

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 53 (2003)  
**Heft:** 3

**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:** 14.02.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE

MONIQUE CANTO-SPERBER (éd.), en coll. avec J. BARNES, L. BRISSON, J. BRUNSCHWIG, G. VLASTOS, *Philosophie grecque* (Premier Cycle), Paris, la philosophie P.U.F., 1997, 885 p.

Cet ouvrage, dédié à la mémoire de Gregory Vlastos, a fait d'emblée figure de classique et a déjà été réédité récemment. Les meilleurs spécialistes de la philosophie grecque ont été réunis pour établir, comme le veut l'usage de la collection, une synthèse la plus objective possible des connaissances du moment sur telle époque ou école philosophique. Il couvre, en huit chapitres, l'ensemble de la philosophie grecque, des penseurs préplatoniciens aux érudits byzantins. Chaque chapitre est traité par un spécialiste différent et se clôt par une bibliographie comprenant les études essentielles permettant aux lecteurs d'approfondir les thèmes traités. La perspective choisie est ici «essentiellement celle de l'analyse et de réflexion» (p. XI), avec un accent mis sur les *arguments* utilisés par les différents philosophes. Chaque auteur ou époque ont été considérés en eux-mêmes et non comme une étape d'un supposé parcours, marqué par le progrès. La cohérence de l'ensemble est assurée par le fait que les cinq auteurs adoptent tous «un rapport critique à la philosophie ancienne» (p. XII). Ils tiennent par ailleurs compte «des apports de la critique la plus récente» (*ibid.*), ce qui permet aux étudiants (le «public-cible» de l'ouvrage !) de trouver à la fois des informations fiables sur des points indiscutables et une idée précise des éléments controversés. Il ne s'agit donc pas d'une *n<sup>ième</sup>* histoire de la philosophie grecque qui ne ferait que reproduire des thèses connues ; comme l'éditrice le rappelle dans sa préface, on trouvera dans les pages du livre bon nombre de thèses originales, parmi lesquelles on citera : l'existence d'une véritable philosophie socratique ; la proximité plus grande qu'on ne le pense d'habitude entre les philosophies de Platon et d'Aristote ; l'idée «que l'histoire entière du platonisme se lit comme celle d'une opposition constante aux différents courants qui traversent la période post-aristotélicienne : le premier platonisme à Aristote ; le moyen platonisme, aux stoïciens ; et le néo-platonisme, au christianisme» (p. XIII). – Le premier chapitre, consacré par J. Barnes aux «penseurs préplatoniciens» (p. 3-88) traite des «Présocratiques» à la manière dont il les avait déjà abordés dans son ouvrage *The Presocratic Philosophers* (London/Boston, Routledge & Kegan Paul, 1979, 1982<sup>2</sup>, toujours pas traduit en français), à savoir en dégagant leurs arguments, ce qui permet de vivifier une analyse souvent exclusivement philologique des fameux fragments. Ce chapitre est complété par une brève présentation des Sophistes par Luc Brisson (p. 89-120). Le chapitre sur Socrate est la reprise du texte de Gregory Vlastos paru en 1988 dans une première version (*Proceedings of the British Academy*, LXXIV, p. 89-111), dans lequel il distingue deux Socrate, qu'il nomme  $S_1$  et  $S_2$  :  $S_1$  est exclusivement un philosophe moral et  $S_2$ , un philosophe moral, mais aussi un «ontologiste», un métaphysicien, un épistémologue, un philosophe de la science, un philosophe du langage, de la religion, de l'art et de la politique (p. 127). La coexistence de ces deux Socrate pose quantité de problèmes à l'interprète. Luc Brisson complète cet essai brillant de G. Vlastos par un chapitre sur les Socratiques : Mégariques, Cyrénaïques et Cyniques. Monique Canto-Sperber signe les deux parties médianes consacrées à Platon (p. 185-299) et Aristote (p. 301-456). L'architecture de ces deux chapitres est thématique, ce qui permet une approche d'ensemble à travers différents textes et augmente ainsi la cohérence argumentative de la présentation des problématiques. Les philosophies de l'époque hellénistique (Pyrrhon,

Épicure, Stoïciens, sceptiques) sont traitées par J. Brunschwig (p. 457-591). Luc Brisson clôt l'ouvrage par des chapitres consacrés aux «Traditions platoniciennes et aristotéliennes», c'est-à-dire au néo-platonisme et au Lycée (p. 595-699). Dans un chapitre intitulé «Le christianisme face à la philosophie», le même auteur esquisse les rapports complexes qu'ont entretenus les «pères de l'Eglise» avec la philosophie grecque qui les a nourri. Ce manuel se clôt par un aperçu intitulé «Le monde byzantin et la philosophie grecque», dans lequel Luc Brisson, encore, analyse la transmission des textes à travers l'Empire byzantin. Des cartes et une fort utile chronologie complètent le livre.

STEFAN IMHOOF

CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, a cura di Claudio Moreschini, con la collaborazione di Marco Bertolini, Lara Nicolini, Ilaria Ramelli (*Il pensiero occidentale*) Milan, Bompiani, 2003, LXXXVI + 808 p.

Le *Timée* occupe une place à part dans l'histoire du platonisme. Depuis la fin de l'ère hellénistique et durant toute l'antiquité tardive, ce dialogue a exercé une influence prépondérante sur les réflexions de nombreux penseurs ultérieurs. Seul texte de Platon connu – partiellement – au Moyen Âge, il a incarné à lui seul pour les médiévaux la pensée du fondateur de l'Académie. Dans l'histoire de ce texte, un homme a joué un rôle particulièrement important, Calcidius. Ce philosophe chrétien du quatrième siècle dont la vie nous est mal connue a traduit le texte en latin et l'a commenté. Sa traduction et son commentaire du *Timée* sont deux des textes antiques qui ont exercé la plus grande influence sur l'histoire de la pensée occidentale. Ce sont ces deux écrits que Claudio Moreschini et ses collaborateurs rendent aujourd'hui plus accessibles en publiant ce livre. Leur ouvrage est une tentative réussie de donner un accès plus aisé à l'un des sources philosophiques tardo-antiques les plus importantes. L'introduction discute les principales questions liées à Calcidius, sa biographie, ses sources – notamment l'hypothèse de Waszink de l'utilisation par Calcidius du commentaire au *Timée* de Porphyre, aujourd'hui perdu – mais aussi ses principales positions doctrinales. Le corps du volume est composé par la version latine du *Timée* rédigée par Calcidius, par son commentaire du dialogue – le texte latin donné suit l'édition de J. H. Waszink, *Plato Latinus*, vol. IV – et par la traduction italienne des deux textes. Dans une lecture globale, le commentaire de Calcidius surprend par deux orientations : d'abord il s'agit du traité d'un chrétien se dédiant à l'exégèse d'un texte païen. Pour Calcidius, il est possible de se livrer à l'étude d'une œuvre païenne sans que cela constitue un préjudice à sa foi. Pourtant, le texte choisi n'est pas le plus propice à une lecture chrétienne. En effet, une grande partie des doctrines du *Timée* que Calcidius a choisi d'étudier dans son commentaire ne peuvent absolument pas être intégrées dans le christianisme : l'astronomie, l'arithmologie, la doctrine de l'origine de l'âme cosmique, le destin et la providence, la théorie de la matière. Le résultat est un commentaire au caractère chrétien peu manifeste. L'autre élément touche à la position philosophique du commentaire : le médioplatonisme. En effet, à une époque où le néoplatonisme était prédominant et où la philosophie de Porphyre était devenue le platonisme courant du monde occidental, Calcidius recourt à une doctrine ancienne – le médioplatonisme – ce qui, comme le note l'éditeur, confère à son œuvre un côté archaïque. Dans le médioplatonisme, cette version du platonisme défendue entre le premier siècle avant et le troisième siècle après J.-C. – le *Timée* est le dialogue de référence ; Plutarque, Alcinoos, Apulée, Numénios le placent au centre de leur propre réflexion. Il ne sera détrôné que par le *Parménide* lors de l'avènement du néoplatonisme. La raison de la présence d'un médioplatonicien comme Calcidius à une époque qui ne devrait plus être la sienne est une question encore non résolue. Le médioplatonisme de Calcidius est attesté par la présence de la «théologie

des trois principes», typique d'Alcinoos ou d'Apulée. Les trois principes de l'univers sont Dieu, la forme (*exemplar*) et la matière (*hyle* latinisée en *silva*). Calcidius parle encore de monde intelligible, de formes et d'idées et défend la doctrine de l'absolue transcendance de Dieu qui gouverne le monde. Son commentaire est un document significatif non seulement de l'exégèse du *Timée* à l'époque impériale, mais aussi de la présence de doctrines platoniciennes dans l'Occident latin. Il est aussi une tentative digne d'intérêt de concilier le nouvel ordre des choses, résultant de l'avènement du christianisme, avec l'ancien, celui de la philosophie païenne.

CHRISTOPHE ERISMANN

DAMASCIUS, *Commentaire du Parménide de Platon*, texte établi par L. G. Westerink, introduit, traduit et annoté par J. Combès, Paris, Belles Lettres, vol. I, 1997, 2002<sup>2</sup>, 160 p. ; vol. II, 1997, 2002<sup>2</sup>, 163 p. ; vol. III, avec la collaboration d'A.-P. Segonds, 2001, 2002<sup>2</sup>, 321 p. ; vol. IV, avec la collaboration d'A.-P. Segonds et C. Luna, 2003, 266 p.

