Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 47 (1997)
Heft: 1

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 129 (1997), P. 75-109

BIBLIOGRAPHIE

RUEDI IMBACH, *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel/Articles choisis* (Dokimion – 20), Fribourg, Editions Universitaires, 1996, 524 p. — Histoire de la philosophie

Ce recueil est un hommage de l'Université de Fribourg au professeur Ruedi Imbach qui a fêté ses cinquante ans et ses vingt années d'enseignement en 1996. Des articles en allemand et en français, écrits entre 1978 et 1995, sont rassemblés sous le titre *Quodlibeta*, en référence aux disputes médiévales organisées deux fois l'an, qui traitaient de questions d'actualité et furent un instrument d'innovation doctrinale. Pour l'A., en effet, il n'y a guère d'*esprit de la philosophie médiévale* (E. Gilson), mais des débats, des nouveautés et des réactions. La philosophie médiévale n'est pas monolithique ; elle se constitue dans les discussions, la dispute, et l'historien en recueille les traces, les textes. Les travaux de l'A. ont ouvert de nouvelles voies de recherche, sur Dante, l'école dominicaine allemande des XIIIe et XIVe siècles, les maîtres parisiens de la Faculté des arts, Raymond Lulle, ou encore un Thomas d'Aquin composite, démarqué de l'orthodoxie du néo-thomisme. En 1991, il retrace l'histoire du prétendu 'averroïsme latin' : il étudie sa fabrication fallacieuse par les historiens, d'Ernest Renan à Martin Grabmann ; il mentionne la critique radicale de Fernand Van Steenberghen et signale les nouvelles perspectives d'étude. Cette histoire d'une erreur de la critique lui donne l'occasion de formuler cinq préceptes pour l'historien de la philosophie : 1) «la multiplication des sources et une lecture plus exacte des textes» (p. 60) ; 2) l'effort de substituer à l'opposition des mouvements («polémographie raccourcie») une reconstitution des débats, «avec un maximum de nuances» ; 3) «la méthode individualisante qui étudie les auteurs indépendamment des simplifications historiographiques» ; 4) la connaissance du contexte idéologique, social et politique, des conditions historiques de la pensée (p. 61) ; 5) l'abandon des étiquettes (p. 62). «L'historien de la philosophie n'est pas là pour simplifier, il doit mettre à l'épreuve ce que l'on croyait déjà savoir sur le passé.» (p. 62) Contre Etienne Gilson, l'A. est convaincu que la philosophie médiévale n'est pas une philosophie chrétienne qui culminerait au XIIIe siècle (p. 2, p. 18). Mais il ne se résout pas à défendre la position opposée de F. Van Steenberghen, pour qui l'historien est à la recherche d'une philosophie au sens strict, absoute de la théologie ; car les spéculations théologiques peuvent provoquer des élaborations philosophiques (p. 20). Ainsi, en 1993, l'A. traite de la question théologique de la transsubstantiation eucharistique («Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les Averroïstes», p. 309 sq.). Les accidents ne peuvent exister indépendamment de la substance à laquelle ils sont inhérents. Or, dans le mystère de l'eucharistie, les accidents sont ceux du pain et du vin, la substance le corps du Christ. Cette doctrine théologique est un scandale philosophique, qui génère des inquiétudes et des débats, de Thomas d'Aquin qui recherche une voie de conciliation philosophico-théologique, à la doctrine occamienne de la toute-puissance divine, dont les ramifications (connaissance possible d'un objet non existant) sont à l'origine d'une nouvelle philosophie de la connaissance. «Obligeant la philosophie à penser ce qu'elle n'osait imaginer, la théologie a permis à la philosophie de se renouveler et de se dépasser elle-même.» (p. 331) Contre E. Gilson encore, l'A. propose des «Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'Ecole dominicaine allemande» (p. 351 sq.). La philosophie médiévale n'est pas une philosophie de l'être et de Dieu compris comme être, c'est-à-dire une ontothéologie, même chez

Thomas d'Aquin : «Pour ma part, il me semble que, selon Thomas, le plus grand de tous les miracles n'est pas que l'étant soit, mais qu'il soit intelligible, c'est-à-dire vrai.» (p. 358). Cette position se durcit avec Thierry de Freiberg, pour qui «l'intellect détermine les structures du réel» et n'est plus assujetti aux choses. L'A. remarque que l'on pourrait parler d'origine de la subjectivité moderne, mais souligne aussitôt la vanité méthodologique et la stérilité de ce type de projections (p. 363). Les écrits de l'A. apparaissent finalement comme les étapes d'une pensée en mouvement qui se débat dans les préjugés de la critique, comme une apologie de l'égarement bénéfique du chercheur (p. 107) et comme l'invention d'une méthode exigeante : «In der Tat muß die Philosophiehistorie die Vergangenheit aus der Perspektive der Gegenwart betrachten, aber sie ist bemüht um den *Aufweis der Differenz*.» (p.107)

CATHERINE PRALONG

GHISLAIN LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin* (Cogitatio Fidei), Paris, Cerf, 1996, 512 p.

Cette thèse de doctorat, publiée une première fois en 1961, reçoit, par cette nouvelle édition, la reconnaissance de son appartenance aux classiques des études thomistes. Lafont y analyse, dans un effort de rigueur constant, la complexité du plan de la *Somme théologique* qu'il met en perspective par de nombreuses comparaisons avec le *Compendium theologiæ* et le *Contra gentiles* notamment. Après une synthèse des travaux du P. Chenu, du P. Hayen et de Per Erik Persson, l'A. porte, dans un premier temps, son attention sur la démarche que le docteur angélique met en œuvre dans la *Ia Pars* consacrée à l'étude de l'essence divine. La *Somme* dans sa totalité se trouve donc ancrée dans l'être même de Dieu dont la Bonté est considérée comme un attribut connexe à la perfection. L'A. montre que la Bonté de Dieu, dans son essentielle appétibilité, réorganise les causalités aristotéliciennes dans un contexte chrétien. Dieu est ainsi posé comme objet ultime de tout désir qui présuppose l'efficience divine du don gratuit mesuré dans sa propre finalité, de sorte que «tout le réel, dans ses structures métaphysiques, dépend de la liberté d'un Amour créateur» (p. 71). Si l'A., négligeant la profonde influence arabisante, insiste exagérément sur la nature néoplatonicienne de la réorganisation thomiste des causalités, il en tire cependant les justes conclusions qui sont la transformation des causalités «pour aboutir finalement à une théologie de l'Amour créateur et sauveur» (p. 492). Ayant démontré que toutes ces questions consacrées à Dieu en lui-même fondent une théologie de l'Être de Dieu, l'A. traite ensuite, dans une complémentarité métaphysiquement fondée, de la connaissance spirituelle immédiate de Dieu dans la vision béatifique de l'homme. Ainsi il indique que dans la *IIa Pars*, Thomas tourne le regard de Dieu vers l'homme et développe, toujours en fonction des deux grands thèmes de l'exemplarité et de la finalité, les principes moraux qui lui permettront d'atteindre la connaissance béatifique parfaite. Caractérisant la *IIa Pars*, l'A. soutient que Thomas y étudie «comment l'homme, dans la condition temporelle et successive qui est la sienne, va, par la multiplicité de ses actes limités, parvenir à sa fin : la connaissance de Dieu» (p. 259). Par cette étude du vouloir et de l'action humains, Thomas signale un degré d'assimilation de l'homme à Dieu et amorce sa théologie de l'Image de Dieu qu'il ancre plus précisément dans l'activité spirituelle de la connaissance humaine. Cela amène naturellement Thomas à s'interroger sur l'union hypostatique du divin et de l'humain dans le Christ car «tout l'ordre de l'union à Dieu, c'est-à-dire de l'accès à la béatitude, dépend de celui qui est parfait dans l'union à Dieu, à savoir le Verbe Incarné, qui réalise le type suprême d'une telle union de la créature au Créateur» (p. 315). L'A. termine son parcours par un chapitre consacré aux Mystères du Christ et à l'économie du salut, ce qu'il justifie par le fait que l'union du Christ à

Dieu s'est réalisée au plus haut point dans la Passion et que les sacrements qui la commémorent constituent les instruments spirituels par lesquels la grâce est communiquée aux hommes.

JOËL ZUFFEREY

JEAN-PIERRE TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation II* (Vestigia, Pensée antique et médiévale – 19), Fribourg, Editions Universitaires, 1996, 574 p.

Jean-Pierre Torrell examine dans cet ouvrage la conception thomasienne de la spiritualité et propose, à la suite d'une biographie critique parue en 1993, un second volet à son initiation à saint Thomas. Refusant de restreindre la pensée du docteur angélique au seul champ philosophique, l'A., ardent partisan d'une revalorisation de la portée théologique de l'œuvre thomasienne, insiste sur la place centrale que Thomas accorde à Dieu dans tout ce que l'homme peut faire : «A juste titre, on le célèbre comme un philosophe d'envergure majeure, ce qu'il est certainement. On commence tout juste à redécouvrir que la plus grande partie de son œuvre est celle d'un théologien» (p. 495). Appréhendant le savoir (vérité) selon un point de vue totalisant et par conséquent théologique, l'A. non seulement réduit la dichotomie *philosophie/théologie*, mais confère au savoir un caractère absolument spirituel en affirmant sa participation à la science divine, savoir alors conditionné par la foi. Procédant d'une part à l'étude de différents aspects de la spiritualité, et d'autre part à l'étude de l'homme dans le monde créé tant sous l'aspect de sa participation à Dieu que dans son être propre, l'A. défend la thèse que la vie chrétienne s'accomplit dans une spiritualité essentiellement trinitaire du fait qu'elle sort et revient à la Trinité par l'opération conjointe du Père, du Fils et de l'Esprit. Sensible à l'importance de la tradition évangélique dans la pensée du saint, il démontre la nature théologique de la métaphysique thomasienne qui cherche à percevoir le mystère d'un premier moteur non mû totalement acte, attitude mystique et contemplative qu'il distingue avec raison de celle qui est requise par une métaphysique de l'émanation. Laissant souvent apparaître l'intention de lire les textes de Thomas «dans la même attitude religieuse profonde qui était celle de son auteur» (p. 496), l'A. commente Thomas avec une volonté de fidélité dominée par l'idée que lorsque «Thomas raisonne sur sa foi pour tenter de comprendre ce qu'il croit, il n'en fait pas une simple affaire de rigueur logique; il y engage au contraire la totalité de sa personne et il invite son disciple à faire de même» (p. 496). Exerçant constamment ce mimétisme herméneutique, l'A. fait œuvre de théologien – ce qu'il est – , et fournit un ouvrage scientifique empreint de spiritualité qui intéresse le philosophe, ne serait-ce que par l'abondance de citations traduisant le goût évident de l'A. pour la lecture des textes.

JOËL ZUFFEREY

LAMBERT VAN VELTHUYSEN, *Des principes du juste et du convenable, une apologie du* De Cive *de Hobbes (1651-1680).* Traduit et présenté par Catherine Secretan (Bibliothèque de philosophie politique et juridique. Textes et documents), Caen, Presses Universitaires de Caen, 1995, 187 p.

Poursuivant ses recherches sur la pensée politique et philosophique libérale au cours du premier siècle d'indépendance des Pays-Bas, Catherine Secretan a traduit et présenté

cette *Epistolica Dissertatio de Pricipiis Justi et Decori, Continens Apologiam pro tractatu Clarissimi Hobbaei, De Cive*, éditions de 1651 et de 1680 avec leurs variantes. Du médecin van Velthuysen (1622-1685), on connaît surtout le rôle dans la diffusion du cartésianisme et cette lettre à Jacob Osten où, rationaliste d'esprit libéral et tolérant, il critique cependant nombre de propositions du *Traité théologico-politique* de Spinoza dont il devait plus tard devenir l'ami. On le connaît comme défenseur de Hobbes dans le présent écrit publié quatre ans après la toute première édition (latine) du *De Cive* à Amsterdam. Ce qui intéresse Velthuysen chez Hobbes – malgré l'athéisme et l'absolutisme politique si contraire à ses propres convictions – c'est la façon de fonder la morale sur les lois naturelles, plus spécialement l'idée, la distinction du bien et du mal n'étant pas innée à l'homme, de prendre la conservation de soi pour principe de la distinction du juste et de l'injuste, enfin de tirer de l'observation de la nature l'usage juste de toute chose. Passant de l'éthique au droit et à la politique, on comprend que la conservation de la société sera ici le principe de cette même distinction et que les lois humaines ne sont justes que si elles se fondent sur le droit naturel. D'où l'importance des droits et devoirs du magistrat civil, en particulier du judiciaire qu'il faut préserver de l'ingérence du pouvoir spirituel : le droit de punir appartient au seul magistrat et doit être retiré aux ecclésiastiques. Dans l'ensemble, il s'agit bien d'une interprétation chrétienne de l'utilitarisme moral, mais d'un christianisme providentialiste où l'on peut observer que le problème de la grâce qui avait déchiré les Provinces-Unies et leur Eglise devient, en quelque sorte, sans objet. Attentive aux rapports des textes et des événements, Catherine Secretan souligne la quasi-coïncidence de l'édition de 1651 avec les prodromes du pouvoir de la bourgeoisie urbaine et de la «république des régents» aux Pays-Bas. Non moins attentive à la réception des textes de Descartes et de Hobbes, elle relève la concomitance de leurs influences. Enfin, la disposition typographique permet de constater les variantes – considérables – entre les éditions de 1651 et de 1680 : Velthuysen, en 1651, déclare suivre les traces du fameux Hobbes, mais en 1680, bien qu'il confirme la doctrine naturaliste et libérale, il ne fait quasi plus état de Hobbes et même supprime dans le titre de son écrit la mention de l'apologie du *De Cive*. Les temps avaient changé.

DANIEL CHRISTOFF

PAOLO FARINA, *Pensare il mondo che cambia. Uno studio su economia e politica in John Locke*, Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Guerini scientifica, 1996, 325 p.

Comme son titre le suggère, cet ouvrage propose une nouvelle interprétation de l'œuvre de Locke, centrée sur la conscience du changement historique dont le philosophe anglais a pu constater les effets sur la société de son époque, secouée par des crises économiques et des conflits religieux et idéologiques qui ont profondément modifié les structures sociales traditionnelles. Cette approche interprète la philosophie de Locke dans son contexte historique comme une construction théorique visant à résoudre des problèmes concrets de société. Elle permet à l'A. de réévaluer l'importance de Locke pour son temps, prenant distance de l'interprétation donnée par la «New History of Political Thought» (et en particulier par John Dunn), qui fait de Locke un épigone entièrement tributaire de la culture religieuse de son siècle. Dans sa première partie, l'A. reconstitue en détail la structure conceptuelle élaborée par Locke pour interpréter la réalité économique, sociale et politique de son temps. Le premier chapitre montre l'émergence de la pensée économique chez Locke à partir de la réflexion éthico-religieuse sur les rapports entre l'homme et Dieu, le deuxième chapitre étudie la

transition de l'ancienne économie domestique à la économie politique moderne, le troisième chapitre analyse la contribution de Locke à la définition de la science économique naissante et plus généralement à l'épistémologie. Dans la deuxième partie de l'ouvrage l'auteur retrace la théorie de l'avancement par étapes de la civilisation selon Locke, telle qu'elle apparaît en particulier dans les *Deux traités sur le gouvernement.* Dans son analyse des œuvres du philosophe anglais, l'A. réserve une attention particulière aux écrits économiques inédits récemment publiés par Patrick H. Kelly (*Locke on Money,* Oxford, 1991) et situe les écrits de Locke à l'intersection des grands courants de pensée qui l'ont influencé : la tradition aristotélico-scolastique, le mercantilisme, le libéralisme, la théorie du droit naturel, etc. Ce faisant, l'A. démontre clairement que l'image de Locke penseur anhistorique (image qui, depuis Vico et Rousseau, est encore aujourd'hui colportée par plusieurs auteurs) n'est en réalité qu'un préjugé sans fondements. Tout au contraire, la notion d'histoire joue chez Locke un rôle central, permettant «de conjuguer réflexion théorique et tendances réformatrices concrètes, analyses scientifiques et projets politiques» (p. 49). Locke apparaît ainsi dans ces pages comme un penseur vivant, nourri du passé et regardant vers l'avenir, un philosophe dont la principale préoccupation aura été de penser le changement de la société de son époque, et c'est bien en ce sens – mais dans ce sens seulement- qu'il a pu être considéré comme l'idéologue de la bourgeoisie.

FABRIZIO FRIGERIO

AUGUSTE COMTE, *Discours sur l'esprit positif.* Nouvelle édition avec chronologie, introduction et notes par Annie Petit (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1995, 255 p.

Il faut mentionner cette réédition du fameux discours synthétique, «manifeste de la nouvelle Ecole», pour son Introduction et ses notes qui font heureusement ressortir les circonstances de sa publication séparée en 1842, sa destination nouvelle, la structure de son texte et les modes de présentation tant «historique» que «dogmatique» de l'«Esprit positif». Les informations prodiguées en appui à la lecture, les très nombreuses références non seulement au *Cours de philosophie positive*, mais aussi au *Système de poitique positive* et aux œuvres de jeunesse guideront une étude rapprochée. Les remarques sur la signification des termes qui expriment les intentions de Comte pourraient préparer à une véritable étude de la rhétorique comtienne.

