

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 49 (1999)  
**Heft:** 4

**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:** 12.01.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE

GERALD BECHTLE, *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides* (Berner Reihe philosophischer Studien – 22), Berne, Paul Haupt, 1999, 285 p. Histoire de la philosophie

Dans un manuscrit de la bibliothèque de Turin, on a découvert, il y a 125 ans, sept folios écrits en palimpseste qui contiennent quelques fragments d'un commentaire sur le *Parménide* de Platon. Le manuscrit, qui date du VI<sup>e</sup> siècle, a été détruit dans l'incendie de 1904 ; mais il reste deux transcriptions du palimpseste. Wilhelm Kroll a publié l'*editio princeps* (*Rheinisches Museum*, 1892) ; une deuxième édition a été préparée par Pierre Hadot (*Porphyre et Victorinus*, 1968) et une troisième par Alessandro Linguiti (*Corpus dei papiri filosofici* III, 1995). Les fragments traitent de *Parm.* 137-143 : peut-être faisaient-ils partie d'un commentaire complet du dialogue. Deux des fragments (III et IV) donnent une exégèse détaillée du texte ; d'autres démontrent que l'auteur recherchait une interprétation métaphysique de l'argument de Platon. Les éditeurs sont tous convaincus que le commentaire est un produit du platonisme tardif – c'est-à-dire que l'auteur a écrit après Plotin. Hadot s'est efforcé de prouver que le commentateur n'est autre que Porphyre, que le commentaire a influencé Marius Victorinus (et par conséquent toute la tradition du platonisme latin) et que le texte possède une importance capitale pour l'histoire de la philosophie antique. L'étude de Bechtle propose (1) un texte grec agrémenté d'une traduction anglaise ainsi que de quelques annotations ; (2) des renseignements sur le platonisme dit «moyen» ; (3) un commentaire sur le commentaire – donc un «métacommentaire» ; (4) un essai sur la philosophie du commentateur ; et (5) une nouvelle hypothèse concernant sa datation. Le texte des fragments est fort difficile à comprendre et son interprétation pose toute une série de problèmes. Il faut accueillir favorablement cette nouvelle tentative d'éclaircissement. Mais si l'étude de l'A. suscite parfois l'admiration et même l'assentiment, elle n'est pourtant pas à l'abri de toute critique. Le texte grec n'est pas accompagné d'un appareil critique, ce qui est agaçant : on ne peut pas lire le texte de l'A. sans consulter l'édition de Hadot ou de Linguiti. (J'ajoute que les annotations textuelles, peu nombreuses, peuvent tromper : la note 126, p. 64, suggère que le terme «ζωή» [14.20-21] est une correction proposée par l'A. – de fait, c'est la leçon du ms.) Également fâcheux est le fait que la traduction est imprimée après le texte et non en face de lui. Les parties exégétiques du commentaire sont intelligentes : 8.1-14 présente une analyse logique de deux lignes du *Parm.* ; 8.14-31 commente et critique l'argument de Platon qui stipule que si l'Un devient plus vieux que lui-même, il devient aussi plus jeune que lui-même. Le commentateur a raison dans son analyse aussi bien que dans sa critique. Mais l'A. le comprend mal : par rapport à 8.1-14, il lui attribue des erreurs logiques on ne peut plus grossières (p. 153-154) ; en 8.14-31, il croit à tort trouver des sottises et des confusions, et il nous offre, de son propre cru, une interprétation du texte platonicien qui n'est guère intelligible. Les parties philosophiques du commentaire sont plus obscures que le texte commenté : elles affectent un style ampoulé qu'un honnête homme qualifierait de balivernes et dont l'A. lui-même s'excuse : «je suis conscient que [...] je dis des choses obscures à cause de la faiblesse du langage» (6.12-16). Il nous assure, par exemple, que «pour plusieurs raisons le Dieu suprême est ineffable et innommable» (1.3-5). Cette phrase est ou bien fausse (si le mot «Dieu» fait référence à Dieu) ou bien dépourvue de sens (si le mot «Dieu» ne fait référence à rien). L'A. affirme que «nous n'avons aucun moyen pour saisir l'Un ; pourtant, cela est, bien entendu, conciliable sans aucun problème avec le

besoin, expérimenté même par le plus négatif des théologiens, de parler, d'une manière ou d'une autre, au sujet du plus Haut et de dire quelque chose s'il ne va pas entièrement se taire. Cette dernière stratégie serait, strictement parlant, correcte mais peu pratique pour celui qui veut communiquer quelque chose» (p. 161). J'espère que l'A. plaisante ; mais je n'en suis pas sûr. Quant à la datation, l'A. soutient la thèse hétérodoxe selon laquelle le commentateur aurait écrit avant Plotin. Il est vrai que rien ne témoigne de l'existence des commentaires sur le *Parménide* à l'époque du «moyen» platonisme ; mais l'A. croit – avec, entre autres, Dodds et Dillon – que le dialogue a joui d'une importance cruciale pendant toute cette période. (Voir par exemple p. 72-73 ; 222-223 – mais Porphyre, *Vit. Plot.* 20, ne «confirme» pas qu'il y ait eu «une tradition spécifique dans le moyen platonisme pour l'exégèse du *Parménide*» ; et Plotin, *Enn.* V i 8, ne fait pas référence à l'exégèse des dialogues de Platon mais à la reconnaissance des vérités platoniciennes avant Platon). Il est vrai que l'on trouve maint parallèle entre notre texte et celui de Plotin ; mais dans aucun des cas notre auteur ne s'appuie sur Plotin (par exemple p. 145, 205, 222). L'élément déterminant, selon l'A., est le fait que, de manière générale, les idées du commentateur ainsi que sa façon de les exprimer se rapprochent plutôt de Numénios que de Plotin ou de Porphyre. Les arguments négatifs de l'A. par rapport à la datation sont puissants, de sorte que la thèse de Hadot est ici définitivement mise en doute : on ne peut plus parler d'un commentaire de Porphyre. En revanche, les arguments positifs, qui doivent établir une datation pré-plotinienne, dépendent tous des ressemblances et dissemblances philosophiques et doctrinales entre le commentaire et certains textes pré- et post-plotiniens, et pour cette raison ils me paraissent moins convaincants. En effet, raisonner de cette façon risque toujours d'introduire un élément de subjectivité difficile à justifier. Dommage que l'A. s'abstienne presque totalement de l'examen philologique qui, à mon avis, est le seul moyen fiable pour dater un texte de ce type. Il me déplaît de critiquer de manière assez sévère le premier livre d'un jeune chercheur. (Il s'agit de la version revue d'une thèse de doctorat de l'Université d'Oxford.) Ou bien je deviens de plus en plus acariâtre ou bien les livres parviennent aux maisons d'édition de façon de plus en plus hâtive. Ce qui est évident, c'est que les jeunes savants croient qu'ils doivent absolument publier afin de constituer un bon *curriculum vitae*. Et ils ont raison, car aujourd'hui nous mesurons la valeur d'une carrière au nombre de pages imprimées. Par conséquent, la situation universitaire encourage – je dirais presque : exige – la publication d'ouvrages semi-achevés. Situation absurde et que nous ne devons plus tolérer. Il ne faut cependant pas s'en prendre aux jeunes, mais bien plutôt à nous, les vieillards.

JONATHAN BARNES

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, *Le dernier voyage de Thomas d'Aquin* (Juste un débat), Paris, Salvator, 1998, 199 p.

Historien de la philosophie médiévale, l'A. livre un récit fictif, un tableau des mentalités, des débats intellectuels, et des conditions matérielles de la vie sociale, économique et culturelle dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Raynald de Piperno, secrétaire et confident de Thomas d'Aquin, narre la mort du maître et se remémore quelques moments d'une existence itinérante sur les pas du confrère mendiant. Le centre du récit est Paris, où maîtres séculiers et réguliers se sont combattus pour le pouvoir intellectuel et, les uns comme les autres, ont dû défendre leurs privilèges universitaires contre les autorités politiques et religieuses. Dans le cadre de l'institution universitaire, le récit met en place l'histoire de la dispute, nouvelle forme de diffusion du savoir et instrument de découverte. Les grandes figures du débat sur l'aristotélisme arabe, Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Godefroid de Fontaines, Thomas, Jean Peckham, entre

autres, sont réunis par la fiction, acteurs d'un débat exemplaire sur l'éternité du monde, la providence et la liberté divine, le nécessitarisme païen d'Aristote, et sur la nature et la fonction de l'intellect humain. L'A. peut ainsi poser une question chère aux historiens de la pensée thomassienne : pourquoi le théologien dominicain mettait-il tant de hargne et d'intelligence à discuter des thèses philosophiques encore marginales et enseignées à la faculté des arts, de rang inférieur ? Une réponse est proposée par le biais des interrogations de Raynald et de ses louanges à l'égard du maître : pour Thomas, la découverte de la vérité procédait de l'élucidation des causes de l'erreur, la démarche scientifique était conditionnée par la méthode de la réfutation, et la censure autoritaire ne pouvait être durable, elle faisait injure à la raison humaine. La mission intellectuelle des frères mendiants, en particulier des prêcheurs, en était grandie. Des récits de voyage encadrent les tableaux parisiens, donnant lieu à la rencontre entre la troupe de Thomas et un marchand, Donatello degli Alberti, figure antithétique du moine mendiant, et incarnation pourtant d'un destin parallèle : comme Thomas, Donatello, happé par un monde nouveau, a quitté sa famille et renoncé à l'héritage de la terre paternelle pour courir le monde. Son désir est d'argent, celui de la troupe de Thomas, de pauvreté ; sur la route, ils cheminent côte à côte et discutent ; mais à Paris, l'autre pauvreté, la misère, non voulue, résultant de l'inflation causée par la spéculation, présente l'autre face d'un monde peu à peu décloisonné et urbanisé. La défense de l'usure contre les interdictions de l'Église, faite par Donatello et le vœu de pauvreté exalté par les frères mendiants, sont relativisés, en leur cynisme et impuissance respectivement. Loin de la forêt, terrifiante, mais que l'A. décrit aussi, en suivant J. Le Goff, comme le désert des mystiques et des renonçants, Paris est le lieu des séductions ; les femmes se pressent autour du marchand de draps et les tanneurs proposent de belles peaux à Raynald en quête d'un support matériel pour la pensée de Thomas. L'A. veut ainsi faire voir ce que l'histoire et l'histoire de la philosophie ont conjecturé du XIII<sup>e</sup> siècle ; il illustre son récit, en appendice, par des extraits d'œuvres diverses de Thomas d'Aquin en traduction française. Une postface bibliographique offre les premiers instruments à qui veut entrer dans l'univers intellectuel du Moyen Âge.

CATHERINE PRALONG

CLAUDIA BRINKER-VON DER HEYDE, NIKLAUS LARGIER (éds), *Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag*, Berne, Peter Lang, 1999, 703 p.

Trente-huit chercheurs et théologiens ont collaboré à ce magnifique volume publié à l'occasion des soixante-cinq ans de Alois Maria Haas. Autour du thème *Homo Medietas*, chacun d'eux donne le meilleur de sa spécialité et peut ainsi faire écho à l'un ou l'autre des nombreux aspects de l'œuvre et des intérêts religieux et mystiques, littéraires, philosophiques et philologiques du célèbre professeur zurichois. Les premiers articles, regroupés sous le titre *Homo religiosus*, nous invitent tour à tour à suivre les différentes étapes de la découverte du Japon et du zen par les missionnaires chrétiens (Urs App), à pénétrer les fondements bibliques et sacramentels de la mystique d'Évagre le Pontique (Gabriel Bunge), à apprécier la finesse de la pédagogie spirituelle des Pères du désert égyptien (Georges Descoedres) et la spiritualité du cœur et de l'amour des Sœurs d'Unterlinden de Colmar (Karl-Ernst Geith). Walter Haug traite ensuite de la relation des degrés de l'ascension de l'âme exposés dans *l'Itinerarium mentis ad Deum* de Bonaventure avec le néoplatonisme dionysien. Paul, Michel et Eva Tobies analysent enfin les méthodes exégétiques que les bénédictins Pierre Bressuire et Heinrich von Hesler ont utilisées dans leurs écrits. Le deuxième chapitre, intitulé *Homo mysticus*,



rassemble d'excellentes contributions sur la mystique chrétienne médiévale. Bernard McGinn examine d'abord comment les trois béguines Hadewijch d'Anvers, Mechtilde de Magdeburg et Marguerite Porète ont vécu leur ascèse du vide, de la souffrance et de l'annihilation à travers l'interprétation de la kénose du Christ. La puissante inspiration musicale de Hildegarde de Bingen fait l'objet d'une contribution intéressante dans laquelle Louise Gnädinger approfondit l'essence et la fonction du chant sacré dans les offices liturgiques. Il était au demeurant impossible de rendre hommage à Alois Haas sans évoquer les plus grands maîtres de la mystique chrétienne occidentale, Eckhart, Suso, Ruysbroeck, sur la pensée et l'expérience desquels il nous a donné lui-même de si profondes analyses. C'est à quoi se sont consacrés Freimut Löser, en étudiant le rôle de Marie dans le deuxième sermon des *Œuvres latines* du Thuringien, Peter Ochsenbein, en passant en revue les passages mystiques du *Livre de prière* d'Engelberg, Kurt Ruh, en analysant la phraséologie de la mystique de Groenendaal, Bettina Spoerri, en expliquant l'importance du cœur dans la «Vita» de Suso. En conclusion de ce chapitre, Shizuteru Ueda suggère de manière originale les rapports entre expérience et langage dans les religions. *Homo litteratus* est le titre donné au troisième chapitre. Les études qu'il nous propose développent quelques aspects de l'œuvre et de la pensée de hautes figures littéraires du Moyen-Âge occidental, de la Renaissance et du XVII<sup>e</sup> siècle : Wolfram von Eschenbach (Claudia Brinker-von der Heyde) les Poètes du centre de Wales (Oliver Davies) Renward Cysat (Heidy Greco-Kaufmann), John Donne (Anselm Haverkamp), Hartmann von Aue (Ingrid Kasten), Heinrich von dem Türlin (Johannes Keller), Gottfried von Strasbourg (Jan-Dirk Müller), Hamann et la poétique christologique (Wilhelm Schmidt-Biggemann). Dans un dernier essai, Sigrid Weigel expose la théorie du langage dans la Kabbale. Les spéculations sur l'homme envisagé comme «microcosme» et «centre» dès la fin du Moyen-Âge et à la Renaissance, les relations que ces spéculations entretiennent avec la redécouverte de la pensée platonicienne font l'objet de deux articles par Wolfgang Harms et Burkhard Mojsisch, et ouvrent un quatrième chapitre évoquant l'*Homo philosophus*. On y trouve aussi une intéressante contribution sur la théorie de la maladie et de la vie chez Paracelse par Hans Jörg Keel, et, enfin, une conférence de Raimundo Panikkar comparant les théories anthropologiques du Moyen Âge occidental et des cultures asiatiques. Les trois derniers exposés de cet hommage, sous la tête de chapitre *Homo philologus*, abordent la création des sagas islandaises entre le XII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, lesquelles font partie intégrante de notre héritage européen chrétien (Oskar Bandle), l'art de l'entretien et de la théorie du langage dans la Suisse du XVI<sup>e</sup> siècle (Elvira Glaser) et la notion d'oralité et de transmission directe des textes dans le Moyen-Âge (Stefan Sonderegger). En fin de volume, une bibliographie complète des ouvrages et articles du Professeur Haas a été dressée par Josiane Aepli, et un index de tous les noms propres nous permet de retrouver rapidement leurs occurrences dans l'ensemble des textes.

JEAN BOREL

MARC PARMENTIER, *Introduction à l'Essai sur l'entendement humain de Locke* (Les grands livres de la philosophie), Paris, P.U.F., Paris, 1999, 314 p.