Dans le moyen platonisme (IV<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> s. av. J.-C.), la pensée philosophique, essentiellement exégétique, s'attache au commentaire des différents textes de Platon, dont le *Timée* et la *République* constituent les références principales. Le néo-platonisme, qui trouve son origine dans la pensée de Plotin (III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.), admet l'existence d'un principe supérieur à l'être, l'Un, identifié au Bien. L'Un, ineffable, n'est pas une personne ; il constitue la source absolue de tout ce qui émane de lui selon une hiérarchie descendante ; il se situe également au-delà de l'Intellect aristotélicien. À partir de Plotin, le *Parménide* devient le dialogue de référence, que commenteront la plupart de ses successeurs, tels Jamblique (240-325 ap. J.-C.), Proclus (410/412-485) ou Damascius (vers 462-528). Jamblique, l'un des représentants les plus importants du néo-platonisme syrien, pose dans son commentaire un dieu ineffable au-delà même de l'Un. Damascius reprend ce point (en *In Parm.*, R. II, p. 147, vol. III, p. 30, par exemple, il parle du «grand Jamblique» et fait souvent appel à lui contre Proclus). Alors que l'école syrienne se développe, le néo-platonisme trouve à Athènes un autre foyer : les philosophes, réagissant contre les lois anti-païennes de Théodose (379-395) et de Justinien (527-565), se considèrent les derniers représentants d'une tradition vouée à disparaître. Ils combinent dans leur enseignement lecture et commentaire de textes religieux et philosophiques. Ainsi la lecture du *Parménide* (essentiellement les neuf hypothèses au sujet de la nature de l'Être et de ses rapports avec l'Un, 137 c-166 b) permet-elle à leurs yeux de répondre aux questions de la *théologie* ; elle remplace carrément l'épopée (ou révélation du sacré) qui se trouve au centre des mystères d'Eleusis. A la tête de l'école d'Athènes se succèdent Plutarque d'Athènes, Syrianus, Proclus et Damascius, dernier diadoque. Ces philosophes ont tous trois commenté le *Parménide*. Proclus y trouve «l'intégralité de la théologie» et établit une hiérarchie divine allant de l'Un à la matière en passant par les hénades, les dieux, les âmes et les corps, et Damascius prolonge la procession à travers les hypothèses négatives du *Parménide*. Son commentaire s'appuie le plus souvent sur celui de Proclus, qu'il cite plus de 120 fois. Le texte de Proclus qui nous est parvenu ne couvre cependant que la première hypothèse, précisément celle qui manque chez Damascius. L'un des éditeurs, L. G. Westerink (décédé en 1990), a déjà édité et traduit la *Théologie platonicienne* de Proclus (6 vol., Belles Lettres, 1968) et Westerink et J. Combès ont édité, aux Belles Lettres toujours, le *Traité des Premiers principes* de Damascius (prévu en 7 vol.). Leur travail se poursuit ici. L'édition de l'ultime vol. a été assumée par P.-A. Segonds et C. Luna après le décès de J. Combès en 2002. L'édition de Damascius se poursuivra par les commentaires du *Philèbe* et du *Phédon* : «Ainsi la collection Budé s'honorera d'être la première à avoir remis en



circulation la totalité de l'œuvre de Damascius transmise directement par les manuscrits» (vol. IV, p. VIII). Dans le vol. I, on trouve la 1<sup>e</sup> partie du commentaire de la 2<sup>e</sup> hypothèse du *Parménide* (142 b-143 a), soit l'examen du diacosme intelligible. Le manuscrit contient en effet, comme on l'a dit, une importante lacune au début de la 1<sup>e</sup> hypothèse. Dans le vol. II on trouve la 2<sup>e</sup> partie du commentaire de la 2<sup>e</sup> hypothèse (143 a-145 b), l'examen du diacosme intelligible-intellectif. Le vol. III traite de la 3<sup>e</sup> partie du commentaire de la 2<sup>e</sup> hypothèse (145 b-155 e). Le vol. IV contient le commentaire de toutes les autres hypothèses (3-9, 155 e-166 c. Dans la 3<sup>e</sup> hypothèse, Damascius traite de l'âme particulière, «qui descend dans le monde de la génération et en remonte» (p. 3). Dans la 4<sup>e</sup>, il interroge les formes matérielles, «car la forme divine dans la matière, en tant qu'elle est suspendue à l'un, et, en général, la forme qui est inséparable de l'un, sont contenues dans les hypothèses précédentes» (p. 52). Dans la 5<sup>e</sup>, qui traite, comme les deux précédentes, de l'un-qui-est, Damascius parle de la matière informe, qui se trouve après les formes matérielles (p. 65). Les quatre autres hypothèses détaillent l'hypothèse négative générale du «un-qui-n'est-pas». La 6<sup>e</sup> traite du composé (êtres sublunaires individuels et composés) et reprend pour ce faire la distinction du *Sophiste* entre le non-être relatif et le non-être absolu (p. 80 et n. 4 p. 186). La 7<sup>e</sup> concerne le néant («le rien qui est tombé hors de toute notion» p. 115), la 8<sup>e</sup> des «autres de l'un-qui-n'est-pas» (p. 122) de la 6<sup>e</sup> hypothèse, c'est-à-dire de l'un composé et phénoménal, et la 9<sup>e</sup> des «autres de l'un supprimé de la 7<sup>e</sup> hypothèse» (p. 130) : «puisque le néant absolu n'est ni quelque un ni un phénoménal, ni autres ni autres phénoménaux, la 7<sup>e</sup> hypothèse a montré qu'il n'y a pas d'un, et la 9<sup>e</sup> montre qu'il n'y pas d'autres» (p. 130-131). Le mérite de cette édition – enrichie de présentations d'une grande précision technique et cependant très claires et de notes érudites extrêmement fouillées – est de mettre à notre disposition un texte de haute voltige métaphysique, témoignage éclatant de la vitalité philosophique de la pensée grecque au V<sup>e</sup> s. de notre ère. Le texte grec est édité de façon limpide et traduit avec grande compétence par des savants qui ont mis leur vie au service de la connaissance du néo-platonisme.

STEFAN IMHOOF

IOHANNIS SCOTTI SEU ERIUGENAE, *Periphyseon, Liber Quintus*, curavit E. A. Jeaneau (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CLXV), Turnhout, Brepols, 2003, XXXIV + 954 p.

Avec la parution du cinquième livre, le grand projet d'édition critique du *Periphyseon*, l'œuvre majeure du philosophe irlandais du neuvième siècle Jean Scot Erigène, est désormais achevé. Ce travail colossal de plus de trois mille pages d'édition, mené de bout en bout par Edouard Jeaneau, est – et l'expression n'est pas exagérée – une révolution non seulement pour les études érigéniennes, mais pour l'histoire de la philosophie plus généralement. Le *Periphyseon*, également connu sous le titre latin de *De divisione naturae*, l'un des textes les plus importants de la pensée médiévale latine, est désormais disponible dans une remarquable édition offrant un texte fiable établi selon des critères d'édition stricts. Ce texte a certes déjà connu plusieurs éditions : de la première par Thomas Gale imprimée à Oxford en 1641 à celle de H. J. Floss pour la Patrologie latine et à la première édition critique, inachevée, de I. P. Sheldon-Williams. Mais l'édition de Jeaneau est établie selon des principes éditoriaux nouveaux. Pour en saisir la portée, il faut préciser que le *Periphyseon* n'a pas été rédigé en une seule fois, mais résulte de plusieurs remaniements successifs qui ne sont pas tous de la main de Jean Scot lui-même. Nous sommes en effet en présence, comme le dit Jeaneau, «non d'un produit fini, mais d'une matière en fusion ; non point d'un texte établi et fixé de façon canonique, mais d'un texte en perpétuel devenir» (Introduction au volume I, p. XIX). On distingue quatre stades de rédaction ou versions du texte. La première est

le texte transmis par le manuscrit de Reims (Bibl. mun. 875), l'exemplaire de travail de Jean Scot, à l'exclusion de toute addition ; la deuxième, le manuscrit de Reims avec les *marginalia* introduites au neuvième siècle ; la troisième est le manuscrit de Bamberg (Staatsbibliothek Philos. 2/1) qui reprend le texte du manuscrit de Reims et ses additions, et qui comprend aussi des compléments. La quatrième est celle du manuscrit de Paris (BN lat. 12964) qui suit le manuscrit de Bamberg et ses additions ; le manuscrit parisien comporte lui-même de nombreux ajouts qui, contrairement au codex précédent, ne sont pas rédigés par une main irlandaise. Pour son édition, Jeauneau a choisi de privilégier le texte véritable d'Erigène (version II du *Periphyseon*) en le donnant comme texte *princeps* et de publier comme telles les gloses de la troisième version – sont donc identifiés comme ajouts tardifs des passages que les éditions antérieures présentaient comme rédigés par Jean Scot. Mais pour permettre au lecteur de suivre l'évolution du texte érigénien dans ses multiples remaniements, il a pris la très judicieuse décision de publier également, sous forme de synopsis, les quatre versions successives. Cette édition permet d'analyser la constitution de l'écrit tout en assurant une identification aisée du texte d'Erigène lui-même. Jeauneau, en réalisant l'édition critico-génétique que Traube appelait de ses vœux, offre aux médiévistes un outil de travail d'une rare précision et d'une grande richesse. L'édition du livre V est particulièrement intéressante. Elle marque la fin de cet immense projet, apporte de précieux index des citations bibliques et des auteurs pour l'ensemble de l'œuvre, mais elle va surtout renouveler tout un pan des études érigéniennes ; en effet, Sheldon-Williams n'ayant pu mener à terme son projet éditorial, le cinquième livre n'était disponible que de l'édition de la Patrologie Latine vieille de 150 ans. Le livre V traite du quatrième et dernier terme de la quadripartition de la Nature, la nature qui n'est pas créée et qui ne crée pas (*natura quae nec creat, nec creatur*), à savoir Dieu comme cause finale, vers qui tendent la création et l'homme. Se structurant sur le schème néoplatonicien de la procession et du retour, le *Periphyseon* décrit l'émanation de la réalité à partir d'un unique principe, puis la manence – le monde sensible – et enfin le retour de la réalité au créateur, sous forme d'une unification déifiante. La théophanie de l'Un, exprimée par les trois premières divisions, se termine par un retour qui, chez Jean Scot, devient salut. C'est ce thème du *reditus* et de la *theosis* – la réunification de la créature en vue de sa réunion avec le principe créateur – qu'aborde ce cinquième livre. Parcourant en sens inverse les mêmes étapes que la procession, le retour qui commence par l'homme se fait par réunion des subdivisions, pour finalement tendre *in unitatem creatoris*. Les étapes successives du *reditus* sont un vaste processus d'unification de la créature au créateur. Cette phase du schème néoplatonicien du retour est investie par Jean Scot d'une portée eschatologique. Se ralliant à la thèse d'Origène sur la restauration universelle, Jean Scot distingue un double retour, un retour général (*reditus generalis*) commun à tous les hommes et un retour spécial (*reditus specialis*) réservé aux seuls élus. Jean Scot propose là une délicate tentative d'harmonisation exégétique du néoplatonisme, de l'apocatastase origénienne et du texte biblique.

