

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 52 (2002)
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: 30.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

JEAN FRANÇOIS BILLETER, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Allia, 2002, 153 p.

Histoire de
la philosophie

Tchouang-tseu, nous apprend la note liminaire de ce livre, est «l'un des grands philosophes de l'antiquité chinoise [...], mort aux environs de l'an 300 de notre ère» (p. 7). Il a laissé divers écrits rassemblés en un ouvrage qu'on appelle «le» Tchouang-tseu, «peu étudié sérieusement par les sinologues occidentaux» (*ibid.*) qui s'autorisent de la difficulté qu'ils lui reconnaissent pour «se dispenser d'étudier le texte de près» (p. 10) ... Dans les quatre leçons proposées ici (et données en 2000 au Collège de France), l'A. conteste le préjugé d'illisibilité barrant l'accès à cette œuvre et «souhaite donner une idée des découvertes que l'on fait quand on entreprend d'étudier ce texte de façon à la fois scrupuleuse et imaginative» (p. 10). S'exerçant pendant des années à traduire des morceaux de cet ouvrage, il a peu à peu découvert la possibilité d'une lecture dégagée de la masse de la littérature secondaire, attachée à retrouver «non d'abord quelles idées l'auteur développe mais de quelle expérience particulière [...] il parle» (p. 13). Une expérience que Tchouang-tseu n'envisage pas de loin, par généralités et abstractions, mais qu'il *décrit*. «C'étaient des descriptions de l'infiniment proche, du presque immédiat» (p. 14), à partir desquelles J. F. Billeter va voir s'éclairer la pensée de son auteur. Il nous conduira dès lors à remarquer d'abord, puis à pratiquer et à cultiver à sa suite, cette «attention» à l'expérience sans laquelle Tchouang-tseu nous reste obscur. Impossible de rendre ici la richesse de cette lecture, qui avance pas à pas, éclairant à tout instant sa propre méthode, précisant et expliquant les choix de traduction et luttant contre la tendance du lecteur à croire «qu'il est en présence de notions, de représentations ou de réalités spécifiquement chinoises, alors qu'il a sous les yeux la description d'une expérience universelle» (p. 37). – La première leçon, «Le fonctionnement des choses», commente des textes qui décrivent, entre autres, les stades de l'apprentissage d'une pratique. Ils attirent l'attention sur ce dont nous nous éloignons inévitablement en en parlant : «quand on perçoit, on ne parle pas et quand on parle, on ne perçoit pas» écrivait Tchouang-tseu (cité p. 25). – La deuxième leçon s'intitule «Les régimes de l'activité». On s'y initie à l'opposition entre le *Ciel* (*t'ien*) et l'*humain* (*jen*), qui sont deux régimes de l'activité : «l'*humain*, l'activité intentionnelle et consciente, est inférieure ; le *Ciel*, l'activité nécessaire et spontanée, inconsciente en un sens, est supérieure» (p. 49). Tchouang-tseu ordonne : «Veille à ce que l'*humain* ne détruisse pas le *céleste* en toi, veille à ce que l'*intentionnel* (*kou*) ne détruisse pas le nécessaire (*ming*).» (cité p. 48) Et l'A. rapproche cette injonction de certaines réflexions de Montaigne nous invitant à «nous abêter pour nous assagir» (*Essais*, II,12), non sans marquer tout aussitôt la différence des perspectives. – Tchouang-tseu s'intéresse tout particulièrement aux passages d'un régime d'activité à l'autre et la troisième leçon, «Une apologie de la confusion», nous conduit jusqu'à l'accomplissement signifié par l'expression *être assis dans l'oubli* ; régime supérieur où l'homme sera à même d'agir «de façon juste et nécessaire», parce qu'il «épousera les métamorphoses de la réalité» (p. 91). L'A. éclaire pour nous cette pratique de l'immobilité, «présence à soi du corps propre», en nous rapportant une fois de plus à notre expérience, aux moments où nous «faisons le vide», en nous exerçant à toujours «observer mieux» ce qui se passe alors, de manière à nous déprendre du vocabulaire de la réflexion et des chimères qu'il induit : «Nous savons tous qu'il nous faut faire le vide pour que nos forces puissent s'assembler et produire l'acte nécessaire. Nous savons que l'incapacité de faire le vide produit la répétition, la

rigidité et, dans les cas extrêmes, la folie.» (p. 99) Ce vide est pour Tchouang-tseu un vide fécond, lumineux ou sombrement confus, fond au contact duquel se maintient et se nourrit «notre liberté subjective, notre capacité de nous dégager des choses pour agir juste» (p. 108). – La quatrième leçon, «Un paradigme de la subjectivité», ouvre sur trois «directions dans lesquelles nous pourrions poursuivre» (p. 115) ; celle du statut des visions de l'imagination qui «nous offrent l'occasion de découvrir que notre capacité de voir intérieurement constitue la condition de possibilité et le fondement de la vision oculaire» (p. 119) ; le thème de la retraite : «la conscience doit savoir accepter par moments sa propre disparition (p. 119) ; enfin une voie esthétique, à partir d'un dialogue sur les effets de la musique. – Les dernières pages du livre commentent la lecture de Tchouang-tseu qui vient d'être menée, «lecture polyphonique» attachée tant à chaque morceau de l'œuvre considéré en lui-même qu'aux échos qu'ils se renvoient l'un l'autre. L'A. souligne qu'en s'y prenant ainsi il a pu dégager Tchouang-tseu des commentateurs qui dès l'antiquité chinoise en obscurcissent l'approche ; c'est désormais «Tchouang-tseu qui nous servira à juger ses commentateurs» (p. 134), et non l'inverse. Enfin il montre en quoi cette lecture est rendue possible par notre époque et ce qu'elle peut lui apporter en retour : des paradigmes nouveaux pour «l'expérimentation, la dissolution, la redéfinition de notre rapport à nous-mêmes, aux autres et au monde» (p. 143). En particulier un paradigme nouveau pour penser la subjectivité : «Ce que nous appelons le sujet ou la subjectivité apparaît (chez Tchouang-tseu) comme un *va et vient entre le vide et les choses*» (p. 144), une subjectivité dont l'autonomie s'assure «en laissant agir le corps» (p. 146) ; un corps conçu comme «ensemble des facultés, des ressources et des forces, connues et inconnues, que nous avons à notre disposition ou qui nous déterminent» (p. 145). Et l'A. conclut en évoquant, voisins inaperçus de ce nouveau paradigme, André Breton, Benjamin Péret et le Max Ernst de *La Femme 100 têtes*. – Textes largement cités, offerts à la réceptivité du lecteur, commentaire attentif, savant et ouvert à la fois, qui n'écrase pas l'œuvre mais fait résonner entre eux ses différents moments, rencontres inattendues et éclairantes entre Tchouang-tseu et la pensée de notre tradition... Épaté d'avoir été si efficacement conduit dans cet univers qu'il croyait inabordable, le lecteur, s'il n'a pas «tout compris», est du moins persuadé que c'est que, à son habitude, il a lu trop vite, en est parfois resté aux mots, sans observer assez attentivement «ce qui se passe» ni revenir toujours patiemment à l'expérience... Et c'est aussi, d'abord peut-être, parce que ces textes sont riches de relectures sans fin.

SYLVIE BONZON

LUCIEN JERPHAGNON, *Les dieux ne sont jamais loin*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, 223 p.

Il y a quelque chose de l'esprit kantien dans le dernier livre de Lucien Jerphagnon et sa manière de plaider à la fois pour la modestie gnoséologique et une modération avertie du zèle religieux. Un plaidoyer qu'il prononce en raison même de la nature de ces deux dispositions fondamentales et leur rôle complémentaire dans l'économie de l'âme humaine. La thèse en effet de cet ouvrage original et passablement intempestif est que les régimes de la raison et du «mythe» (un mot par lequel l'A. comprend le spirituel dans son acceptation large : aussi bien le sens du mystérieux, l'appel de l'âme à elle-même que l'aspiration religieuse proprement dite) supportent mal d'être disjoints et de vivre l'un sans l'autre. Autant dire que, étant donné le contexte d'aujourd'hui, ce livre porte d'abord et surtout sur le mythe. Un mythe qu'il entend réhabiliter de manière globale – car, comme il le précise d'entrée, il n'est question ici ni d'anthropologie contextualisée ni de mythologie comparée – en le faisant réentendre pour ce qu'il est : une fonction d'espérance. Consolation face à la disparition et à la mort, indice et

promesse de sens, signe de présence et de surnature, le mythe s'est en effet acquitté depuis le début d'un rôle essentiel à l'existence des hommes, cristallisant leurs premières attentes avant que de régler leurs premières investigations, mais aussi, la modernité venue, empêchant la raison d'étouffer à son propre exercice. Une fonction régulatrice et de garde-fou qui s'évanouit pourtant à mesure que le mythique n'est plus vécu et abordé comme tel, c'est-à-dire selon sa transcendance, comme un horizon, une Idée de la raison, une intotalisable réserve, un air du large, mais qu'on entend au contraire le ramener à une intelligibilité univoque, un sens unique et circonscrit, l'évaluer à l'aune des catégories de la logique, et donc le réduire à son vêtement. Ainsi, nous dit Jerphagnon, si le mythe a souffert, et jusqu'à se trouver purement et simplement révoqué, c'est bien plutôt d'un manque ou d'une perte d'intelligence qu'à cause de l'émergence de la rationalité philosophique en tant que telle. Dans des pages d'une érudition aussi foisonnante que déliée, l'A. multiplie en effet les attestations que mythe et philosophie (mais aussi les débuts de ce qui sera dénommé science) ont coexisté sans mal durant toute l'Antiquité gréco-romaine (ainsi que, à sa manière propre, dans le monde hébreïque) et jusqu'à assez avant dans le Moyen Âge. Les quelques quinze siècles à travers lesquels l'ouvrage mène l'essentiel de sa balade présentent en effet de multiples exemples, au nombre desquels quelques-uns des meilleurs esprits, d'une coexistence parfaitement naturelle et non-schizophrène de ces deux plans mythique et rationnel, non point confondus mais vécus dans et selon leur hétérogénéité et trouvant même en cette différence de quoi suppléer l'un à l'autre et se préciser, de sorte à baliser ensemble les espaces mentaux privés et publics de l'espoir, de la spéculation, de la socialité et de la politique. Mais, dès lors que le mythique s'est trouvé interrogé selon la catégorie univoque du vrai et sommé par elle, cette complémentarité s'est fissurée pour donner lieu à l'alternative régressive qui a depuis constitué la toile de fond et les termes des débats qui ont été les nôtres : soit la confiscation de la raison par la foi, soit le congé signifié au mythe par la raison. C'est-à-dire d'un côté le spectacle navrant de religions rabattant le mythe sur ses images pour proclamer l'inaliénable véracité de ces images elles-mêmes devenues exclusives – et secréter alors fondamentalismes et intégrismes, en oubli de Plutarque avertissant que la superstition est offense faite aux dieux ; et de l'autre une rationalité comprenant le mythe exactement de la même manière mais qui, repliée sur elle-même et son propre exercice, l'expulse alors comme son simple prologue caduc, disqualifié à titre de fable pour intelligences restées en chemin. Extrémisme religieux et rationalisme jusqu'au-boutiste procèdent ainsi d'une mécompréhension identique ; l'incendiaire calife Omar et Homais relèvent du même fourvoiement, simplement affecté du signe inverse... La leçon, pour le moins, interpelle. Frappé au bonheur des mythes comme cette éternité qu'il manquait au temps, mais avertissant tout aussi bien des mauvais emplois de la transcendance, assurément nourri de sagesse apollinienne, cet essai, au travers d'une rare félicité d'écrire – comme aussi d'un plaisir évident de débusquer fanatiques et autres ineptes sectaires de tous bords, soulève avec une acuité sérieuse les problèmes et enjeux de la théologie, de la nature de la foi, et du bon usage de la raison.

FRANÇOIS FÉLIX

ALAIN DE LIBERA, *La référence vide. Théories de la proposition*, Paris, P.U.F.
(Chaire Etienne Gilson), 2002, 358 p.