Les livres des grands esprits de la philosophie sont des occasions de rencontres miraculeuses. C'est ce que montre le livre de Marc Parmentier. Il présente une Introduction à l'*Essai* de Locke dans le but de réorganiser, à l'aide d'une terminologie phénoménologique, l'unité complexe de l'ouvrage. Pour dépasser les difficultés méthodologiques d'un premier contact non avisé avec le texte lockien, l'A. expose trois hypothèses de travail : 1) la principale catégorie cognitive, l'*idée simple*, n'est pas immédiatement donnée dans l'expérience ; en fait, idées simples, idées complexes,

propositions et raisonnements sont rangés sur des niveaux syntaxiques distincts, indépendamment de leur fonction représentative ; 2) la capacité organisatrice appartient à l'entendement humain et à son caractère intentionnel ; les intentions se manifestent à travers des opérations définies comme des «conditions de possibilité des différentes unités syntaxiques» ; 3) le traitement de la connaissance et des idées est fondé sur une bonne grammaire de la pensée : les combinaisons des idées se soumettent aux règles d'une syntaxe naturelle («grammaire générative» où le sens de la pensée va du particulier au général) et correcte (la chose n'est accessible à la pensée que dans son essence nominale), grâce à un retour du langage sur le système de la connaissance. La structure de l'*Introduction* suit dans ses grandes lignes l'ordre de l'*Essai*, à l'exception du premier livre sur les idées innées. En intégrant cette problématique à son commentaire, l'A. choisit de donner un rôle introductif à la réponse de Locke au problème de Molyneux. Un partage de cette question en deux moments théoriques (passage des couleurs à l'idée-figure d'un cercle et ensuite passage de cette dernière à l'idée-figure d'une sphère) met en évidence un mécanisme dans la constitution des idées simples de sensation, dépendant d'une participation intentionnelle de l'esprit. Par conséquent, la réponse négative de Locke consiste à dire que l'idée simple de figure (comme celle de couleur, d'ailleurs) n'est pas immédiatement donnée dans l'expérience de l'aveugle. La convergence établie par l'A. entre l'«immédiat» (syntaxique) de la connaissance et l'«immédiat» (sémantique) de la signification nous semble capitale pour expliquer l'insertion dans le traité de Locke du Livre III, portant sur les mots. La thèse sémantique principale, selon laquelle les mots signifient immédiatement des idées, trouve ses limites au niveau même du rapport mots/idées, sans la nécessité d'un recours à la fonction représentative des mots. D'après l'A., l'incidence de l'analyse du langage sur celle des idées se manifeste au niveau de l'objectivité et de la réalité de la connaissance. Le rôle des mots est d'enrichir les constituants syntaxiques par une objectivité acquise à travers la référence aux objets du monde. L'analyse comparative est judicieuse et met en valeur un développement interne de la philosophie de Locke, afin de lui assurer une parfaite cohérence. Néanmoins, on regrette l'absence d'ancrage historique et de références aux critiques des autres auteurs, comme Berkeley par exemple. L'A. présente ainsi un texte fermé dans ses propres limites, éliminant toute objection extérieure, mais en parfait accord avec la conclusion tirée par Locke lui-même : les limites imposées au langage par sa finalité sont les limites de l'esprit humain mais, en même temps, les fondements de la certitude dans la connaissance. Le livre écarte toute interprétation simplificatrice d'une philosophie que l'histoire nous a habitués à lire à l'aide d'un schéma empiriste. Il témoigne d'une lecture très attentive du texte de Locke, en dépit d'un recours excessif aux commentaires existants. Une étude préalable de l'article de Jean-Michel Vienne («Locke et l'intentionnalité : le problème de Molyneux»), dont les racines interprétatives ont nourri les premières intuitions de l'A., est recommandée.

ANDA OPRISOR

BERNARD MABILLE, *Hegel. L'épreuve de la contingence* (Philosophie), Paris, Aubier, 1999, 384 p.

Dès le Préambule, le lecteur entre de plain-pied dans une discussion philosophique marquée par la clarté et le naturel du propos. Ce chapitre liminaire met en place la problématique et analyse le type de lecture requis – et adopté – pour comprendre les textes en profondeur : une lecture plurielle qui se garde avant tout des conclusions prématurées. L'A., prudent et sobre dans son langage, forge cependant deux expressions applicables l'une à sa démarche, l'autre au discours hégélien. Il s'agit de «lecture aporétique» ou «diaporétique» où l'aporie reconnue n'est pas une impasse mais une

tension vers un dépassement possible – et «éléuthériologie» dont la teneur englobe et fonde l'onto-logique tout en répondant bien à la définition hégélienne de la philosophie comme «science de la liberté» (p. 53, note 58). La thèse centrale de l'ouvrage, c'est que la contingence, ni illusoire, ni annulée par une nécessité draconienne, garde une effectivité à travers tout le système. L'A. veut surtout «montrer comment l'épreuve de la contingence n'est compréhensible que rapportée à l'épreuve de la liberté» (p. 17). Plus encore que sur le mouvement processuel des développements hégéliens, l'A. insiste, contre toute linéarité, sur l'omniprésence de la relation syllogistique qu'il faut se garder de briser malgré la distanciation parfois extrême des termes en rapport. Sur les dix sections de l'ensemble, les cinq premières sondent le corpus hégélien pour y saisir l'être-là de la contingence (son rôle, sa figure, sa consistance) non seulement dans la nature, la chair, le monde donné (esprit subjectif) mais encore dans le monde engendré (esprit objectif) et jusqu'au cœur de la Raison. Toute ambiguïté dûment désignée et toute critique de poids prise en compte conduisent l'A. à nouer des apories qui, somme toute, appellent en creux la décision philosophique et son ouverture à la compréhension de l'Absolu comme liberté. L'organisation du livre répond en tous points à cette attente. Les sections 6 et 7, sur la voie des solutions logiques et onto-logiques, mettent en lumière la «matrice éléuthériologique» de la philosophie hégélienne ; les dernières sections reviennent sur la lecture initiale pour y dégager le sens des termes aporétiques suspendus et le statut d'une contingence effectivement réelle que le système se doit de garder (tragiquement) en son sein pour conserver sa propre effectivité. L'A. analyse en détail l'ampleur du geste philosophique hégélien dans sa refonte spéculative du problème modal. Hors de la modalisation subjective des catégories transcendantales impuissantes à passer du possible au réel, Hegel assure «l'auto-diction de l'être effectif à travers la possibilité, la contingence et la nécessité», auto-diction où le philosophe n'est en rien le secrétaire de l'Absolu mais celui qui est «en charge de sa manifestation» (p. 368). Dans ce climat d'immanence foncière, «l'acte de révélation n'est pas un message ésotérique» (p. 347), mais un dur labeur conceptuel, une sorte de Passion du Sens qui ouvre progressivement la réflexion philosophique à la liberté de l'être chez-soi, seule capable de conférer à la contingence sa rationalité en tant que contingence. Le principe suprême de la philosophie hégélienne, garant de sa cohérence, se nomme liberté. La Conclusion reprend en une quinzaine de pages tout l'itinéraire accompli et confirme la haute tenue philosophique de l'A.

ÉLIANE MULLER

Philosophie contemporaine    GOTTLOB FREGE, *Écrits posthumes*, traduits de l'allemand sous la direction de Philippe de Rouilhan et de Claudine Tiercelin (Rayon Philo), Nîmes, J. Chambon, 1999, 315 p.

De cet ensemble de notes fragmentaires, de brouillons inachevés, de manuscrits inédits et d'articles refusés, Frege confiait, dans une lettre jointe à son testament : «Même si tout n'est pas de l'or, il y a de l'or en eux». En effet : errant dans les couloirs de cette mine abandonnée, à la recherche peut-être d'un filon prometteur, le lecteur découvrira sans doute quelque admirable pépite. La simple mention de quelques textes recueillis dans ces *Écrits* suffira à faire sentir l'intérêt de cet ouvrage. L'essai sur lequel s'ouvre celui-ci constitue la première d'une longue série d'esquisses d'un *Traité de logique*, projeté dès la publication de l'*Idéographie* mais qui ne vit jamais le jour. Frege y soulignait notamment l'ambition du «langage formulaire de la pensée pure» de rompre avec le langage naturel : «Il appartient au logicien de mener un combat constant contre le psychologique et en particulier contre la langue et la grammaire, dans la mesure où elles ne donnent pas une expression du logique dans sa pureté» (p. 15). Un grand nombre

de ces écrits s'attachent ainsi à méditer le statut de l'idéographie dont le premier exposé, en 1879, marque comme on sait la naissance de la logique contemporaine. Se demandant encore, près de trente ans après la publication de cette opuscule, ce qu'il pouvait considérer comme le résultat de son travail, Frege répondait aussitôt : «Presque tout est lié à l'idéographie» (p. 219). Moins immédiatement liées à cette préoccupation, on relèvera encore des «Précisions» sur son article si important *Sinn und Bedeutung* ; l'esquisse d'une quatrième *Recherche logique* consacrée à «La généralité» ; ou encore cette ultime ébauche dans laquelle Frege esquisse une tentative de fondation géométrique de l'arithmétique de style rigoureusement gaussien – achevant ainsi, par un émouvant retour à son point de départ, le parcours qu'il avait entamé cinquante ans plus tôt en consacrant à la mathématique de Gauss aussi bien son doctorat que son habilitation. Peut-être faut-il tout particulièrement citer le dernier article achevé, mais refusé par la revue à laquelle le destinait l'auteur, intitulé «Les sources de connaissance en mathématiques et en sciences mathématiques de la nature». Son allure curieusement «épistémologique» voire kantienne, qui contraste avec la critique tout au long de cet ouvrage de l'«idéalisme épistémologique» ne laisse pas d'étonner. Le lecteur y relèvera par exemple cette question, dans laquelle il verra peut-être, comme nous, briller l'or pur de cette forme de pensée : «Mais penser n'est-il pas parler? Comment est-il possible que penser et parler entrent en conflit? Ne serait-ce pas que le penser entre en conflit avec lui-même? Ne serait-ce pas alors la fin de la possibilité de penser?» (p. 318) Si cette question et son contexte immédiat pourraient certes inviter à y voir un repli sur le criticisme ou sur une formule inédite des conditions de possibilité de la connaissance, il nous semble plutôt que son style fait plutôt signe en direction d'une forme de pensée qui trouva elle aussi son occasion dans la méditation du projet idéographique. La lisant, comment ne pas penser en effet à Wittgenstein? – à cette énigmatique remarque par exemple : «Le style de mes propositions est extraordinairement influencé par Frege. Et si je le voulais, je pourrais montrer que cette influence s'exerce là même où personne, à première vue, ne la soupçonnerait.» (Zettel, 712) – Signalons la récente traduction de la *Begriffsschrift* (Gottlob Frege, *Idéographie*, traduction de l'anglais par Corinne Besson et postface de Jonathan Barnes, Paris, Vrin, 1999, 214 p.). Avec ces deux traductions, qui succèdent enfin à celles qu'avaient procurées il y a trente ans déjà Claude Imbert (*Les Fondements de l'arithmétique* et le recueil intitulé *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1969 et 1971), les principaux écrits de Frege sont désormais accessibles au lecteur francophone.

JEAN-FRANÇOIS AENISHAENSLIN

MICHEL HAAR, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (Perspectives critiques), Paris, P.U.F., 1999, 144 p.

«Pour nous qui nous situons dans un après-Heidegger indécis...» (p. 86) – telle est, pour l'A., la situation dans laquelle se trouve la philosophie contemporaine. Le propos du recueil est dès lors d'examiner d'un point de vue rigoureusement heideggerien quelques-unes des pensées de ce siècle finissant qui en France se sont inscrites, à un titre ou à un autre, sous le titre de phénoménologie. C'est ainsi que sont réunies cinq études respectivement consacrées aux doctrines de Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas, Derrida et Michel Henry. Or si l'on peut, selon l'A., constater un certain accord entre ces philosophes en ce qu'ils acceptent communément la «méthode» phénoménologique, cet accord ne semble valoir que «formellement». L'A. en voit la raison dans le fait qu'ils partagent une commune méconnaissance de l'exigence, pourtant essentielle au projet heideggerien, d'une «destruction de la métaphysique». La légèreté de Merleau-Ponty quant à la question de la métaphysique le conduirait ainsi à échafauder une conception



«ontique» de l'être sous la forme de «l'Être brut ou sauvage» du monde perceptif et à proposer une figure «bénigne» du néant sous la forme de la non-coïncidence du corps ou de la chair. L'indifférence de Sartre par rapport à la tâche d'une destruction de la métaphysique ferait qu'il n'ébranlerait jamais le primat de la conscience et restaurerait par là même une métaphysique de la subjectivité selon la stratégie bien connue du renversement. «Pré-ontologique ou post-ontologique», l'éthique lévi-nassienne serait une «phénoménologie de l'absolu» – une métaphysique, comme l'attesterait telle définition d'Autrui comme «lieu même de la vérité métaphysique» (*Totalité et infini*, p. 51). Quant à la réhabilitation de l'onto-théologie par Michel Henry sous la forme d'une «onto-théologie négative» (p. 141), elle ne serait rien d'autre qu'une «rechute, sans doute préfigurée par la structure de la phénoménologie husserlienne elle-même, dans la métaphysique postkantienne de la subjectivité absolue» (p. 139). À propos de Derrida enfin, l'A. se demande – critique si fréquemment répétée et à laquelle Derrida a répondu si souvent qu'on s'étonne de la voir encore une fois formulée – si le renversement de la métaphysique qu'il opérerait ne reste pas prisonnier des oppositions renversées, et en particulier d'un certain nietzschéanisme. S'il permet certes de mettre en évidence certains aspects importants de ces doctrines, le choix de les lire du seul point de vue de la question de l'histoire de la métaphysique et de la tâche de sa destruction conduit cependant l'A. à adopter un ton dogmatique, voire doctrinaire qui peut irriter. Mais il est possible que ce choix soit pour ainsi dire appelé par chacun de ces philosophes. Borges écrivit un jour que le défaut le plus constant des lettres françaises résidait dans l'anxiété historique de ses écrivains : «Trop modestes pour se considérer autre chose que des moments possibles ou nécessaires d'une évolution, trop lucides pour ne pas savoir exactement ce qu'ils entreprennent, ils ne se voient jamais *sub specie aeternitatis*, toujours *sub specie temporis vel historiae*. Ils tâchent soit de continuer une tradition, soit de la contredire sciemment. La France propose l'étrange et méthodique spectacle d'une littérature faite en vue de ses historiens.» (*Œuvres complètes*, t. II, 1999, p. 451). De ce point de vue, le petit livre de Michel Haar en offrirait une intéressante confirmation en ce qui concerne la philosophie...

JEAN-FRANÇOIS AENISHAENSLIN

FRÉDÉRIC NEF, *L'objet quelconque. Recherches sur l'ontologie de l'objet* (Problèmes & Controverses), Paris, Vrin, 1998, 343 p.