CHRISTOPHE ERISMANN

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, Edizione critica, traduzione e commento per la cura di Ernesto Sergio Mainoldi (Per Verba. Testi medio-latini con traduzione, 18), Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2003, CLI + 283 p.

Le neuvième siècle, principalement le règne de Charles le Chauve, a été une époque de controverses théologiques. Envisagées globalement, elles forment un événement important de l'histoire intellectuelle altomédiévale, marquant l'évolution de la réflexion théologique vers une démarche argumentée caractérisée par une volonté d'approfon-

dissement et de systématisation de la tradition. Les thèmes de ces polémiques sont loin d'être marginaux ; on débat en effet de la *trina deitas*, de l'eucharistie, de la corporéité des anges, de l'âme humaine ou de la prédestination. Cette dernière controverse a été particulièrement vive. La polémique sur la prédestination avait été relancée par Godelscalc d'Orbais, un moine saxon, ancien disciple de Raban Maur à Fulda, qui a défendu la thèse de la double prédestination (*gemina praedestinatio*), prédestination des élus au Paradis et au salut, prédestination des damnés à l'Enfer. Le philosophe irlandais Jean Scot Erigène est invité par Hincmar, l'évêque de Reims, de la juridiction duquel dépendait Godelscalc, à réfuter cette thèse. Il rédige, dès la fin de l'année 850, un traité pour contrer, par l'argumentation dialectique et l'application des arts du *trivium* au discours théologique d'une part, et par une réinterprétation d'Augustin d'autre part, la thèse de la double prédestination. Le traité de Jean Scot sera très critiqué pour son usage prétendument excessif de la dialectique et condamné au concile de Valence (855) puis de Langres (859). Le présent volume livre une nouvelle édition critique du texte latin – qui diffère en quelques points de celle de Goulven Madec pour le *Corpus Christianorum* (CCCM 50) –, une traduction en italien (jusqu'à présent seule une traduction anglaise, due à Mary Brennan, était disponible) et une riche présentation de la portée du traité. L'analyse que propose Ernesto Mainoldi de l'œuvre est complète et très bien menée : bonne contextualisation des enjeux de la controverse, remarquable mise en lumière des sources et de la structure argumentative, discussion de la portée doctrinale du traité, histoire de sa réception immédiate (Prudence de Troyes, Florus de Lyon), précieuse indexation du texte latin. Au-delà de l'édition, ce livre permet de redonner au *De praedestinatione* une place importante dans l'œuvre érigénienne que domine le *Periphyseon*. Il montre bien que plus qu'un écrit de circonstance, le *De praedestinatione* est un résultat déjà important de la réflexion d'un philosophe accompli. Car ce traité doit être vu comme la première tentative de Jean Scot de présenter synthétiquement sa réflexion spéculative sur les rapports entre la réalité créée et la réalité créatrice, en utilisant comme trame argumentative le thème de la prédestination. Ainsi Mainoldi peut conclure : «Se l'*Omelia*, ultima opera teologica del maestro palatino, è stata riconosciuta come una sintesi riassuntiva della filosofia del *Periphyseon*, il *De praedestinatione liber*, primo trattato dell'irlandese, può essere considerato come un'anticipazione degli interessi e dei concetti del capolavoro del maestro palatino» (p. CXXVI). De plus, l'analyse détaillée des sources permet de montrer qu'à cette période déjà, Jean Scot connaissait les textes du corpus dionysien et le *De hominis opificio* de Grégoire de Nysse. Ce point n'est pas sans importance, car il invite à réviser le schéma historiographique traditionnel d'un premier Jean Scot augustinien et ignorant des écrits néoplatoniciens grecs, auteur des *Annotationes in Marcianum* et du *De praedestinatione*, et d'un second Jean Scot dionysien et empreint de théologie patristique grecque. Il amène aussi à mettre en discussion l'«augustinisme» de Jean Scot dans ce traité ; en effet, la part augustinienne du *De praedestinatione Liber* doit être comprise comme une composante, certes prédominante mais non pas unique, d'un discours théologique autonome, élaboré à travers la confrontation de nombreuses sources.

CHRISTOPHE ERISMANN

JAMES McEVOY, MICHAEL DUNNE (éds), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the Tenth International Conference of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Maynooth et Dublin, 16-20 août 2000*, Leuven, University Press, 2002, 645 p.

Les Actes de la X<sup>e</sup> rencontre internationale de la Société pour la promotion des études érigéniennes nous plongent au cœur des problématiques agitées au IX<sup>e</sup> siècle sur

les rapports entre histoire et eschatologie, et qui ont pris chez Jean Scot une ampleur toute particulière. Bernard McGinn, qui a eu l'honneur d'ouvrir le colloque, tente de broser un panorama aussi suggestif que possible de la manière dont Jean Scot a pensé la fin, selon le schéma néoplatonicien *exitus-reditus* qui deviendra désormais classique, et de situer la place de sa doctrine dans le cadre plus vaste de l'eschatologie carolingienne. Cette conférence fut suivie de deux contributions s'appliquant à analyser, dans la pensée érigénienne, la tension entre histoire et eschatologie (J. C. Marler) et une vision de l'histoire comme «autoconscience divine» (Francesco Paparella). S'il est un domaine où l'on ne saurait dénier aux Irlandais un apport décisif, c'est bien celui de la grammaire. Catherine Kavanagh et Anneli Luthala lui rendent hommage en examinant la place de cette discipline chez Jean Scot et, surtout, la dimension philosophique qu'il a su lui donner dans ses œuvres. Les études suivantes abordent des questions plus techniques : alors que John Contreni compare les différents manuscrits que Jean Scot et Bède le Vénérable nous ont laissés, leur méthodologie exégétique et l'influence qu'Augustin a exercé sur l'un et l'autre, Paul Edward Dutton se concentre sur la complexité de la création du *Periphyseon* à travers l'étude du manuscrit Rheims 875, et démontre comment ce texte donne un accès privilégié à la rédaction finale de ce grand œuvre. Les deux activités de Jean Scot Erigène comme traducteur et commentateur de la patristique grecque font l'objet de deux analyses détaillées : dans la première, Carl Laga dresse un index gréco-latin complet des *Quaestiones ad Thalassium* de Maxime le Confesseur ; dans la seconde, James McEvoy cherche à distinguer, à l'intérieur d'un comput de gloses faites sur la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys au XIII<sup>e</sup> siècle à Paris, ce qui pourrait être rapporté à Jean Scot et à Thomas Gallus. Enfin, Gustavo A. Piemonte tente de préciser les thèses eschatologiques de Jean Scot à partir de l'exégèse des discours eschatologiques de l'*Évangile de Matthieu*. Deux communications originales mettent en rapport les développements eschatologiques érigéniens avec la culture irlandaise de l'époque : Thomas O'Loughlin prouve que, dans le *Periphyseon*, Jean Scot a réutilisé la plupart des métaphores concernant la Nouvelle Jérusalem auxquelles la tradition théologique latino-irlandaise avait accordé déjà la plus grande importance ; avec un beau choix d'illustrations, Hilary Richardson fait voir que l'œuvre de Jean Scot et l'art irlandais sont tous deux en continuité avec un même arrière-fond celtique. Trois autres chercheurs s'emploient à mettre en lumière les premiers développements eschatologiques contenus dans le *De Praedestinatione* : sont analysés les liens entre eschatologie et gnoséologie (Armando Bisogno), les sources origéniennes et pseudo-dionysiennes (Ernesto S. N. Mainoldi), l'origine augustinienne du thème de la prédestination et de la liberté humaine (Robert Crouse). Un dernier chapitre, enfin, intitulé «Retour et choses dernières», regroupe une dizaine d'essais complémentaires les uns des autres : les *exempla naturalia* dans le discours eschatologique (José L. Canton Alonso), l'enfer et la damnation (Paul A. Dietrich et Donald F. Duclow), le retour du corps à l'âme et la résurrection (Carlos Steel), le temps et l'éternité (Dermot Moran), le caractère mystique, pédagogique et apophatique de l'eschatologie érigénienne (Aloïs M. Haas, Willemien Otten, Hilary Mooney) et, enfin, le thème de la triade *intellectus, ratio, sensus* et son devenir dans l'eschatologie de Jean Scot (Michael Harrington). Devant l'impossibilité de détailler toute la richesse de ce colloque, qu'il nous suffise, en conclusion, de synthétiser en quelques phrases l'originalité de la pensée eschatologique du Maître irlandais, dont chacune des contributions a tenté de mettre en lumière l'un ou l'autre aspect : le temps proprement dit, dont Jean Scot voit l'origine dans la faute originelle, est pour ainsi dire un dédoublement de l'homme. La substance de chacun demeure dans le Verbe divin, où elle jouit de l'éternité des raisons créatrices, et d'où elle ne peut déchoir, mais son activité se distend dans la raison et la sensibilité externe. Elle rejoindra l'éternité dont elle procède à travers la succession. Le temps est alors conçu comme un circuit expressif qui n'est pas sans danger, dans la mesure même où il risque de faire oublier ce qu'il manifeste. Son sens est pourtant de se rapporter à l'éternité en laquelle il se meut. Elle sera retrouvée quand la puissance successive de notre âme se sera laissée



assimiler à son foyer, quand la complexité humaine sera réduite au seul *intellectus*. Ce beau volume se termine par la bibliographie exhaustive de tous les travaux parus sur Jean Scot entre 1995 et 2000, laquelle fait suite à la bibliographie donnée dans les Actes de la IX<sup>e</sup> rencontre internationale, parus sous le titre *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics*, G. Van Riel, C. Steel, and J. McEvoy (éds.), Leuven, 1996.