Après *L'art des généralités* (Paris, Aubier, 1999), cette étude établit une voie nouvelle dans l'histoire de la philosophie médiévale française et continentale ; elle rejoint les intérêts analytiques de la tradition anglo-saxonne par le biais de l'examen des doctrines médiévales de la proposition et de la signification. La question de la

«référence vide», de la possibilité pour un terme de signifier sans référer à un objet existant, organise le discours du médiéviste français. Pour constituer de manière transhistorique un réseau de thèses problématiques, il part de la théorie de Frege, selon laquelle la pensée est indépendante de ses occurrences réalisées *in mentibus*, qu'elle subsiste sans «porteur», que «l'humanité a un 'trésor commun de pensées'» (p. 18). D'Abélard (vers 1100) au XVI^e siècle, l'exigence de Frege mesure et éclaire diverses tentatives d'autonomisation du monde des contenus de pensée. Ceux-ci sont tantôt désignés comme «énonçables» (*Ars Meliduna*), tantôt comme «propositions» (Ockham), ou encore, parmi de nombreux autres cas abordés, comme «signifiabiles complexement» (Grégoire de Rimini). L'analyse ne subsume cependant pas les théories médiévales à telle doctrine contemporaine, par exemple celle de Frege. Le modèle contemporain permet au contraire de reconnaître des ressemblances et des dissemblances, au gré d'une méthode abductive qui vise la «traçabilité» de réseaux d'énoncés problématiques nommés «CQR» («complexes de questions et de réponses»). Ainsi, la méthodologie même de l'A. se réclame-t-elle du présupposé frégéen. La validité transhistorique des CQR est précisément légitimée par le fait que les énonçables ne se résument pas aux énoncés concrets proférés ou écrits par de soi-disant «auteurs de philosophie». Bien que les énoncés soient isolés et individualisés, toujours modelés par les circonstances historiques, leur vérité est fonction d'énonçables intemporels. L'A. n'hésite donc pas à assumer l'«improbable platonisme foucaldien» dont l'affublait une critique (p. 20). Il y reconnaît la condition *sine qua non* d'une conception holiste de l'histoire de la philosophie, seule capable d'échapper à l'impénétrable factualité des énoncés singuliers. Le principe de la recherche ne sera donc pas atomiste. Dans la lignée des travaux de M. Foucault, cette étude se refuse au découpage de l'histoire de la pensée en «auteurs» et en «œuvres». Elle fait le récit du succès de quatre sophismes dans les centres médiévaux de savoir : «*Omnis homo est animal*», *nullo homine existente*; «*Caesar est homo*», *Caesare mortuo*; «*Deum esse est Deus*»; «*Mundum fore, quando mundus non est*». Grâce à cette méthode, la philosophie médiévale se laisse considérer comme une production collective de savoir. Les incohérences d'un auteur, parfois au sein d'une même œuvre, ne font plus obstacle à l'intelligence des thèses, du moment que l'étude des problèmes et de leur discussion au sein des institutions intellectuelles l'emporte sur la considération de figures intellectuelles à la consistance idéalisée. Au cœur du livre, un nouvel instrument conceptuel permet de comprendre les théories de la proposition élaborées dès le XIV^e siècle : la distinction contemporaine entre véri-facteur (*truth-maker*) et véri-porteur (*truth-bearer*). D'Abélard à Nicolas Oresme, mais aussi de Grégoire de Rimini à Anton Marty via Husserl et Meinong, l'A. reconstruit les tentatives de faire découler la vérité d'une proposition d'un facteur qui soit indépendant de l'éventuelle occurrence mentale de la proposition – de sa conception par l'esprit humain –, et d'une situation référentielle donnée – des choses extérieures. Du point de vue thématique, la richesse de ce livre est pléthorique. Il suffit ici de signaler l'incontournable reprise du dossier du «signifiable complexement» (*significabile complexe*) chez Grégoire de Rimini.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *Saint Augustin et les actes de parole* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2002, 268 p.

L'objet de ce livre est «de décrire le plus rigoureusement et le plus précisément possible ce que sont, pour saint Augustin, les *actes* de la voix et de la parole, ce en quoi ils font événement, ce par quoi s'y jouent notre vie ou notre mort. Il n'y va pas d'une analyse linguistique, mais d'une méditation sur la parole et l'existence» (p. 8). C'est pour mettre en évidence cette dimension d'acte et d'événement que les titres des

chapitres sont constitués par des ‘infinitifs’. Vingt-trois infinitifs instituent ainsi, aux yeux de l’A., une phénoménologie exemplaire de la parole chez Augustin, suivant le fil conducteur de ses actes. Si le premier est celui d’*interroger*, puisqu’il ne peut y avoir d’interrogation que pour un être de parole, et que c’est elle qui «forme notre rapport le plus haut à la nature, celui où nous la laissons nous délivrer son message tout à la fois de silence et de splendeur» (p. 13), le second qui vient immédiatement après est *écouter* car, pour le maître d’Hippone, dit l’A., «l’écoute constitue le lieu même de l’humanité de l’homme, et ce qui confère à l’existence humaine sa *stature*» (p. 25). Les six actes constitutifs de toute parole qui suivent s’expriment chez Augustin par les verbes *manger*, *ruminer*, *éructer* au sens de proclamer, *traduire*, *lire* et *se taire*. Jean-Louis Chrétien se livre ici à de belles méditations qui nous font comprendre comment les textes lus et appris à haute voix étaient aussi évocables à voix haute, ou par une voix intérieure qui pouvait à son gré les répéter, les comparer, les méditer. C’est au X^e chapitre de ses *Confessions* qu’Augustin évoque de merveilleuse façon ces «entrepôts», ce «palais» de la mémoire lettrée, où il avait peu à peu engrangé toute l’encyclopédie des arts libéraux au cours de sa jeunesse studieuse et de ses études d’adulte. C’est alors seulement qu’il pouvait, en retraite comme en société, demander à tout moment à sa mémoire de se faire parole, et à cette parole de remonter vers Dieu, de lui frayer la voie jusqu’à Lui. Tous les autres infinitifs, *enseigner*, *ne pas mentir*, *confesser*, *témoigner*, *chanter*, *crier*, *bénir*, *demande*, *exaucer*, *promettre*, *rappeler* mettent en lumière non seulement quelques-unes des intuitions essentielles et des motivations les plus profondes de l’évêque dans ses responsabilités de prédicateur et d’homme d’Église, mais aussi les ressorts cachés et les mouvements du cœur de l’homme intérieur dans l’exercice de la foi, cette foi qui conduit l’acte et l’événement de la parole à son accomplissement : *pardonner*. «Le pardon des péchés, avant d’être un acte de parole, dit l’A., est un acte souverain de la Parole, un acte du Verbe divin lui-même, se livrant pour nous. D’où l’importance centrale, dans la pensée augustinienne du pardon, de la mort du Christ, et donc du *baptême*, par lequel nous en devenons participants.» (p. 224 sq.) C’est pourquoi *baptiser* est le propre de la religion du médiateur, au service du salut de tous. «Le Christ seul baptise, même s’il le fait par nous» (p. 239). *Gémir* et *jubiler* sont les deux derniers actes de parole de l’âme augustinienne face à son Dieu. Le premier rappelle à l’homme que, «parce qu’elle est foi, et donc ne voit pas, la foi gémit toujours» (p. 251), et le second «l’ouvre à un chant de part en part humain, incarnation de l’ineffable dans la voix» (p. 265). Cette voix, soutenue par un verbe intérieur, répond au Verbe, jubile en lui et pour lui. «Le lieu propre de la jubilation, c’est l’épiphanie, en une joie excessive, de l’ineffabilité de Dieu pour nous. Ce lieu relève de ce qu’il est convenu d’appeler théologie négative, laquelle peut culminer dans l’union de notre silence au silence abyssal de l’Absolu.» (p. 266)

JEAN BOREL

CLAUDE GAUVARD, ALAIN DE LIBERA, MICHEL ZINK (éds), *Dictionnaire du Moyen-Âge* (Quadrige), Paris, P.U.F., 2002, 1548 p.

Pour faire revivre dans ce dictionnaire le millénaire d’un «Moyen Âge total» (cf. p. IX), c’est-à-dire dans sa pluralité, dans sa complexité et son évolution, quelques 380 spécialistes ont été invités à conjointement leurs efforts et leur science : des historiens sous la direction de Claude Gauvard, des littéraires sous la direction de Michel Zink, des philosophes et théologiens sous la direction d’Alain de Libera. Le défi était de taille ; dans son ensemble, il est assez bien relevé et, pour une fois, des approches jusqu’ici isolées se croisent, les problématiques se recoupent, certains articles en éclairent d’autres, la lecture étant facilitée par un système de renvois placés à la fin de chacun.

L'ouvrage a été conçu de la même façon que les autres dictionnaires de la collection : une table alphabétique propose au lecteur 1790 entrées ou notions de base, parmi lesquelles il peut procéder à un premier repérage des articles qu'il désire consulter. Et si le sujet de sa recherche ne s'y trouve pas, il peut alors le chercher à la fin du livre dans un index général qui dresse l'inventaire méthodique de tous les termes et de tous les noms propres utilisés et choisis, avec les renvois aux articles où ils sont analysés ou mentionnés. Si le désir d'une information de première main est le premier souci de ce dictionnaire, le second s'exprime par une volonté de réhabilitation de cette période de notre histoire qui, bien qu'elle intrigue et suscite spontanément l'intérêt de nos contemporains, sert encore volontiers de repoussoir à la modernité. Cela dit, bien que les spécialistes savent qu'il est nécessaire et de bon ton d'affirmer que l'on ne peut comprendre vraiment, et moins encore commenter l'art et la pensée du Moyen Âge, de l'architecture à la dialectique, des arts plastiques à la philosophie, de la littérature à la musique, de la théologie à la spiritualité, si l'on omet de se référer constamment à la Bible et à la foi chrétienne, on sent encore qu'il ne s'agit pour la plupart que d'une affirmation de nature historique ou méthodologique, et qu'ils demeurent, sinon étrangers, du moins existentiellement extérieurs à cette pensée, comme aussi à l'univers symbolique, allégorique ou au moins analogique dans lequel l'Occident n'a cessé de vivre, et bien après la redécouverte d'Aristote. Un «Moyen Âge total» à faire revivre ? Devant une aussi louable intention, qu'on nous permette quelques remarques critiques qui pourraient un jour servir à une édition nouvelle et augmentée. L'article 'musique' est à notre avis beaucoup trop restreint et ne donne qu'une idée insuffisante de l'importance que cette science du *quadrivium*, qui n'avait rien à faire avec quelque pratique musicale que ce soit, a eue dans tout le Moyen Âge. Le nombre de traités *De Musica* qui ont été écrits en est la preuve patente, et il est fort regrettable qu'à ce jour aucun d'entre eux ne soit encore traduit intégralement en langue française. En conséquence, l'absence d'un article substantiel sur l'harmonie des sphères et les instruments de musique est regrettable, comme celle d'un article sur la psalmodie et le chant, qui ont déterminé durant toute cette période, et jusqu'à nos jours, le cœur même de la prière monastique et liturgique. Rien non plus concernant le concept de «nombre», et cela est incompréhensible quand on sait le rôle qu'il a joué partout, dans tous les domaines, et que c'est dans la Bible qu'on en trouvait la signification profonde. Les médiévaux ont médité jusqu'au vertige l'affirmation que Dieu a tout créé par mesures, nombres et poids, et l'on aurait pu s'attendre à quelques belles perspectives sur l'astronomie médiévale traditionnelle et la géométrie, qui étaient elles aussi deux sciences fondamentales du *quadrivium*, enseignées depuis l'Antiquité et le haut Moyen Âge. L'architecture et l'art du trait, qui en étaient les conséquences pratiques immédiates, ne font pas non plus l'objet d'une réflexion de fond, ce qui est dommage. Encore plus dommage qu'on ne trouve pas clairement, ni dans les index ni dans le corps de l'ouvrage, un aperçu substantiel sur les deux *connaissances* qui s'ouvraient à tout homme médiéval formé par la Bible et les Pères, la *connaissance matutinale* et la *connaissance vespertinale*, lesquelles, depuis Augustin, qualifient non seulement la nature des deux connaissances de l'Ange, mais la nostalgie de la connaissance de l'homme et, évidemment la réalité parfaite de la connaissance du Christ. Un article sur la langue hébraïque et la langue grecque, comme il y en a un sur la langue latine, et un article sur la possibilité et l'existence, évidente au Moyen Âge, de la science sacrée issue de la Révélation, auraient aussi fait du bien dans ce paysage. Enfin, les trois figures majeures et décisives pour toute l'évolution des arts libéraux et de la théologie que furent Isidore de Séville, Bède le Vénérable et Raban Maur n'ont pas trouvé dans ce dictionnaire la place qu'il aurait été légitime de leur donner.