Le propos de l'A. n'est pas l'étude ontologique d'un type spécifique d'objet, mais celle de l'objet en général : en quel sens peut-on dire que les objets intentionnels, non intentionnels, concrets, abstraits, réels, fictifs, particuliers, universels, etc., sont tous des objets? Ont-ils une nature commune? L'ouvrage comporte quatre parties ; la première met en rapport l'objet et le discours et propose une classification des objets et de leurs propriétés ; la deuxième porte sur l'histoire des relations entre la logique, la sémantique et l'ontologie (la logique a des rapports étroits avec ce sujet, dans la mesure où elle s'applique en toutes circonstances) ; la troisième développe une théorie de l'objet dans un cadre logique ; la quatrième traite des objets possibles et fictifs et du problème de l'identité des objets à travers les mondes. L'ontologie défendue par l'A. est un réalisme modal de l'objet : «[...] il n'existe pas de raison déterminante de limiter l'être à l'être actuel, en dehors d'une ségrégation arbitraire du possible» (p. 255). Des arguments, et plus souvent des réflexions thématiques, montrent que l'objet ne se réduit pas à un objet concret, qu'il y a des objets abstraits, fictifs, intentionnels, etc., qu'un objet peut ne pas exister et néanmoins être un objet, et que l'objet transcendantal kantien, n'étant ni objet d'expérience ni objet d'intuition, ne s'intègre pas dans la conception qu'a l'A. de l'objet. Ainsi soutient-il notamment qu'il existe des objets possibles non actuels, par quoi il



entend les objets, de notre monde et d'autres mondes possibles, qui peuvent être nommés ou décrits. Il récusé diverses objections actualistes. Par exemple, Quine affirme que nous disposons de critères d'identification clairs pour les *concreta*, mais pas pour les *possibilia*, ce qui signifierait que ces derniers n'existent pas. Or, d'après l'A., nous ne disposons de tels critères ni dans un cas ni dans l'autre – nous ne saurions donc rien en inférer. Sa démarche n'est cependant pas entièrement satisfaisante : on aurait souhaité qu'il aborde d'autres objections. En particulier, il ne considère pas le fait que nous n'entretiens aucun rapport causal avec d'éventuels autres mondes possibles, et par conséquent que nous ne pouvons pas, semble-t-il, nous prononcer de manière justifiée sur leur existence. L'A. rejette toutes les formes de relativisme, d'anti-réalisme et de nominalisme pour aboutir à une ontologie ni exclusivement physicaliste ni exclusivement intentionnelle ; selon lui, il existe une réalité objective et «stratifiée», partiellement dépendante et partiellement indépendante de la conscience, l'une et l'autre strate étant en principe connaissables par l'esprit humain. L'A. a le souci permanent d'inscrire son analyse dans une perspective historique. Il s'agit cependant moins pour lui de retracer, à la manière d'une introduction logico-philosophique, l'histoire de l'ontologie de l'objet, que d'articuler et de commenter avec précision les pensées qu'ont eu à ce sujet Bolzano, Meinong, Frege, Wittgenstein, Russell, et quelques autres. Du fait de cette multiplicité de références, le néophyte n'y trouvera guère son compte. *L'objet quelconque* n'est d'ailleurs pas un ouvrage introductif : il est exigeant mais récompense l'étude pour qui fermera les yeux sur d'occasionnelles légèretés dans l'argumentation et se concentrera sur une analyse très articulée de ce thème transversal à toutes les disciplines théoriques.

PERRY PROELLOCHS

CLAUDE ROMANO, *L'événement et le monde* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 1998, 293 p.

L'ouvrage, thèse de doctorat qui dépasse de loin par la profondeur de ses vues les trop habituels travaux bien académiques, se présente comme le premier volet d'une réflexion inspirée par la fréquentation de *Sein und Zeit* de Heidegger et de l'herméneutique, la deuxième devant s'intituler *L'événement et le temps*. Le projet élaboré ici vise à établir une herméneutique événementiale comme réponse à l'ontologie fondamentale. Si Heidegger a été le déclencheur d'une remise en question de la tradition métaphysique occidentale, il n'a peut-être pas ouvert suffisamment le questionnement dans le sens de ce qu'est l'événement, comme moment hors temps, semblable à l'éclair (cf p.37) dont parle Nietzsche lorsqu'il dit : «L'éclair luit.» Dans la proposition de Nietzsche, apparaît l'événement comme antérieur à tout fait intramondain, à ce qui est déjà descriptible. «Ce que nous appelons l'éclair n'est pas un étant qui posséderait un certain mode d'être, car il n'est pas du tout un étant, mais n'est précisément rien d'autre que le luire lui-même : c'est l'avoir-lieu de l'événement qui donne lieu à la chose, et non pas le contraire ; c'est la verbalité du verbe dont dérive le sujet, au lieu que le verbe soit conçu comme ce qui exprime l'action d'un agent.» (p. 8-9) La première partie décrit la tâche d'une telle herméneutique événementiale comme «élucidation du sens de l'aventure humaine au fil conducteur de l'événement. «L'événement au sens événemential devient instaurateur de monde.» (p. 56) Dans cette optique, «l'événement n'a pas de cause, parce qu'il est sa propre origine, et c'est en cela, justement, que réside son véritable sens pour l'aventure humaine» (p. 60). La deuxième partie délimite le projet d'herméneutique événementiale par rapport à la psychologie et à l'anthropologie, décrivant la compréhension comme événemential et mettant l'accent sur le sens premier de la naissance dans ce contexte. La différence entre analyse événementiale et anthropologie ou psychologie tient à la différence fondamentale entre l'explication par les

causes et la compréhension par le sens (cf p. 84). L'analyse de l'événement comme antérieur à toute expérience possible conduit à une relecture de l'ipséité et de la responsabilité, du désespoir et de l'effroi, du deuil et de la rencontre en tant que structures à partir desquelles peut se comprendre l'expérience humaine. La dernière partie propose une relecture de l'expérience en-deçà de son sens phénoménologique, faisant apparaître la conception empiriste de l'expérience comme une dégradation de son sens originaire. À cette lumière, l'A. offre une compréhension de la parole, de la souffrance et de la mort comme événements non réductibles à un contexte d'expérience au sens courant du terme, mais relevant du surgissement même de l'advenant. Cela lui permet aussi une petite pointe polémique à l'égard de l'événement journalistique, considéré comme corrélat de l'expérience dégradée, déstituée de son sens originaire de «passer à travers» et de «péril». L'ensemble des réflexions élaborées ici amène l'A. à décrire la tâche de l'herméneutique événementiale comme liée à une pensée de la temporalité, qui sera élaborée dans l'ouvrage annoncé.

JACQUES SCHOUWEY

DIETER THOMÄ, *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München, C.H. Beck, 1998, 353 p.

Au «connais-toi toi-même» socratique, l'A. substitue le «raconte-toi toi-même» et propose une lecture de l'autobiographie comme réel problème philosophique. Dans premier temps, il analyse les liens entre autodétermination, responsabilité et narration. Partant des idées de Kierkegaard sur la responsabilité du soi dans l'élaboration de sa propre histoire, il en vient à discuter les concepts d'autodétermination et de justification dans l'œuvre de Habermas, pour aboutir à une étude des propositions de Rawls sur l'unité de soi réalisée comme plan de vie. Selon Thomä, ces divers concepts ouvrent de fortes réflexions sur l'autodétermination, mais restent en-deçà d'une compréhension suffisante du rôle de l'autobiographie, ne dégageant pas suffisamment le fondement de toute compréhension de soi : l'amour de soi. Le deuxième chapitre est consacré au projet de MacIntyre de relier la connaissance de soi et l'autobiographie, en tentant de réhabiliter l'éthique aristotélicienne pour la connaissance de soi, et en faisant intervenir la tradition comme élément constitutif de l'autobiographie. À nouveau, le modèle proposé ne convainc pas entièrement l'A., qui conteste le primat excessif accordé au protagoniste de la narration, et qui ne relève pas assez la complexité du processus de récit de sa propre existence. En-deçà du descriptif, des modalités de la narration, il y a un soubassement qui seul pourrait donner sens au récit de sa vie. C'est en quête de cela que se met l'A. – Dans un troisième temps, le texte en vient à analyser le rôle de l'autodétermination tel que le propose Rorty, ou celui de l'affirmation de soi chez Nietzsche. Ces pas dans la compréhension de la narration mènent à une vision où l'A. reprend certains aspects et propose l'amour de soi comme source possible de la narration. C'est la quatrième partie qui va développer les propres thèses de l'A. La crise de l'identité, du soi, ouvre la difficile question de l'amour de soi, abordée ici par le biais de la conception aristotélicienne concernant la manière d'être homme au plus haut degré, et de celle de Rousseau sur le sentiment de sa propre existence. Ce retour aux «classiques» permet à l'A. de constater qu'il est nécessaire de remonter en-deçà des théories «constructivistes», en-deçà aussi des autobiographies comme les conçoivent Lukacs, Bachtin et Benjamin, pour comprendre vraiment la tâche de la narration, du récit de sa vie, dans la lumière de l'amour de soi. Amour de soi qui n'a rien d'une contemplation (savoir), ni d'une exaltation de son égoïsme, mais qui exige une continuelle attention à ce que l'on est et à ce que l'on veut être. En ce sens, le récit de sa vie n'est ni simplement une narration, ni purement une projection, mais bel et bien la tâche même de l'existant qui

se demande ce qu'il en est de lui. Dès lors, l'A. peut conclure qu'en fin de compte l'histoire de sa vie en tant que vécue n'est pas du tout une histoire.

JACQUES SCHOUWEY

ALAIN TORNAY, *L'oubli du Bien. La réponse de Lévinas*, Préface de André de Muralt, Genève, Slatkine, 1999, 516 p.

L'ambition de cette étude est de dégager «l'unité et la structure profondes de l'œuvre de Lévinas» (p. 12). Toutefois il convient de distinguer nettement, pour une bonne intelligence de l'ouvrage, son cadre général d'interprétation et ses analyses elles-mêmes. Le cadre général est annoncé clairement dans la préface et l'avant-propos : nous nous trouvons ici devant une interprétation aristotélo-thomiste (voire catholique, au vu des nombreuses références à Maritain ou à Péguy) de la pensée de Lévinas. Reprenant à André de Muralt son interprétation de l'histoire de la philosophie (cf. toute la III<sup>e</sup> partie) et sa méthode dite d'«analyse structurelle», l'A. situe la pensée de Lévinas dans une filiation qualifiée de «post-scotiste» et caractérisée par une conception non réciproque de la causalité, opposée à celle de s. Thomas et d'Aristote. Si l'on est en droit de contester la pertinence d'un tel cadre d'interprétation, notamment l'application anachronique d'une analyse en termes de causalité et de substance à la pensée de Lévinas, et si l'on ne partage pas l'idée (implicite derrière toutes les pages de cet ouvrage) que la philosophie occidentale dans son entier a subi une déviation malheureuse depuis s. Thomas, il faut par contre souligner la grande qualité des analyses de l'A. Envisagées en dehors de leur affiliation «de muraltienne», elles justifient à elles seules la lecture de l'ouvrage. Celui-ci se structure en quatre parties. Dans la première, l'A. situe judicieusement le point de départ de la pensée de Lévinas dans sa critique de l'impérialisme lié à toute connaissance. C'est à cette critique que répond la conception – retracée dans la seconde partie – d'un «soi ordonné à l'autre par le Bien», cela en dehors de tout rapport de connaissance et de toute position par une conscience constituante. C'est une véritable «redécouverte du Bien» que l'A. met en avant chez Lévinas, un Bien objectif et véritablement transcendant, tiré de l'oubli dans lequel l'aurait confiné toute la tradition occidentale issue de Descartes et plus profondément de Duns Scot. En dépit d'un appareil conceptuel qui semble peu adéquat (cf. par exemple cette formule : «L'Autre cause dans le sujet» la «forme d'être responsable» [p. 109]), l'A. demeure fidèle dans sa lecture à la complexité de la pensée de Lévinas, en ne la déformant pas. Il pose en outre certaines questions et avance certaines critiques d'une grande pertinence. Sa vision critique trouve son apogée dans la quatrième et dernière partie (après un troisième volet retraçant l'oubli du Bien chez les philosophes, de Duns Scot à Heidegger). Censée être une application de «l'analyse structurelle» (cf. p. 327-330), cette ultime section débouche sur une interrogation de fond concernant la méthode même de Lévinas. L'A. montre notamment comment, alors qu'il prétend s'opposer à l'idéalisme transcendantal de Husserl, Lévinas n'en conserve pas moins une structure de pensée analogue et reste tributaire de la phénoménologie. Critiquant l'oubli du Bien et de l'éthique, il relèverait d'une structure de pensée analogue – mais inversée – à celle des philosophies auxquelles il s'oppose. C'est alors paradoxalement la primauté du sujet, totalisant l'être autour de lui – cette fois par sa responsabilité éthique et non plus par sa conscience constituante – qui ferait retour chez Lévinas, tout particulièrement avec *Autrement qu'être*. «Cette responsabilité absolue est manifestement analogue de l'universelle *Sinngebung* opérée par le sujet connaissant de l'idéalisme» (p. 443). L'A. peut dès lors caractériser cette position philosophique de «monisme» (p. 412) et de «transcendentalisme éthique» (p. 471), à rapprocher selon lui d'une philosophie de l'Un, et non pas d'une authentique pensée de la pluralité. Il pointe notamment sur l'absence de réciprocité dans la relation

à l'autre, réel problème chez Lévinas, même s'il n'est pas certain qu'il faille voir là une conséquence d'une causalité de type scotiste.

MICHEL VANNI

JEAN-LUC THAYSE, *Eros et fécondité chez le jeune Lévinas* (L'Ouverture Philosophique), Paris, L'Harmattan, Paris, 1998, 324 p.

L'A. tente de dégager les rapports que les notions d'éros et de fécondité entretiennent dans les premiers écrits d'Emmanuel Lévinas. Il examine d'abord le rôle indispensable que l'éros joue dans l'œuvre du Philosophe, précisément dans le dépassement, ou la sortie, de l'ontologisme. Dans l'économie habituelle de l'être et de sa perpétuelle et narcissique tension sur soi et pour soi, l'éros ouvre une première brèche et permet la rencontre d'un autre qui porte l'altérité dans son essence même. Et puisque l'être et la suffisance à laquelle elle invite sont haïssables, l'éros, comme l'éthique de la responsabilité, sont les voies qui permettent d'en sortir. Chez Lévinas, l'amour n'est donc plus envisagé selon la perspective platonicienne qui l'interprétait comme une indigence, mais comme le mouvement même vers l'altérité. Mais cette sortie de l'être par l'éros doit être absolument liée à l'événement de la fécondité, à la lueur duquel seul l'éros peut et doit prendre tout son sens. La fécondité permet en effet de réaliser l'*exister multiple*. «Cela signifie, pour Lévinas, dit l'A., que la multiplicité n'est plus multiplicité d'*étants*, mais bien scission, rupture *dans l'être même* (en tant que verbe). Cet exister multiple explicite le fait qu'il ne s'agit plus, pour Lévinas, d'expliquer la fécondité en terme de *causalité*, mais en terme de *création*. La causalité indiquerait une non-liberté de l'enfant et une non-indépendance de celui-ci à l'égard de ses parents, ce qui est impensable pour un philosophe qui présente sa philosophie comme une défense de la subjectivité, celle-ci fût-elle pensée comme responsabilité. Cette multiplicité permet également la sortie de l'être et cette sortie va de pair avec celle de l'éros.» (p. 202) Mais, demande l'A., la fécondité est-elle vraiment cela? Ne peut-on pas voir en elle un ultime soubresaut du *conatus essendi* même si celui-ci se donne aussi comme perpétuation de la bonté? «Ce *conatus essendi* apparaîtrait ainsi sous une forme insidieuse, puisqu'il s'agirait de continuer à persévérer dans l'être pour un moi, lequel n'est plus *moi-même*, mais *issu de moi*» p. 310). Cette question finale est bien une critique adressée au philosophe lithuanien, mais elle ouvre un débat du plus haut intérêt

JEAN BOREL

EMMANUEL PICAVET, *Choix rationnel et vie publique*, Paris, P.U.F., 1996, 525 p.

Dans cet épais ouvrage, l'A. examine en philosophe l'essentiel des travaux qui ont été consacrés à la théorie de la décision (théorie du choix individuel, théorie des jeux et théorie des choix collectifs), qu'il interprète comme «une philosophie transcendante de l'action» (p. 482), puisque la rationalité n'est jamais un donné empirique. Ce faisant, il poursuit un objectif précis, comprendre ce que cette théorie «apporte à l'approche rationnelle de l'action et de la vie publique» (p. 6). Pour arriver à ce but, l'A. commence par examiner les questions liées aux décisions individuelles, tant au plan de l'axiomatique (von Neumann-Morgenstern, Ramsey, Savage, etc.) qu'au plan des présupposés philosophiques. Hume y joue un rôle important, avec son analyse de l'action combinant croyance et désir ; on n'est alors pas étonné de retrouver dans la théorie de la décision toutes les difficultés de cette approche. L'un des mérites de cet ouvrage est justement de montrer que ce qui se présente parfois comme une théorie purement scientifique est



en fait habitée de conceptions philosophiques. La théorie de la décision se heurte encore à une ambiguïté de fond : est-elle une théorie descriptive ou normative? Décrit-elle des comportements ou propose-t-elle une norme de rationalité? Souvent, elle louvoie entre les deux, ce qui est assez gênant, notamment lorsqu'on se demande si les «lois» qu'elle dégage sont réfutables ou non. La conclusion de l'auteur est que cette théorie tente d'explicitier une intuition, celle de la «volonté cohérente» (p. 266) ; elle n'est donc pas non plus une théorie des émotions ou des passions. Suit l'étude des décisions collectives. Assez rapidement, les travaux d'Arrow sont examinés. À cette occasion, l'A. dirige sa principale critique contre l'approche des théories du choix social : elles prennent comme modèle la rationalité individuelle (particulièrement la transitivité des préférences) au lieu d'analyser l'importance des institutions dans les procédures collectives, et elles ne considèrent le public que comme le collectif, c'est-à-dire l'agrégat des choix individuels, concevant la société comme un milieu peuplé d'individus qui n'ont que des intérêts privés. En dépit de cela, un examen détaillé est présenté de l'évolution de ces théories, des difficultés et des résultats auxquelles elles sont parvenues : comparaisons interpersonnelles des préférences, manipulation des votes, liens (ambigus) entre le formalisme, la réalité sociale, la rationalité et l'éthique, etc. L'A. peut alors s'interroger sur la portée politique de ces théories ; il conclut qu'elles ne donnent qu'une vision très partielle de ce que sont les droits ou les principes démocratiques et qu'elles sont incapables de prendre en compte la «volonté générale», ainsi que les conditions même d'application des procédures rationnelles que sont la confiance, la légitimité et l'indépendance nationale, si fondamentales en politique.