DANIEL CHRISTOFF

Philosophie contemporaine

JEAN NABERT, *Le Désir de Dieu,* suivi d'un inédit : *La conscience peut-elle se comprendre?* présenté par Emmanuel Doucy. Préface par Paul Ricœur, avertissement de Paule Levert (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1996, 448 p.

Dans sa préface, Paul Ricœur, resté très attaché au souvenir de Jean Nabert, s'interroge sur la responsabilité – qu'il partage – de publier ce qui n'était «pas encore un livre.» En fait, ces pages posthumes, inachevées (publiées une première fois en 1966) paraissent s'avancer au delà des trois forts livres et des strictes exigences qui avaient fait de Jean Nabert (1881-1960) un maître de la philosophie réflexive. Déjà dans *L'expérience intérieure de la liberté* (1923), on voyait la réflexion ressaisir non certes

un être, mais l'activité qui conditionne la conscience, ce pouvoir sur soi-même de la vraie liberté. Au fond de cette expérience intérieure, la réflexion des *Eléments pour une Ethique* (1943), découvrait l'«affirmation originaire», expérience absolue à laquelle la conscience de soi cherche en vain à s'égaler – d'où, une première fois, son désir infini, le désir d'être. Mais l'analyse réflexive demeure dans l'immanence, alors que l'activité qu'elle ressaisit est aussi bien réelle dans le monde où elle rencontre tant d'obstacles. Devant son inégalité constitutive, devant ces limites du moi, ces résistances, ces échecs, devant l'expérience de «l'injustifiable» qu'exprimait l'*Essai sur le Mal* (1955), l'homme est animé d'une aspiration infinie : certes, par l'«affirmation originaire», l'affirmation de Dieu appartient elle-même à la structure de la subjectivité, mais comment la retrouver dans le monde? Le mal s'y oppose et la philosophie réflexive s'interdit de conclure à Dieu comme à un être nécessaire. Ni ontologie, donc, ni théodicée. Mais, dans ces pages publiées sous le titre *Le Désir de Dieu*, on voit Nabert – Ricœur l'explique de près – développer une recherche déjà esquissée dans son dernier article, «Le divin et Dieu» (*Les Etudes philosophiques* 1959/III, p. 321-332) : il part du divin, «normatif à l'égard de l'idée de Dieu», qui peut faire comprendre ce que c'est qu'affirmer Dieu et faire réfléchir au sens de cette affirmation. Comment, alors, passer du divin à Dieu? Nous pouvons penser – Nabert l'avait déjà indiqué – que hors de nous, dans l'histoire (sinon dans la nature), des êtres, ceux mêmes qui sont l'objet de notre vénération, ont pu atteindre cette égalité qui fait d'eux de vrais témoins de l'Absolu, des révélateurs hors de nous de ce divin dont nous trouvons en nous l'idée. Communiquer avec de telles consciences serait approfondir cette expérience.

DANIEL CHRISTOFF

ALAIN THOMASSET, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven, University Press/Peeters, 1996, 706 p.

Thèse de doctorat, ce texte propose une lecture à la fois diachronique et synchronique de l'œuvre de Ricœur. S'ouvrant sur une analyse des «défis contemporains de l'éthique», l'ouvrage offre une subtile étude de l'itinéraire du philosophe, insistant à bon escient sur la tripartion souvent évoquée par celui-ci entre éthique, morale et sagesse pratique pour bien montrer le caractère essentiel de cette dernière où les convictions tiennent une place centrale. L'analyse du lien entre éthique et narrativité, entre compréhension de soi et herméneutique des récits, qui se trouve au cœur de la problématique ricœurienne, permet à l'A. de montrer la perméabilité entre récit de fiction et histoire de vie, et de dégager le fait que l'intention éthique, les normes morales et la sagesse pratique possèdent toujours quelque dimension narrative. – Avec minutie, l'A. étudie l'originalité de l'herméneutique biblique dans la pensée de Ricœur : situant d'abord cette réflexion religieuse dans le cadre général d'une philosophie «non conclusive» (p. 223), consciente de ses limites et ouverte à la Révélation, il cherche les critères d'une herméneutique proprement biblique et analysant la spécificité du langage biblique et en proposant une lecture de l'articulation possible entre philosophie et foi ou entre éthique et Ecritures. – La partie la plus intéressante est incontestablement celle consacrée à une «poétique de l'existence chrétienne». L'A. y lit les textes de Ricœur consacrés au don, à l'appel, à la réponse ; il montre que la dimension religieuse frappe de part en part cette pensée. Dans un dernier chapitre, il tente de proposer des fondements de l'éthique sociale et politique, entre amour et justice, et donnant d'intéressantes réflexions sur «la place de l'héritage chrétien dans l'action et le débats publics» (p. 565 sq.).

Signalons enfin les conclusions qui offrent un véritable programme de réflexion éthique à la lumière des apports de Ricœur : «Pour une éthique herméneutique et narrative» (p. 610 sq.). Pour l'A., cette pensée favorise un renouvellement du questionnement éthique dans la perspective chrétienne, une meilleure compréhension de la signification de l'action et de son rapport à l'agent moral, ainsi qu'une reprise de la question de la place du chrétien dans la société. En dépit du caractère de thèse de ce travail, il a le grand mérite de présenter une analyse patiente et fouillée de l'œuvre de Ricœur et d'en proposer une lecture pour le monde aujourd'hui.

JACQUES SCHOUWEY

DOMENICO JERVOLINO, *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica* (Istituto Italiano per gli studi filosofici. Il pensiero e la storia – 17), Napoli, La Città del sole, 1996, 263 p.

L'A., professeur de philosophie du langage à Naples, nous propose un recueil d'écrits nés dans le cadre de son activité au Centre Italien pour les études philosophiques. C'est peut-être à cause de ce cadre que les articles sont pour l'essentiel des résumés ou des notes de lecture d'œuvres d'autres philosophes plutôt que des développements propres. Il s'agit de lectures attentives et passionnées d'auteurs tel que Marx et Gramsci, Husserl et Patocka, Heidegger et Gadamer, mais surtout de Paul Ricœur. Si, en effet, les articles sont pour l'essentiel des présentations d'autres auteurs, les questions qu'il pose à ceux-ci sont tout à fait propres à Jervolino, ainsi que l'orientation qu'il donne à ses notes de lecture. Et c'est justement à partir des éléments les plus importants de la philosophie de Paul Ricœur que l'A. parcourt l'histoire de la philosophie de ces dernières décennies, à la recherche d'une herméneutique de la praxis, pour relire et repenser en particulier «les marxismes» en vue d'une éthique de la libération. Il préconise un marxisme qui ne se veut plus science absolue, mais qui, modestement, veut contribuer à penser, en relativisant la dichotomie entre interpréter et changer de la 11e thèse sur Feuerbach, la praxis *et* le langage d'un sujet qui désormais se reconnaît «faible». La perspective de l'A. n'est pas étroite : le mouvement général du livre tel qu'il est résumé ici se compose d'une grande variété de détours par des thèmes tels que l'ontologie de Marx, la philosophie de la libération élaborée dans l'ombre de la théologie de la libération en Amérique latine, la sécularisation, le thème de l'écriture et de la parole, le problème du temps et la philosophie du Tchèque J. Patocka. En plus, et même peut être justement parce que l'A. se reconnaît disciple de Paul Ricœur, il présente des points de vue tout à fait originaux par rapport à son maître ; en témoigne le sous-titre d'un des articles : «Apologia pro cogitante : penser avec Ricœur contre Ricœur». – Quel est l'intérêt de ce livre? La passion et la clarté avec lesquelles l'A., dans ces treize articles, lit et pose ses questions à un vaste assortiment de textes, nous invitent à faire de même. Nous irons donc d'un côté à la découverte de philosophes et de philosophies peu connus – comme le phénoménologue tchèque Patocka, le Suisse Pierre Thévenaz ou la philosophie de la libération ; et d'un autre côté, nous relirons les textes plus connus d'un Ricœur ou d'un Marx sous une lumière nouvelle. Bref, ce livre a le mérite – qui n'est pas des moindres – de réveiller et d'alimenter l'envie de lire et de penser. Digne d'être mentionnée, enfin, est la présentation soignée du livre : à l'intérieur, de larges marges et de généreux espaces entre les différentes parties du texte augment le plaisir de la lecture ; la couverture, illustrée par un détail de «La danse» de Henri Matisse, complète l'image engageante de ce volume.

JÖRG HESS

PIERRE-MARIE POUGET, *Pour un nouvel esprit philosophique, d'après l'œuvre de Ferdinand Gonseth*, Vevey, l'Aire, 1994, 283 p.

L'ouvrage présente le parcours philosophique de Gerdinand Gonseth (1890-1975). La première partie rappelle les quatre principes qui sont à la base de la «méthodologie ouverte» élaborée par F.G. : – le principe de dualité, qui pose la légitimité d'une double référence, à la raison et à l'expérience ; – le principe de technicité ou travail, qui s'étend des aspects les plus matériels aux formes les plus abstraites de la pensée théorique ; – le principe de révisibilité ; – le principe d'intégralité ou de solidarité entre le différents domaines du savoir. – La deuxième partie est consacrée à l'hypothèse du schématisme. Rompant avec la connaissance eidétique et avec les stratégies de fondement, F.G. substitue à la quête de vérités définitives celle dune connaissance par approximations successives, schématique et pourtant appropriée au réel (idoine). La réalité ne se dévoilant que progressivement, la démarche gonséthienne se construit dialectiquement, par une confrontation critique entre l'intuitif, le théorique et l'expérimental. – Dans la troisième partie, l'A. montre comment F.G. a mis sa méthodologie à l'épreuve en abordant les concepts d'espace et de temps. – La quatrième partie porte sur les structures de la subjectivité. La notion de référentiel a été introduite par F.G. pour rendre compte de l'interaction entre le sujet et l'objet. Le référentiel, qui a la fonction médiatrice d'un opérateur, peut être défini comme l'ensemble des présupposés ou l'horizon de référence d'un individu ou d'une collectivité. Parmi les référentiels collectifs, le langage, la morale et la foi constituent des opérateurs de choix, qui donnent forme au projet d'exister sous le double aspect du pouvoir-être et du devoir-être. C'est aux réflexions sur le langage et la morale que l'A. consacre les deux derniers chapitres, achevant ainsi de déployer l'éventail des horizons découverts par la méthodologie ouverte de F.G. – L'A. présente avec clarté le cheminement de la pensée de F.G. Grâce à un effort remarquable de synthèse et de vulgarisation – dans le meilleur sens du terme – , il permet à un large public de réaliser combien la philosophie de Gonseth est actuelle. En effet, nombre de concept ou de principes énoncés par le philosophe jurassien font partie intégrante aujourd'hui de nos théories de la connaissance ou de nos herméneutiques (principe de révisibilité, recours indispensable à l'expérience, réalité ultime inaccessible, réhabilitation du sujet, conflit des référentiels et des interprétations). Situant l'œuvre de Gonseth au carrefour de l'épistémologie, de la psychologie cognitive, de la phénoménologie et de la philosophie de l'existence, l'A. a su mettre en évidence son intention profonde, celle de prendre compte l'ensemble de l'expérience humaine. – Il convient de mentionner deux autres ouvrages récemment publiés par les spécialistes de la pensée de F.G.

CLAIRETTE KARAKASH

FRANÇOIS BONSACK, *Ferdinand Gonseth. Mon itinéraire philosophique*, Vevey, L'Aire, 1994, 284 p.

Le recueil se compose de textes choisis et mis au point par F. Bonsack : textes de F.G. sur son itinéraire intellectuel (dont deux inédits), conférences sur les stratégies de fondement et sur le problème du temps, article «Référentiel et méthode», entretien de F.G. avec Z. Kourim. Cet ouvrage rassemble une partie des écrits dont P.-M. Pouget s'est inspiré pour son interprétation ; il permet au lecteur d'entrer en contact direct avec les paroles de Gonseth et d'en percevoir le mouvement.

CLAIRETTE KARAKASH

ERIC EMERY, *Pour une philosophie du dialogue. Les combats singuliers de Ferdinand Gonseth*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1995, 180 p.

Préfacé par D. Lecourt, l'ouvrage se veut didactique. Chaque chapitre présente une question philosophique, traitée à trois niveaux de profondeur : un sommaire, un développement et un additif, le tout assorti de références bibliographiques. Ce parcours balisé dans l'œuvre de Gonseth s'adresse à toute personne intéressée par le dialogue entre la culture humaniste et la pensée scientifique. – Vingt ans après la disparition de F.G., cette trilogie vient opportunément offrir aux jeunes générations la possibilité de prendre la mesure d'une pensée exigeante, ouverte au dialogue et soucieuse d'établir des connexions entre les différents champs du savoirs humain.

CLAIRETTE KARAKASH

CHRISTOF SCHELLENBERG, *Zeit und Raum bei Kant und Einstein*, Zurich, Druckerei Schulthess, 1995, 27 p.

Le propos de cette petite brochure consiste à examiner si la théorie de la relativité périme la première antinomie de Kant, celui-ci faisant de l'espace et du temps des *a priori* de la perception sensible. L'A. conclut par la négative, en arguant que les mots «temps» et «espace» n'ont pas le même référent chez Kant et chez Einstein. Il en tire notamment la conclusion que si l'astrophysique considère l'univers comme une sphère finie mais sans bord, la question de savoir ce qui se trouve en dehors subsiste pour le sens commun, bien qu'elle n'ait pas de pertinence, scientifiquement parlant. Non seulement cela confirmerait les limites de l'entendement humain, mais il en découlerait «fast von sich selbst» le saut dans la transcendance, l'au-delà et le religieux... Au lecteur d'en juger!

CLAIRETTE KARAKASH

EVANDRO AGAZZI, *Le bien, le mal et la science*, Paris, P.U.F., 1996, 277 p.

Cet essai part de la conviction qu'une réglementation de la science et de la technologie est possible et légitime. Considérant la science à la fois comme système de connaissance et comme activité humaine, l'auteur affirme que si la liberté cognitive de la science doit être totale, sa liberté d'action doit être guidée par des jugements de valeur et soumise à des normes morales. – La première partie de l'ouvrage traite de l'objectivité scientifique – comprise comme intersubjectivité – et des différentes conceptions de la neutralité scientifique pour poser la question des relations entre science et société. L'analyse se poursuit par la distinction entre science, technique et technologie. Deux positions sont ici récusées : celle qui entend soumettre uniquement la technique au jugement et à la réglementation morale – sous prétexte que la science serait essentiellement une activité de connaissance – et celle qui voudrait réglementer non seulement la technologie mais aussi la recherche scientifique, en raison de ses éventuelles retombées nuisibles. Ces jugements à l'emporte-pièce seraient la conséquence d'un processus d'idéologisation de la science et de la technique, qui tient autant à leurs réussites qu'au déclin des idéologies politiques. L'idéologie scientiste a commis l'erreur d'oublier la finitude de l'expérience scientifique pour ériger celle-ci en totalité du savoir sur la réalité (position dogmatique). La technologie étant devenue la nouvelle figure de la totalité, l'idéologie technologiste a pris le pas sur le scientisme. Or, de par leur nature, ni la science ni la technique ne peuvent assumer la fonction reconnue aux idéologies, à savoir

fournir le cadre de justification et d'orientation de la praxis. C'est à l'éthique que l'auteur va demander ce cadre. – La deuxième partie de l'ouvrage s'attache à préciser comment la dimension éthique peut intervenir dans le domaine du développement scientifique et technique. L'argumentation procède d'un double présupposé : d'une part, la science en tant que savoir et la technique en tant que savoir-faire ne doivent pas se soumettre à des critères de validité et à des réglementations externes (moraux, religieux, sociaux, politiques) ; d'autre part, en tant que formes de l'agir humain, elles doivent se soumettre à des critères de «licéité», car tout comportement visant un but est orienté par des valeurs et régi par des normes. Après avoir montré en quel sens les valeurs sont impliquées dans les sciences humaines et rappelé la différence entre rationalité théorétique et rationalité pratique, l'auteur aborde divers aspects du jugement moral sur la science et la technique : responsabilité individuelle et responsabilité collective, considération des fins, des moyens, des circonstances et des conséquences de l'activité scientifico-technique, problème du risque. C'est dans une perspective systémique, respectueuse de l'autonomie des savoirs et de l'exigence de responsabilité dans l'action, que peut être reconnue la légitimité de normer les pratiques scientifiques et techniques. Enfin la tâche de fonder les principes moraux est confiée à une éthique normative qui repose sur l'autocompréhension de l'homme. Pour définir celle-ci, «il s'agit de *réfléchir* sur nos expériences axiologiques fondamentales, non moins que sur les connaissances scientifiques, les expériences historiques, les événements sociaux et la situation du monde qui nous entoure». La démarche préconisée est «à la fois *herméneutique* et *dialectique*» (p. 262). – Le lecteur appréciera la diversité des points de vue présentés, l'étayage progressif de l'argumentation et les positions nuancées que l'A. défend. Cet ouvrage constitue une référence importante pour une approche interactive et différentielle des liens entre système de connaissances et système de valeurs. Le pari de livrer au public un «texte clair et non technique» est, à notre avis, un pari gagné.