EMANUELA SCRIBANO, *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, traduit de l'italien par Charles Barone (Points/Essais série «philosophique» – 487), Paris, Seuil, 2002, 351 p.

Ce livre est la traduction de *L'Esistenza di Dio* (Rome, 1994) augmentée d'un article «Malebranche et la vision de Dieu» originellement publié dans la *Rivista di Storia della Filosofia* (1996) revu par l'A. et traduit pour cette édition. L'A., professeur à l'université de Sienne, étudie d'abord une origine aristotélicienne de l'argument ontologique, où au regard de l'éternité potentialité et actualité sont identiques (dans les êtres éternels, il n'y a pas de différence entre le possible et le réel, p. 22). Démontrer que le concept de «Dieu» ne renferme pas de contradiction revient à admettre son existence nécessaire. Un détour au vingtième siècle présente la lecture que Norman Malcolm fait d'Anselme. Pour Anselme, l'existence de Dieu est soit impossible, soit nécessaire. Mais cet argument tombe sous le couperet de Malcom à la suite de Kant : on ne peut pas admettre que l'existence soit une perfection. L'A. s'attache ensuite à lire Descartes dans la *Cinquième Méditation* pour réfuter la preuve *a priori* («la preuve de l'innéité de Dieu, dans la mesure où elle revêt la forme d'une preuve *a priori* de l'existence d'un être infiniment puissant est une preuve fallacieuse ... ou tout à fait invraisemblable», p. 82 sq.). Elle rejette au passage la thèse du second argument d'Anselme que D. Henrich avait proposée en 1960. Elle propose en revanche l'idée que Descartes défend l'argument ontologique par son traitement de la preuve *a posteriori* de la *Troisième Méditation* («...une preuve de l'existence de Dieu se référant à une cause de l'existence divine est une preuve *a priori* ...», p. 100). Sa critique du thomisme, en suivant Suárez l'amène à conclure : «une preuve *a posteriori* qui recherche la cause d'effets finis, comme le fait la preuve cosmologique ... ne peut démontrer que la cause première est Dieu» (p. 165 sq.). Suivent quatre chapitres sur «Malebranche et la vision de Dieu», «Leibniz et l'être nécessaire», «De Descartes à Hume», enfin «Kant et l'histoire de l'argument ontologique». L'adjonction de l'article sur Malebranche est justifié parce que l'argument de ce dernier est «redevable de la thèse cartésienne suivant laquelle l'esprit a une connaissance claire et distinete de Dieu» (p. 17). Tour à tour les principaux acteurs de l'histoire philosophique de la preuve *a priori* sont analysés, en constante référence à saint Thomas et à Descartes d'une part et d'autre part en montrant les relations entre la preuve cosmologique, *a posteriori*, et la preuve *a priori*. Nous trouvons entre autres Leibnitz, Cudworth, Clarke, Newton, Hume, Ramsay, Bourguet, Spinoza, Gassendi, Wolff, Baumgarten et Kant. Admirablement documentée l'argumentation est complète du point de vue de l'histoire de la philosophie. Elle évacue en revanche tout le discours des argumentations de la logique formelle malgré quelques références ça et là par exemple à Ch. Hartshorne ou J. Hintikka. Ceci est un moindre mal, vu que celles-ci se sont développées dans la modernité bien après Kant. L'argumentation évacue aussi tous les aspects proprement théologiques de la preuve *a priori* et manque ici l'essentiel de l'argument d'Anselme dans le *Proslogion* qui ne parle jamais d'être parfait (c'est une argumentation qu'on retrouve dans le *Monologion*, et c'est de son insatisfaction qu'Anselme a cherché et trouvé l'argument «unique»). Mais cette critique s'adresse aussi à tous les philosophes depuis Thomas jusqu'à Kant qui on tous lu Anselme comme l'A. Des notes en bas de pages et en fin de chapitres laissent un certain nombre de citations dans leur langue originale sans traduction. Ceci fera la joie des latinistes et poussera les autres à se référer aux traductions en vigueur. En contrepartie les textes principaux sont référencés à leur traduction en français. Enfin le prix et le format réduits son suffisamment rares à ce niveau pour qu'on le signale avec plaisir.

DOMINIQUE BERLIOZ, *Berkeley. Un nominalisme réaliste* (Bibliothèque des philosophies), Paris, J. Vrin, 2000, 220 p.

Le principal mérite de cet ouvrage judicieux est de montrer que l'intérêt majeur de la philosophie de Berkeley se trouve moins dans les résultats obtenus que dans l'activité même de l'esprit qu'elle propose et, a fortiori, dans les problèmes qu'elle soulève. L'A. dessine une carte de thèmes et de correspondances qui lient ceux-ci, sans tenter nécessairement une synthèse de l'œuvre, mais soulignant les interrogations qui en dérivent. Le livre débute par des considérations d'ordre historique, incluant un rappel du contexte philosophique et théologique qui exerça une influence considérable sur les écrits de Berkeley. L'A. entame son parcours exégétique en défendant, dans un premier temps, la thèse de l'*unité* doctrinale de la pensée berkeleyenne. En un deuxième lieu, l'A. disculpe le philosophe d'un apparente manque de rigueur, se manifestant dans une ambiguïté du langage usité, en arguant d'un choix méthodique. Pour des raisons tactiques, Berkeley opte pour une méthode *dialectique* par laquelle les connaissances sont transmises au lecteur progressivement. Il s'agit par exemple de l'équivoque sur le statut des idées tangibles, dans l'*Essai sur la vision*, texte qui peut laisser croire que ces idées, contrairement aux idées visibles, existeraient «indépendamment de l'esprit». Si une telle ambiguïté est acceptée, étant reconnue d'ailleurs par Berkeley lui-même, on distingue, d'après l'A., une autre confusion que le philosophe n'aurait pas songé à éviter. La question de la réalité des choses est fondamentale et ne peut donc pas rester dans l'indécision. Faisant preuve d'une grande précision dans l'analyse, l'A. signale à ce sujet deux interprétations possibles. D'une part, les objets propres des sens, autrement dit les idées qui n'existent que dans ce qui perçoit, sont effectivement les choses. Seulement l'A. y voit une difficulté. Cette interprétation semble simplifiée, car Berkeley inclut, dans l'objet perçu, des relations qui ne sont pas des idées mais des notions, comme, par exemple les passions ou les opérations de l'esprit sur les idées, bien que les premières soient coextensives à la perception des dernières. L'A. a le souci de distinguer, à la place du philosophe, deux types de démarches pour approcher la réalité : d'un côté, l'analyse de type intellectuelle, qui est celle du savant, nécessaire mais insatisfaisante, où les relations, assimilées aux idées, s'effacent ; de l'autre côté, la perception de tout un chacun où la réalité se donne dans sa complexité et en l'absence de toute analyse conceptuelle. D'où une deuxième interprétation possible qui, dans les termes de l'A., considère les choses comme «des idées complexes reçues dans la simplicité inanalysée de l'expérience multisensorielle et qui sont assorties d'un nom». Ce problème soulevé par l'A. nous conduit d'emblée vers la thèse du livre. Celle-ci ne se résume pas à caractériser la philosophie de Berkeley comme *réalisme nominaliste*, ainsi que l'annonce le titre de l'ouvrage. Bien davantage, l'A. se propose de nous convaincre que l'originalité des réflexions du philosophe repose sur un réalisme tout à fait insolite, où le réel est tel qu'il est donné à percevoir et où le rapport entre le perçu et le percevoir est essentiel. La conclusion de l'ouvrage reprend l'image, largement répandue d'ailleurs, d'un Berkeley qui choisit une solution moins coûteuse ontologiquement, l'immatérialisme, selon laquelle il n'y a que l'esprit et ses perceptions qui existent. Ce principe de parcimonie, énoncé à travers la thèse immatérialiste, aurait pour intérêt de fournir une base à la critique des hypothèses matérialistes, alors que, dans la vision de l'A., il répond principalement à des intérêts apologétiques. L'ouvrage témoigne d'une lecture sûre, mais malheureusement peu critique, de l'ensemble de l'œuvre de Berkeley. Le dernier chapitre, *La société des esprits*, nous séduit par la richesse des réflexions sur la morale, la société, la médecine et l'éducation, sujets que l'on trouve rarement abordés dans les études francophones sur l'évêque de Cloyne, et qui tracent le portrait d'un philosophe fortement concerné par la vie de ses concitoyens.

G. E. M. ANSCOMBE, *L'intention*, traduit de l'anglais par M. Maurice et Philosophie C. Michon, Préface de V. Descombes (Bibliothèque de philosophie), Paris, contemporaine Gallimard, 2002, 158 p.

Ce petit livre d'Elisabeth Anscombe, publié en 1957, est à l'origine de la philosophie de l'action contemporaine. On ne peut donc que saluer le fait qu'il ait été traduit en français, ce qui est aussi une manière de reconnaître l'importance de son auteure décédée il y a peu, en 2001. Le sujet du livre est l'intention en tant que caractéristique de l'action. Il s'agit de savoir ce qu'est une action intentionnelle. Cela signifie qu'il n'y est pas question d'intentionnalité au sens de Brentano-Husserl, ni d'éthique, même si, en ce qui concerne cette dernière discipline, on ne saurait la pratiquer si l'on ignore tout de la philosophie de l'action et de ce qui distingue l'intentionnel de l'involontaire ou du fortuit. – Qu'est-ce qu'une intention ? La doctrine générale de l'auteur est qu'une intention est une prédiction à propos de laquelle on peut poser la question « Pourquoi ? », et dont la réponse doit mentionner une raison d'agir. C'est pourquoi, «en gros, l'intention d'un homme, c'est son action» (p. 92). Il s'ensuit que la logique de l'intention s'exprime de manière particulièrement claire dans le syllogisme pratique dont Aristote avait fait la théorie : «Son explication nous intéresse parce qu'elle décrit un ordre présent à chaque fois que des actions sont faites dans des intentions» (p. 139). Et les actions intentionnelles sont le pain quotidien de l'homme : la majorité des choses que nous faisons pendant une journée sont intentionnelles et si nous ne nous en rendons pas toujours compte, c'est parce que nous n'y faisons tout simplement pas attention. – Chemin faisant, Anscombe introduit de nombreux concepts, trace des distinctions fondamentales et pourfend des conceptions qu'elle considère comme fausses ou même absurdes. Elle distingue notamment l'intention et le motif, la connaissance par observation et la connaissance sans observation, la volonté, l'espérance et le désir ; elle insiste sur le fait que l'action n'est jamais l'action tout court, mais l'action sous une certaine description et que selon la description qu'on en donne, l'action sera intentionnelle ou non ; elle aborde encore la question épingleuse de l'unité de l'action, si importante notamment lorsqu'on veut distinguer l'action de ses conséquences ou qu'on cherche à déterminer la direction de l'intention : lever le bras pour prendre une bouteille compte-t-il pour une ou deux actions, y a-t-il une ou deux intentions ? Quand aux conceptions que l'auteur attaque, on ne sera pas étonné d'y voir figurer en première ligne – Wittgenstein oblige – la doctrine mentaliste de l'intention, c'est-à-dire la doctrine qui affirme que l'intention est un état interne de l'agent et donc que l'agent est la seule autorité qui puisse réellement savoir et dire quelles sont ses intentions.

BERNARD BAERTSCHI

UMBERTO GALEAZZI, *La teoria critica della Scuola di Francoforte. Diagnosi della società contemporanea e dialogo con il pensiero moderno*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, 384 p.