BERNARD BAERTSCHI

JOSEF SEIFERT (éd.), *Wie erkennt man Naturrecht?*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1998, 220 p.

L'ouvrage édité par Josef Seifert résulte d'un colloque de la Internationale Akademie für Philosophie tenu dans la Principauté de Liechtenstein, les 13-15 juin 1992. La question centrale est celle de la possibilité d'une connaissance objective des normes de droit naturel. Il s'agit bien du mode de connaissance des principes du droit naturel et non de l'existence du droit naturel, existence qui constitue le présupposé commun des divers collaborateurs de l'ouvrage. Qu'il y ait en effet, des valeurs et des normes éthiques prépositives et qui contraignent juridiquement, et que celles-ci puissent être conçues et fondées rationnellement par l'expérience, l'intuition des essences ou une connaissance rationnelle de l'être et de la valeur apparaît non seulement comme une évidence mais aussi comme une exigence pratique pour fonder et justifier des droits de l'homme qui n'ont reçu jusqu'à présent que très peu de concrétisation au niveau du droit positif et qui ne peuvent plus s'appuyer sur une religion unique qui pourrait servir de fondement du droit. – L'intention, pas toujours explicitée, est de battre en brèche non seulement les réductions positivistes du droit, mais aussi les tentatives contemporaines de fonder les normes morales et juridiques sur le consensus argumenté. C'est pourquoi les A. explorent diverses perspectives épistémologiques à la recherche des sources d'une connaissance possible des normes pratiques, telles l'expérience, l'évidence ou la conscience morale. Pour ce faire, certains (Seifert lui-même, ou Wolfgang Waldstein) rappellent comme chez Aristote, Cicéron et les juristes romain, on peut trouver toute une série d'arguments en faveur d'un connaissabilité du «jus naturale». D'autres s'inscrivent plus immédiatement dans les doctrines modernes et contemporaines (F. Bydlinski, R. Buttiglione). Ce dernier tente de montrer comment les rapports entre communautés ou entre nations, et dans la mesure où on renonce à résoudre les conflits par la violence pure, doivent nécessairement être des rapports juridiques et que



ceux-ci présupposent de fait la reconnaissance des principes de base de tout ordre normatif à dimension sociale. «Les normales fondamentales du droit naturel sont la présupposition inaliénable de l'existence d'une société d'hommes. Elles doivent valoir tout particulièrement dans une société pluraliste.» (p. 156) Or, ajoute-t-il, dès que nous avons accepté un règlement juridique des rapports entre sociétés, nous sommes dans une société pluraliste. Certes, reconnaît l'A., le pluralisme surgit d'une tradition culturelle spécifique, mais c'est cette tradition qui justement n'a cessé de soutenir l'existence et la connaissabilité d'une nature humaine universelle. – Ce petit ouvrage, malgré des présupposés que certains trouveront discutables, n'en est pas moins intéressant par sa mise en perspective interdisciplinaire des positions iusnaturalistes classiques – philosophiques, politologiques ou juridiques – et dans la discussion honnête qu'il propose des éléments de notre tradition qui, dès l'antiquité, ont plaidé pour une reconnaissance possible du droit naturel, au-delà de toutes les transgressions qui n'ont cessé de le défigurer et de blesser et détruire l'humanité.

ANDRÉ BERTEN

JACQUES BOUVERESSE, *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Raisons d'agir (diffusion Le Seuil), 1999, 159 p.

«Il n'y a point de meilleur moyen pour mettre en vogue ou pour défendre des doctrines étranges et absurdes, que de les munir d'une légion de mots obscurs, douteux, indéterminés» : c'est sur cette évocatrice citation de Locke que l'A. commence un brillant pamphlet contre les penseurs vedettes qui usent d'expressions empruntées sans vergogne ni rigueur à la science. Il remarque d'emblée qu'il est bien plus facile d'avancer une formule impressionnante que d'en démontrer la fausseté lorsque c'est le cas. Il se passerait certes de ce genre de tâche si elle ne lui semblait pas être devenue un devoir, comme le montre la réception souvent méprisante faite à l'ouvrage de Sokal et Bricmont dénonçant précisément les *impostures intellectuelles*. Avec une ironie réjouissante, il fustige la désinvolture de pseudo-penseurs en vogue qui usent à faux de concepts scientifiques non assimilés pour mieux s'imposer par ce procédé, qui est de fait un abus de pouvoir par imposture : «tonneau vide résonne toujours mieux que tonneau plein». Comme il dénonce à la fois l'outrecuidance de vedettes de l'intelligentsia française et la complaisance de journalistes, l'A. dérange et, à ceux qui croient qu'il donne temps et talent à une polémique qui ne le mérite pas, il montre la nécessité d'une résistance contre un état d'esprit basement flatté par les médias et contre la commercialisation de la culture. Par une analyse simple mais rigoureuse, nous comprenons, stimulés par le style ironique, combien vouloir appliquer le théorème de Gödel hors de son domaine, comme le fait Régis Debray, est absurde et inefficace, générant la confusion. Si ce cas est exemplaire, l'A. nous montre que d'autres célébrités pourraient être interpellées quand elles trahissent l'exigence d'une pensée simplement honnête. Ce qu'il regrette par-dessus tout, c'est cette façon «irresponsable», sur le terrain même qui prétend à la raison, de mépriser cette dernière et son exigence : le patient effort d'argumentation respectueuse de la dignité de chacun, notamment de celle des plus humbles, désireux de comprendre, de s'instruire, pour mieux agir, mieux vivre. Cette désinvolture à la mode, encouragée et amplifiée médiatiquement et commercialement, menace de fait la démocratie, qui a tant besoin d'honnête éducation formant le jugement et entraînant à l'exercice du sens critique. Il faut lire et faire lire ce pamphlet à la fois pascalien et socratique.

CLAUDE DROZ

ENRICO DEL COVOLO, LORENZO PERRONE, *Mosè ci viene letto nella Chiesa. Histoire de Lettura di Origena sulla Genesi* (Biblioteca di scienze religiose – 153), la théologie Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1999, 170 p.

Ce livre recueille un cycle de six conférences tenues au cours de l'année 1997/98 à l'université Salésienne de Rome sur les *Homélies sur la Genèse* d'Origène. Plutôt que d'être foncièrement scientifique, la cible de ces conférences est d'abord de présenter le texte origénien, et, dans un sens plus large, d'entrer en matière avec l'exégèse du maître alexandrin, d'en illustrer la méthode de travail. Dans la première contribution, L. Perrone étudie les homélies sur la Genèse en général, en expliquant leurs thèmes principaux et leurs lignes herméneutiques (p. 11-31) ; les autres travaux examinent le texte plus en détail ; ainsi, E. Prinzivalli s'occupe de l'homélie I (p. 33-52), M. P. Ciccarese de l'homélie II (p. 53-79), F. Cocchini de l'homélie VIII (p. 81-108), M. I. Danieli des homélies X et XVI (p. 109-126) et M. Simonetti de l'homélie XIII (p. 127-139) ; le livre contient aussi une bibliographie générale sur les homélies d'Origène, préparée par M. Maritano (p. 141-162), qui établit également les index des citations origéniennes et des auteurs modernes. Parmi les contributions, celle de M<sup>me</sup> Cocchini me paraît l'une des plus intéressantes. Outre un commentaire au texte de l'homélie VIII, elle propose une reconstitution des pistes dans lesquelles devait s'acheminer l'exégèse origénienne du cycle d'Abraham, soit dans l'original grec perdu des homélies, soit dans ses autres œuvres. Ce travail se fonde en particulier sur une comparaison de l'exégèse origénienne de ce texte avec celle d'autres auteurs anciens, surtout Philon. Au développement de cette étude, on pourra encore ajouter, à propos de la n. 74, p. 96, que Rufin mentionne effectivement au moins une fois Philon, bien qu'en citant Jérôme (Apol. VI,13,7). La conférence de M. Simonetti sur l'homélie XIII est remarquable pour sa clarté dans l'exposition des structures de base de l'exégèse origénienne, ainsi que pour les hypothèses qui éclairent le contexte gnostique et judéo-chrétien des quelques destinataires de l'homélie contre lesquels Origène polémique. Les renvois bibliographiques n'ont malheureusement pas été harmonisés d'un article à l'autre, ce qui est parfois gênant, on n'indique jamais la page pour les renvois internes. Il y a en outre un certain nombre de défauts d'édition et de mise en page (par exemple, à la p. 37, ligne 3, il faudra lire «scrittura» pour bien comprendre le texte). Le recueil, première monographie sur ces homélies, dépasse sans doute souvent ses intentions initiales de présenter Origène, au profit d'une critique plus serrée et de l'élaboration de nouvelles hypothèses, et il sera certainement utile pour le développement de la recherche.

CLAUDIO ZAMAGNI

FLORIENT GABORIAU, *L'Écriture seule?*, Paris, FAC, 1997, 263 p.

Dans cette étude, l'A. est fier de montrer que la formule «L'Écriture seule» n'est pas de Luther. Il va jusqu'à affirmer qu'elle ne se trouve pas chez le Réformateur allemand. Je n'irai pas si loin, par prudence méthodologique, et affirmerais, si j'étais l'auteur, que je ne l'ai pas encore rencontrée chez Luther! Par ailleurs, les formules sont-elles si importantes? N'a-t-on pas très tôt chez Luther l'affirmation du principe de la *sola scriptura* au sens de la *scriptura sui ipsius interpret*? Mais ce n'est visiblement pas ce qui intéresse l'A., car il a trouvé la formule chez Thomas d'Aquin. L'«Écriture Seule» est donc bien une doctrine catholique! Reste à le montrer. L'A. s'y emploie tout au long de cet écrit qui emprunte sa forme à la meilleure scolastique (avec de trop longs et trop nombreux règlements de compte). Sa thèse peut être formulée ainsi : «La Tradition garde sa place, avant comme après l'Écriture, comme étant ce qui la prépare, ce dont elle émerge, ce qui la propage et l'approfondit.» (p. 257). Le dialogue n'a

franchement pas avancé, ce d'autant que l'A. n'a pas voulu, malgré les apparences, entrer réellement en discussion avec la position protestante notamment celle dégagée par les recherches luthériennes de ce siècle. Pourquoi l'Écriture comme seule interprète d'elle-même n'est-elle pas réellement prise en compte? C'est dommage!

JEAN-DENIS KRAEGE

MARTIN LUTHER, *Image de la papauté*, traduction et présentation d'Ivan Gobry (Atopia), Grenoble, Jérôme Millon, 1997, 154 p.

La partie la plus déroutante de ce livre n'est pas le texte de Luther, mais la présentation qu'en fait l'A. Le texte de Luther? Un livret paru à Wittenberg en 1545 (couvrant ici les p. 127-147), composé de dix quatrains injurieux et souvent scatologiques à l'endroit de la papauté et «agrémentés» chacun d'une gravure de Lucas Cranach, souvent tout aussi injurieuse et scatologique. Il n'est guère utile de s'y étendre ; qu'il suffise de relever que le pape est identifié à l'Antichrist, qu'il méprise l'Allemagne, laquelle le lui rend plutôt bien, dans la mesure où de joyeux drilles procèdent à quelque émission de vents impétueux ou défèquent allègrement dans une tiare aux dimensions impressionnantes. On aura compris qu'il n'y a là rien d'autre que de très classiques motifs appartenant aux pamphlets destinés au lectorat populaire. Répétons-le, le plus surprenant dans cet ouvrage, c'est la présentation de Gobry, lequel s'était du reste déjà risqué à une biographie de Luther. Qu'apprend-on ici? Dans le chapitre délicatement intitulé «Luther finissant» (p. 11-52), est esquissée à grands traits la carrière du Réformateur, avec une insistance d'autant plus lourde sur l'attitude de Luther face à la sexualité (10 pages sur les 40 que compte ce premier chapitre!), qu'elle apparaît parfaitement déplacée dans un ouvrage se proposant de jeter un regard prétendument objectif sur les rapports du Saxon avec le pape. Gobry s'étale sur le mépris de Luther à l'endroit de la femme, ses aventures amoureuses, la vulgarité de son langage (de nombreux exemples sont fournis, notamment dans le second chapitre, «Luther polémiste», p. 53-75) et sur sa propension à la dépression nerveuse. La question n'est même pas celle de la vérité ou de la fausseté des allégations de Gobry, mais de leur pertinence dans cet ouvrage. Pourquoi insister à ce point sur des anecdotes peut-être vraies mais en tous les cas inintéressantes au lieu de traiter, par exemple, de l'évolution des opinions de Luther sur la nature et la fonction du ministère papal? Le dernier chapitre, consacré plus proprement à l'*Abbildung des Bapstum*, préfère à ce travail de fond l'ingénieux procédé consistant à aligner les édifiantes injures dont Luther agonit le Souverain Pontife. Une quinzaine de pages seulement s'emploie à commenter le livret ; on cherche en vain une quelconque bibliographie. L'on est ainsi réduit à scruter les notes infra-paginales pour tâcher d'évaluer les sources auxquelles a puisé notre A. Or, quels noms voyons-nous apparaître? Celui de Denifle, savant dominicain, auteur notamment en 1904 d'un *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt*, ouvrage dans lequel le Réformateur est accusé d'avoir inventé ses tourments conventuels pour dissimuler sa dépravation morale ; celui de Grisar qui, prolongeant l'œuvre de Denifle, dépeignait un Luther psychopathe ; celui de Cristiani qui, dans son *Luther et le luthéranisme*. Étude de psychologie et d'histoire religieuse, Paris, 1908, voyait dans la doctrine de la justification sans les œuvres la justification de l'augustin saxon. On l'aura compris, Gobry ne cite pratiquement que des ouvrages dûs à la plume d'auteurs catholiques anciens et ouvertement anti-luthériens, comme si le dernier mot sur Luther avait été dit avant Vatican II. Bref, il semble que nous soyons en présence d'un livre qui récupère la polémique de Luther pour en faire une polémique contre Luther. Que Gobry n'aime pas le Réformateur, c'est là son droit le plus strict. Dommage que ce soit à peu près la seule chose qu'on ait apprise en refermant son livre.

MARC VIAL

CHRISTOPH STROHM, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus* (Arbeiten zur Kirchengeschichte – 65), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1996, XXII + 790 p.