CLAIRETTE KARAKASH

KARL-OTTO APEL, *Discussion et responsabilité*. I. *L'éthique après Kant*. Traduit de l'allemand par C. Bouchindomme, M. Charrière, R. Rochlitz (Passages), Paris, Cerf, 1996, 187 p.

Cet ouvrage est la traduction du t. I de *Discussion et responsabilité* (la traduction du tome II est déjà annoncée). Il s'agit d'une série d'articles qui développent chacun l'un ou l'autre thème lié à l'éthique de la discussion, dont Apel et Habermas se sont fait les champions. Ce courant de pensée, on le sait, se place résolument dans le sillage de la Modernité, pour laquelle Kant joue le rôle de phare en éthique ; il se caractérise par le déplacement du centre de la morale, de la question de la vie heureuse vers celle de la justice. – Plus précisément – et c'est un thème qui revient de manière récurrente dans le livre – l'éthique de la discussion est une doctrine procédurale (elle ne propose pas de normes avec un contenu précis, mais une méthode pour formuler des normes justifiées) qui s'appuie sur la pragmatique transcendantale, c'est-à-dire sur l'étude des conditions de possibilité de l'argumentation en situation de communication (on le voit, la philosophie allemande a elle aussi, pris son «tournant linguistique», mais, contrairement à la plupart des auteurs analytiques, elle conserve une approche fondationniste, notre auteur comparant d'ailleurs sa démarche à celles du *cogito* cartésien et de la conscience transcendantale de Husserl). Selon Apel, il en résulte non seulement des normes techniques (comment faire pour communiquer?), mais aussi des normes morales, car les participants à l'argumentation doivent reconnaître le droit à l'égale participation de toutes les personnes concernées, dans un souci de véracité et d'obtention d'un

consensus. Et d'opposer deux formes de rationalité, stratégique et consensuelle, la première visant seulement à remporter la victoire, à réaliser ce que les intérêts de l'intervenant commandent. Cela établi, l'A. répond à l'objection de formalisme et de vacuité que l'on a dirigée contre son approche, tout comme d'ailleurs on l'avait dirigée contre Kant. Hegel s'en était alors fait le champion, et Apel, dans un chapitre dévolu à la comparaison des deux auteurs, estime que sa critique n'était pas complètement dénuée de fondement. Toutefois, comme il estime que la solution hégélienne n'est pas satisfaisante – il s'agit, il le rappelle, de dépasser l'universalisme des Droits de l'homme et la liberté illimitée «dans la morale sociale et l'éthicité des mœurs qui caractérisent l'Etat moderne» (p. 51) – , il se doit de proposer autre chose pour intégrer dans l'éthique de la discussion ce qui ressortit en définitive au domaine de la vie bonne. Pour Apel, il n'est pas question de revenir à ce que L. Kohlberg a appelé une morale conventionnelle (notre A. fait un grand usage de la théorie du développement moral de Kohlberg, qui voit un progrès éthique dans l'avancée de l'universalisme et de l'impartialité par rapport aux particularismes et aux loyautés limitées) : il s'agit de se maintenir fermement dans une optique postconventionnelle. La solution qu'il propose est de concevoir l'éthique de la discussion et l'éthique de la vie bonne comme deux doctrines non pas opposées, mais complémentaires, la première ayant simplement une priorité sur la seconde. S'il y a complémentarité, c'est simplement que «les discussions postulées, dont le principe procédural a le statut d'une idée régulatrice, ne peuvent jamais être réalisées qu'en relation avec la morale substantielle» (p. 87) : les discussions argumentées ont toujours lieu, dans la réalité, entre des personnes individuelles, membres de groupes et de traditions, supports d'intérêts et de besoins particuliers, défendant des conceptions de la vie bonne. S'il y a, par contre, priorité, c'est que, comme le passage cité le dit aussi, le principe procédural de l'éthique de la discussion est une «idée régulatrice» qui, en plus de diriger les partenaires-argumentateurs, joue encore le rôle de but vers lequel nous devons tendre si nous voulons moraliser de mieux en mieux les rapports humains. – Le titre de l'ouvrage comporte aussi le mot «responsabilité». C'est un clin d'œil à Hans Jonas, et l'occasion de souligner qu'un autre thème important de l'ouvrage concerne notre responsabilité vis-à-vis de la survie de la planète et des générations futures. S'il s'agit de tendre à réaliser une communauté idéale de communication, il faut d'abord que la communauté réelle – celle des êtres humains actuellement existants – ne disparaisse pas. Toutefois, il ne s'agit pas ici d'abandonner l'approche procédurale, ce qui est toujours une tentation, et Apel nous rappelle, en ce qui concerne des questions comme l'euthanasie, le génie génétique ou l'usage de l'énergie nucléaire, «questions qui sont du ressort d'une éthique de la responsabilité», que «tout ce que peut faire l'éthique de la discussion c'est de renvoyer à la *nécessité inconditionnée qu'il y a d'organiser par la voie communicationnelle une responsabilité solidaire* au niveau des *discussions pratiques*» (p. 158). Un dernier chapitre est dévolu à l'éthique du sport, activité humaine qui ne pouvait en effet manquer d'intéresser Apel, puisqu'elle est essentiellement fondée sur des règles, et donc sur des normes.

BERNARD BAERTSCHI

STÉLIOS VIRVIDAKIS, *La robustesse du bien. Essai sur le réalisme moral* (Rayon philo), Nîmes, J. Chambon, 1996, 311 p.

Dans cet ouvrage, l'A. a deux propos : 1° présenter les différentes doctrines du réalisme moral que l'on trouve dans la littérature analytique anglo-saxonne et 2° proposer sa propre conception sur cette question – d'où le sous-titre – , étant donné les impasses auxquelles les autres doctrines aboutissent. Comme la problématique exposée n'est pas toujours bien connue des philosophes continentaux – c'est ainsi que les

philosophes analytiques nomment leurs collègues affiliés à d'autres écoles de pensée –, il est nécessaire d'en dire d'abord quelques mots, ce que fait d'ailleurs l'A. dans son *Introduction*. – Une première distinction importante est celle qu'il faut tracer entre les questions d'éthique normative et celles de méta-éthique, même si elle est moins tranchée que les positivistes logiques ne l'avaient cru et si les réponses qu'on donne aux unes n'est pas sans effet sur celles qu'on apporte aux autres, on le verra. L'objet de l'éthique normative est, comme son nom l'indique, de proposer des normes de conduite, alors que celui de la méta-éthique est de réfléchir sur le discours moral. L'ouvrage de Virvidakis se situe sur ce dernier plan et la question centrale qu'il pose est la suivante : les normes, raisons et valeurs auxquelles nous nous référons sont-elles des construction de notre esprit, des projections de ce que nous sommes sur le monde, ou existent-elles indépendamment de nous dans la réalité (qu'elle soit empirique ou platonicienne), où nous les découvrons? Celui qui opte pour le premier terme de l'alternative est un anti-réaliste, celui qui le fait en faveur du second est un réaliste. Plus précisément, cette opposition se déploie sur quatre plans : ontologique (réalisme contre anti-réalisme), épistémologique (l'éthique comprend-elle une forme de connaissance? cognitivisme contre anti-cognitivisme), sémantique (cela a-t-il un sens de dire que les énoncés moraux sont vrais ou faux?) et psychologique (une croyance morale a-t-elle la force requise pour nous motiver? internalisme contre externalisme). Ce sont toutes ces oppositions que l'A. va examiner, mais en les articulant autour de la première. – Comme Virvidakis défend une forme de réalisme, cette position lui sert de fil directeur, l'anti-réalisme n'étant là que de manière négative, par les objections qu'il adresse au réalisme. Après avoir fait l'historique de la méta-éthique depuis le positivisme logique et montré les enjeux que cette problématique recèle, l'auteur examine trois écoles réalistes contemporaines, le passage de l'une à l'autre étant motivé non seulement par des raisons historiques, mais surtout par un mouvement progressif d'approche de la vérité. Il s'agit : 1° du pragmatisme naturaliste américain, dont le modèle d'analyse éthique s'appuie sur les sciences de la nature (Boyd, Brink, Sayre McCord ou Railton) ; 2° du nouvel intuitionnisme britannique, comparant les valeurs morales aux qualités secondes comme les couleurs (McDowell, Wiggins ou Dancy) ; 3° du renouveau rationaliste américain, s'inspirant de la pensée kantienne (Rawls, Nozick, Nagel ou Putnam). – C'est donc dans le sillage de la troisième école que se place Virvidakis, car, après des analyses serrées et minutieuses, il estime qu'elle propose la seule doctrine acceptable, celle d'un réalisme à la fois robuste et modeste, rendant justice tant à nos intuitions préthéoriques qu'aux exigences philosophiques. Son idée est que les valeurs ne sont pas à découvrir hors de nous au moyen d'un sens moral particulier, mais qu'elles sont «des constructions qui nous donnent des raisons pour nos actions» (p. 264). Nous contribuons donc à leur existence – elles ne sont pas absolument indépendantes de nous –, mais possèdent une stabilité et une objectivité suffisantes «pour former le noyau d'un accord et d'une convergence» (p. 265), permettant aux personnes que nous sommes de vivre ensemble dans une certaine harmonie. Par là sont aussi soulignés les liens qui unissent éthique normative et méta-éthique, le débat au niveau de cette dernière ayant amené notre auteur à adopter une position déontologiste qui est en définitive assez proche de celle des éthiciens de la discussion, Apel et Habermas.

BERNARD BAERTSCHI

MICHEL ROCARD, *Ethique et démocratie* (Entrée libre – 36), Genève, Labor et Fides, 1996, 59 p.

Ce petit livre reprend l'exposé que l'A. a prononcé lors de l'inauguration de l'Institut d'Ethique Romand (IRE), dont E. Fuchs rappelle dans l'avant-propos la finalité : «Fa-

voriser le travail théologique en matière d'éthique et lui permettre de s'inscrire avec compétence dans le débat actuel sur les conditions d'une éthique dans une société pluraliste. En demandant à M. Rocard d'être en quelque sorte le parrain de notre tout jeune institut, nous souhaitons d'emblée à la fois marquer notre volonté d'ouverture et indiquer sans réticence notre caractère protestant.» Tout pouvoir, dit réalistement l'A., contrôle des choses réputées sales : la violence et l'argent. Ethique et démocratie seront interpellées comme des moyens dans un nécessaire combat. Se référant aux grands dictionnaires, l'A. pose le concept d'éthique comme «science de la morale et art de diriger» puis rappelle les trois pôles que Ricœur distingue dans la démarche éthique : un «Je» libre et responsable, un «Tu» à respecter comme semblable, dont j'attends, sans en être sûr, qu'il me respecte, enfin un «Il(s)» impliquant valeurs et règles, où s'opère un passage de l'éthique à la morale, réclamant notamment justice, égalité, tempérance, amitié. Quant au concept de démocratie, il exprime que la souveraineté revient «à l'ensemble du peuple», qui est libre et où chacun assume sa responsabilité devant les trois pôles susmentionnés en respectant l'impératif catégorique kantien. L'A. annonce qu'il examinera trois aspects de la démocratie : son mode d'organisation, ses finalités, sa marche quotidienne. a) Chaque fois que l'égalité n'est pas réelle entre les citoyens, il y a matière à interrogations éthiques. La démocratie représentative est aujourd'hui souvent infirme. Le pouvoir est dangereux et corrompt : il faut des séparations et une limitations des excès possibles. En plus des pouvoirs exécutifs, législatif et judiciaire, l'A. distingue les pouvoirs économique, technologique et médiatique ; dans ce dernier, le contre-pouvoir fait gravement problème. Indépendamment du politique proprement dit, partis, syndicats, associations sociales sont-elles toujours démocratiques? Dans le fonctionnement de la démocratie, l'information fait question. Alors que les sciences évoluent vers l'aléatoire (cf. Prigogine), l'égalité devant l'information est problématique. Problème aussi de la transparence : elle est nécessaire mais à piloter ; c'est ici l'éthique de la responsabilité. Une protection des personnes et de l'intimité est indispensable. L'électricité permet l'instantanéité : cinq minutes après l'événement, «tout le monde parle avant d'avoir réfléchi». Attention aussi à l'image qui suscite davantage les émotions, et à la concurrence, à la surenchère dans le bruit. Il y a trop d'irrespect de la déontologie de la vérité, et c'est la fin du droit au démenti. Le cloisonnement des compétences atomise l'information, qui, en politique et en éducation notamment, devrait être comprise plus globalement. b) Quant aux finalités de la démocratie, l'A. se demande s'il y a vraiment égalité devant notre justice, nos tribunaux, notre police. Des droits sans garantie sont illusoires ; chômage et échelle des rémunérations interpellent l'éthique. Tous les travers liés à l'argent sont dus à des projections de narcissismes et de volonté de puissance ; tandis que des circuits économiques font gagner sans produire. L'immigration est à respecter mais à contrôler. Intervention et secours au loin sont dus mais il est difficile de tracer les limites. Une obligation particulière est liée à la préservation de l'environnement. c) La démocratie au quotidien doit faire sienne la pratique du compromis, qui ne doit pas être compromission et qui est un outil de paix. L'inquiétante raison d'Etat ne peut être annulée, mais doit être soumise à éthique. Enfin démocratie et éthique impliquent courage et patience, et l'A. d'évoquer l'arboriculture où rien ne s'obtient sans durée.

CLAUDE DROZ

CAMILLE PERNOT, *La politesse et sa philosophie*, Paris, P.U.F., 1996, 395 p.

Ce livre, fortement documenté, propose une minutieuse analyse du phénomène de la politesse. Dans une introduction méticuleuse, l'A. délimite avec une rigueur kantienne le champ de recherche. Il s'agit donc d'abord de régler le vocabulaire afin d'écarter

toutes pratiques de société étrangères au sujet, telles que cérémonial, étiquette ou protocole. Dans le même ordre, la notion de savoir-vivre considérée comme mal formée ne saurait entrer dans le cadre de l'analyse. Etudiant les antécédents de la politesse (*decorum*, *urbanitas*, courtoisie), l'A. en vient à l'idée de civilité dont Erasme porte la paternité, et insiste sur le fait que la nature de la politesse fait problème. Trois parties constituent l'ouvrage. Tout d'abord une étude des *interprétations classiques* (psychologique, sociologique, morale, religieuse) montre les lacunes inhérentes à chacune de ses approches et conclut à la nécessité d'une nouvelle perspective. Ensuite une *théorie de la politesse* présente le *concept* même de politesse et défendant la thèse du formalisme, où la politesse est un «art spécifique de la communication» et une «création culturelle» (ch. 3 et 4). Dans un second temps, l'A. explicite le système de la politesse en mettant l'accent sur les degrés du formalisme (maximum, minimum, optimum) pour bien montrer que le système n'est pas si simple qu'il n'en a l'air. La dernière partie est une réflexion sur *l'avenir de la politesse*: certaines constantes (tact, attitude d'accueil) laissent entrevoir un avenir de la politesse, mais les incertitudes sont aussi au rendez-vous, notamment en raison de l'évolution galopante des mentalités et aux effets directs et indirects du progrès technique. L'ouvrage se clôt sur une note d'espoir, inspirée par les tentatives récentes et constamment reprises de rénovation de la politesse. Ce texte captivant offre de nombreux exemples de signes de politesse et de leur évolution. Il donne à penser, aussi et surtout, sur les modalités de la sociabilité.

JACQUES SCHOUWEY

MICHEL ONFRAY, *La sculpture de soi. La morale esthétique* (Figures), Paris, Grasset, 1993, 286 p.