JEAN BOREL

JAN A. AERTSEN ET MARTIN PICKAVE (éds), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, Band 29), Berlin, Walter de Gruyter, 2002, 763 p.

Ce XXIX<sup>ème</sup> tome des *Miscellanea Mediaevalia* réunit les communications présentées au colloque organisé à l'Université de Cologne, du 12 au 15 septembre 2000, sur le thème «Fin et Achèvement. Perspectives eschatologiques au Moyen Âge». À cette occasion, 250 médiévistes venus de 17 pays célèbrèrent le cinquantenaire de la fondation du Thomas-Institut. Les cinq interventions qui ouvrent le volume rappellent le but de cette institution académique et son histoire, les projets et recherches qui s'y sont faits durant un demi-siècle, ainsi que les souvenirs les plus marquants qui y demeurent attachés. Les 38 essais suivants se répartissent en dix chapitres substantiels. Le premier donne un bel éventail des différentes orientations et perspectives eschatologiques médiévales. Bernard McGinn explore le rôle décisif que les trois attributs du Christ sauveur, roi et juge ont joué dans l'imagination des différents scénarios apocalyptiques qui se sont fait jour très tôt dans la pensée patristique et le Haut Moyen-Âge ; Aloïs Haas met en rapport l'importance de l'expression paulinienne de «plénitude des temps» (Gal. 4,4) avec la mystique et les spéculations sur la nature du temps chez Bernard de Clairvaux, Bonaventure, Joachim de Flore et Maître Eckhart ; Carlos Steel évoque de manière suggestive, à travers le départ d'Abraham, sans retour possible dans sa patrie, et la nostalgie du retour d'Ulysse dans sa patrie, les deux modèles eschatologiques judéo-chrétien et néoplatonicien ; Irene Leicht, enfin, analyse la vision de l'eschatologie réalisée comme utopie dans le *Miroir des âmes simples* de Marguerite Porete. Les mouvements et craintes apocalyptiques liés à l'histoire, en particulier l'an mil, la dimension politique de l'attente de la fin des temps en Occident médiéval et le rapport que cette attente peut avoir avec l'attente du *Mahdi* chez les musulmans, font l'objet des deuxième et troisième chapitres. Les cinq exposés du chapitre IV décrivent tour à tour les motifs eschatologiques dans l'art et la liturgie : Alex Stock replace dans son contexte la séquence liturgique du *Dies irae, dies illa / Solvet saeculum in favilla* ; Bruno Boerner et Peter Kurmann s'attachent à montrer les liens que les perspectives eschatologiques médiévales entretiennent avec l'art des portails et des tympans romans, comme plus tard, avec les représentations de la Jérusalem céleste dans l'architecture des cathédrales. De son côté, Silke Tammen examine les enluminures de la célèbre *Bible moralisée* (Codex 1179 de la Bibliothèque Nationale Autrichienne) à la lumière des préoccupations apocalyptiques d'alors. Les exposés réunis au cinquième chapitre explorent la richesse et la variété des doctrines eschatologiques chez Jean Scot Erigène (Willemien Otten), Albert le Grand (Henryk Anzulewicz et Caterina Rigo), Dietrich de Freiberg (Karl-Hermann Kandler) et Guillaume d'Ockham (Günther Mensching). Le sixième chapitre est entièrement consacré à l'étude de la doctrine trinitaire de Joachim de Flore (Kurt-Victor Selge), aux répercussions théologiques et spirituelles qu'elle eut aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles (Jürgen Miethke), notamment chez Alexandre Minorita (Sabine Schmolinsky), et à l'influence qu'elle a encore exercée en Amérique espagnole au XVI<sup>e</sup> siècle (Elisabeth Reinhardt et Josep-Ignasi Saranyana). Cinq contributions de première importance abordent, en un septième chapitre, l'un ou l'autre aspect de la pensée de

Thomas d'Aquin. Jean-Pierre Torrell met en lumière les qualités que l'Aquinate attribue à la providence, en tant que *ratio* intradivine par laquelle toutes choses sont ordonnées à une fin : son «universalité», grâce à laquelle rien de ce qui a l'être ne peut y échapper, son «immédiateté», en vertu de laquelle Dieu a, dans sa pensée, aussi bien l'idée de tous les êtres que la préconceptualisation de l'ordre de chaque réalité à sa fin, sa «certitude», selon laquelle ce que Dieu pourvoit comme devant arriver s'accomplit infailliblement. Dans son commentaire de *Summa contra Gentiles* IV, c.97, Rudi te Velde examine la manière dont l'Aquinate, dans son interprétation de l'eschatologie chrétienne, transforme la cosmologie aristotélicienne en passant du seul temps de ce monde à l'incorruptibilité du monde à venir. William J. Hoyer, Wouter Goris et Wilhelm Metz s'interrogent tour à tour sur la réunification de l'homme à Dieu dans la lumière de gloire, les implications philosophiques de la vision béatifique et la conception du jugement du monde chez Dante et chez Thomas. Deux communications dégagent la spécificité de la pensée eschatologique de Pierre Jean Olivi dans sa *Lectura super Apocalipsim* : en particulier, la manière dont le franciscain s'approprie la science spirituelle de Jean Cassien pour formuler le septième âge de l'Église (Anne Davenport) et sa doctrine de la nouveauté eschatologique comme *ecclesia spiritualis* et *nova sponsa* (Warren Lewis). Christian Trottmann et Volker Leppin, pour leur part, se concentrent sur la controverse passionnante déclenchée par Jean XXII dans son effort pour articuler eschatologie personnelle et collective. L'ouvrage se termine par deux aperçus remarquables sur la méditation de la mort chez Jean Gerson (Rolf Schönberger), et sur les fondements philosophiques de l'eschatologie hussite (Vilem Herold), ainsi que par un index des noms propres. Les éditeurs doivent être félicités pour le soin avec lequel textes et notes sont édités, et les imprimeurs pour la qualité de la typographie et de la mise en page.

JEAN BOREL

HEYMERICUS DE CAMPO, *Opera Selecta*, t. I, herausgegeben von Ruedi Imbach und Pascal Ladner (Spicilegium Friburgense/Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens, 39), Freiburg, Universitätsverlag, 2001, 227 p.

Heymericus de Campo ou Heymrics van de Velde (1395-1460) fut un philosophe et théologien à la carrière bien remplie et digne d'être soulignée : successivement étudiant à la Faculté des arts de Paris, professeur au *studium* dominicain de Diest, professeur à la Faculté des arts et étudiant en théologie à Cologne et professeur de théologie à Louvain, il s'est illustré par son engagement dans les grands débats académiques et conciliaires de son temps. Les deux mérites de ce livre sont de proposer un état des lieux des recherches les plus récentes sur cet auteur (notamment sur la chronologie relative et l'authenticité de ses œuvres) et de mettre à la disposition des chercheurs la première édition critique de cinq de ses textes qui, de genres littéraires et datant d'époques différentes de sa carrière, offrent un très bon panorama de la diversité de son œuvre. Introduits et édités par cinq éminents spécialistes de cet auteur, ce volume comprend en outre un catalogue des manuscrits, une bibliographie fournie, qui aurait pu être avantageusement scindée en deux parties de manière à faire ressortir la bibliographie spécifique sur Heymeric, et un très utile et très révélateur index des sources. On soulignera particulièrement la qualité des éditions critiques, d'autant plus délicates que la plupart des textes n'ont été conservés que dans un seul manuscrit ayant appartenu à un de ses illustres interlocuteurs, Nicolas de Cues. Le tout constitue le meilleur ouvrage à ce jour sur un penseur encore trop peu étudié et sera sans aucun doute le point de départ d'autres travaux d'édition et d'étude doctrinale sur l'albertisme, le néo-platonisme et la théologie négative au XV<sup>e</sup> siècle. Le premier texte, introduit (en allemand) et édité par Rolf de Kegel, s'intitule *Épître au pape Martin V* et s'inscrit dans le cadre



de la lutte de l'Église de Rome contre le mouvement réformateur hussite. Heymeric y a recours au genre littéraire du dialogue (entre la Nature, la Raison et la Charité ou encore entre un Bohémien et un Romain). Le deuxième texte, introduit (en allemand) et édité par Ruedi Imbach et Pascal Ladner, s'intitule *Du sceau de l'éternité de tous les arts et sciences*. Les éditeurs présentent ce texte comme un des meilleurs témoins du contexte de l'époque et de l'état de multiples questions philosophiques et ecclésiologiques avant l'intervention de Nicolas de Cues. Le troisième texte, introduit (en français) et édité par Jean-Daniel Caviglioli, s'intitule *L'art démonstratif*. Il s'agit d'un recueil de quatre-vingt questions, très courtes, consacrées à divers sujets de métaphysique, de physique et de théologie dans lesquelles l'auteur recourt systématiquement à la démonstration par mode d'impossible. Le quatrième texte, introduit (en français) et édité par Zénon Kaluza, s'intitule *Traité de l'analyse naturelle de la vérité catholique*. Traité de théologie spéculative, on en retiendra particulièrement la division de la nature (chap. I), des considérations sur les divers aspects de la lumière (chap. V), sur les notions de microcosme et macrocosme (chap. VIII). Le cinquième et dernier texte, introduit (en allemand) et édité par Jerzy Korolec (†), s'intitule *L'alphabet doctrinal de toute chose véritablement connaissable*. Ce texte de métaphysique comprend quelques définitions, comme celle de *catégorie* (§ 10), de monde archétype (§ 12) ou encore d'image du monde (§ 22).