Les théologiens de la scolastique réformée, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au XVII<sup>e</sup> siècle, à l'instar de leurs contemporains, ont gratifié leurs livres de titres longs et détaillés. Étudiant l'un de ceux-là, Christoph Strohm a également opté pour un titre programmatique énumérant les cinq parties de sa thèse. Dès les débuts de la réforme calviniste, une attention particulière fut accordée à la question de l'éthique chrétienne dans le cadre de la discipline ecclésiastique ; l'étude de l'éthique de Calvin a d'ailleurs garni maints rayons de bibliothèques. Christoph Strohm s'est attaché, quant à lui, à un élève de Calvin, Lambert Daneau (environ 1530-1595) et à son enseignement éthique, pour écrire un grand livre, érudit, sensible et à la langue agréable. Après un état de la question parfaitement dressé (p. 1-20), Strohm entre dans le vif du sujet en montrant que Daneau, comme beaucoup de théologiens protestants avant lui (Mélanchthon, Zwingli, Bèze, etc.), conserve une veine humaniste, trouvant dans le savoir antique, dans son édition ou sa traduction, une source de réflexion, voire d'inspiration. La dimension morale domine déjà cet aspect de sa production, les écrits anciens – ses scolies aux *Satires* de Juvénal ou sa traduction d'Hésiode (*Des Travaux et des jours*) (35-39) – lui permettant de stigmatiser les mœurs dissolues de son temps. Que ses traductions des Pères se fixent ensuite sur des œuvres de Tertullien et Cyprien confirment cet intérêt éthique. Cette première partie, comme les quatre autres après elle, s'achève sur un «Ergebnis» de quelques pages (p. 75-78) synthétisant les acquis de la démonstration. Dans une deuxième partie, Strohm déploie les structures philosophiques de l'éthique danéenne, qui reprend beaucoup à Aristote, jusque dans d'infimes détails, mais également aux stoïciens. La troisième partie (p. 197-395) constitue certainement l'élément le plus neuf de cette thèse, en s'attardant sur l'argumentation juridique de Daneau, des *Ethices libri* de 1577 à la *Politica* parue un an après sa mort (1596). L'influence du *corpus juris civilis* est patente dans l'éthique danéenne, mais deux différences majeures marquent l'espace entre ces deux écrits. En 1577, Daneau, avec Luther, Calvin et les autres réformateurs, appliquait toujours le cinquième commandement – l'amour des enfants pour leurs parents – au respect absolu des autorités politiques ; vingt ans plus tard Daneau distingue qualitativement les deux relations. La seconde concerne la valeur accordée au droit vétéro-testamentaire qui va diminuant avec les années, les traditions du droit romain ou médiéval prenant plus d'importance avec le temps. C'est dire que si la formation juridique de Daneau marque d'emblée sa réflexion éthique – encore un calviniste qui étudia le droit ; et l'A. a raison de souligner qu'une étude générale sur l'influence de la jurisprudence sur le calvinisme des premières décennies manque «cruellement», mais son étude donne des pistes précieuses (e.g. p. 217-235) – elle s'affirme davantage au cours des ans. La quatrième partie s'arrête sur les dimensions théologiques de l'éthique (p. 396-539). Daneau suit la pensée de Calvin, en particulier au sujet de la pneumatologie : le Saint-Esprit est l'initiateur de tous les bons mouvements de l'homme (p. 446-485). La Loi de Dieu, jusque dans les plus infimes détails de la vie, est ici la norme. La relation entre Dieu et l'humain est vue d'abord comme relation juridique entre le Créateur et la créature. Enfin, Christoph Strohm déploie sa réflexion sur un cinquième champ, celui qu'il appelle avec l'École française «l'histoire des mentalités» (p. 540-652). En fait l'A. replace la pensée de Daneau et son exégèse dans le contexte historique de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, celui d'un ordre du monde qui se modifie, de la constitution des États modernes, des Guerres de religion en France, de crises de conscience des élites comme du *vulgum pecus*, d'un anthropocentrisme qui s'affirme ou d'une intériorisation de l'enseignement théologique. Ces éléments peuvent



également expliquer la discipline stricte et la réglementation détaillée de la scolastique réformée attachée, avec Daneau, à un ordre du monde parfait reflet de l'ordre de nature créé par Dieu. Inutile presque de préciser que la bibliographie est abondante et qu'un index des concepts complète utilement l'index des noms. Lambert Daneau n'est pas le théologien le plus important du XVI<sup>e</sup> siècle, mais l'ampleur que Christoph Strohm a donné à son étude appellerait une traduction française.

MAX ENGAMMARE

HUBERT BOST, CLAUDE LAURIOL (éds), *Entre Désert et Europe, le pasteur Antoine Court (1695-1760). Actes du Colloque de Nîmes (3-4 novembre 1995)*, Paris, Champion, 1998, 397 p.

Antoine Court méritait bien un colloque à l'occasion du troisième centenaire de sa naissance ; ce « restaurateur » du protestantisme français, au dire de l'historien Edmond Hugues qui lui consacra un ouvrage imposant en 1872, demeure à beaucoup d'égards un personnage historiographiquement controversé, perçu par les uns comme le sauveur d'un protestantisme français brisé et dispersé par la Révocation de l'Édit de Nantes et par les autres comme une figure du passé, incapable de comprendre le prophétisme et de saisir les nouveautés des Lumières. À ces différentes perceptions du personnage et de son œuvre s'ajoutent les lacunes de sa biographie ainsi qu'une masse impressionnante de lettres manuscrites qui demande encore à être cataloguée. C'est dire l'opportunité du colloque international que différentes institutions académiques ont organisé à Nîmes en 1995 et dont les Actes ont paru l'année dernière. Les vingt contributions sont réparties en trois sections, la première consacrée à l'origine, le milieu et la formation de Court (p. 15-84), la deuxième à son activité de « restaurateur » des Églises réformées de France (p. 87-187), la dernière enfin à la période lausannoise et au réseau qu'il sut constituer (p. 229-337). Un index des noms et des lieux, une courte bibliographie et plusieurs illustrations complètent le recueil. De longueur et de valeur très inégales, les articles ici publiés ne remplissent qu'en partie seulement les attentes des historiens et des historiennes ; parce que s'il est indéniable que le profil d'Antoine Court sort plus affiné de cette entreprise, il n'en demeure pas moins que, contrairement aux souhaits exprimés par les éditeurs scientifiques dans la préface (p. 8-9), le ton hagiographique et le goût anecdotique ne sont pas totalement absents de certaines contributions. Certes, le lecteur avisé saura faire facilement la distinction entre les articles où la rhétorique commémorative a pris la place de la rigueur historique et ceux qui répondent, au contraire, aux critères d'une écriture scientifique ; cela n'empêche, on ne peut que regretter un tel mélange qui amoindrit en partie la valeur de l'ouvrage entier. À signaler enfin certaines négligences typographiques, comme des titres courants erronés (p. 191-227) ou d'assez nombreuses fautes de frappe.

MARIA-CRISTINA PITASSI

HUBERT BOST, PHILIPPE DE ROBERT (éds), *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du «Dictionnaire»*. Actes du Colloque du Carla-Bayle (13-15 septembre 1996) («Vie des huguenots» – n° 4), Paris, Champion, 1999, 379 p.

Le tricentenaire de la parution du *Dictionnaire historique et critique* en 1996 a suscité de nombreuses manifestations dont deux colloques internationaux qui se sont



tenus en France et en Hollande, les deux patries, naturelle et d'adoption, de son auteur Pierre Bayle. Le volume édité par H. Bost et Ph. de Robert réunit les Actes du premier d'entre eux, dont le but principal était «de souligner à la fois l'enracinement de Bayle dans son pays natal et la dimension internationale de son œuvre» (p. 12). Si on devait juger l'ouvrage à l'aune de cette intention, on ne pourrait pas cacher une certaine perplexité : les communications portant, d'une manière ou d'une autre, sur les racines de Bayle sont peu nombreuses (trois sur un total de dix-neuf) alors que, pour la dimension internationale de la production baylienne, il faudrait d'abord savoir dans quel sens l'expression est prise, notamment à propos d'un auteur dont l'œuvre se situe au cœur d'une République des lettres dépassant, par définition, les frontières territoriales. Si l'ouvrage ne tient donc que très partiellement les promesses que suggèrent son titre et les propos éditoriaux, il ne manque en revanche pas d'intérêt, malgré la valeur très inégale des contributions. Divisé en deux sections – «Du Carla à l'Europe : Bayle et ses lecteurs» (p. 15-183) et «Philosophie, histoire et théologie» (p. 187-362) – il explore plusieurs pistes : du contexte historique et religieux de sa terre natale (E. Labrousse, C. Pailhes et F. Sans) aux interlocuteurs et aux lecteurs contemporains ou postérieurs (A. Parmentier, M. Chevallier, P. Cabanel, L. Bianchi, E. Birnstiel et O. Selles), des rapports intellectuels entre Bayle et la tradition, fût-elle hérétique ou orthodoxe (H. Bost, H. Bost et D. Foucault) à la question fondamentale de l'interprétation de sa pensée religieuse, entre fidéisme, rationalisme et athéisme (J.-M. Gros, A. McKenna, G. Mori et G. Vahanian), du problème de l'histoire en général (I. Delpla et O. Abel) à celui de l'histoire biblique en particulier (Ph. de Robert). Il n'est évidemment pas possible de rendre compte de chacune de ces contributions dont la méthodologie varie considérablement, allant de la rigueur de l'analyse historique ou philosophique au verbiage qui remplace l'interprétation par l'artifice linguistique ; et pourtant certaines d'entre elles le mériteraient, soit pour leur contenu informatif soit pour le caractère original de la lecture proposée. Disons seulement en conclusion que cet ouvrage offre aux spécialistes de Bayle des éclairages intéressants sur un personnage dont la complexité et, à certains égards, l'insaisissabilité, ne cessent de poser des questions aux interprètes.

MARIA-CRISTINA PITASSI

ANTONIO RUSSO, *Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Prefazione di Walter Kasper (La cultura – 40), Roma, Studium, 1991, 433 p. Théologie  
contemporaine

Thèse de doctorat à l'université de Tubingue, sous la direction de Walter Kasper qui écrit une préface pleine de louanges, cette recherche intéresse tout d'abord d'un point de vue documentaire : on y trouve toute une série d'inédits, y compris une partie de l'échange épistolaire entre Blondel et de Lubac ; on y trouve aussi une analyse fort précise et minutieuse des différentes publications du théologien français, particulièrement féconde pour les écrits antérieurs à *Catholicisme* ; on y trouve également un résumé d'envergure de *Catholicisme* (1938), de *Surnaturel* (1946) et des avatars de la «nouvelle théologie» ; on y trouve enfin, dans la conclusion, des réactions de de Lubac lui-même sur ce travail et sur sa préparation. Elle intéresse aussi d'un point de vue théologique, car la question du surnaturel (et de son évolution dans un sens concret, [en force de la suppression du philosophème de la nature pure], tout comme le renouveau de l'apologétique se transformant en théologie fondamentale, constituent des moments essentiels dans l'histoire théologique de notre siècle. Elle intéresse enfin parce que, pour la première fois généalogique et critique, avec toutes les pièces requises, on montre ici l'influence exceptionnelle de Maurice Blondel pour une génération de jésuites français dans l'immédiat après-guerre. Influence qui connut bien des entraves (comme en té-

moigne d'une façon très lucide J. Moingt en présentant le numéro monographique des *Recherches de Science Religieuse* 81, 1993/3, dédié à Maurice Blondel ; sa méconnaissance a d'ailleurs suscité un ensemble de critiques qu'on aurait bien pu éviter (il suffit de relire l'article de B. Sesboüé, dans le numéro que les *Recherches* ont consacré au Père de Lubac : 80 (1992), 3 ; l'étude de Russo clarifie ce passage d'une manière exemplaire. On peut certes formuler quelques critiques (ainsi G. Colombo dans un article très important : «Henri de Lubac in Italia», *Teologia*, 18 (1993), p. 72-98. Il nous semble toutefois justifier le jugement positif de C. Fabro et X. Tilliette en bande de couverture. Pour la théologie catholique d'avant Vatican II (non seulement pour de Lubac ou pour la «nouvelle théologie») ce livre est très utile. Russo a d'ailleurs poursuivi sa recherche dans une monographie s'étalant sur l'ensemble de la pensée de de Lubac (Paoline, Cinisello, 1994) ; dans cette nouvelle recherche certains éléments qui ont paru trop unilatéraux dans le livre que nous présentons, trouvent leur équilibre et une nouvelle validation.

ALDO MODA

ANTONIO RUSSO, *Henri de Lubac. Biographie*, trad. française A. di Nunzio, Paris, Brepols, 1997, 281 p.

Il s'agit d'une biographie certes, mais théologique, où l'interaction de la vie et de la pensée est sans cesse illustrée. Emporté par sa sympathie pour de Lubac, l'A. n'évite cependant pas toujours les harmonisations hagiographiques un peu faciles. Il n'en reste pas moins qu'au plan formel, ce texte est un modèle de clarté à bien des égards (et dès lors que l'on oublie les quelques lourdeurs imputables sans doute au travail de traduction) : chapitres unis, paragraphes brefs, bibliographie riche, sous-titres sans équivoques, et surtout, à la fin, excellente chronologie récapitulative (p. 249-256). L'A. ne s'attarde finalement guère à l'apport de de Lubac qui demeure peut-être le plus célèbre, à savoir son travail sur les quatre sens de l'Écriture au cours duquel se trouve finalement remis en question l'organon théologique qui fit de l'exégèse une discipline séparée. Mais il insiste surtout sur le combat de de Lubac en vue de faire accepter par les milieux catholiques la dimension *historique* de la théologie. Chez de Lubac, il s'agit à la fois d'une affirmation doctrinale fondamentale, impliquant le refus d'une lecture purement ontique de la transcendance, et, en aval, d'une proposition éthique impliquant l'engagement courageux du théologien. Comme ne le relève pas l'A., cette lutte se poursuit cependant encore aujourd'hui – en témoignent par exemple des travaux tels que ceux de Moingt, Theobald ou Valadier. L'on trouve dans le travail par ailleurs très pertinent de Russo une certaine tendance à considérer que les confrontations d'un de Lubac avec des tenants d'une conception plus abstraite de l'orthodoxie comme Labourdette ou Garrigou-Lagrange appartiennent entièrement au passé de l'Église (et du monde) catholique. Un passé révolu depuis Vatican II. Mais est-il absolument certain que la «crise moderniste» se soit aujourd'hui à ce point dissipée ? Et ce que Blondel (l'une des grandes sources de de Lubac comme le montre bien cet ouvrage) nommait l'«extrincésisme» dogmatique, n'appartiendrait-il plus qu'à l'histoire ? De Lubac réhabilité, son œuvre garde peut-être, en plus de sa force édifiante et inspirante, une certaine portée critique. Une portée qu'il aurait été intéressant de préciser davantage en la confrontant à d'autres efforts d'actualisation, par exemple à ceux d'un Rahner, ou encore d'un Küng, moins nourris de patristique et plus intégralement centrés sur le moment moderne de la théologie.

BERNARD HORT

JEAN-DANIEL CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu* (Lieux théologiques – 33), Genève, Labor et Fides, 1999, 276 p.

Entre démystification et réhabilitation, cette étude nous propose le procès, sans compassion, de l'amour de Dieu. Partant d'un constat de saturation, son A. offre un vaste parcours critique au travers des différentes approches de ce concept. Dans un premier temps, philosophique et psychanalytique, la compréhension de l'amour – humain surtout – est passé au crible des visions nietzschéenne, freudienne et lacanienne. L'amour y est alors dépeint en contrepoint du désir d'infinitude et il doit demeurer en extase pour ne pas se perdre lui-même. Dans un deuxième temps, l'A. fait rappel de deux parcours théologiques, celui de Bernard de Clairvaux et celui de Martin Luther, pour signaler que le christianisme a su dire lui aussi, à sa manière, les limites de l'amour humain. Une tension constitutive du christianisme se fait alors jour entre le désir d'infinitude de l'homme et le désir de finitude que Dieu incarne en Jésus-Christ. Dans une troisième partie enfin, un retour aux textes bibliques, aux traces évangéliques, s'effectue. Le processus herméneutique qui prend forme dans le travail de lecture se noue au moment de la rencontre inattendue de deux amours : celui de Dieu et celui de l'homme. Aborder un thème aussi connu relève de la gageure. Le lecteur reste en attente d'un renouvellement profond de la thématique et s'inquiète un peu des occurrences innombrables du mot «amour» conjugué à tous les temps et décliné sur tous les modes. Tout à la fin, il semble d'ailleurs que l'ouvrage peine à se terminer : on aurait pu souhaiter une conclusion plus élaborée qui supprime quelque peu le sentiment de juxtaposition qu'éveille la lecture des différentes parties. Quelques propositions concrètes dans l'usage du concept d'amour de Dieu auraient pu en être l'occasion. Il n'en demeure pas moins que l'entreprise porte ses fruits. La dernière partie, biblique, a pour but de rassembler les divers aspects inventoriés en amont. Les termes d'*éros* et d'*agapè* sont alors tout indiqués pour conclure et déployer la spécificité de cet amour de Dieu révélé en Jésus-Christ. De très belles pages, issues de la lecture de l'évangile de Luc, évoquent le *tressaillement* du Christ. Au tréfonds de cet être de chair et de sang se manifeste, en un sentiment unique, la courbure de Dieu vers l'homme, signe d'un amour (*agapè*) qui s'enracine dans l'amour (*éros*) des hommes pour le transformer. Cette métamorphose relève alors de la grâce seule, révélation existentielle qui fait de chaque vie le lieu possible d'un désaisissement.