Etrange livre que celui de Michel Onfray. Aucun terme philosophique ne saurait circonscrire un parcours aussi singulier. L'appellation même de méditation, aussi vague soit-elle, apparaît impropre ici. Tout au plus pourrait-on parler de quelque promenade à travers la pensée, toujours distante, sans jamais se montrer distraite. Au demeurant, c'est bien sur une scène de promenade que s'ouvre l'ouvrage, décrivant quelque parcours initiatique sur des lieux de mémoire. C'est sur une scène semblable qu'il s'achève, davantage qu'il ne se clôt, en un chapitre intitulé «coda», répondant à l'ouverture et dessinant l'après-coup d'une intuition, celle-là même qui présida à l'écriture de tout le livre : «Venise, Sils et Bergame jouant la tragédie de l'Eternel retour sous le signe de Zarathoustra» (p. 269). Si le parcours fait place à l'aléa, il n'en suit pas moins un trajet rigoureusement balisé : tout l'œuvre d'Onfray vise l'exploration de l'humanitude après tout humanisme, l'édification d'une nouvelle image de l'humain. Trouvant sa source du côté du cynisme antique, d'Héraclite ou de Nietzsche, son emblème dans le visage du Condottiere, le projet s'inscrit dans une stricte généalogie. Il n'en apparaîtra pas moins singulièrement isolé, en notre époque où la recherche du consensus semble si souvent tenir lieu de pensée. Mais si la préséance accordée à la singularité ne s'avoue aujourd'hui que sous la forme de l'excuse ou du cri, Onfray a opté pour l'esthétisme aristocratique du philosophe-artiste. Le volontarisme éthique délimite l'élaboration d'une esthétique, qui à son tour *fait œuvre* : «En matière de sculpture de soi, le sublime est le travail patient qui désintègre l'informe au profit de la forme appelé à envahir de plus en plus la matière brute jusqu'à la production d'une figure. Il est parent de la démiurgie et révélateur d'une méthode, d'un cheminement, d'une façon de procéder pour entreprendre et réaliser les métamorphoses» (p. 209). On pourra regretter que l'amour des métamorphoses n'ait pas conduit l'A. à s'attacher davantage à mettre en mouvement les oppositions duelles, sur lesquelles toute son éthique repose. Bien des lignes se jouent, en effet, dans l'établissement d'une hiérarchie des valeurs, qui n'est,

au fond, pas foncièrement nouvelle : «Tout est acceptable qui procure de la jouissance, tout est condamnable qui génère de la souffrance» (p. 192) ; et encore : «Ceux qui sacrifient à l'*agapé*, l'amour chrétien, ont tué en eux toute possibilité de vivre en bonne intelligence avec *eros*» (p. 222). On regrettera également une conception un peu naïve du langage : «Tout mot dit doit annoncer un acte à venir» (p. 244). Mais cela ne devrait pas conduire à secondariser trop hâtivement l'ouvrage : il reprend le projet de découvrir l'humain dans l'homme, ou plutôt : au-delà de lui. Ce livre est un livre de courage et d'exploration. C'est aussi le livre d'un auteur qui, forgeant sa pensée, n'oublie pas de se forger – un style.

PIERRE-YVES RUFF

JEAN BESSIÈRE, *Enigmaticité de la littérature. Pour une anatomie de la fiction au XXe siècle* (L'interrogation philosophique), Paris, P.U.F., 1993, 240 p.

Avec cet ouvrage, l'A. nous propose une très belle, mais aussi difficile méditation sur le phénomène scripturaire, la facticité du texte, l'acte littéraire comme acte d'un questionnement infini. Dans l'optique de Bessière, «littérature» est le nom ou l'index d'un mode de pensée qui n'est pas sans lien avec une problématisation sans relève : «L'exercice de la littérature – écriture, lecture – est indissociablement une pensée de la littérature, qui ne vient pas à une vérité de la littérature» (p. 2). L'écriture se définit donc comme distance, façonnée par cet éloignement que, d'elle-même, elle prend et prescrit : «Ecrire et lire équivalent à exposer le langage et à nous exposer au langage dans ce jeu de la délittéralisation, qui n'impose pas le constat de la falsification, mais celui, partagé, de la distance que fait l'écriture» (p. 12-13). Cette distance atteste le congé donné au sujet, ainsi que la place faite à l'individu, au sein d'une communauté absente : «Traiter du langage et du discours dans la littérature équivaut à traiter du défaut de communauté et de dialogue dans les langages» (p. 40). En traitant cette dernière assertion, Bessière circonscrit aussi l'espace de sa propre écriture. L'idiomaticité extrême est peut-être le projet sans terme qui, ici, fait œuvre. L'écriture de Bessière est une écriture de la distance. Distance prise, à un point tel que le livre lui-même dérive dans l'orphelinat d'une absence, quêtant l'irrecevabilité, érigeant le regard furtif comme seul apte à en parcourir les lignes. «Enigmaticité» (sans article) n'est ainsi pas seulement le premier mot d'un titre – c'est encore le secret sans contenu d'une méthode : celle, sans clôture et cependant toujours repliée sur elle-même, qui autorise la production d'une pensée qui *fait* le littéraire, qui creuse le littéraire dans le sillon de l'écriture. Il y a du pictural dans une telle scription : toujours en quête d'elle-même, elle condamne, dans un même mouvement, questions et réponses à demeurer dans l'éloignement infini de ce qui, même par quelque piège, ne saurait être réapproprié. L'inessentialité de la littérature semble être, ici encore, le «secret» de la production de la littérature, de son intrusion productrice dans la pensée, promu par le questionnement infini sur elle-même. «Blanchot, Paulhan, Jabès : l'énigmatique se reformule encore», affirme Bessière citant quelques-uns des noms ayant marqué le parcours qu'il redécrit (p. 131). Queneau aussi, et Bonnefoy, sont plus loin amplement interrogés, soumis à la question que, d'eux-mêmes, ils ont posée. Nous sommes, ici, dans l'une des quêtes les plus (in-)essentielles de notre temps : l'élaboration d'une véritable *théorie* de la littérature, tâche urgente et difficile, inachevable sans doute, prescrite par ce qui, par quelque artifice littéraire, se sera précisément nommé «littérature», et qui n'est autre que sa propre question. A ce débat, Bessière apporte incontestablement une volonté de systématisation, visant l'élaboration de nouveaux concepts, ceux-là mêmes dont nous aurions besoin pour tenter, non pas de répondre à la question, mais de la décrire – et par là la poser à nouveau.

PIERRE-YVES RUFF

Histoire de la théologie

EDMONDO LUPIERI, *I mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia, Paideia, 1993, 303 p.

Lupieri, qui est professeur d'histoire de l'Eglise médiévale et moderne à l'Université d'Udine, s'était déjà occupé des mandéens dans ses travaux sur Jean Baptiste. Maintenant, l'A. revient sur ce même groupe ethnique et religieux en nous donnant une présentation complète du mandéisme. – La première section est très concrète et traite de la vie, des coutumes et des rites des mandéens. Mais, lorsque l'A. s'attache à parler des idées des mandéens et de leur production littéraire, il ne transporte pas le lecteur au niveau de la pure doctrine: il montre comment la pensée naît d'un contexte social très précis. Il nous permet aussi de comprendre et d'apprécier une théologie qui sait regarder les sources des courants d'eau comme «les larmes qui accompagnent la lamentation de la terre, une lamentation silencieuse pour la plupart, mais non pour ceux qui savent l'écouter» (p. 58). Quant aux textes, ils ne sont pas des réflexions philosophiques, ils sont toujours des récits, des narrations qui ont comme protagonistes des personnages du monde divin ou des légendes humaines. Mais ils ne sont jamais une pure fuite dans la connaissance: au contraire, ils nous renvoient à la vie et à ses problèmes. Parfois, comme c'est le cas pour les textes qui aident à préparer des horoscopes personnels, ils nous offrent, pour ainsi dire, «une coupe sociologique du monde mandéen qui ne serait pas possible autrement» (p. 65). Cette partie sur la production littéraire des mandéens se conclut par la liste des principaux textes mandéens édités et par des notices sur des inédits. Il y a ensuite des informations bibliographiques pour ceux qui veulent commencer une étude personnelle du mandéisme ou de leur langue. – Une deuxième section nous montre comment l'Occident est entré en contact avec les mandéens. L'histoire de ces relations, qui commence en l'année 1290 avec un père dominicain de Toscane, Ricoldo da Montecroce, nous montre avec force détails la complexité de ces relations dans les quelles les aspects politiques, militaires, ethniques, religieux et missionnaires s'embrouillent d'une façon inextricable. Et à ce niveau, la recherche menée par Lupieri dans les archives romaines est très riche et vraiment remarquable. – Enfin, la dernière section de cette première partie est une tentative – très appréciable à mes yeux – de comprendre le mandéisme comme l'épopée des vaincus qui se situent – au moins au niveau idéal – entre l'Egypte et l'Inde. C'est dans ces pages que l'A. exprime sa position personnelle sur les questions traditionnelles: doit-on chercher l'origine du mandéisme en Mésopotamie ou en Palestine? Doit-on considérer les mandéens comme des disciples de Jean Baptiste ou, au contraire, le rôle de ce prophète est-il secondaire dans le mandéisme? Et, d'une manière plus générale, quelle est la relation du mandéisme avec le judaïsme et le christianisme? Enfin, peut-on considérer Zazai d-Gauatza comme le vrai fondateur du mandéisme, ou au contraire celui-ci a-t-il été seulement le plus ancien scribe inspiré d'une religion éternelle et déjà révélée à Adam? – La deuxième partie du livre est un choix de textes mandéens, traduits et ordonnés selon des thèmes théologiques et annotés d'une façon très ponctuelle. Pour conclure cette présentation, je peux dire qu'il s'agit d'un livre séduisant, écrit avec compétence.

RENZO PETRAGLIO

CHARLES ANDRÉ BERNARD, *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'intériorité.* Paris, Cerf, 1994, 707 p.

Le sous-titre définit mieux le projet de l'A. que le titre. Le travail porte en effet non sur la théologie proprement dite – raison pour laquelle le problème central de la théologie mystique, le rapport entre les théologies apophatiques et cataphatiques, n'est qu'effleuré en passant – mais sur la *démarche* mystique préconisée et pratiquée par chacun des théologiens présentés. Par ailleurs, l'A. ne se propose pas de rédiger une

histoire de la mystique dont l'élaboration lui paraît impossible, mais d'analyser quelques personnalités et leurs œuvres essentielles, non sans les insérer dans leur contexte culturel qui éclaire bien des aspects de leur approche des questions. En plus, l'A. insiste sur la nécessité de lire chaque représentant de la tradition avec de constantes références à d'autres (ce qui ne manque pas d'alourdir le texte). – Les chapitres introductifs traitent, après une rapide mention de la Sagesse postcanonique de l'Ancien Testament, du Nouveau Testament, notamment de Paul, ainsi que de Philon d'Alexandrie qui a introduit la contemplation dans la pratique religieuse des juifs. Chez Origène, la démarche philonienne prend une tournure chrétienne, se référant toujours à l'Ecriture. C'est Origène qui apparaît comme le théologien qui, au sein du christianisme, a découvert la connaissance mystique de Dieu. Grégoire de Nysse développe le thème du sentiment en mettant l'accent sur le «cœur» et le caractère affectif de la démarche. Denys l'Aréopagite est l'auteur de la première «théologie mystique» authentique. Notre A. insiste sur l'insertion ecclésiale de son œuvre. L'apport décisif d'Augustin est traité principalement sous l'aspect de l'intériorité analysée comme image de la Trinité. Grégoire de Saint-Thierry développe le thème de l'amour et le principe selon lequel «l'homme devient par grâce ce que Dieu est par nature» (p. 306). Chez Bonaventure l'A. souligne la «réaction de la conscience totale à la perception sensible» (p. 324), et il est frappé par l'unité de son itinéraire et de sa démarche comme démarche mystique. Il relève aussi la centralité du Christ dans l'approche bonaventurienne. Denys le Chartreux, qui doit être considéré comme un compilateur, nous a donné «une théologie mystique classique» qui explore minutieusement, à la suite de Ruysbrook, l'expérience même du mystique - une véritable psychologie mystique. Chez Thérèse d'Avila, influencée par François d'Osuna et Laredo, on apprécie l'apprentissage de la prière – une véritable pédagogie de la contemplation. Jean de la Croix est traité très en détail. Il n'est pas possible de résumer les amples analyses de l'A., notamment au sujet de la métaphore de la «nuit», analyses qui ne remplacent évidemment pas la lecture du texte original. Le dernier chapitre évoque quelques poètes mystiques : encore Jean de la Croix, mais aussi Hadewijch et Angelus Silesius. A propos de ce dernier, il est regrettable que l'étude soit axée sur la polémique anti-luthérienne du converti, alors que l'essentiel de sa poésie mystique a été composé quand il était encore luthérien. C'est donc une mystique protestante, faisant suite à la mystique rhénane remise en valeur par les Réformateurs. – Ce grand livre n'est pas d'une lecture aisée. Les très nombreuses analyses de détail et études de passages isolés, toujours pertinentes, risquent de faire perdre de vue l'ensemble de la démarche d'un auteur mystique. La «voie de l'intériorité», une fois «intériorisée», est beaucoup plus simple qu'il n'y paraît dans cette exégèse scientifique, si remarquable qu'en soit la facture.

CARL-A. KELLER

LARS KOEN, *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary of the Gospel according to St. John* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia – 31), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1991, 149 p.

Le *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, écrit par Cyrille d'Alexandrie dans les années 425-428, est probablement, au dire de Lars Koen, le plus important exposé christologique de cet écrivain prolixe, mais aussi le moins étudié (p. 11). Pour remédier à cette situation, l'A. commence par présenter les énoncés christologiques qui apparaissent dans le *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, puis les affirmations d'ordre plus proprement sotériologique. Il les compare au fur et à mesure avec le traité *Que le Christ est Un*, que l'évêque d'Alexandrie a probablement écrit vers la fin de la controverse

avec Nestorius. L'A. cherche ainsi à s'opposer aux chercheurs pour lesquels le développement de la crise nestorienne a amené Cyrille à revoir sa théologie. Il rejette également la thèse selon laquelle l'évêque d'Alexandrie aurait conçu avant tout le salut comme le don de l'incorruptibilité. – On a de la peine à comprendre que l'A. ait pris pour sujet de thèse un commentaire biblique alors qu'il ne s'intéresse pas à l'exégèse patristique (cf. la critique de la thèse de J. Sauer, p. 32), et qu'il méprise l'exégèse alexandrine, qui est pour lui «par moments répétitive et ennuyeuse» (p. 83), et en laquelle il trouve des passages reflétant «une interprétation allégorique complètement inconsistante du point de vue de la méthode et absolument sans rapport du point de vue du contenu avec le sens de l'*Evangile de Jean*» (p. 23) ; les spécialistes d'Origène, à propos duquel ce jugement est proféré, apprécieront. Au vu de tels présupposés, on ne s'étonnera pas que les affirmations dogmatiques de Cyrille ne soient pas mises en lien avec le travail exégétique qu'il effectue sur le texte de l'*Evangile de Jean* (même si l'A. prétend illustrer dans sa thèse la méthode interprétative de l'évêque d'Alexandrie, cf. par exemple, p. 11). C'est d'ailleurs probablement ce désintérêt pour tout ce qui ne relève pas de l'histoire des dogmes qui amène l'A. à se contenter d'une présentation très générale des techniques exégétiques de Cyrille (p. 19 sq.), à balayer d'un coup de main les questions d'authenticité des fragments caténiques (p. 23) et à ne pas mettre à la disposition du lecteur un index des versets bibliques cités dans sa thèse. – Le résultat est une étude qui fait fi de la nature de l'œuvre analysée, et qui traite le *Commentaire sur l'Evangile de Jean* comme s'il s'agissait d'un traité christologique. L'A. trahit d'ailleurs sa réelle intention en affirmant à la fin de son histoire de la recherche : «Notre intention est d'évaluer, dans les prochains chapitres, les conclusions de ces chercheurs à l'aide des œuvres des Pères dont ces théologiens ont caractérisé les conceptions. Dans cette optique, notre principal centre d'intérêt sera Cyrille d'Alexandrie» (p. 37). Cette conclusion pour le moins surprenante, qui donne à la thèse un autre but que celui indiqué dans le titre et dans l'introduction, révèle une des pointes polémiques de cette étude : il s'agit de défendre la théologie de l'évêque d'Alexandrie, dont la conformité à la tradition est amplement soulignée (p. 19-20), contre les attaques des protestants libéraux (p. 35 sq.) ; p. 21-22). Pour ce faire, l'A. n'hésite pas à se situer d'un point de vue éminemment confessionnel : étant donné que «la plupart des Pères de l'Eglise, tant orientaux qu'occidentaux, sont entrés dans l'histoire des dogmes pour une ou plusieurs raisons particulières, pour quelque chose qui est caractéristique de leur théologie», il convient de «[chercher] un thème théologique de base chez Cyrille» (p. 31-32). L'A. est parfois lucide sur ses ornières théologiques : «Nous sommes conscients du danger qu'il y a trouver chez Cyrille ce que nous voudrions y trouver : un support pour notre position confessionnelle» (p. 32). Mais cela ne l'empêche pas de tomber dans des pièges méthodologiques en toute innocence. C'est ainsi que, pour éviter de faire une étude connotée confessionnellement, il a choisi de «laisser Cyrille parler pour lui-même» (p. 51 ; cf. p. 30-31), afin d'aboutir à une étude «objective et scientifique» (p. 32), comme si le choix des citations, leur combinaison et leur découpage ne posaient aucun problème. De même, les comparaisons avec le traité intitulé *Que le Christ est Un* à la fin de chaque partie se réduisent à une compilation de citations décontextualisées (et ne portant d'ailleurs pas toujours à notre point de vue sur les points les plus caractéristiques de la pensée de Cyrille) ; il est difficile d'en conclure, avec l'A. et dans la ligne d'H. Chadwick, que l'évêque d'Alexandrie a tenu une position théologique cohérente au fil du temps (p. 22). Le peu de lucidité que l'A. a sur ces questions d'ordre herméneutique apparaît de façon caricaturale à la fin de l'ouvrage (p. 131) : deux courtes citations de Luther et quelques lignes de G. Rupp suffissent-elles à invalider les pages que G. Aulén a consacrées à Luther? On peut en outre se demander si l'A. rejette une partie des thèses du *Christus Victor* parce qu'il interprète différemment l'enseignement de certains Pères, ou bien en raison des propres opinions théologiques de G. Aulén, que certains ont considéré comme hérétiques. L'A. distingue tellement peu les niveaux d'analyse

(cf. particulièrement, p. 128) qu'on ne peut exclure la seconde hypothèse. – Dans l'ensemble, la répartition de la matière au fil des six grandes sections n'est pour le moins pas très judicieuse : est-il possible de traiter par exemple de «L'homme d'avant et l'homme d'après l'Incarnation du Verbe de Dieu» (seconde partie) avant d'avoir parlé du but de l'Incarnation et de l'œuvre du Fils incarné? Evidemment non. C'est pourquoi l'A. commence cette section par deux sous-chapitres intitulés «L'intention salvifique de Dieu depuis l'éternité» et «Le concept d'incorruptibilité», qui anticipent trop sur les parties suivantes. L'exposé est du coup aussi répétitif que le serait l'exégèse alexandrine, à en croire l'Introduction. L'A. semble parfois conscient de l'aspect répétitif de sa démonstration (p. 83), mais cela ne semble pas lui poser trop de problème. Aurait-il sinon conçu une partie introductive aussi peu linéaire, où le lecteur se lasse de lire les mêmes propos simplement repris de page en page? Ce désordre apparent est d'ailleurs un reflet de ce qui se trouve ici ou là au sein de paragraphes dont le sens nous a parfois laissé perplexe (ainsi par exemple le premier alinea de la section 3.16, p. 64-65). On notera cependant qu'à l'encontre de cette fréquente confusion, l'A. fait parfois étonnamment assaut de clarté, n'hésitant pas par exemple à préciser ce qu'il entend par «résumé» et par «conclusion» (p. 47, n. 6)! – En somme, la réhabilitation du *Commentaire sur l'Evangile de Jean* de Cyrille d'Alexandrie devra encore attendre un autre maître d'œuvre.