Voici un ouvrage riche et complexe, bien qu'écrit dans une langue très claire. Il peut s'adresser aussi bien à un public de spécialistes qu'à tout autre lecteur intéressé à certains thèmes fondamentaux concernant la société contemporaine et l'activité de la pensée humaine. En effet cette étude fournit, d'un côté, une interprétation minutieuse, scientifiquement fondée et rigoureuse de la pensée de l'École de Francfort à travers ses représentants principaux (Adorno, Horkheimer et Marcuse), de l'autre côté une analyse passionnée et une critique impitoyable de toute réduction de la raison à un simple miroir des données d'une société, ou à un moyen de modification de ces données pour des

buts utilitaires. L'A. illustre la critique d'Horkheimer et d'Adorno envers la doctrine de Marx (dont ils étaient quand même profondément imprégnés) sur la question de la pensée philosophique en tant que simple miroir de la réalité : «La condition nécessaire de la capacité critique de la pensée est son autonomie ; cela ne veut pas dire que cette capacité manifeste un caractère abstrait en dehors de toute histoire, ou une séparation par rapport à la vie réelle des hommes, mais il s'agit plutôt de la possibilité d'avoir un recul de réflexion vis-à-vis d'une situation donnée, de dépasser cette situation en la plaçant dans son contexte général, et en ayant la capacité de juger (même si elle n'est pas toujours en acte) sur la base de critères de vérité et de justice, lesquels critères peuvent aussi contredire des intérêts particuliers, qu'ils soient individuels ou de classe» (p. 72-73). La mise en valeur des derniers ouvrages d'Horkheimer et d'Adorno (en particulier de la *Dialectique négative*), d'habitude ignorés ou censurés pour des raisons idéologiques, permet à l'A. d'éclairer également les thèmes métaphysiques de la mort et de Dieu dans la philosophie de l'École de Francfort, dans le sens d'une ouverture réelle à ce qui est au-delà et autre par rapport à l'existence humaine. Le livre propose en outre de comprendre les racines de l'École de Francfort dans la philosophie moderne, par un dialogue avec Descartes, Kant et Husserl. Ce thème est traité dans la deuxième partie du livre. Cette dernière recueille des essais publiés dans différentes revues au cours des années, et, avec la première partie (qui est une mise à jour de la monographie *La Scuola di Francoforte* de 1975), elle offre un panorama complet de l'interprétation que ce savant a donnée au fil du temps de la théorie critique de l'École de Francfort.

ANGELA LONGO

CATHERINE CHALIER, MARC FAESSLER, *Judaïsme et Christianisme. L'écoute en partage* (Patrimoines. Judaïsme Christianisme), Cerf, Paris, 2001, 504 p.

Une philosophe juive et un théologien réformé qui se donnent pour tâche non pas tant la parole que l'écoute en partage, et dans l'écoute de l'autre d'entendre aussi ce qui se dit du temps présent, cela donne un livre à deux voix, un vrai dialogue sans concession. C. Chalier et M. Faessler ont des références communes : connaissance approfondie du Livre et de nombreux commentaires dans les deux traditions, influence forte d'un maître commun, E. Lévinas. Ils sont au fait de l'herméneutique, de la psychanalyse, de la déconstruction. Leur méthode de lecture a sans doute profité de ces apports, mais surtout, elle correspond à la seule méthode possible de lecture d'un texte comme la Bible : le clair-obscur. Loin de la prétention à posséder la vérité, leur interprétation comprend implicitement le respect de la lecture de l'autre. Le livre s'articule autour de questions qui furent souvent sources de disputes, d'anathèmes, d'incompréhensions réciproques entre juifs et chrétiens : Jésus comme Messie, la kénose, la loi et la foi, l'élection et la prière. Dans un beau chapitre sur la prière justement, M. Faessler part des Psaumes comme de ce qui peut rapprocher juifs et chrétiens dans leur manière de prier. Rien d'étonnant à ce que ce soit autour de la pensée et de la figure de Paul que les incompréhensions et les mécanismes de défense soient les plus durables et les plus forts. C'est le mérite de M. Faessler de tenter l'exercice périlleux de situer les propos de Paul dans le contexte personnel et historique de l'apôtre et de se demander ce que ces propos peuvent aujourd'hui nous apporter sans que nous ne les tirions du côté de l'anti-judaïsme. Dans un va-et-vient permanent et de haut niveau entre commentaires chrétiens, lectures talmudiques, références au midrash, appel à la tradition philosophique, C. Chalier tente de faire entendre la spécificité de l'élection juive, exprime sa douleur devant tant de souffrances subies par son peuple, trop souvent par le fait même des chrétiens. Et en même temps, sans jamais renoncer à cette spécificité, non seulement elle avance des points de rencontre possible avec le christianisme, mais

elle suscite l'interpellation de sa propre tradition par ce même christianisme. Passant des textes fondateurs à des événements historiques ou contemporains, à des lectures philosophiques, elle nous interpelle dans nos propres traditions de croyance et de pensée, dans notre histoire personnelle. M. Faessler, quant à lui, travaille en théologien, plus précisément en exégète, et nous livre des pages denses, parfois difficiles, des pages souvent provocantes, voire déstabilisantes, toujours stimulantes, plus encore – et c'est peut-être leur plus grand mérite – ouvertes et «émerveillées». Il part de passages précis de l'Évangile et des épîtres pauliniennes, de ceux, bien sûr, qui font problème et qui, dans la tradition exégétique et institutionnelle, ont trop souvent été compris contre le judaïsme. Il retraduit les textes au plus près de leur littéralité pour ensuite les interpréter avec audace, science et liberté. Sur cette base, il opère la déconstruction de leur compréhension entendue pour les réorienter, laissant s'ouvrir ainsi un texte neuf, faisant émerger un impensé du christianisme. Cet ouvrage, aussi riche que stimulant, ne se contente pas de nous apporter nombre de connaissances et de suggestions. Par sa méthode même, par la qualité de connaissances et d'écoute des deux interlocuteurs, il nous incite à nous mettre à notre tour à l'écoute de cette parole que nous laissons plus volontiers dormir sous la couverture douillette des certitudes toutes faites.

MICHEL CORNU

FRANCIS JACQUES, *De la textualité : pour une textologie générale et comparée*, Paris, Jean Maisonneuve, 2002, 240 p.

Dans ses récents *Écrits Anthropologiques* (*Liminaire*), l'A. menait une recherche fondationnelle sur les différentes anthropologies : les ordres mêmes de la pensée, dont l'unité apparaissait dans leur caractère heuristique, et la diversité dans le déploiement des différents modes d'interroger. Pour un aperçu, on se référera à l'excellent compte rendu de Jérôme de Gramont (*Transversalités*, n° 80) qui met en avant la spécificité de cette approche ou encore à celui de Claude Chabrol (*Hermès* n° 30). – Quatre ordres de questionnement étaient ainsi distingués : scientifique (le problème), philosophique (le questionnement radical), poétique (l'énigmatique) et religieux (l'élucidation du mystère), auxquels s'articulaient autant de types de réponses. On trouve une présentation de cette seconde philosophie de F. Jacques dans Ph. Capelle, «Le dialogue philosophie-théologie et la compétence interrogative» à paraître dans les *Actes du colloque de Cerisy*, 2003. Mais comme l'indique le titre, l'A. franchit ici une étape supplémentaire : venu d'une philosophie du questionnement, il propose une philosophie du texte. Qui, pour une fois n'est pas réduit à un simple *interpretandum*, mais authentiquement pensé dans sa spécificité, distingué du discours (les types textuels n'étant pas assimilables aux régimes discursifs), de l'énoncé (trop vague), de la proposition, de l'argument, ou encore du signe. Les types de textes sont ainsi définis à partir de ce qui les rend possibles, à savoir une interrogativité sous-jacente, rattachée à un ordre du pensable, pertinente à une anthropologie philosophique. Une philosophie critique s'articule ainsi à une philosophie du langage revisitée et étendue au delà des structures linguistiques. Pour en saisir l'originalité, il faut situer cette recherche dans la perspective des questions débattues (Meschonnic, Rastier, etc.) et comprendre à quel point la notion même de texte reste encore sous-déterminée. Sous-détermination qui ramène encore trop souvent le texte au document, voire au simple discours. Il était temps d'en faire un terme marqué de la théorie. Si toute forme de pensée se distingue par un mode d'interroger propre, et que la littérature et la poésie ont quelque rapport avec la pensée, alors on peut légitimement se demander si elles possèdent, tout comme les sciences ou la religion, un mode propre de questionnement. Tel est le fil directeur de cet ouvrage qui s'ouvre sur une analyse de la spécificité érotétique du texte poétique. Mais cette interrogativité

ne se situe pas simplement au plan de manifestation, car plus profondément elle anime déjà le plan d'*organisation* du texte qui, comme œuvre construite, articulée, témoigne du travail même de la pensée (Ch. IV, VII). L'énigmatique, distingué de la simple énigme – en ce qu'il ne se résout pas en une réponse ultime –, est identifié comme un des modes privilégiés du questionnement poétique. Plus précisément l'auteur fait là le lien avec une herméneutique, appelée par l'ambiguïté même du sens ainsi produit. «Les sources de l'énigmatique en question sont largement aléatoires, à divers niveaux de profondeur. Ainsi, pour le poète, il peut surgir d'une sensation d'origine, non corroborée par d'autres, pour peu que cette donnée éveille un groupe de mots inédits, parfois un mélange de mots très ordinaires mais libérés pour entrer en combinaisons neuves, à distance des représentations habituelles. Dans les deux cas elle ne serait rien si ce hasard ne devenait porteur d'une signification extraordinaire.» Cette oscillation de sens propre au texte poétique, ainsi qu'à toute fiction, ne peut se comprendre qu'en rapport direct avec la question de la référence (Ch. II). Le jeu de l'oscillation s'avère d'autant plus libre et fécond qu'il n'est pas tenu à une référentialité univoque. C'est là que l'A. introduit le concept particulièrement original de «référence suspensive», qui conduit à la thématique des mondes possibles. L'oscillation poétique propose une référentialité plurielle comme autant d'alternatives possibles. Du texte littéraire se distinguent les autres principaux types de textes (rappelons que l'auteur se limite ici à l'étude des textes remarqués (non triviaux) et véridictoires (ce qui exclut les textes de légitimation, voir le schéma d'une typologie, p. 225), philosophique (Ch. III) et religieux. On peut regretter le traitement un peu rapide du texte religieux (Ch. V), mais il ne faut pas ignorer une dizaine d'articles de l'A. sur ce sujet, sa thèse de théologie : *Interrogativité et catégorisation en théologie fondamentale*, ou encore les six *Leçons Etienne Gilson*. L'A. définit à partir de ces distinctions les modalités des comparaisons et d'hybridicité possibles, compte tenu de la spécificité propre à chaque type de texte. Comment respecter ces différences sans asservir un type à un autre ? C'est là l'enjeu délicat des études comparatistes. La complexité et la richesse de ces investigations ont voulu qu'elles se prolongent sur plusieurs ouvrages. Il est utile de signaler qu'il s'agit là de la première partie d'un ensemble dont la suite, intitulée «L'ordre du texte et ses possibles», paraîtra prochainement.

FLORENCE QUINCHE

LUC FERRY, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* (Collège de philosophie), Paris, Grasset, 2002, 487 p.