MURIEL SCHMID

BERNARD HORT, *Lettres à Paul Tillich. Trajectoires d'un théologien dans la modernité*, Le Mont s/Laus./Genève, Ouverture/Labor et Fides, 1997, 119 p.

L'idée originale de l'A. consiste à présenter à un public assez large la pensée de Paul Tillich en lui écrivant des lettres. Loin donc de présenter à distance la pensée d'un grand théologien de ce siècle, il engage le dialogue avec lui sur quelques points précis. Les divers thèmes abordés ne représentent pas seulement des accents importants de la pensée tillichienne. Ils sont aussi d'une pleine actualité et l'A. ne se fait pas faute de le montrer, même si parfois on eût aimé davantage de chair existentielle à son exposé. Les thèmes abordés sont le romantisme (passion inconditionnelle de la vie et réhabilitation des traditions), la théologie de la culture (le religieux et le profane), la misère du monde (royaume de Dieu et justification par la foi), la condition humaine (le démonique : ni consécration religieuse, ni indifférence), le national-socialisme (romantisme politique et eschatologisation du primordial). L'ouvrage se termine par une lettre au sujet de quelques critiques familières faites à Paul Tillich. La plupart sont éliminées et seules demeurent les critiques émanant de la théologie dialectique. L'A. les esquisse,

malheureusement sans vraiment les développer. Or c'est bien là que le débat prend toute son ampleur avec la volonté, en définitive fort peu dialectique, que manifeste Tillich de toujours trouver la synthèse, l'englobant. L'A. l'a bien saisi (p. 53, p. 110), mais aurait pu l'exploiter davantage tout au long de ses lettres. Il reste en un sens trop indulgent à l'égard de ce très grand penseur qui ne cesse de nous donner beaucoup à penser. Notons encore que chaque lettre est suivie fort à propos d'un extrait de texte de Tillich ainsi que de quelques références bibliographiques bien choisies. Ce livre s'avère agréable à lire, intelligent et stimulant jusque et y compris là où il ouvre à une réflexion personnelle.

JEAN-DENIS KRAEGE

ANTOINE VERGOTE, *Modernité et christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Paris, Cerf, 1999, 212 p.

Neuf conférences données à la Fundacio Joan Maragall et publiées en catalan constituent la base de cet ouvrage auquel l'A. a ajouté un chapitre supplémentaire pour l'édition française. Dix chapitres, donc, qui constituent autant de regards pour «mettre au jour les facteurs qui sont en jeu dans le conflit entre religion chrétienne et modernité» (p.13). L'A. situe le début de la modernité au XVII<sup>e</sup> siècle en Occident ; elle s'exprime par la radicalisation de l'esprit critique et par une nouvelle manière d'envisager le rapport au monde. Après un premier chapitre qui propose une définition du polythéisme (en six traits caractéristiques) et du monothéisme, les chapitres II à VI exposent successivement les critiques philosophique, scientifique, éthique, psychologique, économique-politique formulées par la modernité à l'encontre de la religion chrétienne. Ces critiques mettent la religion chrétienne en crise, mais c'est une crise salutaire, car elle oblige la religion chrétienne à retrouver l'essentiel de ce qui la constitue : «la proclamation d'un événement accompli par Dieu dans la réalité du monde» (p. 168). La confession de cet essentiel vient à son tour interroger la modernité. Car la modernité risque de réduire le fait chrétien à une philosophie ou à une éthique (chapitre VII), comme elle risque de sous-estimer la valeur historique des évangiles pour se cantonner dans une interprétation psychologisante du message évangélique (chapitre VIII). Le chrétien moderne, quant à lui, est amené à renoncer au surnaturel et à la théologie métaphysique ; il affirme l'historicité de Jésus, s'incline devant le mystère de sa personnalité et confesse sa résurrection. Il y a là une énigme qui ne peut être clarifiée rationnellement (chapitre IX). La modernité qui refuserait de reconnaître cette limite posée à l'explication rationnelle pêcherait par désir d'emprise totalitaire. Le chapitre X explore à l'aide des notions de piété et de parole comment ce constat débouche sur une anthropologie renouvelée. L'ouvrage s'achève par quelques «pensées conclusives» qui montrent comment la critique adressée par la modernité à la religion chrétienne stimule la foi du chrétien. L'ouvrage n'est pas un recueil d'articles scientifiques mais, de l'avis de l'A. lui-même, une collection d'essais, raison pour laquelle il ne comporte aucune bibliographie. Élaboré à partir d'une série de conférences, il comporte d'inévitables redondances. Cela est compensé par la vivacité d'un propos qui se reconnaît à la fois pleinement héritier de la modernité et décidément ancré dans la foi chrétienne.

PIERRE-YVES BRANDT

DANIEL MARGUERAT, BERNARD REYMOND (éds.), *Le protestantisme et son avenir*, Genève, Labor et Fides, 1998, 150 p.

Fruit des huit rencontres du cours public organisé par la Faculté de théologie de Lausanne à la fin 1997, cet ouvrage collectif et interdisciplinaire s'attache à cerner



l'identité protestante et à en évaluer les forces et les faiblesses dans le contexte de la modernité. Le livre reflète bien l'une des caractéristiques du protestantisme par le choix qu'il opère en présentant une pluralité de points de vue, marqués par le champ de recherche et la personnalité de chaque auteur. À travers la diversité des perspectives (systématique, sociologique, biblique, œcuménique, ecclésiologique et éthique) se dégage pourtant un consensus sur deux points. D'une part, le constat de la crise que traverse cette identité et du flou qui la caractérise ; d'autre part, la mise en évidence des chances qu'offre le protestantisme pour articuler de façon pertinente des polarités qui structurent le christianisme, mais dont les enjeux concernent également l'espace public : diversité/unité, foi/engagement social, individualité/communauté. Abordable par un large public, cet ouvrage brasse une quantité d'idées et constitue ainsi un bon tremplin pour aller plus loin.

FRANÇOIS DUBOIS

HUBERT DOUCET, *Au pays de la bioéthique. L'éthique biomédicale aux États-Unis*, Genève, Labor et Fides, 1996, 217 p.

Hubert Doucet est bien connu dans les milieux francophones pour sa méthode d'analyse de cas cliniques en vue d'une décision médicale ainsi que pour ses travaux sur l'approche de la mort et de l'euthanasie. Dans l'ouvrage cité ci-dessus, l'A. nous fait profiter de sa connaissance fine et approfondie de la bioéthique. En tant que canadien français, il a l'avantage d'être en même temps à l'écoute des débats européens et du monde anglo-saxon par la proximité du géant voisin : les États-Unis. C'est là en effet qu'est née et s'est tout d'abord développée la bioéthique. Dans son premier chapitre, l'A. nous narre la naissance de cette réflexion interdisciplinaire, puis nous présente sa nature (chap. 2) et ses principes (chap. 3), le fameux «mantra de Georgetown», l'autonomie, la bienfaisance et la justice. Ensuite, Doucet montre que le débat n'est pas enfermé dans cette bioéthique classique, mais s'épanouit dans de nombreuses directions passionnantes (chap. 4). Ainsi par exemple, Doucet nous fait pénétrer dans la discussion (et la contestation) des trois principes de la bioéthique en exposant les «contre-mouvements» que sont : l'éthique de la vertu, l'éthique féministe et l'éthique féminine (à distinguer!), la casuistique contemporaine et enfin l'éthique narrative. Il expose également la sédimentation institutionnelle de la bioéthique (chap. 5) ainsi que le dialogue qui s'est établi dès le départ entre la théologie et la bioéthique (chap. 6). – L'ouvrage est écrit dans un style simple et limpide qui permet de le conseiller à tout un chacun qui souhaite en savoir un peu plus sur ce sujet tant à la mode. En même temps, par ses nombreuses références ainsi que par une connaissance et une présentation très fine de tous les débats et mouvements internes à la bioéthique, ce livre est une mine de renseignements, même pour ceux qui croient déjà bien connaître cette discipline.

JEAN-MARIE THÉVOZ

DENIS MÜLLER, «...mais tous étaient frappés». *Sida, éthique et foi chrétienne* (Entrée libre – 33), Genève, Labor et Fides, 1996, 85 p.

Parmi tous les livres sur le sida, celui-ci a une visée théologique précise : rappeler l'unité du genre humain, l'unicité de la condition humaine. Nous sommes tous dans le même bateau, vulnérables et mortels. La phrase de Jean de La Fontaine «...mais tous étaient frappés» paraît tirée de l'Évangile. Après un bref rappel de données scientifiques sur l'étendue de l'épidémie au niveau mondial (chap. 1), un éclairage anthropologique



où est mise en évidence la portée symbolique et métaphorique du langage sur la maladie (chap. 2), l'A. aborde une réflexion sur la sexualité avec pour but de contrarier ceux qui veulent utiliser le sida pour faire passer une morale prétendument nouvelle de la sexualité (chap. 3). Le chapitre 4 discute, sous un angle éthique, du débat sur la pénalisation ou non de la transmission du virus. La tension entre la nécessaire responsabilisation de l'individu (qui tendrait à une responsabilité pénale) et l'indispensable solidarité sociale (qui prône plutôt la non-pénalisation) est très vive. Quel peut être l'apport de la théologie et du christianisme en matière de sida? L'A. en voit plusieurs. L'Évangile, en tant que message d'amour et de réconciliation doit d'abord refuser de voir dans le sida une punition divine ou une rétribution pour des conduites répréhensibles. Il y a là un mal, un malheur, une souffrance *contre* laquelle il faut lutter et *avec* laquelle il faut vivre. Le christianisme doit miser sur une «éthique médicale» (p. 73) et une attitude «compassionnelle». (Müller parle d'éthique compassionnelle [p. 74] ce qui, à nos yeux, est un abus d'utilisation, une dilution, du terme «éthique»; la compassion se retient de tout jugement, fût-il bienveillant, alors que l'éthique comporte toujours un jugement, une prise de position vis-à-vis du bien et du mal.) À partir d'une analyse de la parabole du bon samaritain, l'À. montre que cette attitude se définit par la reconnaissance de la proximité et l'interchangeabilité entre le prochain et nous, le séronégatif et le séropositif. C'est une illusion de croire que l'humanité est constituée de deux groupes qui peuvent être distingués : «'Il n'y a plus ni séropositif, ni séronégatif...', pourrait-on dire dans le sillage de l'apôtre Paul» (p. 78-79). C'est dans cet esprit, au-delà d'une éthique convenue, que peuvent s'ouvrir de nouvelles possibilités de partage, de solidarité et de spiritualité.

JEAN-MARIE THÉVOZ

MICHAEL ROOT, RISTO SAARINEN (éds), *Baptism and the Unity of the Church* (Institute for Ecumenical Research, Strasbourg, France), Grand Rapids, Cambridge/Geneva, W. B. Eerdmans/WCC, 1998, 209 p.

Les contributions qui constituent ce passionnant ouvrage traitent de la question du baptême dans le débat œcuménique. Elles sont le fruit d'une consultation auprès de chercheurs de confessions diverses. Ceux-ci ont été appelés à réagir, à partir de leur propre point de vue, à un document traitant du baptême et de l'unité rédigé en 1996, sur proposition de la Fédération Luthérienne Mondiale, par l'institut de recherches œcuméniques de Strasbourg (document reproduit aux p. 10-36). La perspective d'ensemble cherche à problématiser la question du baptême davantage qu'elle ne l'a été jusqu'à maintenant dans la recherche de l'unité. Elle part d'un constat : le potentiel œcuménique des accords sur la question du baptême n'est pas, pour l'instant, très exploité au niveau des faits. Ces accords, existant entre les différentes Églises, ne sont-ils qu'une apparence masquant de profondes différences (p. 1)? Après une introduction de M. Root et R. Saarinen qui présentent les textes du recueil tout en les problématisant à l'aide des débats suscités par leur lecture, et après le document d'étude sur le baptême, viennent deux contributions jumelles sur la question du baptême et de la communion fondée par ce sacrement. Une perspective catholique est donnée par S. K. Wood, qui explore un certain nombre de documents œcuméniques sur la *koinonia* et plaide, entre autres, pour l'insertion du baptême dans un rite d'initiation plus large qui comprendrait l'Eucharistie : l'incorporation dans l'Église est complète par le baptême, mais nécessite une expression visible et active dans l'Eucharistie. Cette contribution est suivie par l'article du luthérien P. Nørgaard-Højen, qui voit dans le baptême le lieu d'un lien unifiant entre les communautés, mais cherche à dépasser un accord œcuménique qui ne toucherait que la pratique rituelle du baptême sans s'interroger sur le fond de nos

compréhensions mutuelles. Viennent ensuite les contributions de deux protestants. J. D. G. Dunn fait un parcours exégétique sur le baptême et la notion d'unité de l'Église dans le Nouveau Testament, montrant l'importance et l'omniprésence de l'Esprit dans ces questions. A. Birmelé présente et commente toute la discussion œcuménique qui a touché à la question du baptême depuis Vatican II (dialogues bilatéraux et multilatéraux). E. L. Brand évoque, dans sa perspective luthérienne, le problème des rites d'initiation : ceux-ci sont constitués non seulement par l'acte rituel proprement dit, mais aussi par la prédication et l'instruction qui les accompagnent. Dans le cadre de l'unité et du baptême, les textes liturgiques doivent être examinés attentivement pour qu'ils traduisent le mieux possible une communion. D'autre part, il faut contrecarrer une compréhension souvent trop individualiste du baptême. Puis, trois contributions mettent en évidence les divergences de conception du baptême entre les différentes traditions. M. Merras, pour l'orthodoxie, montre très clairement les divergences de conception entre cette tradition et les autres Églises. En l'occurrence, le critère de reconnaissance théorique d'un baptême par l'Église orthodoxe est sa fidélité à la pratique de l'Église primitive. C'est par ce retour à l'ancien que les séparations (et non les différences légitimes) peuvent se résoudre. S. M. Heim, pour les Églises baptistes, propose de très intéressantes perspectives et des propositions réjouissantes. Le baptême n'est, chez les Baptistes, ni déterminant pour le salut, ni pour la pleine appartenance à l'Église, et l'unité peut se faire sans qu'un accord sur les sacrements ait eu lieu. Pour les baptistes, le baptême est offre active de Dieu et réception active du croyant, de façon indissociable. Une voie de reconnaissance peut s'esquisser lorsque le baptême est envisagé, dans les autres Églises, dans son lien à la confirmation ou à une confession de foi personnelle. J. Pobee présente, quant à lui, diverses Églises africaines dans leur cohérence et leurs différences, montrant les inévitables liens du rite à la culture. Les particularités baptismales africaines doivent ainsi être comprises dans leur contexte, et respectées. Les diverses expressions possibles sont complémentaires. L'ouvrage se termine avec l'évocation de problèmes concrets liés à la sécularisation (baptême et appartenance/participation à l'Église) : R. Persenius pour l'Église luthérienne de Suède et J. J. Sebastian pour l'Église en Inde. La cohérence de l'ensemble est assurée d'une contribution à l'autre par des renvois fréquents aux travaux de l'ouvrage. Ce livre remarquable pose courageusement de vraies questions et contribue largement à l'avancement d'un dialogue œcuménique authentique.

NICOLAS CHARRIÈRE

KONRAD RAISER, *Quelle Église pour demain? Défis et espoirs pour un nouveau millénaire*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1998, 144 p.