RÉMY GOUNELLE

JOSEPH ALOBAIDI, *Le commentaire des Psaumes par le qaraïte Salmon Ben Yeruham (Psaumes 1-10)*. Introduction, édition, traduction (La Bible dans l'histoire, textes et études – 1), Berne, Peter Lang, 1996, 1996, 510 p.

L'édition et la traduction que J. Alobaidi a entreprise du commentaire des Psaumes de Salmon Ben Yeruham comble un grand vide dans la bibliographie du qaraïsme originel. Ce commentaire célèbre, que l'on trouve en deux manuscrits A et B dans la première et la seconde collection Firkowich (I, 555 et II,1345), fut rédigé au cours du Xe siècle et représente non seulement un exemple privilégié de l'exégèse de la Bible pratiquée par les maîtres qaraïtes, dont Salmon Ben Yeruham fut l'un des plus ardents défenseurs, mais encore un chaînon important qui, ajouté à d'autres, nous fournit une idée précise de l'état de l'exégèse à cette époque. Par la réfutation systématique que Salmon fait de ses adversaires, les rabbanites, et de Saadia Gaon en particulier, son commentaire des Psaumes, comme l'ensemble de son œuvre, constitue une apologie des principes ou orientations herméneutiques et spirituelles sur lesquelles la pensée qaraïte s'est développée, et dont les trois suivants sont les plus centraux : le refus de toute tradition ou loi orale de type talmudique, l'étude de la philologie et de la langue biblique pour elles-mêmes, et un messianisme constant qui accorde à la Ville de Jérusalem et aux «Endeuillés de Sion» (les qaraïtes eux-mêmes) un rôle eschatologique de premier plan. Pour Salmon, la Bible est donc bien la référence absolue, unique et suffisante pour combattre les erreurs et les imprécisions commises par les rabbanites, à cause de l'utilisation abusive qu'ils font de leurs règles halakhiques, et pour structurer l'ensemble de la vie et de l'éthos de la communauté qaraïte. Ce retour exclusif à la Bible est marqué par une attention accrue aux explications grammaticales, telles qu'elles étaient déjà mises en œuvre par le monde musulman à l'intérieur duquel le qaraïsme a pris naissance. Le *tafsîr* coranique est donc le modèle de ce commentaire des Psaumes, qui opère ainsi une rupture d'avec le commentaire biblique rabbinique traditionnel, lequel se détourne trop souvent, d'après Salmon, des difficultés du texte par le récit d'histoires édifiantes. A ces exigences philologiques s'ajoute encore une dimension homilétique très intéressante, car elle illustre la manière dont le maître s'adresse à une communauté dont l'éducation doctrinale et spirituelle est le but essentiel. Sur le plan historique et litur-

gique, le commentaire donne de précieuses indications sur le rôle des Psaumes dans la prière liturgique et la façon dont les contemporains de Salmon les récitaient. En conclusion, nous pouvons dire que, si le commentaire de Saadia Gaon fut la cible des attaques que Salmon Ben Yeruham n'a cessé de réserver aux rabbanites, le commentaire de Salmon lui-même devint la base des commentaires bibliques qaraïtes qui ont suivi, tel celui de Yefet Ben Eli. – Nous remercions l'A. du soin qu'il a apporté à l'édition du texte judéo-arabe et des nombreuses notes dont il l'a accompagné pour en faciliter la compréhension.

JEAN BOREL

ANTONIO ROSMINI, *Il razionalismo teologico. Publié par Giuseppe Lorizio* (Opere complete di Antonio Rosmini, edizione nazionale e critica – 43), Rome, Istituto di studi filosofici, Centro internazionale di studi rosminiani, Città nuova, 1992, 375 p. [Avec appendice (*Sull'utilità di combattere il moderno razionalismo, discorso da recitarsi dal card. Castracane in occasione che l'Accademia di religione cattolica quest'anno 1842 si riapre a' suoi lavori*), index des sources, des passages scripturaires, des noms, des matières.]

Rosmini renonça à publier son traité quand celui-ci était déjà partiellement imprimé et corrigé sur épreuves, à cause de l'hostilité des Jésuites, qui craignaient d'y être attaqués (non sans fondement, malgré les dénégations de Rosmini). Malgré l'importance que Rosmini attachait à sa mise en garde contre le rationalisme (qui pour lui signifiait l'orgueil intellectuel humain qui refuse de reconnaître le mystère surnaturel, p. 35-36), dont il traitait les ravages dans l'Eglise depuis l'Antiquité, en commençant par l'*hybris* des hérésiarques, en passant par la casuistique des Jésuites, pour finir par la philosophie allemande de son époque, il ne trouva jamais l'occasion de mener à bien son projet de publication. La première édition fut celle des œuvres posthumes, de 1882, basée sur les épreuves retirées pour les douze premiers chapitres, sur le manuscrit pour la suite. Cette édition fut reprise pour l'essentiel dans l'Edizione nazionale de Rosmini, vol. XXXIV, publiée à Padoue en 1967. Avec la présente, pour la première fois, nous disposons d'une édition qui se veut totalement critique, et qui fournit dans un apparat complet les corrections, les modifications et les compléments apportés par Rosmini à son manuscrit de 1841 à 1844. L'apparat s'en trouve assez chargé de variantes purement de style, mais dans le cas d'un auteur aussi important et étudié que Rosmini, on ne le regrettera pas. G. Lorizio s'attache également à identifier avec précision les citations et les allusions contenues dans le *Razionalismo teologico*. Ce gros travail est contenu dans le second niveau des notes, le premier étant celui des notes de Rosmini lui-même.

MATTEO CAMPAGNOLO

ALFRED DUMAIS, *Historicité et foi chrétienne. Une lecture du théologien Ernst Troeltsch*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995, 188 p.

Le petit volume d'Alfred Dumais est la première étude d'ensemble consacrée en français au théologien, philosophe, historien, sociologue et politicien Ernst Troeltsch (1865-1923) depuis la brochure que le germaniste franco-suisse Edmond Vermeil consacra en 1921/22 à *La pensée religieuse de Troeltsch* (réimpr. en 1990 par les soins d'Hartmut Ruddies chez Labor et Fides). Formé de trois parties, proposant successive-

ment un aperçu de la biographie intellectuelle de Troeltsch, une interprétation de sa philosophie de l'histoire et une discussion de la vision troeltschienne du monde moderne, cet ouvrage déçoit et agace. D'abord par le nombre invraisemblable d'affirmations triviales et d'erreurs de fait : p. 7, après avoir appris que «Troeltsch a vécu a une époque unique» (mais quelle époque ne l'est pas...), on lit que l'Empire wilhelmien (1890-1914) fut «un temps de paix et de stabilité politique» ; las, tant les historiens récents que Troeltsch et ses contemporains nous décrivent une époque de crises, de déséquilibres croissants et de désécurisation grandissante... Il paraîtrait que Troeltsch fût «le leader de la *Religionsgeschichtliche Schule*» : il n'en était que le « systématicien ». P. 9, l'A. affirme que «nous ne possédons pas encore de biographie complète de Troeltsch», alors que l'ouvrage de Hans-Georg Drescher, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk,* a paru en 1991 déjà (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht), et déclare qu'en 1885, «le darwinisme, dit-on, était à l'honneur dans les universités»! P. 15, l'A. confond les deux frères Kaftan : le professeur de Troeltsch fut Julius (1848-1926) et non Theodor (1847-1932, surintendant général à Schleswig). Etc. – La méconnaissance assez systématique de la littérature récente induit d'ailleurs régulièrement des interprétations pour le moins abusives du contexte intellectuel dans lequel s'inscrit Troeltsch. Ainsi l'A. ignore-t-il que l'*Historismus* est depuis une dizaine d'années l'objet d'une intense discussion épistémologique et scientifique. Du coup, toute la deuxième partie du livre reste floue et imprécise : on ne sait pas si les historiens allemands sont en définitive naturalistes (ainsi, semble-t-il, p. 85 et 91) ou non (p. 86). Jamais, l'A. ne distingue le positivisme historique (comme abstinence axiologique, formulée méthodologiquement ou non, et refus d'une réflexion sur le sens ou la signification du travail historique) du naturalisme (qui prétend appliquer au champ historique le paradigme causaliste et mécaniste de la physique classique, ou le paradigme évolutionniste du darwinisme). Et l'A. ignore naturellement que cette discussion a en Allemagne une référence précise : les travaux de Karl Lamprecht (1856-1915) et les controverses qu'ils déclenchèrent entre 1891 et 1900. Là aussi, il existe une abondante littérature secondaire. Que penser en outre des remarques éparses sur Kant et le kantisme (l'A. parle du «champ restreint et ténébreux de l'a priori», p. 90, avant d'affirmer que Kant laisse «planer le doute sur nos capacités de saisir l'essence des phénomènes», p. 157, pour conclure qu'il «force l'homme à se refermer sur lui-même», p. 166), alors que Troeltsch s'est toujours considéré comme fidèle aux intuitions kantiennes fondamentales. On ne s'étonnera donc pas que l'A. échoue à préciser l'«épistémé» (p. 156-161) à laquelle obéit la pensée troeltschienne. Signalons simplement que Troeltsch revendiquait depuis 1904 son appartenance à l'école badoise du néo-kantisme, ce qui devrait pour le moins relativiser l'importance de ses remarques rétrospectives sur la phénoménologie, auxquelles Dumais accorde une signification hors de propos (p. 152 et 154). Enfin, contrairement aux affirmations répétées de l'A., Troeltsch n'a justement pas accepté de remplacer la «catégorie controversée d'essence» par l'idéal-type wébérien (p. 104 et passim). Non seulement l'idéal-type n'entend jamais décrire de façon adéquate un phénomène (ou un ensemble de phénomènes) historique(s), mais surtout il ne permet pas d'intégrer la dimension temporelle, alors qu'il s'agit là pour Troeltsch d'une dimension centrale de la conceptualité historique. L'idéal-type n'autorise donc pas la construction d'une «totalité individuelle» susceptible d'un «développement» interne. Là aussi on pourrait allonger la liste. – Le plus grave est que l'A. n'est pas capable de proposer une perspective d'ensemble cohérente à sa lecture de Troeltsch. Le titre déjà est en porte-à-faux : plutôt que de «foi chrétienne», c'est de religion ou de christianisme qu'il eût fallu parler. Il en résulte une propension à surinterpréter les textes de Troeltsch, pour transformer sa philosophie de l'histoire en une théologie de l'histoire. Ainsi la célèbre remarque de Troeltsch sur le «supplément de la foi en une idée divine se révélant dans le donné» (*GS* III, p. 692), référence manifeste à la conception de Ranke qui prend, sous les coups de la crise de la culture des années vingt, un tour un peu décisionniste, devient un «appel à la lumière

de la foi pour saisir le sens de l'histoire» (p. 169). En fait, Troeltsch réfléchit aux conditions de possibilité d'une reconstruction perspectiviste de la genèse de l'Europe pour essayer de tracer les coordonnées d'un consensus culturel sur l'agir politique, social et économique des Etats européens au sortir de la Première guerre mondiale. La réflexion sur les conditions philosophiques de cette entreprise ne peut faire l'économie du sujet concret (le philosophe de l'histoire) dont le travail intellectuel est lui-même un facteur du procès aux conditions de possibilité duquel il réfléchit. La thèse de Troeltsch est alors que la dimension prescriptive de toute philosophie de l'histoire (parce qu'elle ouvre sur une pratique et non sur une contemplation, ce que l'A. souligne à juste titre) présuppose une détermination de la volonté qui renvoie à une intuition théiste du cours de l'histoire. Mais cet aspect n'aura pas à intervenir dans la reconstruction perspectiviste qu'expose la philosophie de l'histoire. Elle est seulement la condition subjective nécessaire pour que l'«orientation volontaire sur des buts futurs» du philosophe ne soit pas purement décisionniste. Les coordonnées culturelles proposées ne pourront pas y recourir, mais devront faire preuve de leur plausibilité par des moyens strictement discursifs. Cette méprise est probablement la conséquence de l'interprétation de la lecture troeltschienne de la modernité que propose Dumais. Elle est organisée autour du thème de la sécularisation, ce qui est hautement problématique. Prétendre que c'est là «un des thèmes majeurs de la pensée de Troeltsch» (p. 163) est pour le moins abusif. Le trait le plus remarquable de l'interprétation du monde moderne par Troeltsch est justement d'avoir souligné que le monde moderne est un univers fondamentalement pluriel, qu'il ne se laisse pas résumer en une formule. Cette pluralité est certes le fait d'un retrait des Eglises chrétiennes, qui cessent de pouvoir définir les perspectives d'intégration culturelle globales. Mais la perte d'influence culturelle du christianisme ecclésial ne saurait être confondue avec un retrait pur et simple du christianisme. Au contraire : pour Troeltsch, le monde moderne est pour une bonne part le produit de formes extra-ecclésiales du christianisme, marginalisées par la civilisation ecclésiale qui a prévalu jusqu'aux Lumières. Le programme troeltschien d'une «synthèse culturelle» vise entre autres à rendre visibles les éléments du christianisme présents au cœur du monde moderne. Cette perspective reste fondamentalement étrangère à l'A., qui préfère opposer à un *Kulturprotestantismus* voyant le protestantisme «se fondre dans la modernité» et en «épouser presque toutes les formes» (p. 174 sq.) le catholicisme sublimement conservateur de Hans Urs von Balthasar fixant la «tâche du théologien» dans l'effort de «réintégrer» l'une à l'autre «histoire du monde» et «histoire du salut» afin de ne «pas abandonner le monde à son propre sort» mais de «le ramener à ses origines» (p. 176). Ajoutons enfin que l'analyse des diagnostics politiques de Troeltsch (p. 125-144) n'accorde presque aucune attention au contexte historique spécifique des textes cités. D'où d'innombrables contresens. – Mais peu importe. Ce livre est inutile : il égare le lecteur sans proposer de piste intéressante. Version remaniée d'une thèse présentée en 1971, l'A. dit avoir été poussé à la publier et l'avoir remaniée à cette fin. Ce fut un mauvais conseil, et bien de la peine pour rien.

JEAN-MARC TÉTAZ

Théologie contemporaine

VINCENT HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'Histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner* (Cogitatio Fidei), Paris, Cerf, 1995, 476 p.

Hans Urs von Bathasar et Karl Rahner sont parmi les plus grands systématiciens catholiques de ce siècle. L'on connaît les reproches adressés par les rahneriens aux balthasariens (trithéisme, esthétisme), et ceux renvoyés par les seconds aux premiers (réduction anthropologique de la théologie, intellectualisme, vide sacramentel). Cependant un véritable dialogue ne s'était jamais instauré entre ces deux maîtres de leur vivant. C'est ce à quoi la thèse de Vincent Holzer entend remédier, à partir de leurs écrits.