FABIENNE PIRONET

Philosophie  
contemporaine

FRANZ ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption*, trad. de l'allemand par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, entièrement revue et annotée par Jean-Louis Schlegel pour la présente édition, Préface de Stéphane Mosès (La couleur des idées), Paris, Seuil, 630 p.

Paru en Allemagne six ans avant *Être et Temps* de Martin Heidegger, rédigé en six mois, de juillet 1918 à février 1919, *L'Étoile de la Rédemption* porte clairement la marque de l'époque qui l'a vu naître, avec comme toile de fond l'écroulement, dans le feu et le sang, de l'Europe traditionnelle et des valeurs qu'elle incarne. Comme le dit Stéphane Mosès dans la préface, «pour Rosenzweig, en effet, la guerre de 1914-1918 avait définitivement condamné la thèse centrale de toute la tradition philosophique occidentale, celle de l'identité fondamentale de l'Être et de la Pensée. Contre cette thèse, qui culmine dans l'idéalisme allemand, Rosenzweig se réfère à un autre système de représentations qui, parce qu'il lui paraît plus spontanément enraciné dans le concret de l'expérience, rend compte plus fidèlement que la philosophie classique de la réalité de l'homme et du monde : celui de la pensée religieuse, telle qu'elle s'était exprimée d'abord dans la vision du monde de l'Antiquité grecque, puis dans les catégories du judaïsme et du christianisme. Ce qui, pour Rosenzweig, caractérise la philosophie occidentale, c'est qu'elle a toujours aspiré à rendre compte de la totalité du réel. Or, cette vision de la réalité comme Totalité, qui prétend libérer l'homme en le soumettant à un ordre raisonnable, l'enferme en réalité dans un système de lois anonymes, indifférentes à son destin personnel. La critique de la Totalité trouve sa source, chez Rosenzweig, dans le sentiment aigu que l'homme éprouve de son existence de sujet, existence qu'aucun système ne pourra jamais absorber.» (p. 12 sq.) On comprend dès lors pourquoi c'est principalement à Emmanuel Lévinas que l'on doit la redécouverte de la dimension proprement philosophique de la pensée de Franz Rosenzweig et, avant tout, de l'importance centrale qu'il accorde à la critique de l'idée de Totalité. Après avoir établi, dans une première partie intitulée «Les éléments ou le perpétuel prémonde», la possibilité pour l'homme de connaître le Tout, et étudié en trois chapitres «Dieu et son être ou métaphysique», «Le monde et son sens ou métalogue», «L'homme et son soi ou métaéthique», l'A. montre, dans une deuxième partie, comment

l'univers du judaïsme et du christianisme se fonde sur la sortie hors de soi de ces éléments dont chacun se tourne vers l'altérité des deux autres : mouvement de Dieu vers le monde (*Création*), de Dieu vers l'homme (*Révélation*), de l'homme vers le monde (*Rédemption*). Ces trois relations, qui s'accomplissent à travers le langage et la temporalité, constituent aux yeux de l'A., la trame profonde de l'expérience humaine. Enfin, dans la troisième partie, intitulée «La figure, ou le sur-monde éternel», il met en lumière de manière originale la manière dont cette image de l'homme comme être ouvert à la double altérité du prochain et de Dieu prend une forme objective et sociale dans les deux représentations de la Rédemption que le judaïsme et le christianisme véhiculent. Cette seconde édition offre au lecteur une traduction plus attentive et plus littérale que celle de la première édition, parue en 1982 dans la collection «Esprit», des notes précieuses sur la traduction, un index des références bibliques et des noms de personnes, quelques notices sur les personnes citées moins connues et une brève biographie de Franz Rosenzweig.

JEAN BOREL

GIULIO PRETI, *Écrits philosophiques*, textes choisis et présentés par Luca M. Scarantino, préface de Jean Petitot, Paris, Cerf, 2002, 197 p.

Le sous-titre de ce recueil de textes, *Les lumières du rationalisme italien*, est une tentative assez réussie de traduction française du terme italien *illuminismo*, qui désigne en Italie une tradition à la fois philosophique et politique remontant à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (Gian Domenico Romagnosi) et à la première moitié du XIX<sup>e</sup> (Carlo Cattaneo, Giuseppe Ferrari). Au XX<sup>e</sup> cette tendance philosophique minoritaire (l'Italie était en sa grande majorité partagée entre l'école idéaliste dérivant de Croce et de Gentile et l'école marxiste dérivant de Gramsci) a connu un développement qui l'a portée vers une tentative de synthèse entre une théorie post-kantienne de la connaissance et une logique héritée du positivisme du Cercle de Vienne. Giulio Preti (Pavie, 1911 - Djerba, 1972) en a été l'un des principaux représentants, il a enseigné l'histoire de la philosophie et la philosophie à l'Université de Florence entre 1954 et l'année de sa mort. Preti a repris et développé la problématique d'Antonio Banfi, qui avait été avant la seconde guerre mondiale le principal représentant de l'*illuminismo* italien. Il l'a cependant élargie, en essayant d'y intégrer la phénoménologie de Husserl d'une part et le positivisme logique de Carnap d'autre part. La conception de Preti reste toutefois originale, et ne peut pas être réduite à l'une ou à l'autre de ses composantes, même si la synthèse qu'il visait n'a pas toujours été possible. Son ouvrage *Retorica e logica* (Turin, 1969) a été une tentative de dépasser l'opposition entre la culture humaniste et la culture scientifique, et ce dans le moment historique précis qui a vu dans toute l'Europe l'écroulement du monde universitaire censé les perpétuer. Les écrits rassemblés dans ce recueil ont paru pour la plupart dans des revues, sauf le dernier, qui réunit trois chapitres d'un texte non terminé et resté manuscrit, dont l'édition posthume par Mario Dal Pra date de 1983. Les quatre premiers essais portent sur le réalisme ontologique et le sens commun, l'empirisme, l'analyse du langage et la philosophie des sciences, le dernier est une analyse de diverses théories de la connaissance, sous le titre de «L'image philosophique du monde». Preti y développe une critique du problème de la connaissance et de la gnoséologie, qui selon lui est «une parfaite mixture d'analyses philosophiques et de songes métaphysiques» (p. 143), la connaissance n'étant pas à ses yeux un problème, mais un fait (p. 144), un rapport entre un sujet et un objet, entre une forme et un contenu, entre un connaissant et un connu élaboré par le connaissant (p. 146), en somme une relation factuelle (p. 147). Cette insistance sur la relation rapproche Preti d'un autre philosophe italien contemporain appartenant à la même mouvance *illuminista*, Guido Calogero (1904-1986), auteur d'une *Philosophie du dialogue* (Bruxelles, 1973),

dont la traduction française porte le sous-titre d'*Essai sur l'esprit critique et la liberté de conscience*, deux notions qui semblent aujourd'hui avoir complètement disparu de l'actualité politique. Une longue présentation de la vie et de l'œuvre de Giulio Preti par Luca M. Scarantino (p. 15-50) permet au lecteur de cadrer historiquement l'auteur et de se familiariser avec les vicissitudes de la philosophie italienne contemporaine. Un glossaire, une bibliographie de et sur Preti et un index des noms sont trois précieux instruments de travail qu'on est ravi de trouver à la fin du livre (p. 187-197), puisque trop souvent dans les recueils de ce genre ils font défaut. Le glossaire montre encore une fois les nombreux problèmes de traduction que pose le langage philosophique et il est particulièrement utile, puisqu'il permet de trouver – ou d'essayer de trouver – des équivalences entre des termes philosophiques français, allemands et anglais utilisés par des auteurs aussi différents et variés que Husserl, Simmel, Itelson, Lalande, Couturat, Bergson, Ricœur, Wittgenstein et Dewey et la terminologie philosophique particulière de Preti et de Banfi.

FABRIZIO FRIGERIO

S. BOURGEOIS-GIRONDE, B. GNASSOUNOU, R. POUIVET (éds), *Analyse et théologie. Croyances religieuses et rationalité* (Problèmes et controverses), Paris, J. Vrin, 2002, 299 p.

R. POUIVET, B. GNASSOUNOU (éds), «Les normes de la croyance religieuse», *Revue de théologie et de philosophie*, Vol. 134, 2002/II-III.