Publié initialement en anglais sous le titre *To Be the Church. Challenges and Hopes for a New Millenium* (Genève, WCC, 1997), cet essai du secrétaire général du Conseil Œcuménique des Églises a pour but de «vivifier la vision œcuménique» (p. 17), et cela bien au-delà de la vie institutionnelle du COE, si riche soit-elle, notamment au sortir de sa 8<sup>e</sup> Assemblée qui s'est tenu à Harare (Zimbabwe) en décembre 1998. Il s'agit ici de renouveler la vision de l'œcuménisme en donnant un écho des diverses voix se faisant actuellement entendre dans les Églises. Le premier chapitre ouvre cet espace et permet de se rendre compte de ce que pensent réellement les Églises du mouvement œcuménique, à travers les contacts et les visites effectuées par l'A. au début de son mandat. Ici, c'est le sens même de l'œcuménisme qui fait problème, selon qu'on adopte une vision ouverte ou fermée de son application. Dans une deuxième partie, l'A. met en évidence les défis auxquels ces Églises ont à faire face, notamment dans le contexte actuel de la mondialisation. L'A. fait également le point sur les concepts de catholicité

et de conciliarité, ceux-ci ayant joué un rôle plus qu'important dans les deux dernières décennies, notamment au sein du programme «Justice, Paix et Sauvegarde de la Création». L'introduction de l'idée de société civile permet de clarifier les tensions entourant ce processus. La Bible et son étude communautaire ayant elles aussi eu leur importance dans la constitution du mouvement œcuménique, trois chapitres leur sont consacrés, avec une accentuation sur les thèmes du Jubilé et de l'espérance. L'ouvrage se termine sur la vision d'un renouveau œcuménique. En effet, «retrouver élan et pertinence» (p. 20), voilà sans conteste le défi majeur qui attend les Églises chrétiennes, si tant est qu'elles veuillent encore s'investir dans une mouvance œcuménique. Car les risques de cassure n'ont jamais été aussi proches, notamment entre l'orthodoxie et les Églises occidentales protestantes. Mais l'Histoire nous rappelle que c'est également en temps de crise que se font les plus grandes avancées. Pour dépasser les crises et, plus fondamentalement, pour imaginer un autre avenir au mouvement œcuménique, il est plus que jamais nécessaire de rassembler les forces de proposition. Ce livre en est une, incontestablement.

ISABELLE GRAESSLÉ

PIERRE BÜHLER, CARMEN BURKHALTER (éds), *Qu'est-ce qu'un pasteur? Une dispute œcuménique et interdisciplinaire* (Pratiques – 16), Genève, Labor et Fides, 1997, 121 p.

Dans cet ouvrage, issu d'un colloque organisé par la Faculté de théologie de Neuchâtel en novembre 1992 pour le 80<sup>e</sup> anniversaire du professeur Jean-Louis Leuba, sont rassemblées les différentes contributions tenues à cette occasion et envisagées sur le mode de la dispute théologique. Premier à ouvrir les feux, le professeur Leuba expose ses thèses sur l'identité pastorale : origine de la question, méthode – basée sur les impératifs du fait chrétien –, cadre ecclésial, difficultés spécifiques liées à la fonction pastorale, et conclut sur la nécessité d'un savoir sur la pratique pour un accomplissement adéquat de cette pratique. Les premières réactions à ces thèses s'enracinent dans la confrontation œcuménique. Se succèdent ainsi des points de vue luthérien, réformé et catholiques. Suivent des réactions interdisciplinaires : celle d'un néotestamentaire, d'un historien de la Réforme, d'un sociologue de la religion et d'un praticien. Toutes ces réactions enrichissent le débat et montrent, si besoin était, la complexité de la question. En conclusion, Jean-Louis Leuba revient sur quelques points spécifiques abordés au cours de la dispute : fondement du ministère pastoral, exercice et ethos, et termine par une formule intéressante. «Ce n'est pas le pasteur qui porte le ministère, c'est le ministère qui porte le pasteur» (p. 109). Dans une postface, Pierre Bühler revient sur quelques-uns des enjeux de ce débat et anticipe en quelque sorte la critique évidente qui suit la lecture de cet ouvrage, à savoir le surdimensionnement des questions fondamentales de l'identité pastorale par rapport à la réalité concrète du ministère. On acceptera donc la présente contribution comme l'exploration d'un pôle, en attendant une nécessaire confrontation entre sens originaire et contextualité.

ISABELLE GRAESSLÉ

CARMEN BURKHALTER, *Un prince à Nazareth. Une biographie littéraire de Jésus Christ* (Autres Temps – 3), Genève, Labor et Fides, 1996, 141 p.

Avec *L'Idiot*, Dostoïevski a tenté de décrire la figure d'un homme absolument bon. Ce roman dense, complexe et d'une lecture difficile, écrit en exil, met en scène un héros,

le prince Mychkine, personnage énigmatique, aux réactions imprévisibles et souvent contradictoires. Néanmoins, souvent par sa simple présence, se découvre le caractère caché, secret, de ses interlocuteurs. L'A. part d'une question, principalement étayée par la bribe-énigme «Le pr.-le Christ» contenue dans *Les carnets de L'Idiot*, brouillons du roman de Dostoïevski : *L'Idiot* est-il une ré-écriture de la figure du Christ? Pour y répondre, l'A. commence par résumer magnifiquement *L'Idiot*, puis entreprend une interprétation théologique de la figure du prince Mychkine. J'avoue volontiers que si la première partie m'a ravi (p. 9 - 91), la partie théologique m'a quelque peu laissé sur ma faim. Certes, l'A. souligne très bien l'ambiguïté du prince Mychkine, c'est-à-dire son désir de sauver Nastassia de la convoitise des hommes et son impuissance à concrétiser son dessein. Toutefois l'A. me semble sous-estimer l'importance de Rogogine, l'*alter ego* malin du prince, qui renverra ce dernier à sa folie première en réaffirmant la fragilité de son humanité. Car c'est sous le tableau de Holbein, le Christ mort, que Rogogine et le prince, entourant le cadavre de Nastassia, sont découverts l'un fou et l'autre hagard, c'est-à-dire hommes, tout simplement hommes. Dès lors, à sa question première : le prince est-il une ré-écriture de l'Évangile?, l'A. répond que le prince Mychkine est avant tout une figure pleinement humaine aux prises avec les tensions du monde. Mis à part le long détour théologique, quelque peu étranger au roman de Dostoïevski, ce livre se lit avec plaisir.

PATRICK BAUD

ÉVELYNE FRANK, *La naissance du Oui dans l'œuvre de Pierre Emmanuel*, Paris, P.U.F., 1998, 358 p.

Étude approfondie de l'œuvre du poète dans la perspective de la genèse d'un assentiment confiant mais toujours fragile : «Je crois! Viens au secours de mon manque de foi!» (Mc 9,24). L'obéissance est d'abord difficile et ce sont refus, rébellion, révolte ; allant jusqu'au blasphème. Mais si ce dernier, dans sa violence même, s'élève contre Dieu, c'est parce qu'il croit au fond en Lui. Blasphème qui, chez le poète, maintient l'éveil et la lutte contre l'endormissement d'une vie végétative ou superficielle. Et Dieu qui est amour change le blasphème en baptême, «l'Éternel accueille l'homme rué contre lui». Si la révolte métaphysique est soif de justice authentique, Dieu la partage : le salut et la résurrection s'annoncent, «l'hiver contient toujours le printemps». Et le non est déjà liberté : le oui n'a de sens que si l'on peut dire non ; un non dont l'effet est cathartique, de la profanation même naît alors le refus à jamais de la profanation. Dans l'incertitude, une foi lentement se manifeste, mais il faut résister à l'euphorie poétique du «sitôt imaginé croire posséder l'Absolu» ; «redoutables et nécessaires antinomies», vivifiante contradiction, indispensable lutte avec l'ange, Dieu à l'œuvre en l'homme. Importance aussi de «savoir devenir homme sans cesser d'être un enfant» ; apprendre à s'aimer. Se tenir attentif sur le seuil, ne pas se croire trop fort sous peine de manquer la rencontre, de perdre Eurydice, de laisser passer la grâce. Découvrir en Dieu la tendresse qui, malgré tout, permet de dire à la fois : «je veux et que ta volonté soit faite». Entendre le silence divin ; «où que passe Jésus, il donne le silence à qui l'entend». Revenir à l'origine ; au commencement était la parole, la lumière, le oui. Pouvoir recommencer : «être ce que tu n'as jamais pu être et qui pourtant est ta vocation». Surtout ne pas lâcher prise : oui d'Ève, Abel, Abraham, Isaac, Jacob, Marie, acceptant la dépendance qui est liberté d'être. Par la prière, que chaque instant soit «un commencement, un oui à l'être, un germe d'éternité». Joie du monde et compassion ; «la joie du Seigneur est le Seigneur lui-même, je m'ouvre à elle si je m'ouvre du même geste à la souffrance» (Eckhart). Si le quotidien est présence du Vivant, «tout reste le même



et tout est modifié, transfiguré» ; mais sans présomptueuse assurance ; sous le régime du questionnement : y a-t-il Quelqu'Un? Le vide ou Quelqu'Un. «Je crois! Viens au secours de mon manque de foi!».

CLAUDE DROZ

MICHÈLE DEBIDOUR, *La quête spirituelle dans le cinéma contemporain*, Lyon, Profac, 1997, 172 p.

Présenté avec modestie dans son introduction comme fruit d'une pratique, d'un cours de formation de jeunes, ce livre conduit intelligemment à une appréciation de la dimension spirituelle dans certains films. Il ne s'agit pas de films «religieux», mais «inspirés», ce qui est une bonne définition complétée par la citation de Renoir : le film n'est vraiment accompli que lorsque votre imaginaire s'est rencontré avec le mien». En quelques mots la réception spirituelle d'une œuvre d'art est bien formulée. – Cinq œuvres ont été choisies pour apprendre à en dégager le sens spirituel : le *Conte d'hiver* de Rohmer, le *Décatalogue*, ou du moins certains de ses épisodes, *La double vie de Véronique*, de Kieslowski, *Ran* de Kurosawa, et *Les ailes du désir* de Wenders. On ne peut faire choix d'œuvres plus différentes, réalisées par des cinéastes français, polonais, japonais et allemand, que séparent l'âge, la culture et les préoccupations. C'est pourquoi on apprécie que les quatre analyses soient menées de manière très diverse et spécifique. Le résultat est convaincant, le style sans jargon et les rapprochements éclairants comme celui de *Ran* avec l'Apocalypse. L'exercice devrait être poursuivi.

GUY BEDOUELLE

PIERRE PRIGENT, *Jésus au cinéma* (Entrée libre – 37), Genève, Labor et Fides, 1997, 89 p.

À travers ce livre – accessible à un large public –, Pierre Prigent nous propose un parcours bref de quelques-unes des principales réalisations cinématographiques consacrées à la vie et à la personne de Jésus. L'analyse de *Jésus de Montréal* de Denys Arcand, de *L'évangile selon St Matthieu* de Pier Paolo Pasolini, ou encore du tout premier film sur Jésus *La vie et la passion de Jésus-Christ* des frères Lumières, pour ne citer que ces œuvres, offre alors l'occasion d'une interrogation riche sur la fidélité de toute démarche d'interprétation des Évangiles. Il s'avère en effet que le cinéaste prétendant rester scrupuleusement attaché à la lettre des textes évangéliques ne parvient pas toujours à restituer la profondeur et l'esprit de ceux-ci : une certaine prise de distance relativement à son sujet apporte au contraire souvent plus de satisfaction. L'A. en appelle donc à la prudence vis-à-vis de la représentation (visuelle) du message biblique, car : «c'est le langage de la foi qui donne à la vue son véritable statut qui est de servir».

CÉLINE EHRWEIN

Sciences  
bibliques

ALBERT DE PURY, THOMAS RÖMER, JEAN-DANIEL MACCHI (éds), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible – 34), Genève, Labor et Fides, 1996, 539 p.

Cet ouvrage présente les résultats du séminaire de troisième cycle de 1995 organisé par les facultés romandes de théologie. Les quinze contributions se répartissent en sept

parties. En introduction, Thomas Römer et Albert de Pury présentent un état de la recherche très documenté et détaillé : «L'historiographie deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat» (p. 9-120). La deuxième partie, consacrée à «L'historiographie antique», regroupe trois contributions. Sara Japhet, «L'historiographie post-exilique : comment et pourquoi?» (p. 123-152), compare trois historiographies post-exiliques : Esdras-Néhémie, les Chroniques et 1 Esdras. Marcel Détéienne, «Pour un débat sur les historicités comparées» (p. 153-166), élargit les comparaisons à d'autres cultures, des historiens grecs à ceux de la Chine, et décrit diverses manières de percevoir le passé et de se situer par rapport à lui. Jean-Jacques Glassner, «Les temps de l'histoire en Mésopotamie» (p. 167-189), à partir de l'étude de mots akkadiens et sumériens pour dire le temps ou la durée, présente diverses conceptions du temps : de la répétition rituelle à la divination. La troisième partie, «Critique textuelle et critique littéraire», propose deux études au carrefour de ces approches. Adrian Schenker, «Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne : LXX 1 R 12,24 a-z, TM 11-12 ; 14 et l'histoire deutéronomiste» (p. 193-236), montre que la Septante a préservé une forme du texte qui est antérieure au Texte massorétique, mais qui comporte des marques deutéronomistes (dtr). Stephen Pisano, «2 Samuel 5-8 et le deutéronomiste : critique textuelle ou critique littéraire?» (p. 237-263), cherche dans les variantes des passages dtr de 2S 6-8 et dans leur parallèle des Ch si la critique textuelle peut aider la critique littéraire en trouvant des expressions dtr que la transmission textuelle aurait occultées. La quatrième partie, «Méthodes diachroniques et synchroniques», réunit trois contributions dont les deux premières sont essentiellement diachroniques. Steven L. McKenzie, «Cette royauté qui fait problème» (p. 267-295), analyse 1 S 8-12 et établit que ce texte est l'œuvre d'un seul «auteur/rédacteur, le Deutéronomiste» (p. 267), probablement lié Mitspa et écrivant peu après 586, date de l'assassinat de Guedalias. Walter Dietrich, «L'Histoire et Loi : Historiographie deutéronomiste et Loi deutéronomique à l'exemple du passage de l'époque des Juges à l'époque royale» (p. 297-323), compare les prescriptions du Dt sur les juges et les rois avec ce que raconte HD et souligne les relations étroites entre les formulations de la loi et les expériences monarchiques d'Israël. Françoise Smyth, «Quand Josias fait son œuvre ou le roi bien enterré : Une lecture synchronique de 2 R 22,1-23,28» (p. 325-339), décrit le cheminement du récit du règne de Josias et fait ressortir l'importance du livre de la Loi et du scribe son serviteur qui peuvent ouvrir un avenir au peuple au-delà de la royauté et du Temple. La cinquième partie, «Les sources de l'historiographie deutéronomiste», contient un apport, celui de Jacques Briend, «Les sources de l'histoire deutéronomique : recherches sur Jos 1-12» (p. 343-374), qui discerne dans Jos 1-12 un document écrit, complété avant d'être repris dans une rédaction dtr, elle-même retouchée ultérieurement. Les deux dernières parties offrent des approches plus synthétiques. «Les milieux deutéronomistes» présente trois visions contrastées des auteurs ou rédacteurs dtr. Pour Rainer Albertz, «Le milieu des Deutéronomistes» (p. 377-407), il s'agit de distinguer entre les dtr de HD et ceux de l'édition de Jr les premiers, membres de la Golah babylonienne, sont les descendants du parti national-religieux anti-babylonien opposé à Jr et les seconds appartiennent au milieu palestinien du groupe des Shafanides et de Guedalias. Pour Ernst Axel Knauf, «L'Historiographie deutéronomiste» (DtrG) existe-t-elle?» (p. 409-418), il faut renoncer à l'hypothèse de HD en acceptant que la littérature historiographique de l'AT n'est pas une littérature d'auteurs et de rédactions précisément définies mais de traditions en dialogue, comprenant diverses écoles dtr à l'œuvre jusqu'au deuxième siècle. Pour Thomas Römer, «Y a-t-il une rédaction deutéronomiste dans le livre de Jérémie?» (p. 419-441), les rédacteurs de HD et de Jr appartiennent au même milieu, les dtr rédigent une version de Jr qui rend son message conforme à leur pensée, puis une seconde, à l'époque perse, insistant sur la désobéissance des pères. La dernière partie, «Idéologie deutéronomiste et théologie de l'Ancien Testament» rassemble deux contributions. Martin Rose, «Idéologie deutéronomiste et théologie de l'Ancien Testament» (p. 445-476), considère HD comme l'œuvre théologique d'un auteur exilique qui

interprète l'histoire en la racontant pour répondre aux questions de ses contemporains et offrir à leur vie un sens et une espérance. Andrew D. H. Mayes, «De l'idéologie deutéronomiste à la théologie de l'Ancien Testament» (p. 477-508), après avoir défini ce qu'est une idéologie et décrit l'idéologie dtr et son développement, considère l'apport théologique de HD à l'AT, c'est-à-dire l'histoire de sa réception dans l'AT, et constate que le Pt corrige HD dont la compréhension de la communauté d'Israël devant son Dieu ne permettait pas de fonder la communauté post-exilique. Un index scripturaire et un index des noms d'auteur complètent l'ouvrage, ainsi qu'une brève présentation des auteurs. Ce livre offre un remarquable panorama des études sur HD, surtout pour les lecteurs qui ont peu accès aux études spécialisées ou aux langues étrangères. La diversité des positions me laisse songeur quant aux possibilités de vérification des thèses avancées, elle montre en revanche que le débat existe.