– Le travail fourni est considérable, tant au point de vue quantitatif (près de 500 pages) que qualitatif. L'A. est un pur spéculatif, espèce des plus rares, qui n'ignore rien cependant des questions historiques impliquées dans sa recherche. Il ne se livre pas à une simple comparaison des deux réflexions envisagées. Il nous présente, comme l'écrit B. Sesboué dans la préface, un «métadiscours» par rapport à la confrontation de la pensée des deux hommes. Pour Holzer, Balthasar se situe du côté de la discontinuité, Rahner de la continuité. Leurs conceptions de la vie trinitaire divergent en conséquence, «kénotique» et «rédemptrice» chez le penseur de Lucerne, «(auto)communicante» et «divinisatrice» chez celui d'Innsbruck. Sur le fond, Holzer n'entend pas donner raison à l'un contre l'autre. Il veut restituer leurs œuvres dans leur complexité et leur diversité. Le lecteur découvre donc que Rahner n'est pas seulement transcendental et Balthasar pas uniquement esthétique. Il appert toutefois sur la fin que Rahner a été étudié plus à fond que Balthasar. Peut-être est-ce parce que «l'herméneutique balthasarienne de la figure subit l'influence de l'herméneutique barthienne de la Parole», tandis que l'A., catholique, privilégierait davantage la continuité. En tous les cas, pour lui, la conception rahnerienne de la connaissance de Dieu est «admirable» (p. 379). Elle intègre parfaitement le «mouvement de deuil» (*ibid.*) ou «l'échec» (*ibid.*) qui traverse et constitue toute rencontre authentique avec Dieu. Elle relève en somme de l'humanisme au sens le plus noble et le moins anthropocentrique du terme. – Cette étude met enfin en lumière le très fort enracinement heideggerien qui réunit les deux penseurs étudiés. Tant Balthasar que Rahner ont choisi la différence de l'être et de l'étant comme lieu théologique majeur. Pour eux, «l'être non ontique» est «le milieu insaisissable dans lequel Dieu peut parler» (p. 420). Il fallait une grande force intellectuelle pour se mettre à l'écoute de maîtres aussi exigeants et pour procéder ainsi à la désidéologisation de deux œuvres que l'on évoque parfois avec beaucoup trop de simplisme.

BERNARD HORT

EMILE POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste.* Postface d'Alphonse Dupont, Paris, Albin Michel, 1996 [3], 739 p.

Le débat intracatholique intitulé «crise moderniste» s'étend jusqu'à nos jours en passant par la *Vie de Jésus* de Renan, Loisy, Mignot, Hügel, Blondel et bien d'autres. Son centre de gravité apparaît comme nettement christologique : comment envisager les rapports entre divinité du Christ et «science humaine de Jésus», pour reprendre une terminologie un peu dépassée mais caractéristique? La somme d'Emile Poulat présente l'avantage d'une grande maîtrise des sources historiques du débat mais aussi une appréciable aptitude à faire sentir au lecteur que la question concerne également, au-delà des Eglises, le développement même de la raison moderne. De plus, cette troisième édition s'est enrichie d'une réflexion finale de l'historien Alphonse Dupont (un discours en Sorbonne de 1962) et d'une préface inédite de l'A. – sans ménagements pour le récent *Jésus* de Jacques Dusquesne.

BERNARD HORT

PEDRO FERNÁNDEZ RODRÍGEZ, *La Humanidad de Cristo en la Iglesia. Sacramentologia fundamental* (Faculdad de teologia de San Esteban, Glosas – 20), Salamanca, San Esteban, 1993, 268 p.

A partir d'une anthropologie centrée sur le caractère sacramentel de la vie humaine, Fernández Rodríguez situe son traité de théologie des sacrements dans le cadre double

d'une perspective théologique et d'une perspective génétique. Ainsi, le sacrement, expression de la présence du Christ et de son humanité dans l'Eglise et sa liturgie, n'est pas seulement dépendant de l'économie sacramentelle ecclésiastique, mais constitue une expression antérieure à l'existence des sept sacrements trouvant sa source dans la personne de Christ lui-même. Après s'être posé la question de la pertinence d'une théologie des sacrements dans l'actualité et après y avoir répondu par l'affirmative, Fernàndez Rodriguez s'approche de la question par trois voies méthodologiques : l'anthropologie, l'histoire et la théologie. Son analyse anthropologique est fort intéressante. L'allusion systématique aux problèmes qui se posent en rapport à la modernité et la post-modernité en fait un texte qui ne se limite pas seulement au domaine de la théologie des sacrements, mais qui approfondit la thématique globale du rite et du symbole. A notre avis, pourtant, l'approfondissement dans le domaine de la sociologie de la religion aurait été fort enrichissant, surtout lorsque des évocations stimulantes laissent la place à des interrogations dans le domaine des mutations actuelles de la sociologie de la gestion du sens. La section historique fait preuve d'une riche connaissance et surtout d'un souci de continuité dans l'analyse. L'A. démontre que l'humanité du Christ est source et fondement de la théologie des sacrements et que le Christ présent dans l'Eglise dans son humanité, d'une manière réelle et évidente, sous la forme forte du symbole de rite, mais sans être ni rite ni symbole, mais présence réelle et cause de grâce. On ne peut que regretter que, dans la dimension de la synthèse théologique, la célébration des sacrements reste une action diffuse effectuée par le Christ d'un côté, et par l'Eglise de l'autre, sans que pour autant l'A. arrive à faire la distinction théologique nécessaire entre l'Institution et le Christ évangélique.

PEDRO E. CARRASCO

ANDRÉ ENCREVÉ, *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. 5. Les protestants*, Paris, Beauchesne, 1993, 534 p.

Comme les autres volumes de cette entreprise, ce dictionnaire couvre la période allant de 1802 (Articles organiques) à 1962 (Vatican II) et reste strictement biographique. Ses 550 notices retiennent les noms de gens qui ont joué un rôle dans le protestantisme français, non celui de protestants devenus célèbres pour d'autres raisons. A propos de chacun d'eux, on trouve les dates de naissance et de mort, les attaches familiales (mais pas pour tous), les principaux champs d'activité, le cas échéant un résumé de sa pensée, des indications bibliographiques (voir plus bas). Ce *Dictionnaire* vient indubitablement combler une lacune. Nous n'avons rien de semblable pour le protestantisme français depuis l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, de Lichtenberger, avec son *Dictionnaire des contemporains*. Pour mener son entreprise à chef, Encrevé a pu compter sur le concours de 64 collaborateurs, dont certains sont d'ailleurs décédés depuis plusieurs années déjà. Leur a-t-il donné des consignes assez précises? J'en doute un peu, ou alors il n'a pas réussi à les discipliner suffisamment. Que toutes les notices ne soient pas de qualité égale, c'était en l'occurrence plus ou moins inévitable, encore que certaines d'entre elles soient notoirement insuffisantes quant à la substance des informations qu'elles véhiculent (ainsi la notice sur H. Bois, qui se contente de reproduire des jugements de valeurs empruntés à un tiers) ou rédigées de manière peu convenante pour un ouvrage de cette nature (par exemple, la notice sur Samuel Vincent). En revanche, Encrevé aurait dû exiger de ses collaborateurs (ou leur imposer a posteriori) qu'ils se plient à des manières identiques de présenter les personnages qui leur étaient confiés, et surtout de concevoir et présenter les références bibliographiques. Je trouve en cas peu admissible que certaines de ces notices ne comportent pas du tout de telles références, ce qui pourrait les rendre peu utilisables à la longue.

Les noms retenus sont exclusivement ceux de noms français ou ayant exercé en France une partie de leur activité. Résultat : Vinet ou Secrétan, pourtant si importants pour la pensée protestante d'expression française, n'ont pas droit à une notice, tandis que les professeurs allemands de la Faculté de théologie de Strasbourg pendant la période 1870-1918 figurent dans ce dictionnaire. Voilà une curieuse manière d'être franco-français! Mais comment faire autrement, dès lors que certaines limites doivent être respectées? Autre limite difficile à gérer : 1962 (imposée à Encrevé par le caractère de la collection dans laquelle s'inscrit ce *Dictionnaire*, elle est sans pertinence pour le protestantisme). Elle a permis d'écarter de l'inventaire les personnalités dont l'activité publique a commencé après cette date. En revanche, à ce moment-là, d'autres personnes dont le nom a été retenu n'en étaient qu'à l'aube de leur carrière. Les rédacteurs de notices n'ont alors pu s'empêcher de faire état de leurs activités ou publications subséquentes, qui sont en général les plus importantes (par exemple Courthial, Malet, Ricœur). En annexe figurent les listes de tous les professeurs ayant enseigné pendant la période en cause dans chacune des trois Facultés de théologie de Strasbourg, Montauban-Montpellier, Paris. Très utile. Les pages qu'Encrevé a rédigées pour introduire l'ensemble du volume appellent à mon sens les mêmes réserves que son ouvrage de 1985 portant sur la même période (*Les protestants en France de 1800 à nos jours*, Paris, Stock). Il persiste dans sa mécompréhension de Schleiermacher (il tient sa théologie pour anthropocentrique) et sa survalorisation de l'influence qu'il lui attribue sur le protestantisme français au début du siècle dernier. En parlant à plusieurs reprises de libéraux «extrémistes», il fausse la compréhension de la situation protestante au XIXe siècle. Il prête une signification abusive au ralliement des libéraux à l'unité réformée de 1938, en particulier à propos de la Déclaration de foi dont il fait abusivement une «Confession de foi à laquelle les pasteurs seraient tenus de souscrire» (p. 25), en oubliant significativement le préambule qui l'accompagne et sans lequel les libéraux ne se seraient pas ralliés. Mais peu importe : il m'étonnerait qu'on lise beaucoup ces 25 pages. C'est le reste du volume qui compte et, lui, on est heureux d'en disposer.

BERNARD REYMOND

ANDRÉ BIÉLER, *La force cachée des protestants. Chance ou menace pour la société?*, Le Mont-sur-Lausanne/Genève, Ouverture/Labor et Fides, 1995, 269 p.

«Dans quelle mesure le protestantisme est-il l'un des facteurs déterminants du développement des mentalités modernes et des sociétés démocratiques et industrielles contemporaines?» (p. 20) L'A. essaye de répondre à cette question en partageant son étude fondamentale et stimulante en deux parties. – La première partie (ch. I-II) est un survol historique, rapide mais captivant, des racines de la démocratie (ch. I, avec des jugements de valeurs parfois trop hâtifs, surtout en ce qui concerne l'Islam) et des combats pour cette démocratie (ch. II). – La deuxième partie (ch. III-VI) est une analyse du monde contemporain (économique et politique) à la lumière de la révélation chrétienne. Le chapitre III montre les fondements d'un développement équitable avec ses principes : responsabilité, égalité de chacun, égale dignité intrinsèque de chaque individu dans la société et solidarité, qui, elle, est «aussi importante que la productivité» (p. 127). Calvin déjà a reconnu ces principes dans son rôle de prophète de l'ère industrielle. Il s'agit de maîtriser l'économie, car «il n'y a rien de plus contraire à l'éthique chrétienne que la primauté accordée à l'économie» (p. 147). Le chapitre IV met l'éthique chrétienne aux prises avec les idéologies contemporaines. Les critiques émises par des protestants comme les Genevois S. de Sismondi ou de J. Fazy (droit de coalition, repos hebdomadaire obligatoire et l'obligation de verser un salaire mini-

mum) apparaissent aujourd'hui d'«extraordinaire modernité» (p. 168). Le combat pour la justice sociale et l'engagement des Églises dans les mouvements œcuméniques sont les thèmes du cinquième chapitre. Le sixième et dernier chapitre, à mon sens le plus actuel et pertinent, tire les conséquences de ce qui précède : il existe «un impératif de l'éthique chrétienne : démocratiser l'économie». Avec une clairvoyance remarquable, l'A. analyse et dénonce la course actuelle à la concentration des pouvoirs économiques et financiers. L'A., dans sa conclusion, aimerait voir les chrétiens traduire la volonté de Dieu en projets de société. – Ce livre tombe à point dans les discussions sur le néo-libéralisme et sur les fusions et les concentrations du pouvoir économique. On pourrait reprocher à l'A. le statut rhétorique de la question dans le sous-titre, parce qu'il apparaît rapidement et clairement que la force non seulement des protestants, mais aussi de l'éthique sociale catholique, voire œcuménique, est une chance pour les sociétés modernes. Par ailleurs, l'ouverture critique mais conséquente à l'œcuménisme fait que l'A. parle souvent de l'éthique chrétienne tout court, au dépens de la question initiale sus-mentionnée. La faiblesse du livre consiste dans l'absence de définitions catégorielles des principes de l'équité et de la justice. Cette critique serait probablement assumée par l'A. Il ne s'agit ni d'un traité d'éthique, ni d'une étude systématique du genre académique, ni d'un manuel de théologie, mais d'une étude qui vise un public large. La force du livre, par conséquent, se situe dans son essai de montrer la direction générale de la marche à suivre : «la deuxième phase de l'histoire de la démocratie» (p. 249), celle qui concerne l'économie. L'étude reste passionnante non seulement pour les lecteurs protestants, mais pour toute personne qui cherche de l'orientation et de la force pour ce combat de longue haleine, où «il y va de la dignité de tous les acteurs de l'économie» (p. 252).

ANDREAS PETER

GRACE DAVIE, *La religion des Britanniques de 1945 à nos jours* (Histoire et société – 34), Genève, Labor et Fides, 1996, 267 p.

Voici un excellent livre, bourré de renseignements sur un sujet peu connu mais souvent évoqué, et qui fait le point sur les comparaisons et les différences entre la religion – les religions – des Britanniques et celles de la Suisse ou de la France. C'est une entreprise difficile, étant donné la complexité du sujet. D'une part, il y a eu une évolution profonde outre-Manche comme en Suisse depuis 50 ans. D'autre part, la religion en Grande Bretagne se caractérise depuis trois siècles par le pluralisme, c'est-à-dire essentiellement par le triangle Anglicans – Catholiques Romains – Eglises libres (*non-conformist*). En plus, ce pluralisme se manifeste fort différemment selon les régions, depuis la Cornouailles méthodiste jusqu'au Lancashire catholique romain ; il ne faut pas oublier que le Royaume-Uni comporte quatre pays (Angleterre, Ecosse, Pays de Galles, Irlande du Nord), avec chacun un caractère religieux aussi marqué que son caractère national. Sur ce fond pluraliste, l'adjonction pluraliste d'autres religions, musulmane, hindoue ou sikh (suite surtout à l'immigration des Indes), ou les nouvelles manifestations telles les églises de maison ou les divers mouvements classés sous l'étiquette «New Age» (le mot *secte* ne figure nulle part dans ce livre), est vécue tout à fait autrement qu'en France, par exemple. Ne nous attardons pas sur les nombreux chiffres, graphiques et tables (dont certains sont étonnants, que ce soit sur la religiosité relative des quatre pays du Royaume-Uni, sur les progrès des pentecôtistes en contraste avec le déclin de presque toutes les autres confessions chrétiennes, ou sur la petitesse globale de la minorité musulmane, malgré sa présence massive dans certains quartiers de certaines villes). Venons-en au problème de fond : comment évaluer «le religieux»? Au centre du livre, deux chapitres examinent longuement le double phénomène de la chute libre de l'appartenance positive à une confession ou à une autre (la religion

participative) et la montée d'une religiosité diffuse qui témoigne d'un besoin, d'une quête individualisée (la religion «à la carte»), très répandue au Royaume-Uni, et bien au-delà. «Croire sans appartenir» (*believing without belonging*) semble représenter une large part de la sensibilité religieuse des années quatre-vingt-dix. Après les chapitres sur l'enseignement religieux (obligatoire dans les écoles anglaises!), sur l'Eglise et l'Etat dans l'Angleterre de l'establishment (mot délicieusement ambigu : église établie, ou réseau de privilégiés?), et sur les professionnels de la religion, clergé et laïcs (dans certains quartiers des grandes villes anglaises, la seule présence professionnelle à subsister encore est celle du pasteur anglican), l'A. aboutit à un post-scriptum théorique» où elle cherche à situer l'évolution religieuse dans de plus vastes mouvements – le sport, la télévision – et dans le contexte de l'Europe de l'avenir (unitaire ou pluraliste?). Il s'agit avec ce livre d'une étude sociologique, qui observe les faits de société sans entrer dans un débat théologique. L'A., professeur de sociologie à l'université de Exeter et membre laïc éminent de l'Eglise anglicane, nous offre un corpus richissime d'informations et de pistes de réflexion sur le phénomène religieux, et non seulement au Royaume-Uni. L'excellente préface, signée Jean Bauberot, fait ressortir d'ailleurs les points de comparaison et de contraste avec la situation en France et en Suisse, et incite à entreprendre des études parallèles «sur le continent», selon la formule chère aux Anglais. De lecture agréable, grâce à la traduction compétente de Christopher Sinclair, c'est un livre qui fera autorité, et qui mérite d'être largement connu.