Comment est-ce qu'on peut justifier la croyance en des dieux par la raison ? Est-ce que la croyance religieuse peut se justifier devant la raison ? Mais on peut aussi demander : quelles sont les richesses que la raison peut offrir pour faciliter la croyance religieuse ? Des questions de ce genre ont fait l'objet de deux colloques qui ont eu lieu en 1998 à Nantes et en 2000 à Rennes. Les actes de ces deux colloques sont réunis dans les deux volumes qui font l'objet de ce compte rendu. Le titre du premier volume (actes du colloque de Nantes) déclare bien clairement la perspective dans laquelle le rapport entre foi et raison est abordé – c'est la philosophie dite «analytique», connue comme philosophie anglo-saxonne. Le choix de ce type de philosophie est une décision d'une grande portée. En philosophie, le choix d'une orientation bien précise décide non seulement de la méthode de réflexion, mais aussi – ce qui est plus important – de la question de savoir quelles seront les questions admises, quelles seront les thèmes à traiter. Hors de ce contexte analytique, les questions liées à l'existence de Dieu en tant que question à établir comme un fait naturel ne sont presque plus considérées comme un sujet de discussion respectable. Le consensus des intellectuels occidentaux est que l'on ne peut aborder ces questions qu'à travers le prisme de la critique de la métaphysique issue de Kant, Nietzsche et Heidegger, diffusée largement par les nombreux adeptes de leur pensée en langue française, allemande, italienne et même anglaise. Les contributions réunies dans ces deux volumes nous donnent une vue d'ensemble de la discussion anglo-saxonne. De plus, cette dernière est alimentée par de nouveaux arguments. Des autorités classiques comme saint Thomas d'Aquin, Anselme, Aristote, des auteurs contemporains comme Swinburne, Plantinga sont convoqués comme débataires sur les grandes questions de la croyance religieuse et ses raisons ; leurs arguments sont mis à l'épreuve et les avances qu'opèrent ces derniers sur la base de la logique moderne sont présentées. Les grandes lignes de ce débat sont tracées comme suit : a) La question la plus importante concerne l'existence de Dieu. Cette question peut être abordée par des arguments *a priori* (Anselme, Descartes, Calvin, Plantinga, repris dans quelques-unes des contributions des deux volumes) ou *a posteriori* (Aristote, Thomas, Swinburne,

et la plupart des contributions dans les deux volumes). La fameuse preuve ontologique d'Anselme est examinée par le biais d'une construction modale de cet argument, qui examine sa structure logique, en tenant compte de ses différentes versions et des objections qui lui avaient été opposées par Kant et d'autres auteurs. Un des résultats de cette construction modale est que la validité de l'argument ne peut être confirmée que dans le cadre d'autres arguments comme celui qui pose Dieu comme créateur du monde. Ainsi, l'argument *a priori* est contaminé par des aspects *a posteriori* (contribution de S. Bourgeois-Gironde). Dans le champs des arguments *a posteriori*, c'est surtout l'argument de Swinburne qui est discuté actuellement. Swinburne formule un argument s'inspirant de saint Thomas d'Aquin, qui veut poser l'existence de Dieu en partant de sa création. Mais contrairement à saint Thomas, il ne pense pas qu'un argument *déductif* puisse réussir. C'est plutôt une argumentation *inductive*, qui va de l'évidence sensible à l'existence de Dieu. Par cette logique inductive, développée de manière détaillée comme calcul de probabilité, l'argument en faveur de l'existence de Dieu est, selon Swinburne, analogue aux arguments de la théorie quantique. b) Bien que la question de l'existence de Dieu reste au centre de la théologie naturelle, elle n'est point l'unique foyer de ce renouvellement analytique de la tradition. Un bon nombre de contributions concernent les attributs de Dieu comme l'omniscience, l'omnipotence, la bonté, etc. L'attribut de l'omniscience se trouve en conflit avec la liberté de l'homme. Si l'on comprend aussi par omniscience un savoir concernant ce qu'une personne fera dans l'avenir, cette action future doit être établie en quelque sorte dans le présent déjà. Il s'ensuit, que la liberté humaine n'est que chimérique. Que cette question n'est point si simple, cela est démontré en détail dans l'article de B. Gnassounou, qui fait une distinction entre des positions compatibilistes et des positions non compatibilistes concernant les rapports entre omniscience divine et liberté humaine. Comme c'est l'habitude dans la plupart des contributions, il trace les arguments en termes de logique moderne, en donnant en même temps les lignes de la discussion à l'âge classique de ce débat (c'est-à-dire au Moyen Âge). La perfection divine, base de l'argument ontologique, est un autre attribut de Dieu, qui est étudié dans un article de F. Nef. C'est surtout l'ontologie des propriétés positives qui, à partir d'Anselme, en passant par Leibniz, jusqu'à Gödel et Lewis, constitue le foyer de cette contribution stimulante. c) Parmi les grandes thématiques de la discussion analytique en philosophie de la religion se trouvent aussi les questions épistémologiques. Évidemment, le mot «croire» est situé parmi les mots qui expriment une disposition épistémologique envers un certain contenu. Dans le premier volume, R. Pouivet trace une différence assez importante entre une épistémologie thomiste et une épistémologie réformée. Cette différence est étroitement liée aux deux types de preuves de l'existence de Dieu, la distinction entre preuves *a priori* et preuves *a posteriori*. En épistémologie, cette différence a plusieurs facettes. Le thomisme analytique se dresse contre une épistémologie fondationnaliste, qui, sur les traces de Descartes, réclame des croyances qui se situent hors de la nécessité d'une argumentation fondatrice. Pour Pouivet, il est important de clarifier qu'un évidentialisme n'est pas identique au fondationnalisme. On peut réclamer de l'évidence pour une croyance sans pour autant réclamer une incorrigibilité ou fondation ultime pour le contenu de cette croyance. Selon le fondationnalisme, la croyance semble être assujettie à la volonté. La croyance, pour être justifiée, doit être examinée selon des critères fixes. Selon l'autre modèle, le thomisme analytique, nos croyances sont plutôt «garanties par la manière dont nous les acquérons et, surtout, par le fonctionnement correct de nos facultés cognitives dans un environnement auquel elles sont adaptées» (*Analyse et théologie*, p. 131). d) – Dans le second volume, Pouivet examine des arguments en faveur de la croyance religieuse en tant que croyance qui n'a pas besoin de raisons, ce qui ne veut pas dire qu'elle cesse d'être raisonnable. La croyance religieuse est une croyance qui est acquise à l'enfance, par l'intermédiaire des parents et d'autres personnes. Selon le principe de crédulité, les croyances qui sont transmises de cette manière ne doivent



pas être mises en question. Sans ce principe de crédulité, un bon nombre de pratiques humaines seraient mises en question. Une telle position est assez remarquable, en ce qu'elle donne des arguments pour accepter la croyance naïve ou croyance de base, sans pour autant considérer ces croyances dans un cadre fondationnaliste. C'est plutôt une position qui tente de tracer un lien entre un thomisme analytique et une position wittgensteinienne. Il y a un bon nombre d'arguments, de contributions que je n'ai pas pu énumérer dans cette recension, des contributions qui élargissent la base de cette théologie philosophique dans la tradition de la philosophie anglo-saxonne par des études dédiées à des penseurs et des mouvements qui précèdent ce type d'analyse. La lecture de ces deux volumes peut servir non seulement comme introduction idéale à cette forme de réflexion, mais elle offre aussi de nombreuses stimulations aux chercheurs plus spécialisés. Bien que les mérites de ce type de philosophie de la religion soient représentés d'une manière tout à fait remarquable dans ces deux volumes, j'aimerais finir par une petite note critique. Une ligne d'argumentation centrale dans ces contributions réclame un statut supérieur pour ce type de philosophie analytique de la religion, fondé par le fait qu'elle reprend les grandes questions de la tradition de la métaphysique classique. Le seul fait qu'une philosophie de ce type semble toujours possible après Nietzsche, Heidegger et toute la critique de la métaphysique est pris comme preuve d'une supériorité de la théologie analytique sur les autres traditions, voire sur l'herméneutique. J'ai mes doutes à cet égard. Il ne suffit pas de reprendre les arguments de la métaphysique classique, de les renouveler par des arguments tirés de la logique et de l'épistémologie modernes, pour en tirer des conclusions qui établiraient une supériorité de ce type de réflexion. Une métaphysique classique reprise de manière réaliste est un projet prétentieux, même si on le limite aux objets naturels ; les problèmes sont encore plus grands si on veut l'appliquer à Dieu comme un objet saisi dans la perspective de la théologie naturelle. Cette position doit figurer parmi d'autres approches des questions philosophiques concernant la croyance religieuse. Et les contributions de ces deux volumes montrent qu'elle le peut à bon droit.

ALOIS RUST

WILLIAM LANE CRAIG, *God, Time, and Eternity. The Coherence of Theism II : Eternity*, Dordrecht, Kluwer, 2001, xii + 321 p.