Dans l'agitation médiatique dont notre époque se repaît comme un vautour de sa proie, on a beaucoup parlé à sa sortie du dernier livre de Luc Ferry, philosophe et actuel ministre français de l'éducation, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Ne nous y trompons pas, c'est là pourtant un ouvrage essentiel. Ni guide pratique, encore moins autobiographie triomphante, le philosophe y livre sans doute la plus fine de ses analyses. À la question «qu'est-ce qu'une vie bonne ?», il développe en effet les quelques grandes réponses apportées dans l'histoire de la pensée à cette interrogation qui traverse toutes les consciences, un jour ou l'autre. Or ces réponses – qu'elles soient stoïciennes, nietzschéennes, chrétiennes ou utopistes – partagent en tous les cas l'idée que les trajectoires humaines ne sont en aucune façon des divertissements, au sens pascalien du terme. De même, pour les grandes religions, comme pour les grandes visions philosophiques du monde, la vie bonne signifie bien autre chose que le «succès», davantage une vie qui fait sens. D'un autre côté, on ne saurait contredire le philosophe lorsqu'il constate, avec tant d'autres, que les principes sous-jacents à ces réponses, s'appuyant sur une certaine transcendance (l'ordre cosmique des Anciens, le divin des croyants, les utopies patrio-

tiques ou révolutionnaires des laïques), ces principes aujourd’hui s’effondrent. Pas étonnant alors que, même en disant ne l’aimer guère, l’A. s’oblige au passage par l’intensité toute immanente de la réponse nietzschéenne. Philosophie terrienne, laissant derrière elle ce qu’elle considérait comme des chimères célestes, la pensée de Nietzsche ouvre grandes en effet les portes du monde postmoderne, irréligieux, chaotique, catastrophique. Mais la pensée nietzschéenne ne se limite pas au philosophe et le chapitre que l’A. consacre aux postérités de l’après-mort de Dieu résonne de façon très immédiate, très proche de notre époque. Le chapitre sur les réponses de la philosophie antique (la sagesse grecque comme premier visage d’une spiritualité laïque ou le stoïcisme comme intelligence des déterminismes cosmologiques, discernant entre ce qui dépend ou non de notre volonté) présente avec clarté la manière dont s’opèrent les premières grandes ruptures d’avec le religieux. Le chapitre sur les réponses chrétiennes (celle d’Augustin ou de Thomas, retraçant à travers elles l’histoire de l’autonomisation de la philosophie par rapport à la théologie) permet de déboucher sur la réponse propre du philosophe. Comme d’autres, et notamment dans la suite de sa réflexion sur *L’Homme-Dieu* (Grasset, 1996), l’A. en arrive à penser un réenchantement du monde, correspondant à l’émergence de nouvelles figures de la transcendance et du sens, à rebours de la tendance matérialiste dont nous sortons, semble-t-il. Notre tâche, qu’elle soit philosophique ou théologique, consisterait alors à vivre en harmonie avec l’ordre spirituel de l’humanité. Dans cette pensée, dont il faut reconnaître l’originalité, la transcendance est donc réintroduite, mais non de façon personnifiée, comme c’est le cas avec la représentation chrétienne du divin. Ni fondement naturel (le matérialisme) ni être suprême (la religion), la transcendance est rétablie mais dans un champ laïque, comme «horizon de sens» reposant sur trois piliers : singularité, intensité, amour. Reprenant la notion kantienne retravaillée par Hannah Arendt de «pensée élargie» («essayer de se mettre à la place des autres pour gagner en humanité plutôt que de nous opposer sur le mode du différent»), l’A. propose ainsi d’élargir les expériences jusqu’à l’universel de l’humain. C’est cette même pensée élargie qui permet d’assumer le critère nietzschéen de l’intensité, en s’ouvrant le plus à l’autre, à la nouveauté dans l’autre, «à la diversité des cultures et des êtres». Cette traversée culmine dans l’expérience de l’amour – expérience qui se veut aussi exigence – relation à la singularité de l’autre, qui dépasse à la fois le particulier et l’universel. Seule cette relation-là permet d’atteindre l’autre dans ce qui en fait un être unique, irremplaçable. Seule cette intensité-là permet d’atteindre ce que les Grecs appelaient «l’instant éternel». On l’aura compris, cette réflexion essentielle devrait relancer le débat entre la théologie et la philosophie, comme à l’intérieur de chaque discipline, sans animosité ou dénégation. Elle pose la question de la vie réussie en dehors des cadres de la religion et de la morale et sa réponse semble séduisante, sans doute parce qu’elle rejoint les attentes de beaucoup. Pourtant, au-delà de toute séduction, cette réflexion marque davantage le point d’ancrage tant théologique que philosophique du temps présent : situé dans l’entre-deux d’une transcendance qu’il faudrait baptiser d’un nouveau nom. Pour son repérage subtil entre spiritualité et laïcité, cet ouvrage autour de la vie réussie constitue donc une belle réussite, mais surtout une belle incitation à penser par soi-même les conditions du réenchantement de notre époque.

ISABELLE GRAESSLÉ

CAMILLE FROIDEVAUX, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne* (Sociologies), Paris, P.U.F., 1999, 296 p. Théologie contemporaine

Cet ouvrage, issu d’une thèse de doctorat dirigée par Marcel Gauchet, postule une contradiction fondamentale au cœur des *Soziallehren* de Troeltsch : «la doctrine évangélique étant absolument indifférente à l’implication de l’homme dans le monde, com-

ment dès lors justifier ses développements éthiques ? La dimension essentiellement supranaturelle du christianisme n'hypothèque-t-elle pas la définition d'une doctrine sociale valable en modernité ?» (p. 23). On s'étonne d'une telle manière de poser le problème, dans la mesure où elle résulte d'un contre-sens sur le projet troeltschien, dont la reconstruction patiente de la socio-histoire de l'éthique sociale chrétienne vise au contraire à surmonter l'opposition traditionnelle entre le supranaturalisme et l'historicité en sa compréhension moderne. L'A. nous paraît confondre la pensée propre de Troeltsch avec certains des éléments ascétiques ou anhistoriques dégagées par l'analyse socio-historique elle-même. Troeltsch n'érige pas en modèle ces éléments particuliers, mais les inscrit au sein d'une dialectique historique dont ils demeurent inséparables. Sur la base d'un tel malentendu, l'A. ne peut alors qu'opposer à Troeltsch des thèses apparemment originales et novatrices, qui ne sont en fait que la reformulation banalisante et imprécise des percées de Troeltsch lui-même. Bref, cet ouvrage n'apporte guère d'élément nouveau pour quiconque s'est plongé dans les études troeltschianes. L'œuvre de Troeltsch, en ses ambiguïtés indéniables, nous paraît requérir une critique plus respectueuse de sa double intention socio-historique et théologico-éthique.

DENIS MÜLLER

PAUL VALADIER, *Morale en désordre. Un plaidoyer pour l'homme*, Paris, Seuil, 2002, 219 p.

Avec sa lucidité coutumière et sa verve inentamée, l'A. nous livre un bilan sans ménagement de la situation morale contemporaine, marquée selon lui par le scepticisme, le relativisme, l'ethnocentrisme et l'utilitarisme (cf. sa critique successive de Peter Sloterdijk, Peter Singer et Richard Rorty). Il trace le chemin d'une nouvelle alliance du droit et de la morale, le rempart du droit ne devant pas se substituer à la morale et se diluer dans une surabondance de lois inapplicables et non respectées. Après avoir critiqué les désordres de la pensée et les équivoques du droit, l'A. revisite les difficultés inhérentes aux concepts de personne et de dignité humaine et propose, plutôt que jeter l'enfant avec le bain, de ne pas les abandonner, mais de les rénover. Il importe notamment à ses yeux de dépasser les apories subjectivistes et individualistes d'un anthropocentrisme centré sur la seule idée d'autonomie (à noter la comparaison sans doute assez rapide des thèses de Tristram Engelhardt en sa période rationaliste avec celles de Bernard Baertschi). L'ouvrage se clôt sur un vigoureux plaidoyer, philosophique et théologique, en faveur d'un humanisme rénové. Si nous souscrivons à la plupart des thèses de l'A., toujours argumentées et souvent nuancées, et partageons pleinement son aversion pour l'éthiquement correct, nous regrettons qu'il cède parfois à une sévérité excessive ou à un manque d'intérêt envers la pensée de ceux qui essaient d'explorer d'autres chemins que les siens.

DENIS MÜLLER

CHRISTIAN DUQOC, *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Paris, Bayard, 2002, 121 p.

Cet essai roboratif est d'une actualité brûlante ; on rêve que les autorités académiques et ecclésiastiques prennent le temps de le lire. L'A. part d'un constat négatif, mais il postule une possible sortie de l'exil et du dilemme. L'inhospitalité de la culture n'est pas fatale, même si elle est rude et vaste. Le diagnostic est impressionnant de concision

et de lucidité : l'A. passe en revue la marginalisation du christianisme dans tous les secteurs de la culture : connaissance rationnelle, technique, politique, etc. L'Écriture elle-même est neutralisée, la théologie exilée de la culture et de la science (situation française, certes, mais dont nous voyons les effets croissants dans d'autres pays d'Europe). Dissémination religieuse et frilosité des autorités ecclésiastiques accentuent le processus. L'A. montre ensuite comment les théologies critiques, ouvertes à la modernité, ont fait preuve de courage, mais sont finalement restées marginales – comme l'Évangile lui-même ! L'exégèse a été en fait, selon le systématicien français, la seule discipline théologique à éviter l'exil. On voit le paradoxe : l'A. ne recule pas devant une forte auto-critique, mais ce qu'il accorde à l'exégèse tient en partie au fait que cette dernière, évitant l'exil, pourrait avoir neutralisé la marginalité constitutive de l'Évangile. D'où la question qui naît chez le lecteur : l'A. ne serait-il pas tout de même trop négatif sur l'inculturation moderne du christianisme et trop généreux sur les victoires à la Pyrrhus d'une exégèse condamnée à la neutralité scientifique pour être crédible ? Hypothèse incomplète : dans un nouvel élan, l'A. s'efforce de rendre justice aux théologies qui ont essayé de relever le défi de la culture contemporaine : théologies de la libération, théologies féministes. Leur militance courageuse n'a cependant pas pris la mesure du scepticisme de la culture contemporaine. C'est en fait dans de nouvelles relations à la rationalité, à la tradition, à l'expérience, au pluralisme religieux, etc., que l'A. voit la chance d'une théologie plus pertinente, parce que toujours articulée sur la culture et sur la vie quotidienne de manière faillible, brisée, modeste. En fin de parcours, l'exil n'est plus une malédiction, mais une chance de sérénité et de nouveau départ. La théologie n'a pas pour tâche d'apaiser l'angoisse des hommes, «mais de l'attiser en complicité avec tous ceux que le chaos du monde et la permanence de la souffrance inutile et injuste autant que la beauté de l'univers provoquent à la création libre et à l'agir nostalgie» (p. 117-118, conclusion). D'une plume frémissante, hésitant entre la fureur, la colère, l'ironie et la jubilation, ce livre bref dresse le bilan d'un siècle et d'une existence théologique : la théologie en exil doit devenir un exil de la pensée et de l'éthique loin des modes et des désespérances. L'A. n'a pas tout résolu ainsi, il reste, comme nous, sur la brèche et sur le fil du rasoir. Mais quelle leçon de démaîtrise et d'espérance !

DENIS MÜLLER

ESTHER D. REED, *The Genesis of Ethics. On the Authority of God as the Origin of Christian Ethics*, Cleveland, The Pilgrim Press, 2002, XXIX + 350 p.

Le titre de cet ouvrage est trompeur. On pourrait croire que l'A. entend confondre la genèse de l'éthique (dimension sans doute plus génétique que généalogique ou historique) avec sa fondation doctrinale (l'autorité de Dieu). Or la lecture même rapide du livre fait entrevoir la richesse et l'originalité du propos. S'appuyant sur la grande tradition, n'hésitant pas à recourir aussi bien aux Pères de l'Église qu'aux Réformateurs et à de grands théologiens contemporains, stimulée par les questions de Dostoievsky, Kierkegaard, Nietzsche ou Martha Nussbaum, l'A., qui enseigne la théologie et l'éthique à l'Université de St Andrews (Écosse), recourt de manière systématique aux travaux linguistiques et sémiotiques de Mikhaïl Bakhtin pour éclairer et illustrer ses thèses. Cela donne un mélange étonnant et créatif d'éthique théologique classique (l'A. reprend en particulier le thème du triple office du Christ (sacerdotal, royal et prophétique) et de propositions rafraîchissantes, parfois très originales : l'A. renverse l'idée d'autorité de Dieu dans le sens d'une autorité dialogale ; elle reprend le thème de la pluralité de l'éthique sous l'angle d'une polyphonie ancrée dans la pneumatologie ; le corps joue un rôle capital, dans sa triple dimension métaphorique de corps christique, d'Église et

d'incarnation de l'humain ; la sainte cène est mise en rapport avec la fête, le carnaval et l'éthique ; l'autorité de l'Église est repensée à partir de la métaphore du clown. Les lieux théologiques traditionnels et leur pertinence pour l'éthique sont ainsi chamboulés, exploités et repensés dans une nouvelle lumière. C'est sans doute un livre d'éthique théologique qui fera date et qui appellera bien plus qu'aussi aussi brève et partielle recension. Nous espérons seulement avoir donné l'envie au lecteur de s'y risquer, au prix de quelques belles surprises et de provocations stimulantes.

DENIS MÜLLER

RONALD H. STONE, *The Ultimate Imperative. An Interpretation of Christian Ethics*, Cleveland, The Pilgrim Press, 1999, XI + 267 p.