FRANCIS HIGMAN

ELEAZAR S. FERNANDEZ, *Toward a Theology of Struggle*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1994, 193 p.

Ce livre s'inscrit dans les essais convergeant vers une théologie de la lutte, variante philippine de la théologie de la libération, dont il constitue une des premières systématisations. Avec les instruments d'une approche socio-historique, on y analyse avec érudition – mais à vrai dire d'une manière un peu redondante – une sitation créée par une oppression coloniale particulièrement longue et complexe. Le combat concerne également les symboles chrétiens qu'il s'agirait d'arracher aux oppresseurs pour les rendre aux pauvres. Ainsi, l'A. se plonge donc d'abord dans le contexte historique et social pour ensuite, dans une deuxième partie, s'interroger sur la quête d'identité à laquelle la théologie du combat doit s'efforcer de réagir. Dans une troisième partie, les questions de méthode sont abordées : l'A. insiste particulièrement sur «le collapsus de la maison classique de l'autorité», à savoir les méthodes occidentales et l'installation du pluralisme, ce qui constitue en l'occurence un terrain propice au développement des méthodes propres au Tiers Monde. L'originalité de ce livre gît dans l'utilisation de poèmes, de proverbes, de concepts philippins – on en aurait volontiers lu encore plus – ainsi que dans l'intégration d'un large débat herméneutique. L'approche propre de l'A. qui en résulte ne me semble pas innover beaucoup. Son souci prioritaire se situe apparemment dans le modèle théorique.

KLAUSPETER BLASER

ADEL T. KHOURY, LUDWIG HAGEMANN, PETER HEINE, CHRISTIAN CANUYER (éds), *Dictionnaire de l'Islam. Histoire, idées, grandes figures*, Turnhout, Brepols, 1996, 366 p.

Favorablement accueilli par la critique lors de sa première parution en langue allemande, la publication en traduction française du *Dictionnaire de l'Islam* constitue

un événement culturel de premier intérêt. Le but essentiel que les A. se sont assigné dans cet ouvrage, fruit d'un vaste labeur longuement mûri, est de livrer une information de base sérieuse, précise et utile sur tous les aspects fondamentaux de l'Islam comme religion, culture et civilisation, dans son histoire et son actualité présente. Ils ont été attentifs à remplir les exigences d'un travail scientifique de référence, prenant appui sur les sources authentiques et cherchant la qualité de l'information auprès des érudits les plus autorisés. De surcroît, ils ont encore nourri le souci de transmettre, dans un monde en proie à tant de préjugés, de mépris et d'amnésies injustifiées, le sens traditionnel, orthodoxe et profond des richesses que la tradition musulmane accumule et véhicule depuis plus de quatorze siècles. Dans une langue accessible au grand public, au fil de plus de 340 articles agrémentés de judicieux renvois, les quatre A. abordent et examinent l'ensemble des pratiques religieuses et rituelles de l'Islam, les doctrines métaphysiques, théologiques, cosmologiques, prophétiques, anthropologiques et mystiques, les usages et les principes directifs du droit, de l'organisation administrative et militaire, la diversité des mouvements et des objectifs stratégiques mondiaux, les philosophes, les sectes, les grandes dynasties et les figures historiques de proue, les lieux saints et les différentes orientations que prend aujourd'hui le dialogue interreligieux et interculturel. Bien entendu, il n'était pas possible de tout dire dans un seul volume qui veut rester maniable. Nous ne parlons donc pas de ce que les A. ont dû inévitablement laisser de côté ou abréger, mais de ce qu'ils nous donnent effectivement et que nous jugeons très précieux.

JEAN BOREL

Sciences bibliques

PIERRE DUMOULIN, *Entre la Manne et l'Eucharistie. Etude de Sg 16,15-17,1a. La Manne dans le livre de la Sagesse, synthèse de traditions et préparation au Mystère Eucharistique* (Analecta Biblica – 132), Rome, Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1994, 240 p.

Ayant publié, en 1991, une petite étude sur l'histoire de l'interprétation de la manne (dans : *Johannes-Studien. Freundesgabe für Jean Zumstein*, Zürich, T.V.Z., p. 75-107), j'étais très curieux de connaître les résultats d'une recherche plus approfondie, telle que celle présentée dans l'ouvrage de Pierre Dumoulin. La déception fut grande – mais il est vrai, j'aurais dû être averti par la double mention de l'«Eucharistie» dans le titre du livre. Le point de départ de l'étude est, en effet, la liturgie de l'Eglise romaine et sa citation (sélective) de Sg 16,20 (p. XVII), et les conséquences théologiques» (p. 206-208) ne concerneront, finalement, que la compréhension de l'Eucharistie. Le cadre interprétatif est donc bien évident, et le lecteur appréciera cette clarté à l'égard des présupposés herméneutiques. Pourtant, il sera frappé par le manque de recul critique, celui qu'on attend aujourd'hui d'un travail scientifique. La grande assiduité avec laquelle l'A. a collectionné, par exemple, les reflets de Sg 16,20-17,1a chez les Pères de l'Eglise et dans les écrits médiévaux (p. 165-198), ne passe pas inaperçue, et la précision méticuleuse dans l'analyse de la structure littéraire du texte principal (p. 1-35) n'est pas à mettre en question. Mais c'est toujours regrettable quand l'aspect scientifique d'une recherche à tendance à se réduire à un travail purement descriptif et accumulatif et quand toutes les autres démarches argumentatives ne sont pas soumises à la même rigueur, ni guère à la hauteur de la discussion actuelle en exégèse (la littérature pour la partie vétéro-testamentaire [p. 42-49] dépasse à peine les années 1960!). Ainsi par exemple, quand l'A. avance que le Ps 81 fait «sans doute» (!) référence à la manne (p. 97), il lui est impossible de s'appuyer sur un commentaire exégétique récent ; il est de même intenable de postuler que Sir 24,19-22 «évoque la manne» (p. 99). D'une manière comparable, l'A. semble complètement fasciné (aveuglé?!) par l'idée d'une importance «extraordinaire» du Livre de la Sagesse (cf. p. 41) qui doit être lu comme «une synthèse

de la tradition reçue» et comme sa «purification» (p. 199 et 208) ; cf. p. 66, 144 sq., 206, etc.) et auquel incombe un «rôle prophétique» (p. XVII) annonçant le «plein accomplissement dans l'Eucharistie» (p. 206). En tant que «dernier texte inspiré de l'Ancien Testament» (p. XV, cf. p. 54), il dépasse bien évidemment toutes les autres considérations de l'époque sur la manne : tandis que Philon d'Alexandrie, par exemple, pratique «une lecture utilitaire d'un texte au service d'une pré-compréhension philosophique» et «abuse de l'allégorie pour exposer *sa* pensée» (p. 53), l'«ex-égèse» du Livre de la Sagesse est d'une «originalité» et d'une «intelligence illuminée par Dieu» (p. 53 et 54). Si telle est la clef d'interprétation, on ne s'étonne plus que la valeur de ce livre soit accentuée au détriment des autres écrits et que pour Philon, par exemple, s'accumulent les jugements négatifs : «manque de précision» (p. 107), «incohérence» (p. 151), «prisonnier de son système allégorique» (p. 126), «échec» (p. 108), etc. Soyons sincères et avouons que *tout* interprète risque de devenir «prisonnier» d'un «système», mais ce n'est pas toujours aussi évident que dans cet ouvrage inaugural d'abord présenté, en 1990, comme thèse de doctorat à l'Université Grégorienne de Rome.

MARTIN ROSE

KLAUS SCHOLTISSEK, *Vollmacht im Alten Testament und Judentum. Begriffs- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem bibeltheologischen Thema* (Paderborner Theologische Studien – 24), Paderborn, Schöningh, 1993, 186 p.

Cette étude est consacrée aux racines vétérotestamentaires et juives du terme *exousia* («autorité, puissance»), qui joue un rôle important dans différentes christologies du Nouveau Testament. Après quelques refléxions d'ordre méthodologique, L'A. commence son enquête par la description du champ sémantique vétérotestamentaire (p. 12-76). Les termes rendus dans la LXX par *exousia* dérivent des racines *mšL* et *šLṯ*. Pourtant, il faut également tenir compte des dérivés des racines *mlk* et *mšḥ*, etc., exprimant l'idée de pouvoir et de gouvernement. Même si l'Ancien Testament ne connaît pas de terme technique correspondant à *exousia*, les thèmes de l'autorité et de la puissance sont, bien entendu, omniprésents. Toute autorité (politique, prophétique, etc.) trouve sa légitimation dans celle de Yhwh ; et Yhwh peut la déléguer à toutes sortes de médiateurs. Le thème de l'autorité politique trouve d'abord son *Sitz im Leben* dans l'idéologie royale jérusalémite (2 Sm 7). Pourtant, la critique prophétique adressée à la royauté peut, elle aussi, se référer à une origine yahwiste pour rappeler au peuple et au roi que le vrai souverain d'Israël est Yhwh. Les expériences négatives avec la royauté humaine sont l'arrière-fond de l'espoir messianique qui reprend les catégories traditionnelles de l'idéologie royale, tout en leur donnant une nouvelle fonction. Le Messie symbolise dès lors l'établissement définitif du règne de Yhwh. Deux figures vont modifier l'idée messianique : le serviteur de Yhwh (Es 40 sq.), dans la souffrance duquel Dieu établit sa puissance et son règne, et «celui qui ressemble à un Fils de l'homme» en Dn 7. Cette dernière figure, qui est à comprendre comme l'ange gardien de l'Israël eschatologique, est dotée de toute l'autorité de Yhwh. Selon Dn 7, la révélation du règne de Dieu lors du jugement final se réalisera dans le règne du peuple élu. Les données vétérotestamentaires concernant l'*exousia* font alors apparaître une double perspective. Tout discours sur l'autorité (de Dieu, ou déléguée aux hommes) a une fonction sotériologique. Dans une perspective diachronique, on constate une tendance à l'eschatologisation. Les textes du début du judaïsme ainsi que du rabbinisme sont traités dans la deuxième partie de l'ouvrage (p. 86-138). Chez les premiers auteurs juifs, on trouve une utilisation profane et théologique du terme exousia qui s'inspire à la fois

de l'héritage biblique et de l'utilisation de l'*exousia* dans la littérature grecque (p.77-85). Dans les premiers écrits du judaïsme, l'on insiste également sur la souveraineté absolue de Dieu, mais l'idée d'une délégation à des médiateurs tend à disparaître. Les termes rabbiniques de *reshout* et *shaliakh*, qu'on met souvent en parallèle avec *exousia*, visent selon l'A. des concepts différents. La *reshout* des rabbins n'est pas transférée directement de Dieu, mais provient de la Tora et de la Halakha. Quant à la *shaliakh*, elle se base sur la conception sémitique de l'envoi du messager et a d'abord un sens limité à des questions juridiques de représentation. On ne peut donc postuler aucune influence directe du rabbinisme sur la conception néotestamentaire de l'*exousia*, conception que l'A. présente en finale, choisissant comme exemple l'Evangile de Marc (p.147-168). Il aboutit à la conclusion que *l'exousia* de Jésus constitue un *proprium christianum*. Le livre se termine par une bibliographie et des index des textes les plus importants, des mots-clés et des auteurs cités. Les coquilles sont plutôt rares (p. ex. p. 141, ligne 8, lire «Innerhalb»). Il s'agit là d'une étude certes utile au niveau de l'enquête lexicographique. Malheureusement, l'A. ne discute que très brièvement des problèmes inhérents à cette méthode (p.12-14). A notre goût, cet ouvrage montre qu'un travail de cet ordre n'aboutit que trop souvent à des conclusions très générales sans arriver à un vrai renouvellement de l'exégèse.

THOMAS RÖMER

HENRI CAZELLES, *Etudes d'histoire religieuse et de philologie biblique* (Sources bibliques), Paris, J. Gabalda et Cie, 1996, 327 p.

C'était une excellente idée que de vouloir rassembler, en un seul volume, dans la collection des «Sources bibliques» de Gabalda, les principaux articles d'Henri Cazelles, P.S.S., qui est, comme chacun sait, l'un des meilleurs exégètes catholiques actuels de l'Ancien Testament et historien du peuple d'Israël. L'ouvrage regroupe, autour de trois centres d'intérêt, dix-neuf études de fond, parues entre 1959 et 1995, et deux inédits. Dans l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons d'en détailler le contenu, il nous semble important, pour les chercheurs, d'en signaler les sujets qui sont suffisamment explicites en eux-mêmes. La première partie présente certains aspects de l'identité du peuple du Dieu d'Abraham et des institutions de l'ancien Orient : «Sur les fondements de la recherche en théologie biblique» ; «Un bibliste interroge le Coran» ; «Yahvisme ou Yahweh en son peuple» ; «Bible et politique» ; «L'Etat, nécessité et limites selon la Bible» ; «Archives de Syrie-Palestine aux IIIe et IIe millénaires av. J.-C.» ; «Le salut par les institutions divines dans la Bible» ; «La mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament». La deuxième partie reprend six articles touchant la spécificité des institutions d'Israël et des rédactions bibliques : «Histoire et institutions dans la place et la composition d'Exode 20,22-23,19» ; «Clans, état monarchique et tribus» ; «Tribus (SBT, MTH), 'Bois dur' ou 'Rameau viride' à la lumière du chamito-sémitique» ; «Les milieux du Deutéronome» ; «Sur l'origine du mouvement deutéronomique» ; «De la fixation du texte biblique à l'origine de son autorité». Enfin, les cinq essais de la troisième partie concernent la présence d'Israël au milieu des nations : «Peut-on circonscrire un événement 'Exode'?» ; «Hammânîm-Hamôn/Humun et l'expansion phénicienne» ; «La guerre syro-éphraïmite dans le contexte de la politique internationale» ; «Ahiqar, Umman et Amûn» ; «Historiographies bibliques et prébibliques». – Entre beaucoup d'autres qualités, nous aimerions souligner tout particulièrement la maîtrise avec laquelle Henri Cazelles se meut dans chacun des domaines que ses recherches successives ont abordé : exégèse, philologie, histoire, rédaction des textes, maîtrise qui s'exprime aussi bien par l'originalité de l'investigation que par la précision et la solidité des argumentations. Quelques modifications ont été apportées aux articles précités et

une bibliographie sélective a été mise à jour par des *addenda*. Un index des sujets et des auteurs, un index biblique et coranique font de cet ouvrage une référence désormais obligée pour toute étude ultérieure sur la pensée biblique.

JEAN BOREL

JEAN-LOUIS DÉCLAIS, *Les premiers musulmans face à la tradition biblique. Trois récits sur Job*, Paris, L'Harmattan, 1996, 318 p.

Voici un beau livre, riche en informations, en réflexions, en perspectives. L'A., dont une préface suggestive souligne la double compétence de pédagogue et d'exégète (C. Tarot), a enseigné l'Ecriture Sainte en France, puis est parti pour l'Algérie où il séjourne depuis une vingtaine d'années, à Oran plus précisément, où Mgr de Claverie a été récemment assassiné ; il a joué un rôle important dans la préparation et la réalisation de la Traduction Œcuménique de la Bible (1965-1975). – J.-L. Déclais, mettant à profit ses connaissances en hébreu et en arabe de même qu'en littérature classique ancienne, s'est lancé dans une aventure qui s'avère sans fin, mais en même temps prodigieusement intéressante et actuelle : l'étude de la lecture interreligieuse (on pourrait aussi parler de la relecture «abrahamique») de la tradition biblique. A l'heure où s'instaure tant bien que mal un dialogue entre les trois religions qui se réclament d'Abraham, qui risque de s'enferrer dans des positions dogmatiques, J.-L. Déclais nous propose une autre voie d'accès à un débat qui pourrait être plus positif : l'examen de l'interprétation tant islamique que juive et chrétienne des données de base bibliques. Le Coran cite en effet la *Torah*, mais à sa manière, comme le Nouveau Testament le fait de l'Ancien, ou mieux : chacune de ces traditions religieuses se développe nourrie par des données où se mêlent et s'entrecroisent des éléments empruntés, sans qu'elles en soient toujours conscientes, aux credos rivaux. L'A. de cet ouvrage, s'appuyant sur des documents qui remontent aux premiers temps de l'Islam, en fait une démonstration pertinente. L'histoire des textes juifs, chrétiens et musulmans atteste, par exemple, que la figure de Job, dans sa version islamique, contient des traits qui relèvent du monde juif ou même chrétien, et révèle comment la plus jeune des traditions abrahamiques a reçu l'héritage de ses devancières, en fonction de ses propres principes, dans la plupart des cas. – J.-L. Déclais s'appuie sur un texte de Ṭabari (838-923) qui cite dans son commentaire du Coran trois récits antérieurs, donc à l'aube de la tradition musulmane, et qui s'accordent sur plusieurs points avec les relectures juives et chrétiennes de l'histoire de Job. Il consacre son premier chapitre à rappeler la manière dont la figure du héros biblique apparaît dans l'Ecriture hébraïque et dans les commentaires juifs et autres : sous le titre «raconter Job», il s'agit d'une sorte de dossier sur celui-ci. Dans le chapitre 2 est évoqué le nouveau statut imposé par l'Islam, avec «le Livre qui confirme et qui contrôle», c'est-à-dire la manière, critique, dont les plus anciens témoins de l'Islam se sont approprié Job. Le chapitre suivant situe fort utilement dans leur contexte respectif Ṭabari et ses devanciers, Wahb, Ibn Isḥāq, Ḥasan al-Baṣri, alors que le chapitre 4 présente une précieuse traduction annotée des anciens récits musulmans sur Job. L'ouvrage s'achève par divers compléments comme une mise en garde de Qurtubi (XIIIe siècle) contre l'utilisation abusive des traditions populaires relatives à Job ou encore des textes qui attestent le caractère toujours vivant de l'histoire du héros biblique. Jean-Louis Déclais a écrit là une œuvre remarquable qui sera étudiée par bien des lecteurs attentifs aux événements anciens et contemporains relatifs aux Proche-Orient. Elle est dédiée «à ceux et à celles qui, en Algérie et ailleurs, endurent comme Job les coups de la vie et de la mort.»