L'A. est un philosophe analytique de la religion. *God, Time, and Eternity (GTE)*, est la deuxième livraison d'un programme de recherche à long terme dans lequel il évalue la cohérence du théisme judéo-chrétien par l'analyse philosophique des principaux attributs de Dieu (p. ix-xi, 282). C'est l'éternité qui est le sujet de l'enquête dans *GTE* : quelle est la nature de l'éternité divine et quelle relation Dieu a-t-il avec le temps ? Deux tâches sont à l'agenda : a) une étude systématique des arguments pour ou contre un certain nombre d'options théoriques ; b) l'articulation et la défense d'une théorie cohérente plausible, qui s'accorde aux données bibliques (testamentaires) et soit scientifiquement informée. *GTE* se place ainsi à l'intersection de la métaphysique du théisme avec, principalement, l'exégèse biblique, la philosophie du temps, et la philosophie de la physique. – Sous l'angle métathéorique, je propose une typologie des options théoriques de base dans laquelle elles se différencient par niveaux successifs, de manière à bien saisir la position originale de l'A. Partons d'une analyse minimale (niveau 0) de ce qu'est l'éternité divine : minimalement, Dieu est éternel si et seulement s'il est sans commencement ni fin (cf. p. 3, où il semble qu'elle soit tenue pour équivalente à une analyse en termes de ce qui existe de façon permanente). À partir de là, il y a une bifurcation vers au moins deux options théoriques de base (niveau 1). L'une est intemporaliste, suivant laquelle ce qui explique que Dieu est sans commencement ni

fin est le fait qu'il est intemporel (*timeless*). De là, on va vers une position plus spécifique encore (niveau 2) si on affirme que c'est aussi ce en quoi consiste son éternité (*i.e.* Dieu est éternel ssi par définition il est intemporel). Une autre option de base est temporaliste, suivant laquelle ce qui explique que Dieu est éternel au sens minimal est qu'il existe à chaque moment d'un temps sans commencement ni fin. De nouveau, on prend une option plus spécifique si on affirme que c'est aussi ce en quoi consiste son éternité (*i.e.* Dieu est éternel si par définition il est omnitemporel et le temps n'a ni commencement ni fin). Il est standard d'assumer (c'est l'avis unanime avant l'A.) que ces deux options de base sont conjointement exhaustives. – L'A. soutient (contre Johannes Schmidt, Alan Padgett et d'accord avec James Barr, Paul Helm) que l'évidence textuelle tirée des données bibliques est en dernière analyse sous-déterminante, en particulier à l'égard des options standard (p. 3-8, 281). La tâche de découvrir en quoi consiste l'éternité de Dieu ou quelles options restent ouvertes *ultima facie* relève du travail philosophique, au plus guidé par des indications bibliques, parfois contraignantes (ch. 8). – L'A. élargit la typologie standard en prenant une troisième option (niveau 1), avec les deux thèses suivantes : Sans (*vs.* avant) que Dieu crée l'univers (physique), Dieu est intemporel et depuis qu'il a créé l'univers, il est omnitemporel. L'évidence biblique qui va dans ce sens reste suggestive (p. 7). – Il défend un modèle présentiste de ces deux thèses (p. 135-6, 270-80 et *pass.*, pour une présentation du modèle). Selon le présentisme, il n'existe du temps (et de l'espace-temps) que la «tranche» (*slice*) présente ; le passé n'existe plus et le futur n'existe pas encore. La distinction entre le passé, le présent et le futur est donc une caractéristique objective du temps—on dit que le temps est «tensé» (*tensed*). Voici une description sommaire du modèle. Dieu ne change pas (*changeless*) sans qu'il crée et il ne crée rien qui est discret de l'univers (par simplicité). Si l'état de choses *Dieu existant sans qu'il crée* est réalisé, alors rien n'existe à part un Dieu intemporel – si on laisse de côté le cas des entités abstraites (p. 14). Par création, l'univers vient à l'existence *cum tempore* (en  $t_0$ , le commencement du temps), et Dieu devient *ipso facto* temporel (en  $t_0$ ). Du coup, le monde actuel contient un objet de plus, l'univers, que Dieu conserve à chaque moment  $t_i$  ultérieur à  $t_0$  auquel l'univers existe. L'acte de création est simultané à son effet. Autrement dit,  $t_0$  est l'indice temporel de l'acte de création, de la venue à l'existence de l'univers, et du quasi-changement par lequel Dieu devient temporel. La relation entre le temps divin (indépendant de, et *a fortiori* non relatif à, un référentiel) et le temps cosmique (relatif à un référentiel) est la coïncidence. Le temps divin est métrique ; sa métrique est absolue *per se*. En vertu de leur coïncidence, le temps cosmique fournit une mesure du temps divin à un bon degré d'approximation ; il est absolu au sens de Lorentz-Poincaré. – Dans la justification du modèle, trois arguments sont saillants. A) Sur le rapport de Dieu avec le temps *sans* création, l'A. argumente (contre Padgett, Swinburne) en faveur de la conséquence de l'option intemporaliste (ch. 9). Il combine le présentisme à une théorie relationnelle du temps (p. 273-4) : le temps existe seulement s'il y a quelque événement ; or si l'état de choses *Dieu existant sans qu'il crée* est réalisé, rien n'existe à part un Dieu qui ne change pas (*changeless*) ; donc il n'y a pas d'événement sans création ; d'où il suit qu'il n'y a pas de temps sans création. B) Sur le rapport de Dieu avec le temps *depuis* la création, il argumente en faveur de la conséquence de l'option temporaliste. Il montre (contre Thomas, Stump, Kretzmann, Leftow) que si Dieu cause la venue à l'existence de  $x$ , Dieu est temporel (ch. 4). De là, s'ensuit sur la base de A) que Dieu est temporel depuis la création. (La possibilité de venir à l'existence présuppose que le temps est tensé. L'A. défend la théorie tensée dans *The Tensed Theory of Time* (2000) et *The Tenseless Theory of Time* (2000), où il soutient que le présentisme en est la métaphysique correcte.) C) En faveur de la thèse de la coïncidence, il présente un argument qui dépend de la prémisse-clé suivante : si Dieu est temporel, il y a un référentiel le plus fondamental, qui détermine la métrique correcte du temps physique (ch. 5-6). La raison (je simplifie) est que si Dieu cause en  $T_i$  (un moment du temps divin) que l'univers existe en  $t_j$  (un moment relatif à



un référentiel), le référentiel dont la ligne de simultanéité (indice  $t_i$ ) est simultanée à  $T_i$  est le plus fondamental ; alors  $t_i = t_j$  (j'introduis les indices – cf. p. 165-6). Il est plausible que  $t_i$  soit un moment du temps cosmique (ch. 7).  $T_i$  coïncide sans être identique avec  $t_i$  ; car Dieu ne peut pas avoir de coordonnées spatio-temporelles mais ses états temporels sont indexés sur le temps cosmique comme paramètre (vs. coordonnée) (p. 215-46 *pass.*, 275n). – Une question reste en suspens. L'A. ne dit pas ce qui explique, selon lui, que Dieu n'a pas de fin et, en particulier, si les deux options suivantes sont possibles : (a) Dieu devient de nouveau intemporel, en annihilant l'univers *cum tempore*, (b) sa carrière temporelle n'a pas de fin. Sa théorie (à mon avis) a les ressources pour trancher la question.

DAVID STAUFFER

FRANÇOISE ARMENGAUD, MARIE-DOMINIQUE POPELARD, DENIS VERNANT (éds), *Du dialogue au texte. Autour de Francis Jacques* (Philosophie en cours), Paris, Kimé, 2003, 286 p.

Parcourir l'œuvre de F. Jacques, en montrer l'ampleur philosophique, tel était l'esprit du Colloque *Du dialogue au texte. Autour de Francis Jacques* (Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 1<sup>er</sup> au 8 septembre 2000). Tel est à sa suite le projet du présent ouvrage. J.-F. Mattéi inaugure la première partie, consacrée à la philosophie jacquéenne du dialogue. «La fondation transcendantale dans la première philosophie de Francis Jacques» développe la mise en question du privilège de l'*ego*. Pour F. Jacques, l'*ego* ne s'affirme comme *je*, comme personne que dans et par le rapport à un *alter*. Loin de l'humanisme classique qui dissout la personne dans la raison ou la conscience de soi, le privilège est déplacé vers le *nous* de la relation intersubjective et de la parole échangée. Le dialogique, l'*entre-nous* dans le langage est condition de la constitution de la personne. «Le dialogue comme sujet et méthode de la philosophie» revient sur l'intersubjectivité. Le dialogue, loin de se résumer à un fait linguistique, dit K. Lorenz, «à la fois constitue les êtres humains en tant que personnes et opère entre eux une médiation» (p. 50). Dans le verbal se croisent acte communicationnel, intersubjectivité et ipséité. «Les deux Sosies ou l'individualité volée : de Plaute à Molière» fait écho à ce point de vue. J.-M. Beyssade convoque la figure théâtrale de Sosie, qui a besoin d'autrui pour asseoir son identité, afin de penser «l'autarcie du sujet cartésien par la dimension, plus profonde et sans doute constituante ou constitutive de cet ego, qui est dialogique ou d'interlocution» (p. 63). – La pragmatique de la communication, deuxième axe, prend en charge diverses questions nouvelles. Dans «Pour une logique dialogique de la dénégation», D. Vernant montre, à travers l'exemple moral du pardon (que F. Jacques a lui-même analysé), que la dénégation «ne peut qu'être pragmatique et plus précisément dialogique» (p. 77). «Dynamique de la personne et vicariance des identités de soi» (J. Guichard) entend concilier, sur le thème de l'identité, visions lacanienne et jacquéenne : l'identification spéculaire advient avant le langage, le *Je* est constitué dans l'interlocution dialogique. «De la signifiante idéologique : les chances d'une approche contrastive» prône une analyse pragmatique de l'idéologie. E. Grillo nous propose de nous intéresser non aux contenus, mais au fonctionnement de l'idéologie. Elle constitue un régime «anomal» (p. 133) de signifiante. Les dimensions de la différence, de la référence et de la communicabilité – établies par F. Jacques – ne sont pas satisfaites, mais subverties. Le dialogisme dans le droit est, pour S. Goyard-Fabre («Le dialogisme : un chemin pour surmonter la crise du droit ?») la perspective d'une approche conjointe d'un problème, d'une question. Le droit serait ainsi le lieu d'une analyse, d'un débat préalable permettant d'anticiper les «failles» plutôt que d'opérer des ajustements *a posteriori*. Force est de constater, dit M. Castillo, l'apparition d'impératifs