GUY LASSERRE

JEAN-MARC DROIN, *Le livre des Lamentations* (La Bible Porte-Parole), Genève, Labor et Fides, 1995, 106 p.

À l'appellation traditionnelle «Lamentations», l'A. préfère le titre hébreu : «Comment?» Ce petit mot, qui exprime aussi bien l'interrogation que l'exclamation douloureuse, ouvre le livre et se retrouve en tête de trois des cinq poèmes qui le composent. Il en dit long sur le ton et le contenu de l'ouvrage, parcouru par un cri d'horreur poussé par les survivants de la catastrophe de 587 av. J.C. L'armée babylonienne a conquis le royaume de Juda, occupé la Terre Promise, détruit Jérusalem et son Temple, déporté l'élite de la population et les prêtres. Il ne reste plus rien de ce qui faisait la cohésion nationale d'Israël, de ce qui concrétisait la pérennité de l'Alliance. Plus rien, sauf un cortège d'exactions, de viols, de massacres et les sarcasmes des vainqueurs. Devant tout cela, YHWH se tait. C'est pourtant à lui, à ce Dieu absent, que s'adresse le cri du peuple, ou du moins face à lui : comment cet anéantissement a-t-il pu se produire ? Comment Dieu a-t-il pu laisser détruire sa nation et sa ville bien-aimées ? Malgré cette situation chaotique, le cri est exprimé de façon très ordonnée. La complainte funèbre sur le pays et l'espoir disparus est moulée dans la forme très exigeante du poème alphabétique, où les premières lettres de chaque mot initial des vers donnent la suite des vingt-deux consonnes de l'alphabet hébreu. Comme si ce B.A.B.A. était le seul don de Dieu à n'avoir pas été emporté par la tourmente. L'A. accorde ainsi une attention soutenue à décrire la forme des cinq poèmes du livre, tout en en donnant un commentaire détaillé. Il en présente une traduction nouvelle, qui restitue la forme alphabétique. Le style en est parfois heurté et la syntaxe bousculée, mais l'on perçoit plus clairement l'intensité de la plainte et l'art du poète qui l'a transcrite. La rigueur de la forme permet de tenir le coup lorsqu'il s'agit d'exprimer l'insoutenable. J.-M. Droin nous invite aussi à réfléchir sur la signification théologique de ces poèmes, qui donnent droit de cité au cri de ceux qui souffrent et n'en peuvent plus, cri que Jésus poussa lui aussi en mourant sur la croix. Il voit dans cette plainte la possibilité de connaître Dieu comme Celui qui reste présent, quand toutes les valeurs, toutes les sécurités se sont effondrées, et qui fait vivre par sa seule grâce.

LAURENT WISSER

ANDRÉ WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible. Essai* (Lectio Divina – 171), Paris, Cerf, 1998, p. 303

Dans cet ouvrage, l'A. se propose de suivre pas à pas le thème du manger dans la Bible. Il est guidé par la conviction, surprenante à première vue, que «[...] le manger

et le boire forment [...] un fil rouge essentiel du récit global» (p. 11) et que «[...] tous les grands thèmes bibliques sont liés de près ou de loin à la nourriture ou au repas». (p. 11) Son mérite est de ne pas se limiter à faire un inventaire des péricopes ayant trait au thème mentionné, mais d'oser une interprétation globale, de «tenter de comprendre, de percevoir quelque chose de l'unité qui se cherche dans l'éclatement apparent du Livre» (p. 15). L'A. part du présupposé qu'un certain nombre de problèmes et de questions accompagnent l'homme au-delà des différences que les époques peuvent faire surgir entre une communauté interprétative et l'autre. Son but est alors de «relever des structures anthropologiques, sociales et théologiques [...] qui, une fois 'appelées' par le texte, contribuent en retour à lui donner du relief et à l'élucider». (p. 16) L'approche choisie se situe ouvertement dans le sillage de ladite «nouvelle critique littéraire» (p. 16). Cette approche porte ses fruits les plus convaincants dans la première partie de l'ouvrage, consacrée à une recherche sur la symbolique du motif du manger dans les récits de la création. L'A., dont la lecture fait de Gn 1 et Gn 2-3 une seule séquence narrative, dégage pour une première fois toute une série de thèmes : l'ambiguïté du manger, essentiel pour la vie et si souvent liée à la violence ; les dons de Dieu, toujours accompagnés par une loi marquant une limite (par ex. l'«arbre du connaître bien et mal») ; la bouche, qui peut dévorer ou exprimer une parole de relation respectueuse de la distance et de la limite ; l'épreuve inhérente à tout don de Dieu, qui nous appelle à réaliser pleinement notre humanité. Nous retrouvons des variations de ces thèmes dans les deux parties suivantes. La seconde approfondit les liens subtils qui unissent la tendresse et la violence d'un côté et le choix de la nourriture (carnée ou végétale) de l'autre. Sous la forme de l'opposition entre les figures bibliques du pasteur et du chasseur (Abel et Caïn, Isaac et Ismaël, Jacob et Ésaü, Joseph et ses frères), entre le Messie et le guerrier (le Pharaon et Moïse, David et ses opposants) et entre les fauves et l'agneau (l'imagerie des psaumes, Jésus, le repas eucharistique), l'A. découvre la portée symbolique du repas dans l'ensemble du récit biblique. La dernière partie de l'ouvrage est consacrée à une recherche sur les repas commémoratifs institués lors d'un événement particulièrement significatif de l'histoire du salut : la Pâque lors de l'exode (repas et libération), la Pâque de Josué (repas et accomplissement du salut), l'Eucharistie, le Banquet eschatologique lors du jour du Seigneur. Elle se conclut par la contrepartie du motif du manger, à savoir par une enquête sur le thème biblique du jeûne en tant qu'éducation du désir et apprentissage du partage. L'A. maintient sa promesse : avec admirable subtilité il déniche et rend plausible une interprétation «anthropologique» fort suggestive et interpellante. Le pari de «donner à la tâche de lecture et de réécriture du Livre cette allure de liberté à laquelle lui-même invite qui le scrute [...]» (p. 13) est pleinement gagné et apporte des résultats probants. On se pose pourtant une fois de plus la question des limites de l'interprétation : est-ce qu'une lecture qu'on pourrait sans trop d'hésitations qualifier d'allégorique se trouve justifiée par le seul charme des résultats pour le lecteur moderne ? Un doute subsiste : en effet, l'herméneutique suivie par l'A. ne méprise-t-elle pas justement cette altérité tant louée lors de la lecture de la faillite de la rencontre entre Adam et Eve ? Le texte biblique nous est-il vraiment si proche que notre lecture puisse être si fluide et si directement interpellante ? Est-ce que l'explication de Beauchamp qui parle d'un «livre, non d'exégèse, mais d'un exégète» (cité à p. 14) suffit à autoriser une telle lecture ? La clarté du langage et des positions assumées, l'originalité des pistes interprétatives proposées, la compétence exégétique et linguistique (évidente au vu des précieuses observations sur l'étymologie et l'homonymie de cas qui échapperaient aux lecteurs non hébraïsants) font de ce livre un ouvrage qui mérite d'être lu également par celles et ceux qui ne partagent pas les options herméneutiques de l'A. «D'aucuns mangent pour avoir la force d'étudier la parole divine. D'autres, plus éveillés, étudient la parole divine afin d'apprendre à se nourrir». Au-delà du jeu de mots facile qu'elle semble être à première vue, cette citation du Rabbi Nachman de Breslau, qui figure sur la page de titre de l'ouvrage prend un sens profond après lecture.



STÉPHANE MOSES, *L'Eros et la loi. Lectures bibliques* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 1999, 155 p.

Des huit articles que ce livre rassemble, cinq ont déjà été publiés entre 1965 et 1997 dans des revues ou actes de colloques internationaux. Ils ont pour caractéristique commune la recherche du «souffle originel qui anime chaque mot du texte hébraïque des Écritures, et les échos encore audibles de la voix infinie qui s'était fait entendre pour la première fois au Sinaï». Considérant, avec certains commentaires juifs anciens, que ces échos portent la trace d'un Eros divin primordial qui s'est incarné en discours de la Loi, l'A. tente de la redécouvrir en procédant à un va-et-vient entre une herméneutique rabbinique qui se sent libre de multiplier les interprétations en «remplissant les blancs et les marges à l'intérieur du réseau de contraintes qui dessinent les signes linguistiques qui les composent», et une confrontation de ces sens avec les termes du discours philosophique occidental. C'est ainsi qu'il poursuit à partir du détail de la lettre, la mise en lumière d'un sens universellement intelligible de quelques textes majeurs de la Bible : la création de l'homme et de la femme (Gn 1-2), le conflit entre Jacob et Esaü (Gn 25), le récit de la révélation du Sinaï (Ex 3,1-15), l'allégorie des quatre empires dans la vision de Daniel (2,31-45 et 7,1-27), la pointe d'Énoch (Dt 32, 16), les trois prières pour l'étranger (Gn 18,20-33 ; Ex 32,7-14 ; Jonas 4,2), l'Eros et la loi, c'est-à-dire la lecture allégorique du Cantique des Cantiques 1,2 et Ex 20,1.

JEAN BOREL

FRANÇOIS VARONE, *Inouïes les voies de la miséricorde*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995, 177 p.

Il s'agit ici d'un ouvrage structuré en deux parties, qui offre un essai sur les chapitres 9 à 11 de l'épître aux Romains de l'apôtre Paul. La première partie, la plus longue, se livre un travail exégétique sur ces chapitres et la deuxième partie aboutit à des pistes d'actualisation. La thématique d'ensemble, qui traverse de part en part les lignes de l'A., touche à l'articulation entre le salut en général et le rôle d'Israël en particulier. Ce double accent ressort évidemment de la lecture du texte paulinien, mais l'actualisation qui en découle cherche à situer cette articulation dans une perspective existentielle et historique. Le christianisme est invité à la fin de ce parcours à être signe, au milieu des hommes et du monde, de la révélation et de la miséricorde divine ; Israël, quant à lui, demeure le signe adressé aux chrétiens, afin qu'ils ne fassent pas de leur foi un monopole. L'universalité du salut est sans cesse réaffirmé, se conjuguant avec la liberté de Dieu et la vocation en devenir de l'homme. La démarche se fait pas à pas, ménageant les transitions, les clarifications et les découvertes. L'A. a commencé sa réflexion à partir d'un étonnement lié au verset 32 du chapitre 11 de l'épître aux Romains : «Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire à tous miséricorde». C'est à partir de ce verset que se déploie toute l'argumentation de l'A. et qu'il redéfinit le rapport entre Dieu et l'homme, entre salut et condamnation, entre devenir et reconnaissance. Le tout ouvre à une parole libératrice qui se fonde dans la miséricorde et la patience de Dieu et dont le christianisme doit être témoin et porteur. L'actualisation proposée ne s'arrête pas une vocation individuelle, mais à une dimension historique et incarnée, vivante au travers des millénaires.

MURIEL SCHMID

- MARKWART HERZOG, *Descensus ad inferos. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert* (Frankfurter Theologische Studien – Bd. 53), Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1997, 510 p. Science des religions

Voilà une véritable somme qui examine l'affirmation du *Credo : descendit ad inferos*, sous toutes ses coutures ! La descente de Jésus aux enfers, tradition souvent incomprise, contestée, voir rejetée, ouvre en fait sur une variété presque infinie de perspectives, d'interprétations diverses et d'incidences concrètes sur la vie religieuse. L'A. a exhumé un nombre impressionnant de monographies et de controverses sur le thème, notamment dans la production théologique depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Il analyse minutieusement le contenu de ces réflexions, présente leurs auteurs et leurs biographies et se penche avec le regard aiguisé d'un authentique historien sur les querelles, les exclusions et les compromis que cette doctrine a fait naître. Si le Christ, après sa mort sur la croix – ou était-ce après la résurrection, comme certains le pensent ? –, est descendu aux enfers, était-ce en triomphateur qui soumet définitivement les puissances adverses du mal et de la mort ? Ou était-ce parce que la souffrance expiatoire en faveur de l'humanité qu'il avait prise sur lui impliquait une dernière humiliation, le douloureux anéantissement dans le monde des morts ? Ou voulait-il simplement, comme le Nouveau Testament semble le suggérer (1 Pierre 3,19 et 4,6) et comme l'Église ancienne (et catholique médiévale) l'a proclamé, prêcher l'Évangile libérateur aux défunts ? Toutes ces thèses ont été défendues avec acharnement, et d'autres encore, sans parler des interprétations « syncrétistes » qui ont essayé de concilier les avis opposés en combinant habilement plusieurs versions de l'événement. Notons à ce sujet que la traduction du *Credo des Apôtres* devenue quasi officielle en Suisse romande (« Il a forcé le séjour des morts ») préfère nettement la première de ces lectures, lecture triomphaliste, contrairement à Martin Luther et une phalange de théologiens luthériens des premiers temps qui associaient la descente aux enfers à la nécessité pour le Rédempteur de boire jusqu'à la lie la coupe de la souffrance expiatoire. Cette dernière théorie, émise tout d'abord par Nicolas de Cuès, a de notre temps été hautement appréciée par un éminent théologien catholique : Hans Urs von Balthasar. Jean Calvin, en revanche, nie que la descente aux enfers ait eu lieu, estimant que Jésus a connu les souffrances infernales au cours même de sa passion terrestre. – L'A. ne se contente pas de la simple analyse historique, aussi précise et approfondie soit-elle. Il apporte en plus divers éclairages qui mettent en lumière la valeur humaine, religieuse, philosophique et théologique de ce *théologoumenon* souvent injustement négligé. Il compare donc la descente aux enfers de Jésus avec des mythes analogues dans d'autres traditions religieuses : voyages des héros comme Ulysse dans les mondes subterrestres, combats entre des divinités ennemies, etc. Il s'interroge sur les dimensions anthropologiques et psychologiques de la foi en un séjour de Jésus dans le domaine de la mort, enquête qui l'amène entre autres à scruter les interprétations psychologisantes de Luther. Il explore les perspectives théologiques et philosophiques de cette descente, notamment sous l'aspect de la philosophie de l'histoire. Et il conclut ses réflexions en philosophe de la religion, en essayant de résumer toutes les intuitions des interprètes d'autrefois et en analysant les structures formatrices de l'objet de ses recherches. Une abondante bibliographie est ajoutée. – Nous sommes en présence d'une étude exhaustive d'un thème apparemment rébarbatif mais qui s'avère, grâce à l'A., étonnamment fécond et stimulant.

CARL-A. KELLER