ROBERT MARTIN-ACHARD

HEINZ ZAHRNT, *Jésus de Nazareth. Une vie.* Traduit de l'allemand par F. Rey et M.-T. Guého, Paris, Seuil, 1996, 286 p.

Connu des lecteurs francophones par son remarquable panorama de la théologie protestante au XXe siècle (*Aux prises avec Dieu*, Paris, Cerf, 1976), l'A. nous propose ici sa vision de la vie de Jésus, tout en prenant bien soin de souligner l'impossibilité d'écrire une «vie de Jésus». Sans donc prétendre à la précision d'une biographie, l'ouvrage s'organise à partir d'une chronologie lâche. Les trois premières parties évoquent successivement l'environnement dans lequel apparaît la figure de Jésus, puis les différents visages (révélateur, évangéliste, maître, ami, Sauveur, libérateur, instituteur, Fils de l'Homme) qu'il prend au cours de son ministère, et enfin sa passion et sa résurrection. Une quatrième partie conclut ensuite, plus brièvement, sur la naissance du christianisme. Le tout est complété par une cinquième partie intitulée *excursus historico-critique* dans lequel sont, entre autres, traitées des questions de datation, d'authenticité de certaines paroles attribuées à Jésus, de l'historicité du compte-rendu que les évangiles font du procès de Jésus, ou du statut à accorder aux récits d'apparition du ressuscité. La présence de cette cinquième partie est la conséquence d'un choix majeur de l'A. : rendre accessible à des lecteurs non spécialisés certains acquis de la recherche exégétique mais sans en faire l'objet d'un débat dans le corps de son exposé. L'ouvrage qui en résulte, et qui a paru en langue originale en 1987, se présente donc comme une synthèse personnelle destinée au grand public. Par la peinture d'un «Jésus possible», compatible avec les travaux exégétiques récents, l'A. expose ce qu'il appelle «*ma* christologie», une christologie qui se veut résolument «d'en bas». Le genre littéraire de la vulgarisation veut que l'on évite d'alourdir le propos par une abondance de notes. On comprendra donc que celles-ci se limitent à quelques références bibliques signalées au fil du texte. On regrettera en revanche l'absence totale de bibliographie. Sans attendre que l'A. cite continuellement les travaux scientifiques sur lesquels il s'appuie, ce qui aurait été contraire au genre littéraire choisi, on aurait souhaité qu'il indique quelques ouvrages de référence en fin de volume, pour permettre au lecteur intéressé de savoir où s'orienter pour approfondir la question. On regrettera également quelques raccourcis surprenants, comme le fait d'attribuer sans autres l'épître aux Hébreux à Paul. Reconnaissons cependant que la démarche, non dénuée de visée apologétique, a le mérite de proposer, sous la plume d'un croyant, une image du personnage de Jésus crédible pour l'homme moderne.

PIERRE-YVES BRANDT

FRANÇOIS BOVON, *L'Evangile selon saint Luc (9,51-14,35)* (Commentaire du Nouveau Testament – IIIb), Genève, Labor et Fides, 1996, 492 p.

Ce deuxième volume du commentaire de Luc paraît simultanément en allemand dans la série *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament.* Contrairement au premier volume, paru en 1991, qui était une traduction de l'allemand, cette partie du commentaire a été rédigée directement en français. Du fait qu'il s'agit d'un tome intermédiaire, le contenu de ce livre se présente essentiellement sous la forme d'une succession de péricopes commentées. Pour une introduction à l'ensemble de l'évangile, on se référera donc au volume précédent. La présentation des péricopes suit un schéma toujours identique : *a*) traduction, *b*) bibliographie, *c*) analyse, *d)* explication, *e)* histoire de la réception, *f*) conclusion. La traduction, effectuée par l'A., a pour objectif de faire ressortir en français les originalités du texte grec. Les bibliographies très complètes qui accompagnent chaque péricope font déjà à elles seules de ce livre un outil précieux pour l'étude de Luc. L'analyse aborde la péricope d'un point de vue global.

Elle la situe dans le contexte de l'évangile, discute le lien entre le texte de Luc et ses sources probables. On y trouve aussi un découpage de la structure du passage considéré, parfois sous forme de schéma (par exemple p. 200), ainsi que des tableaux offrant des comparaisons synoptiques entre différents passages de Luc (p. 189 ou p. 414) ou entre des passages de Luc et des passages provenant d'ailleurs (par exemple, un tableau d'équivalences Lc/Mt en p. 201). Ces schémas et tableaux facilitent de manière très agréable la lisibilité du propos. Ensuite, l'explication propose un commentaire verset par verset. On notera ici une amélioration graphique par rapport au volume précédent : les numéros des versets sont placés dans la marge, ce qui aide le repérage du commentaire d'un verset particulier. La conclusion est encore précédée par l'histoire de la réception qui fait une large place aux commentaires anciens. Le développement considérable de cette partie constitue la différence principale de ce volume par rapport au précédent. La liste des commentaires anciens consultés (p. 10-12) signale d'emblée les trois groupes principaux de commentateurs qui ont été pris en compte : des pères (Tertullien, Origène, Ambroise, mais aussi Irénée, par exemple, qui n'est pas mentionné dans cette liste), des figures marquantes du Moyen Age (Bède le Vénérable, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Eckhart, Tauler) et des théologiens de la période de la Réforme (Luther, Agricola, Zwingli, Mélanchthon, Calvin, Cajetan, mais aussi le savant jésuite de la fin du XVIe siècle, Jean Maldonat), sans que cette énumération soit exhaustive. Cette partie ne prétend pas faire une étude historique détaillée de l'impact de telle ou telle interprétation à telle ou telle période du christianisme. Elle veut tout simplement rendre compte de la diversité de la lecture du texte biblique au cours du temps, quitte à renvoyer, à l'occasion, à la réception de la scène évangélique considérée par le monde des arts (par exemple en signalant des représentations picturales, cf. p. 93). Par l'intérêt qu'elle porte à la diversité des lectures, cette partie consacrée à l'histoire de la réception peut donc constituer une source d'inspiration renouvelante pour le prédicateur ou l'interprète soucieux de mettre en évidence l'actualité du texte. Ceux-ci trouveront aussi un résumé des grands axes du texte dans la conclusion qui clôt le commentaire de chaque péricope. Comme le remarque l'A., le développement apporté à l'histoire de la réception a pour effet un allongement de l'ouvrage. Le commentaire, prévu initialement en trois tomes, paraîtra, en définitive, probablement en 4 tomes. Par conséquent, l'A. n'a pas pu présenter toute la deuxième partie de l'évangile de Luc (9,51-19,27) en un seul volume. Il s'est donc arrêté en 14,35. Malheureusement, cette coupure ne coïncide pas avec le découpage de la deuxième partie de l'évangile en trois sections, tel que l'A. l'avait proposé dans le premier volume de son commentaire : 9,51-13,21, 13,22-17,10 ; et 17,11-19,27. Résultat : le sous-titre «9,51-14,35» a quelque chose d'artificiel par rapport à l'organisation interne de l'évangile de Luc. Dans le même ordre d'idées, on regrettera qu'aucun titre ne rappelle, au fil des pages et dans la table des matières, les grandes articulations de l'évangile. Cela aurait permis de situer rapidement chaque péricope dans le plan général de Luc. Signalons encore, pour terminer, la présence de deux excursus, l'un sur l'œil, lampe du corps, qui donne des informations intéressantes sur les théories de la vision dans l'Antiquité, et l'autre sur le Royaume de Dieu.

PIERRE-YVES BRANDT

GERD THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean.* Recueil d'articles traduits par I. Jaillet et A.-L. Fink. Préface de Daniel Marguerat (Le monde de la Bible – 33), Genève, Labor et Fides 1996, 297 p.

Après la traduction du petit livre *Soziologie der Jesusbewegung* (1977), parue sous le titre *Le christianisme de Jésus*, trad. par B. Lauret, Paris, Desclée, 1978, l'ouvrage

signalé ici donne enfin accès en français aux recherches socio-historiques de l'A., professeur à Heidelberg et un des grands promoteurs engagés dans l'exégèse socio-historique de ce côté-ci de l'Atlantique. Le livre réunit la traduction de dix articles publiés entre 1973 et 1988. Cinq d'entre eux sont facilement accessibles en allemand dans les *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989[3], devenu entre-temps un classique. D'autres, par contre, sont plus difficilement accessibles. Le livre présente un panorama de la recherche socio-historique de G. Theissen, du Jésus historique et du mouvement de Jésus au judaïsme hellénistique (1 Co) et, par delà, à l'évangile de Jean, ainsi que des réflexions fondamentales concernant le christianisme primitif. Plus précisément, l'A. aborde les thèmes suivants : (ch. I) Le lien entre certaines paroles de Jésus et ceux qui les transmettent, étude appellée « Radicalisme itinérant » (ch. I). Les tensions socio-économiques entre ville et campagne qui sont à l'arrière-plan de l'annonce de la ruine du temple par Jésus (ch. II). La révolution charismatique des valeurs : des couches sociales inférieures s'approprient, dans le mouvement de Jésus, les valeurs des couches supérieures (ch. III). La tentative de déterminer les couches sociales auxquelles appartiennent les membres de la communauté de Corinthe, qui débouche sur une hypothèse de stratification sociale de cette communauté (ch. IV). L'analyse sociologique du conflit entre les forts et les faibles à Corinthe (ch. V). L'application de la sociologie de la connaissance à la christologie paulinienne (ch. VI). Les différents types d'autorité que représentent le Paraclet, le disciple bien-aimé et Pierre dans l'Evangile de Jean, et le problème de la succession de Jésus qui s'y reflètent (ch. VIII). La conscience de la valeur et du statut de l'être humain dans la société gréco-romaine et dans le christianisme primitif, qui évolue vers l'idée que chaque être humain a une valeur indépendante de son statut (ch. IX). Une réflexion fondamentale sur une théorie de l'histoire sociale du christianisme primitif (Ch. X). – Théorie et recherches très concrètes font de ce livre un instrument précieux et également stimulant pour une réflexion sur la responsabilité sociale – si importante dans les crises qui marquent notre temps. L'histoire sociale doit beaucoup au monde anglo-saxon et francophone, d'où l'intérêt que ces études soient traduites en français. Un grand merci à I. Jaillet et A.-L. Fink pour le soin apporté à la traduction ainsi qu'à D. Marguerat pour l'initiative de cette entreprise et pour sa préface, qui présente de manière instructive la recherche socio-historique et ses ambitions. De façon générale, on peut distinguer deux tendances dans l'exégèse actuelle : une exégèse orientée vers les textes (voir p.ex. la linguistique) et une exégèse orientée vers la vie (voir p.ex. l'exégèse socio-critique). Les deux approches ne s'excluent pas, mais devraient se féconder mutuellement – ce qui reste une tâche importante pour l'avenir. La grande ouverture du monde francophone pour ces deux courants constitue une bonne condition pour le progrès de la recherche, auquel cette traduction peut apporter sa pierre. Notons pour terminer quelques fautes de frappe : à la page 93, ligne 8, il faudrait lire *οὐδενία* et à la page 93, note 3, ligne 4, il faudrait lire *ἡμᾶς*.

PETRA VON GEMÜNDEN

BIRGER GERHARDSSON, *The Shema in the New Testament. Deut. 6,4-5 in Significant Passages*, Lund, Novapress, 1996, 324 p.

Pendant toute sa vie de savant, B. Gerhardsson, bibliste émérite de l'université de Lund, a poursuivi le thème de l'oralité de l'Evangile. Connu depuis son *Memory and Manuscript* (1961), il a bientôt ajouté une analyse de la péricope de la tentation de Jésus (*The Testing of God's son*, 1964). L'idée centrale, empruntée au credo d'Israël,

Dt 6,4 sq., et à son interprétation traditionnelle dans le rabbinisme, consiste à dire qu'il y a trois façons d'aimer Dieu : «de tout ton cœur, c'est-à-dire avec tes deux impulsions, la bonne et la mauvaise ; de toute ton âme, même s'il te l'ôte ; de tout ton pouvoir, c'est-à-dire avec toute ta fortune» (Mishna, *Berakot* 9,5). L'A. retrouve cette triade matériellement dans de nombreux passages triadiques du NT, tel Q 4,1-12 (en préférant la version matthéenne, donc Mt 4,1-11) ; Mc 4,1-9 ; Ac 4,32 ; 1 Co 13,13 – voir une liste plus ample aux p. 303 sq. – , ce qui lui permet de pénétrer jusque dans la pensée du Jésus historique (p. 312-314, etc.). L'A. s'intéresse au sous-entendu, fondamentalement juif, de ces passages, sujet d'autant plus intéressant qu'il est devenu imperceptible au cours de la réception du message chrétien primitif par une Eglise venant des païens. Preuve en est le passage même où le *shema´* se trouve expressément cité chez les synoptiques, Mc 12,28-34. En suivant la Septante, Mc 12,30 donne quatre membres au lieu de trois, ce qui amène l'A. à situer la péricope dans la mission de l'Eglise primitive (p. 205). Matthieu, lui, qui omet l'ajout grec (Mt 22,37, p. 209), s'avère toujours conscient de la triade de Dt 6,5 et de son interprétation juive. Comme bien des exégètes intéressées aux relations du christianisme primitif avec le judaïsme, Gerhardsson préfère donc Matthieu parmi les évangélistes, en précisant que pour lui, «Matthieu est un nom sommaire désignant tous ceux qui nous ont transmis le premier évangile» (p. 206). – Les chapitres centraux de *Memory and Manuscript* et *The Testing of God's Son* ouvrent ce recueil ; ils sont suivis d'un choix d'articles, huit en anglais, six en allemand, un en français. L'article en français «Du judéo-christianisme à Jésus par le shema´» est repris des *Mélanges Daniélou* (1972), tandis qu'un autre, intitulé «Jésus livré et abandonné d'après la passion selon saint Matthieu», *Revue Biblique* 76 (1969), p. 206-227, où l'A. analyse un schéma triadique inhérent à la Passion, n'y figure pas ; qu'il nous suffise de le signaler ici. Saluons toutefois ce recueil bien pratique. Tous les chapitres sont des reproductions photomécaniques, ce qui permet un prix bas pour l'ensemble. L'A. a ajouté une préface (p. 9-12), une liste de renvois aux premières parutions (p. 319 sq.), quelques autres recommandations, surtout en suédois (p. 320), et un index des références bibliques (p. 323 sq.)

FOLKER SIEGERT

JEFFREY CARLSON, ROBERT A. LUDWIG (eds), *Jesus and Faith. A Conversation on the Work of John Dominic Crossan*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1994, 180 p.

L'ouvrage de Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, fit grand bruit à sa sortie en 1991. Depuis, force est de constater que la question du Jésus historique est revenue sur devant de la scène. Cela explique qu'en février 1993, DePaul University organisa un colloque autour de l'ouvrage de Crossan, dont le lecteur trouve ici les principales interventions, augmentées de quelques autres. Ce sont ainsi Bernard Brandon Scott, Jeffrey Carlson, Sheila Greeve Davaney, Robert A. Ludwig, Catherine Keller, Frans Joszef van Beeck, Marc H. Ellis, Charles R. Strain et Dennis P. McCann qui font part de leurs réactions et de leurs analyses et critiques conduisant au fond à s'interroger sur le rôle que cette question joue en théologie. En finale de ce recueil stimulant, John Dominic Crossan répond à nombre de remarques et postule une «tension dialectique chez les premiers chrétiens» entre ceux qu'il appelle *nomades*, et qui à ses yeux imitaient Jésus, et les propriétaires qui, malgré leur fidélité, ne retinrent pas le caractère radical de son programme.

SERGE MOLLA