Ce recueil d'articles d'un des professeurs d'éthique chrétienne du Séminaire Théologique de Pittsburgh (États-Unis) est structuré en trois parties : fondements, principes, vie publique. Sa thèse centrale est celle d'un fondement de l'éthique chrétienne sur l'impératif ultime du double commandement d'amour. Discutant de manière très pédagogique les différents apports de la pensée éthique protestante (Calvin, Luther, Wesley, Barth, Brunner, Rauschenbach, R. et H. R. Niebuhr, Tillich, mais aussi ses contemporains aux États-Unis, Outka, Harrison, etc.), l'A. s'efforce de bien articuler l'amour et la justice et s'engage avec vigueur dans les débats de son temps et de sa région : la troisième partie traite notamment de questions d'éthique sociale comme les disparités économiques et le racisme (deux questions très présentes dans le contexte urbain des États-Unis, et en particulier à Pittsburgh, cité industrielle ravagée par les transformations économiques récentes et qui essaie avec peine de se repositionner dans de nouvelles formes de technologies. C'est donc un ouvrage à la fois très utile aux étudiants désireux de s'instruire sur les débats éthiques au sein du protestantisme et très suggestif pour quiconque s'intéresse à l'éthique sociale concrète.

DENIS MÜLLER

JEAN PORTER, *Natural Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Ottawa/Grand Rapids, Novalis/W. B. Eerdmans, 1999, 340 p.

Professeure à l'Université de Notre-Dame (États-Unis), l'A. nous livre un ouvrage de facture classique, très informé et remarquablement écrit, sur le sens et le rôle du concept de loi naturelle divine en éthique chrétienne. En discussion critique avec les auteurs nord-américains les plus connus sur le sujet, notamment John Finnis et Étienne Grisez du côté catholique romain et James Gustafson du côté protestant, elle reconstruit patiemment la compréhension médiévale de la problématique. Pour ce faire, elle s'appuie sur les meilleurs spécialistes de la théologie et de la philosophie médiévales (y compris M.-D. Chenu) et ne cesse de souligner l'écart entre la vision moderne et la vision médiévale de la loi naturelle divine. Elle concentre son attention de manière systématique sur les liens des catégories de nature et de loi naturelle avec la raison et avec l'Écriture sainte. L'A. applique ensuite ses réflexions d'éthique fondamentale au dossier de l'éthique sexuelle et de la théologie du mariage ainsi qu'à la problématique de l'éthique sociale. Elle contredit le pessimisme d'une certaine théologie morale catholique sur la société civile et la culture contemporaine. Pour elle, la pensée scolastique bien comprise doit nous inciter plutôt à penser la culture et le sexe comme des données positives. Elle souligne par ailleurs que l'idée de loi naturelle est une interprétation théologique de la création bonne de Dieu et non pas l'affirmation de l'existence brute

de données naturelles antérieures à tout processus social. Elle admet dès lors que certains modes de vie culturels et sociaux pourraient être compris et intégrés dans une forme de loi naturelle. Elle montre d'autre part la portée, bien connue par ailleurs, de la notion de loi naturelle ou de loi de nature pour la justification de l'égalité, des droits humains ou de la critique de la servitude humaine. L'insistance sur le naturel par opposition à l'artificiel éloigne certes l'A. de tout constructivisme radical et par conséquent aussi de tout progressisme éthique, mais elle ne rejoint pas pour autant complètement le camp de la théologie morale catholique traditionnelle. Elle ouvre notamment des portes pour une exploitation de la loi naturelle à l'aide des observations réunies par l'anthropologie culturelle ; la construction sociale ne permet pas d'évacuer toute régulation par des règles de vie communes et potentiellement universalisables. – Le livre nous paraît écartelé entre une défense et une illustration rigoureuses de la notion médiévale de loi naturelle divine et des efforts louables d'application dans le domaine de l'éthique sexuelle et sociale. Pour une large part, la perspective reste attachée aux enseignements traditionnels de l'Église catholique ; on sent poindre ici et là, en discussion avec des théologiens moralistes plus ouverts, une volonté de renouvellement, sans que l'A. ose tirer toutes les conséquences pratiques de ses tentatives timides de dépasser certaines apories des enseignements du Magistère.

DENIS MÜLLER

STANLEY HAUERWAS, *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids MI, Brazos Press, 2001, p. 249

Issu des célèbres *Gifford Lectures* d'Edimbourg, ce nouveau livre du prolifique et influent théologien méthodiste de Duke University (États-Unis) représente un tour de force intellectuel bien dans la ligne paradoxale et provocatrice qu'il affectionne depuis de nombreuses années. Passant en revue trois de ces plus fameux prédécesseurs des *Gifford lectures*, William James, Reinhold Niebuhr et Karl Barth, et non sans d'inspirer en partie des mêmes *Gifford lectures* d'Alasdair Mac Intyre (*Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988), l'A. s'efforce de démontrer que la théologie de Karl Barth a bien mieux répondu que James et Niebuhr au défi lancé en son temps par Lord Gifford de repenser la théologie naturelle. Sans craindre le ridicule, mais avec le solide humour qui le caractérise, l'A. prétend dès lors que Barth a été le seul à faire une authentique théologie naturelle, basée sur l'évidence *a priori* (et en ce sens-là naturelle) de l'existence de Dieu ! La théologie de Barth en est essentiellement ramenée à une théologie fondée sur le témoignage de Dieu dans l'Écriture et dans la réalité ; c'est cette même catégorie de témoignage (*witness*) qui devient le motif de la vraie théologie pour aujourd'hui, c'est-à-dire d'une théologie supposée à son tour «témoigner» de Barth. La psychologie religieuse de William James et le «libéralisme théologique» (*sic*) de Reinhold Niebuhr, malgré leurs mérites respectifs, sont ainsi renvoyés au simple rôle de faire-valoir et de contre-pied dépassé. – Le propos passionnant mais excessif de l'A. ne parvient guère à convaincre, tant son retour à Barth apparaît marqué par une attitude réactive et régressive, construite contre une vision caricaturale de la modernité et de la rationalité qui l'accompagne ; l'A. ne tient pas compte de l'enracinement socio-historique et culturel de la pensée de Barth, complètement déconnectée de ses liens avec l'histoire de la philosophie et de la théologie des temps modernes (il ignore visiblement la réception européenne contemporaine de l'œuvre de Barth saisie au travers de ses différentes périodes) ; l'actualité et la pertinence du propos en sont ainsi considérablement affaiblies. Outre le plaisir un brin masochiste et l'étonnement avoué de lire un ouvrage aussi détonnant, dont la «néoorthodoxie» sonne quelque peu «hétérodoxe» dans

le consensus contemporain, on apprend heureusement beaucoup sur la réception nord-américaine de Barth, grâce à des notes généreuses et utiles.

DENIS MÜLLER

MICHEL DESPLAND, *Comparatisme et christianisme. Questions d'histoire et de méthode*, Paris, L'Harmattan, 2002, 196 p.

J'ai déjà signalé dans *RThPh* 2001, p. 35 sq., l'importance du livre que l'A. a consacré en 1999 à *L'émergence des sciences de la religion* sous la Monarchie de Juillet – un livre qui lui-même faisait suite à d'autre études portant sur le même champ de recherche. Dans le présent volume, constitué d'articles déjà parus ailleurs et de plusieurs chapitres nouveaux, l'A. s'intéresse à des savants et chercheurs français dont les apports à la science des religions sont d'une part antérieurs à 1830 (Anquetil-Duperron, Champsollion, Volney, Ampère), d'autre part contemporains des débuts de la 3^e République (1880-1886 : «des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas»!). Un chapitre de la première partie, particulièrement éclairant, porte sur le problème de l'herméneutique en 1806, ce qui permet à l'A. de marquer une nuance importante entre la démarche allemande, qui est interprétative, et la démarche française, qui est explicative. L'ouvrage bénéficie d'ailleurs de part en part de la connaissance très étendue que l'A. a des domaines germanique et anglo-saxon aussi bien que français, ce qui lui permet en conclusion d'aborder d'autant plus frontalement le problème du comparatisme, si privilégié par les anglo-saxons, mais aussi tellement riche en chaussetrappes dès que science des religions et théologie se chevauchent (voir par exemple les remarques sévères de l'A. sur Harnack ou une allusion brève, mais très éclairante, à l'attitude de Vinet). Le livre se termine sur un épilogue qui, particulièrement original dans sa tournure, est un commentaire actualisant de «l'enquête» d'Hérodote, plus connue sous le nom d'*historiae* – comme quoi la plupart des problèmes qui se posent aujourd'hui ne sont pas aussi neufs que nous pouvons être portés à l'imaginer.

BERNARD REYMOND

BERNARD REYMOND, *Théâtre et christianisme*, Préface de François Rochaix (Pratiques – 21), Genève, Labor et Fides, 2002, 178 p.

Théâtre et christianisme ont-ils quelque chose en commun? Ce petit livre, subdivisé en 4 actes, tente de répondre à la question. L'attitude du christianisme à l'égard du théâtre n'a pas favorisé les échanges entre ces deux perspectives. Dans ce parcours renouvelant, panorama historique, réflexions théologiques et perspectives théâtrales s'entremêlent. Le but de l'A. est clair : ne pas faire du théâtre et de ses techniques un outil à la solde de la théologie, voire de la proclamation de l'évangile. Des thèmes reviennent : l'art, l'architecture, les rôles, les présences, les gestes et le parler. Autant d'aspects qui permettent, nous le découvrons, de mettre en dialogue théâtre et christianisme, en particulier sur le plan homilétique et liturgique. Deux thèmes principaux ressortent de cette étude : 1) L'effet de distanciation qui joue du fragile équilibre entre fiction et réalité, entre prise de distance et étrangeté. 2) La mise en scène et ses effets qui, eux, marquent l'instant de la représentation dans sa dimension interprétative et événementielle. Sur ces deux niveaux, la théologie s'instruit et se met à l'écoute du théâtre pour définir ses limites et ses exigences. Dans l'approche proposée, on peut regretter quelques passages rapides entre christianisme et religion, protestantisme et

catholicisme. Même si l'A. s'affirme dans sa tradition réformée, et consacre d'ailleurs d'intéressantes pages sur les rapports entre la Réforme et le théâtre, le cadre de référence est parfois confus. En ce sens, l'acte 3, intitulé «Entre analogies et différences» vient peut-être un peu trop tard : il clarifie beaucoup de l'intention de l'ouvrage et des enjeux qui surgissent dans une telle réflexion. Tout à la fin, une mise en garde explicite les choix opérés: l'auteur nous prévient que ce n'est pas un esprit de synthèse qui a conduit sa démarche (p. 171), mais bien plutôt une passion lointaine pour le théâtre vivant, celui des planches. Texte qui se donne ainsi à lire comme autant de suggestions et de pistes à saisir.

MURIEL SCHMID

PAUL ABELA, *Je crois, mais parfois autrement* (Chrétiens autrement), Paris, L'Harmattan, 2002, 160 p.

À 81 ans, l'A. nous livre ici son testament spirituel au terme d'une vie d'ingénieur et de militant associatif. Pour une fois, ce n'est ni un clerc d'Église, ni un théologien, ni un philosophe, mais un simple laïc (étant toutefois passé entre les mains des Jésuites au niveau de l'enseignement secondaire mais, dit-il, trop libre d'esprit pour y rester). Libre penseur, hors d'atteinte de sa hiérarchie qui n'a aucune prise sur les laïcs, l'auteur peut s'exprimer. Il en profite modérément, d'un ton calme et serein qui est le sien. Il avance toutefois des propositions qui peuvent fortement irriter nos conservateurs. A la suite du théologien suisse Maurice Zundel, l'un de ses maîtres spirituels, Dieu ne serait pas moins mère que père et la Trinité est à repenser dans le sens d'une Quaternité : Père, Mère, Fils, Esprit ; tétraèdre à l'appui (p. 101). Que les protestants se rassurent car ce schéma nous dispenserait d'une piété mariale de substitution, la quaternité suffisant au besoin d'une féminité sacralisée (p. 97 et 111). Que le lecteur se rassure aussi car P. Abela ne se perd pas dans des méandres métaphysiques. Il avoue tout simplement son modalisme : Dieu, unique, se manifeste à nous de façon différente (p. 95), ainsi que son adoptionnisme – une divinisation ascendante de Jésus et non plus descendante, qui n'est donc plus une incarnation (p. 107). Cet accueil de Jésus par Dieu, qui en fait son Fils, est un processus ouvert à tous, puisque, en parlant de la Cène, l'auteur insiste sur le partage (et non pas sur le sacrifice rédempteur d'un péché originel qui a perdu son historicité) (p. 59) et nous annonce que, nous aussi, à l'exemple de Jésus, nous sommes tous «enfants de Dieu» ou fils adoptifs, appelés, nous aussi, «à incarner Dieu ou le représenter dans ce monde». L'A. cite les Béatitudes : «Heureux les artisans de paix, ils seront appelés fils de Dieu» (Mt. 5,7). Ce sont en définitive tous les hommes de bonne volonté qui se retrouvent en Dieu et qui sont autant de manifestations de Dieu en ce monde. J'ai particulièrement apprécié la clarté de l'A. lorsqu'il situe l'homme comme coresponsable de la Création, acteur à part entière de l'histoire de l'humanité, inspiré par Dieu mais non déterminé. Foin des bondieuseries (l'A. se garde de parler comme cela !) où le dévot voit des signes partout qui le guident, pour que Dieu se montre à lui à chaque événement et l'accompagne dans la lumière. Loin d'un dieu tout-puissant, nous cheminons dans notre humanité et nos prières de demande (y compris nos prières dites «universelles») sont à côté de la plaque. Jésus nous l'a déjà dit : Dieu connaît mieux que nous nos besoins et il est plein de compassion. Nul besoin de crier vers lui, même si c'est pour emprunter la beauté du langage du psalmiste. L'A., qui a beaucoup œuvré dans des groupes de réflexion liturgique, n'accepte plus que des prières de confiance ou de louange. C'est là toute une tradition d'assistance, soit directe, soit par Église ou saints interposés, qui s'écroule. À ce compte, les Églises risquent de perdre beaucoup de «quémandeurs» qui s'adressent à Dieu en désespoir de cause pour les misères de leur vie. Avec P. Abela, catholique ouvert à l'œcuménisme, nous sommes en compagnie

d' «un courant réformiste sérieux, dans la lignée de Pierre Dentin, Louis Evely, Henri Guillemin, Jean Kamp, Hans Küng, Marcel Légaut, John A. T. Robinson, John S. Spong, Jean Vimort, Maurice Zundel, etc.» (p. 4).

J.-C. BARBIER

Sciences
bibliques

JAN CHRISTIAN GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT – 186), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 438 p.

L'essentiel de cette étude consiste en une analyse détaillée de l'histoire de la composition du récit de l'exode (Ex 1-14) ; utilisant les méthodes classiques de la *Literarkritik*, l'A. identifie soigneusement le matériel traditionnel et les interventions rédactionnelles qui sont encore perceptibles dans le texte actuel. Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, toutefois, l'examen de ces chapitres a en vue la problématique plus large de la «réécriture finale» (*Endredaktion*) du Pentateuque – autrement dit, si l'on veut, du passage de traditions et de sources originellement indépendantes à la formation de la Torah comme telle. Cette question, qui est complètement ouverte depuis l'effondrement du modèle «documentaire», est aujourd'hui l'objet d'une attention renouvelée de la part des exégètes de la Bible hébraïque. Le récit d'Ex 1-14(15), qui présente l'intérêt de former une unité narrative bien circonscrite et relativement indépendante, sert donc ici de champ d'investigation à l'analyse du fonctionnement, des techniques et de l'intention de la réécriture du Pentateuque dans son ensemble. Par rapport à d'autres études contemporaines se basant sur l'examen – plus général, mais nécessairement beaucoup moins précis – de l'ensemble du Pentateuque, il y a là un choix méthodologique fondamental dont l'A. est d'ailleurs parfaitement conscient (voir par exemple p. 28). – L'analyse de l'A. est fine, et représente certainement la meilleure exégèse de détail d'Ex 1-14 qui soit actuellement disponible. Sa reconstruction est globalement convaincante, et fait droit à la complexité et à la richesse du matériel traditionnel dans ces chapitres, tout en aboutissant à un modèle qui demeure (en tout cas pour l'école de Göttingen) relativement simple en fin de compte (on trouvera un tableau récapitulatif en annexe, p. 394-396). Assez classiquement, l'A. compte avec une histoire pré-sacerdotale indépendante à l'origine (dont le début ne peut toutefois plus être reconstruit), un récit sacerdotal (P) et, enfin, une réécriture du Pentateuque qui aurait combiné le récit pré-P et le récit P. Ces deux récits auraient déjà connu différents ajouts avant d'être combinés par la réécriture finale ; cette dernière aurait également fait l'objet de quelques additions, toutefois très limitées. Notons encore que le récit pré-P se serait basé sur diverses traditions plus anciennes, dont notamment une «histoire de la jeunesse de Moïse» (*Jugendgeschichte*) en Ex 1,15-2,23aa* -> 4,19 (et peut-être 4,20a. 24-26). – De manière générale, les résultats de cette analyse confirment l'hypothèse d'un récit P *indépendant* à l'origine. Surtout, ils confirment également l'idée selon laquelle le récit pré-P aurait commencé non pas en Genèse (comme on l'a toujours affirmé traditionnellement), mais en *Exode*, le rattachement (sur le plan littéraire en tout cas) de Ex à Gn étant l'œuvre de l'école sacerdotale (voir notamment p. 349-388). Cette thèse, avancée à l'origine par T. Römer, semble faire l'objet d'un consensus grandissant dans le monde germanique (voir également la monographie récente de K. Schmid, *Erzväter und Exodus*, Neukirchen-Vluyn 1999). – Plusieurs points de détail dans l'analyse de l'a. sont évidemment à discuter. L'hypothèse de la perte du début de l'histoire pré-P originale en Ex 1*, par exemple, est problématique, et l'on peut se demander s'il ne faut pas plutôt suivre la proposition de Schmid sur cette question et faire débuter l'histoire de Moïse en Ex 2. Mais si le travail d'analyse littéraire est bien conduit dans

l'ensemble, c'est surtout le profil des principales versions de base, ainsi que de la «rédaction finale» qui demeure problématique. C'est ici que l'A. paie le plus lourdement le choix (au demeurant justifiable) de se concentrer sur une section limitée du Pentateuque. En particulier, la nature, l'intention et l'étendue de la source pré-P restent très énigmatiques. À un endroit uniquement (si je vois bien), l'A. identifie celle-ci à la source J («yahviste») du Pentateuque (voir p. 382), sans que l'on sache s'il s'agit d'un J pré-ou post-deutéronome, ni où se conclut cette source. La localisation sociologique des récits pré-P et P demeure également obscure ; la rédaction finale est située par l'A. dans le second temple de Jérusalem (p. 390), mais cette conclusion (certainement fondée) n'a guère d'implications pour l'interprétation de l'intention de cette rédaction. *En principe*, l'A. cherche à rompre avec le modèle traditionnel, qui apparaît de plus en plus problématique aujourd'hui, consistant à concevoir la rédaction du Pentateuque comme un processus strictement *mécanique* de combinaison du matériel non-P et P. Dans les faits, toutefois, son étude décrit bien la technique littéraire de cette rédaction mais demeure très discrète sur son intention, sur le programme qu'elle poursuit et sur le contexte social, économique et religieux dans lequel émerge la Torah (voir notamment la synthèse finale, p. 389-393). Sur ce dernier point, l'A. ne dépasse pas, en fin de compte, le modèle traditionnel puisque la Torah apparaît toujours comme une compilation savante de différentes traditions, une construction *littéraire* essentiellement, dont les enjeux politiques et idéologiques dans le contexte de l'époque achéménide demeurent flous. Enfin, un dernier problème concerne l'étendue de la rédaction finale identifiée par l'A., puisque cette dernière a en vue en réalité non pas un *Pentateuque* (Gn-Dt) mais bien un *Hexateuque* (Gn-Jos, voir notamment p. 380). Cette conclusion, qui s'inscrit dans une tendance actuelle de la recherche, soulève un problème méthodologique considérable puisque contrairement à l'ambition affichée par l'A., l'origine et l'intention de la rédaction finale du Pentateuque restent une énigme. Là encore, l'A. ne va guère au-delà de l'explication traditionnelle postulant une clôture arbitraire et quasi mécanique de la Torah en Deutéronome, explication qui ne fait pas droit à la richesse et à la complexité du débat entre les options du Pentateuque et de l'Hexateuque à l'époque achéménide, et que plusieurs études récentes (voir par exemple E. Otto) ont sérieusement remise en question. Si l'analyse de la composition de la Torah à l'époque perse s'avère finalement quelque peu décevante et est loin d'intégrer toutes les perspectives ouvertes par le débat actuel sur cette question complexe et fascinante, cet ouvrage n'en offre pas moins une étude rigoureuse, solide et très stimulante de la formation d'Ex 1-14, qui est destinée à rester pour longtemps une référence majeure dans la recherche sur ces chapitres.

CHRISTOPHE NIHAN

ARNALDO MOMIGLIANO, *Contributions à l'histoire du judaïsme*, édition préparée et présentée par Silvia Berti, traduit par Patricia Farazzi, Nîmes, L'Éclat, 2002, 298 p.

Les vingt-trois essais d'Arnaldo Momigliano que rassemble ce volume ont été publiés entre 1931 et 1986 dans différentes revues italiennes, anglaises et allemandes, et comptent parmi les plus significatifs dans la féconde production de l'A. Dans les onze essais de la première partie, entièrement consacrée aux relations du judaïsme avec le monde grec et romain, l'A. réfléchit d'abord sur l'utilisation de la méthode historique dans les études bibliques et les études classiques, et il montre de manière pertinente que, dans le domaine de l'histoire politique, sociale et religieuse, les différences sont souvent

plus importantes que les analogies, et que la connaissance de l'histoire gréco-romaine ne peut donc être utile que pour une confrontation différentielle avec l'historiographie juive. Après avoir brossé un tableau détaillé de la diversité et de la complexité des rapports que Juifs et Grecs ont entretenus depuis le X^e siècle, il poursuit en s'interrogeant sur la signification de la théorie grecque de la succession des empires dans le livre de *Daniel*, sur les faits et gestes des *Maccabées* et leurs intentions politiques, sur la vie et l'œuvre de Flavius Josèphe et, enfin, sur les problèmes que pose, dans la tradition juive, le genre apocalyptique. Dans les treize articles de la seconde partie, Momigliano retrace les biographies et destins intellectuels de tous ceux qui, comme lui, au cours des XIX^e et XX^e siècles, sont restés profondément attachés à leurs racines juives, tout en ayant consacré leur vie à l'étude du monde classique. Remarquable sur le plan de la reconstitution de ce monde est à cet égard le portrait qu'il dresse du fondateur de la *classical scholarship* juive du XIX^e siècle, Jacob Bernays, fils d'un célèbre rabbin de Hambourg, qui fut professeur au *Jüdisch-Theologisches Seminar* de Breslau. À ses côtés défilent d'autres figures, comme celle d'Eduard Fraenkel, philologue et spécialiste de la poésie latine, Gertrud Bing, directrice de l'Institut Warburg et gardienne de cette riche tradition, le russe Elias Bickerman, maître du judaïsme hellénistique, et Moses Finley, historien de la démocratie grecque et des structures économiques du monde antique. Avec les textes sur Scholem, Benjamin et Strauss, dit Silvia Berti qui est à l'origine de ce beau recueil, on remonte le cours de la subtile réflexion de Momigliano sur le judaïsme, toujours exégétique et jamais démonstrative, qui suscite constamment des questions plutôt qu'elle n'offre de réponses.

JEAN BOREL

JEAN-MARC VIVENZA, *Le Dictionnaire de René Guénon*, Grenoble, Le Mercure Dauphinois, 2002, 569 p.

Parmi les publications qui ont été éditées à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort de René Guénon, le 7 janvier 2001, ce dictionnaire occupe une place de choix et rendra service aussi bien aux lecteurs qui désirent aborder l'œuvre de Guénon qu'à ceux qui en sont devenus les intimes. Tout en étant redéivable à l'essai d'André Désilets, *René Guénon, Index-Bibliographie*, publié aux Presses de l'Université de Laval en 1977, le dictionnaire de Jean-Marc Vivenza veut aller plus loin et offrir «une approche claire, large et concrète du vocabulaire, parfois spécialisé, souvent obscur» de Guénon, en proposant quelques huit cents définitions aux principaux termes employés dans les ouvrages du philosophe-traditionnaire. Avec beaucoup de probité intellectuelle, l'A. se situe dans l'intention même de Guénon qui refusait toute forme de prétention à l'originalité dans l'exposé de son œuvre, et insistait sur le caractère impersonnel et intemporel de celle-ci, déclarant qu'elle n'était autre que la formulation même, pour une période donnée et une époque spécifique, de la «métaphysique universelle». Du fait que les ouvrages de René Guénon ont fait l'objet, depuis de nombreuses années, de rééditions multiples chez différents éditeurs, ce qui a entraîné de grands écarts dans la présentation des textes et l'identification numérique des pages, «chaque terme développé dans le dictionnaire renvoie, en fin d'article, dans un premier temps, au titre de l'ouvrage de Guénon, puis au numéro du chapitre correspondant et, ensuite, à son nom, permettant ainsi au lecteur de se reporter immédiatement et aisément, grâce aux indications fournies, au texte en question en procédant lui-même à une recherche qui présente l'avantage de pouvoir être effectuée dans les différents livres, et ce quelle que soit leur date de publication et leur édition» (p. 29). Une introduction met en lumière le rôle et la fonction de René Guénon, la perspective métaphysique et non religieuse de son œuvre, les principes de la Tradition, le symbolisme et l'initiation, le rapport Orient-Occident et la

crise du monde moderne. Une bibliographie donne accès à plus de cent soixante travaux ou essais publiés depuis cinquante ans en langue française, et un index alphabétique général répertorie tous les termes expliqués dans le corps de l'ouvrage.

JEAN BOREL

RENÉ GUÉNON (attribution), *Psychologie*, Introduction, notes et choix des illustrations par Alessandro Grossato, Milan, Archè, 2001, 262 p.

Malgré la trentaine de pages de l'introduction, dans laquelle le professeur Alessandro Grossato tente de prouver l'attribution de ce texte, intitulé «*Psychologie*», à René Guénon, nous restons sur notre faim de preuves irréfutables de son authenticité. En effet, comment se fait-il que ce texte sorte de l'ombre comme par miracle à l'occasion du cinquantenaire de la mort de Guénon ? Et comment se fait-il que Guénon lui-même n'en ait jamais fait mention, alors qu'il est incontestablement antérieur à toutes ses autres œuvres publiées, lui qui fut toujours si soucieux qu'on ne puisse rien lui attribuer qu'il n'ait pas dit ou écrit ? Ce texte dactylographié, dont aucun manuscrit n'existe, proviendrait de milieux traditionalistes de Turin et se présente comme une synthèse critique de l'évolution de la psychologie moderne et contemporaine en Occident, développée juste au moment historique où allaient s'affirmer définitivement les doctrines de Freud et de Jung. S'agirait-il d'un cours donné par Guénon entre 1917-1918, alors qu'il était professeur à Sétif, en Algérie, pendant la première guerre mondiale ? Voilà qui laisse pour le moins songeur, d'autant plus que la plupart des thèmes qui y sont développés n'annoncent ni les premiers ni les derniers de ses ouvrages. Et l'on ne comprend vraiment pas pourquoi René Guénon, qui n'a jamais cessé de faire des mises au point doctrinales d'un livre à l'autre, ou dans sa correspondance, ne serait pas une fois ou l'autre revenu explicitement sur ce qu'il expose ici au sujet des arts de la mémoire ou des procédés combinatoires, des faits psychologiques et de leur classification, des sensations et de la perception, de l'association des idées et des images, de l'abstraction et de la généralisation, de la raison et de l'intellect. Chose encore plus étrange, le thème de l'imagination créatrice, qui a été remarquablement développé par Henry Corbin à propos de la doctrine d'Ibn Arabî, n'a jamais fait l'objet de longs développements chez Guénon, sinon dans un tout autre sens pour démontrer que la connaissance imaginative est une faculté dont il convient de mesurer la limite, et surtout l'incapacité à aborder le domaine des essences véritables, inapte à percevoir ce qui seul est absolument réel, c'est-à-dire le Soi (*Atmâ*). Que cet écrit ne soit pas sans aucun intérêt, cela va de soi, mais qu'il nous fasse mieux connaître René Guénon, nous en doutons fort et rejoignons volontiers la note prudente de l'éditeur en première page.

JEAN BOREL

MARC-ALAIN DESCAMPS, *Marie-Magdeleine Davy ou la liberté du dépassement*, Paris, Miel de la Pierre – Association «Présence de Marie-Magdeleine Davy», 2000, 112 p.

Ce livre contient les Actes d'un colloque en hommage à Marie-Magdeleine Davy qui se déroula à Paris le 31 janvier 1999. Douze intervenants évoquent sa vie et son œuvre. Nous retenons le témoignage de quelques uns d'entre eux. Jacques d'Arès rappelle l'œuvre de Marie-Magdeleine Davy. Celle-ci consacre l'essentiel de sa vie à la mystique du XII^e siècle et à son enseignement. Elle traduit et commente les œuvres

de Saint-Bernard de Clairvaux et de Guillaume de Saint-Thierry. La vision de synthèse qu'elle propose dans *Initiation à la symbolique romane* est sa première contribution importante. Cela la conduit à une authentique philosophie et à des écrits sur la connaissance de soi. Michel Bertrand redit l'itinéraire spirituel de M.-M. Davy. Animée d'une soif d'Absolu, l'Église catholique la déçoit et elle est attirée par l'Orthodoxie. Le mot *esseullement* revient fréquemment dans sa conversation. Il a le sens d'une épreuve qu'il faut traverser pour passer de la vie terrestre à la vie divine. Elle rejette tout dogmatisme figé et se demande quel chemin adopter pour être présent à Dieu. Les titres des ouvrages que M.-M. Davy publie à la fin de sa vie résument cinquante ans de recherches et de méditations avec de grands spirituels chrétiens, avec l'Inde et le Védanta. Jean Biès présente M.-M. Davy comme un axe et un centre. Celle-ci découvre Maître Eckhart pour le christianisme occidental, Nicolas Berdiaev pour le christianisme oriental et Henri Le Saux pour la convergence de l'Orient non chrétien et du christianisme. Elle apprécie chez ces mystiques la vie *individuée* et se retrouve en eux car, comme eux, elle est dans la voie de la gnose, du transpersonnel, plus que dans la voie de la dévotion, de la ferveur envers un Dieu personnel. Le style qu'elle adopte est fait de phrases brèves, sans mots de liaison ou d'opposition, «un style non-style au service d'une pensée non-pensée» donnant l'exemple de ce qu'il faut être : un renonçant. Dans cette rigueur dépouillée, on doit lire l'interdiction qu'elle s'impose de se mettre en valeur. Elle parle dans ses souvenirs d'une «clôture translucide» à l'intérieur de laquelle elle trouve une plénitude. La misère d'autrui la fait souffrir, mais il en est une qui l'accable : «la dimension divine si rarement reconnue et aimée». Jacqueline Kelen considère que M.-M. Davy est une bégueine et fait un historique du mouvement béginal. Assemblées au nom du «Haut Amour», des femmes libres et fières inquiètent leurs contemporains. Le concile de 1312 en Dauphiné condamne la mystique rhéno-flamande. Méconnus, les textes rédigés par les bégues des XIII^e et XIV^e siècles n'ont été édités qu'au XX^e siècle. Marc-Alain Descamps retrace la vie et l'œuvre de M.-M. Davy. Née en 1903 à Saint-Mandé, elle s'inscrit en 1921 à la Sorbonne et devient secrétaire de Julien Benda pour subvenir à ses besoins. Alors qu'elle est étudiante en philosophie et en histoire, elle rencontre un guide, le professeur Etienne Gilson. Elle connaît de nombreuses personnalités de son époque, François Mauriac, André Gide, Pierre Teilhard de Chardin, Carl-Gustav Jung, Henri Corbin, Lanza del Vasto, Jean Grenier, Paul Ricœur, etc. Entrée dans la Résistance en 1940, elle est docteur en philosophie la même année. Elle poursuit des études de théologie catholique, inspirée par Simone Weil et Gabriel Marcel, et obtient un doctorat en 1941. En 1943, M.-M. Davy est chargée de cours à l'École pratique des Hautes Études puis maître de Recherches au CNRS et conférencière invitée à l'étranger. À partir de 1968, commence pour elle une seconde carrière. Elle fait connaître son aventure, principalement avec la publication de *L'homme intérieur et ses métamorphoses*. Elle dirige en 1972 *l'Encyclopédie des Mystiques* aux Éditions Robert Laffont. Après avoir composé plus de cinquante ouvrages et cent articles, M.-M. Davy meurt le 1^{er} novembre 1999. M.-A. Descamps se souvient de sa parole, vraie et profonde, transformatrice. Marie-Magdeleine Davy actualise pour un grand public ses connaissances érudites. Chrétienne non conformiste, elle exerce son regard avec science, passion, humour, fraternité.

ELISABETH COUTEAU

JEAN MOUTTAPPA, *Religions en dialogue* (Espaces libres), Paris, Albin Michel, 2002, 310 p.

C'est la réédition, en format de poche, de *Dieu et la révolution du dialogue* (1996), augmentée d'une nouvelle préface. Un livre engagé, écrit d'un point de vue qu'on peut

qualifier de catholique évangélique, recommandant avec insistance l'ouverture de la mentalité chrétienne, notamment catholique, à l'autre, afin de vivre les joies de la rencontre avec le judaïsme, l'islam, l'hindouisme et le bouddhisme. Quatre sages chrétiens sont présentés comme les modèles d'une telle rencontre: Martin Buber (judaïsme), Louis Massignon (islam), Henri Le Saux (hindouisme), et Thomas Merton (bouddhisme). En outre, quelques traits particulièrement frappants servent à caractériser la plupart des religions envisagées : la beauté émouvante du Yom Kippour, avec le célèbre chant de *Kol nidre* ; la conception trop rigide du Coran qui mériterait d'être corrigée à la lumière des résultats de la science des religions ; le système des castes qu'il faut combattre en encourageant les tendances critiques au sein même de la tradition indienne. L'A. s'oppose à toutes les dérives de la vie religieuse, dérives qui ont nom de «fondamentalismes» et de «sectes» (condamnées ici trop sommairement), mais il combat aussi le confusionnisme qui domine et défigure assez généralement la recherche spirituelle de la modernité. En revanche, il souligne l'importance d'une fidélité critique envers les traditions reçues. — Le lecteur est heureux de disposer comme d'un cadeau une étude bien documentée, riche en aperçus aussi variés que stimulants, un témoignage qui fait sentir la ferveur contagieuse d'un homme vaincu par la magie de la rencontre spirituelle avec d'autres religions, rencontre que dans sa vie professionnelle il continue de promouvoir en dirigeant le secteur spiritualités chez Albin Michel. Le dialogue qu'il préconise est intra-chrétien, il n'est pas interreligieux. Il s'agit en effet, dans le dynamisme de la vie spirituelle du chrétien et de l'Église, d'écouter l'autre, d'entrer aussi loin que possible dans les trésors qu'il détient et de les faire siens. C'est ce que les quatre sages modèles présentés dans le livre ont fait. L'A. ajoute : sans renoncer aux richesses héritées des pères. Toutefois, il insiste sur une exception capitale : le christianisme doit freiner, si ce n'est abandonner, ses élans missionnaires. Lors du dialogue interreligieux, le chrétien se gardera scrupuleusement de donner l'impression de vouloir entraîner son interlocuteur dans son propre sillage (p. 286-290). Il se contentera de l'écoute en laissant la tentative de convaincre à l'autre. C'est effectivement ainsi que le dialogue est trop souvent compris par le partenaire non chrétien : à lui de dire ce qu'il vit, au chrétien d'apprendre. Est-ce que cela s'appelle «dialogue» ? L'écoute unilatérale de l'un des partenaires jointe à une réceptivité passive de sa part n'est pas dialogue. Cela conduit uniquement à la fabuleuse exaltation, pour le chrétien, d'entrer dans la vie spirituelle des autres. Pour qu'il y ait dialogue, il faut l'écoute des deux côtés, et cela implique la liberté pour chacun de dire avec conviction, avec enthousiasme, ce qui constitue pour lui l'essence vitale de sa pratique religieuse. La «mission» du chrétien n'est que cela, rien d'autre: dire à l'autre les certitudes libératrices dont le chrétien vit. En vérité, nous sommes encore loin, très loin, du dialogue interreligieux. Les propos de Mohamed Talbi (cités p. 286) sont là pour le prouver.

CARL-A. KELLER