communicationnels en politique, dans les médias, l'éducation... Peut-on parler de «culture publique»? Il faut examiner ce que peut être «Une éthique culturelle des sujets parlants», en interrogeant les ressources dialogiques de la pragmatique, les notions «de compétence pragmatique, d'interaction et d'interlocution» et leur «signification éthique possible» (p. 138). «Sommes-nous responsables des médias? Promesse et droit d'exiger» prolonge cette optique. F. Jost entend substituer à la notion de «contrat», qui véhicule l'idée d'un schéma communicationnel linéaire, le concept de «promesse» à consonance morale. La communication médiatique serait un engagement envers le destinataire, d'où un «droit corrélatif d'exiger» (p. 158). – Explorant l'extension du dialogisme à l'esthétique, la troisième partie nous invite avec M.-D. Popelard à «Approcher l'art dialogiquement». Le dialogisme vaut pour les pratiques langagières, et l'art n'est pas un langage. Mais, nous apprend Cassirer, l'art constitue un ensemble de formes symboliques. Et si toute forme symbolique était dialogique? Dès lors que la condition d'intersubjectivité vaut pour toute forme symbolique, il faut comprendre comment l'art se prête à une approche dialogique. «Le dialogisme du 'voir comme'». À propos de *L'Autre Visible* s'attache au projet de cet ouvrage : élaborer une «archéologie transcendante des ordres du visible», exposer «les contraintes indissociablement textuelles, interrogatives et catégoriales qui sont nécessaires, sinon suffisantes, pour informer les divers ordres du visible» (*L'Autre Visible*, p. 57). À l'intérieur de ce chantier philosophique, F. Armengaud met au premier plan la question du «voir comme» (voir quelque chose comme), et donc la notion d'aspect. Remarquer un aspect, dit F. Jacques, est le fruit de l'interroger. – La dernière partie de l'ouvrage étudie les dimensions de l'interrogativité et de la textualité telles qu'elles se déploient en théologie. «Le dialogue philosophie-théologie et la compétence interrogative» (P. Capelle) puis «'Interroger'. Interrogation philosophique et interrogation théologique» (J. Ladrière) traitent de la relation entre philosophie et théologie. Au cœur de cette problématique, l'approche de F. Jacques «consiste à remonter en-deçà des textes, jusqu'aux questions qu'ils présupposent et auxquelles ils tentent d'apporter des réponses» (p. 227). La philosophie et la théologie sont deux modalités de l'esprit, mais différentes par la structure de l'interroger. La première prend la forme Question/Réponse, la seconde la structure Appel/Réponse. Penser c'est questionner, nous dit F. Jacques dans «Quelle image de la pensée?». La créativité, la fécondité sont le ressort d'une pensée qui «s'organise de manière interrogative» (p. 249). Après avoir reconnu la primauté de l'interrogativité – l'homme est *ego interrogans* – il s'agit d'analyser l'interroger pour concevoir une érotétique générale, une philosophie critique de l'interrogation pour régénérer le sens. «Du dialogue au texte», les contributions qui composent cet ouvrage sont autant de façons de lire, de comprendre son œuvre, de cheminer avec elle. Le lecteur trouvera en fin d'ouvrage des «Repères théoriques» sur la philosophie de F. Jacques et une bibliographie.

DELPHINE KREBS-HENRY

JEAN GRANIER, *Le combat du sens. Essai sur la destination humaine* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2002, 285 p.

Quelle est la destination de l'homme? Les lecteurs intéressés par cette question trouveront matière à réfléchir dans les pages denses de cet ouvrage. Si le sous-titre énonce clairement le thème abordé, le titre révèle la perspective adoptée par l'A. À condition, bien entendu, de saisir et dépasser l'ambiguïté foncière de l'intitulé. Le combat du sens désigne, en effet, aussi bien le combat que l'être humain mène quotidiennement quant à la compréhension de sa destinée – le sens –, que l'affrontement à l'idée de Dieu – le Sens, mais aussi, selon les perspectives du moment, l'Ultime, l'Intégral, le Quelque-Autre ou l'Original – «pour garantir la vérité de cette destination»

(p. 11). Loin de s'opposer l'une à l'autre, ces deux formulations sont au contraire complémentaires, car le combat du Sens ne peut se réaliser que dans et par la praxis humaine. Le but poursuivi par l'A. est alors de «montrer en quoi l'authentique destination humaine exige d'être pensée en fonction d'une décision clairement réfléchie quant à l'existence de Dieu» (p. 12). Afin de mener à bien ce programme, l'A. organise sa tractation selon les deux niveaux de signification évoqués. La première partie, «L'homme en quête de soi», est consacrée au développement d'une anthropologie systématique. Il est question notamment de la «constitution d'être de l'homme» – qui se caractérise par la «Délégation», c'est-à-dire le fait de recevoir par le «Quelque-Autre» son fondement ontologique –, du «statut égotiste» de l'individualité, par le biais duquel l'homme se différencie de l'animal, simple individu, et du sens du mal dans la condition humaine. Dans la deuxième partie, «Aperçus de Dieu», les enseignements ainsi dégagés sont rattachés, par le truchement de la «pensée transréaliste», à la question de Dieu. Le «transréel», ce qui déborde le champ de l'expérience réelle – le monde –, suggère les contours d'une authentique transcendance. La pensée transréaliste doit alors répondre à un double souci : «obtenir, de la coopération avec la religion, les données de fait sans lesquelles elle se condamnerait à lancer des conjectures plus ou moins hasardeuses ; et, par la même occasion, exercer son droit de regard sur les messages religieux en eux-mêmes, marquant ainsi qu'elle se veut fidèle aux règles de la raison pensante et entend s'acquitter de ses tâches en dehors de toute obédience religieuse» (p. 151). Reste à savoir, et la réponse incombe à chaque lecteur, si l'alternative proposée par l'A. est effectivement la seule possible : ou bien la destination de l'être humain se trouve un «fondement métaphysique», ou elle est destinée à «glisser à l'absurde» (p. 283).

SIMONE ROMAGNOLI

STEPHEN JAY GOULD, *Les coquillages de Léonard*, trad. Marcel Blanc (Science ouverte), Paris, Seuil, 2001, 448 p.

Cet ouvrage, excellemment traduit et annoté par un biologiste, réunit vingt et un essais d'un A. récemment décédé qui fut sans doute le plus brillant évolutionniste de sa génération. Professeur à Harvard, auteur d'une quinzaine de livres en plus de ses travaux scientifiques, il laisse une œuvre de vulgarisation très diverse et colorée. Spécialiste des escargots, il fut avec Niles Eldredge le promoteur d'une théorie dite des «équilibres ponctués» (ou «intermittents») qui révolutionna le néo-darwinisme il y a une trentaine d'années. Elle postule que l'évolution n'est pas continue et progressive, mais décime un peu au hasard l'arbre généalogique des espèces. Une idée forte est que la notion de progrès, qui colle au concept d'évolution, doit être mise en cause. Cela vaut aussi hors de la biologie, et le penchant pour l'histoire des sciences est caractéristique de l'approche «gouldienne». L'A. se plaît à analyser les culs-de-sac de la pensée scientifique : «rien n'est plus riche d'enseignement que des erreurs réellement fructueuses», parce que «de grandes vérités peuvent surgir de petites erreurs». Il salue au passage les «perdants» du monde scientifique et rend hommage aux savants dont les intuitions géniales ont eu raison des fausses preuves, à l'instar de Darwin qui a parfois soutenu l'idée d'évolution par des analogies résultant de convergences fortuites. Loin du récit épique d'une évolution qui mènerait de la bactérie à l'homme par accroissement fatal de la complexité, l'histoire de la vie constitue un parcours contingent, parsemé de hasards, de ruptures et de catastrophes. Il est illusoire de chercher une direction, sinon celle que nous lui accordons. Ainsi l'A. veut-il en finir avec les relents de finalisme qui ont entaché le darwinisme dans son interprétation populaire : inutile, par exemple, d'évoquer une cause finale pour rendre compte de l'usage actuel d'une structure biologique qui, en fait, apparaît en rapport avec une autre nécessité ! Ce faisant, l'A.

s'inscrit dans la ligne de ceux qui déboulonnent la figure humaine de son piédestal : Copernic, Darwin, Freud. Il accomplit le darwinisme en mettant en lumière sa leçon la plus radicale pour l'homme, quitte à enlever à Darwin ce qui a permis de le faire accepter par ses contemporains : le caractère linéaire, continu, progressif de l'évolution, auquel l'auteur de *L'Origine des espèces* (1859) tenait lui-même beaucoup. On ne cherchera pas sa consolation dans un «Dieu horloger», grand maître d'une mécanique conduisant nécessairement à l'homme, couronnement de la création. L'A. souscrit au principe de non-recouvrement des deux magistères, la science et la religion, qui toutefois «s'interpénètrent de façon merveilleusement complexe le long de leur frontière commune». Il se félicite de la position de Jean-Paul II, acceptant pleinement ce que Pie XII n'avait admis que du bout des lèvres, la validité de la théorie de l'évolution : celle-ci traite de la nature concrète de l'univers, distincte de la quête spirituelle et des valeurs morales. Si la nature est «indifférente» et ne se soucie pas de nous, cela, d'une certaine manière, nous affranchit. Et comme nous sommes des organismes obligés de réfléchir et de parler, c'est à nous de guider une évolution culturelle dont le processus – loin du darwinisme social et de ses avatars réductionnistes plus récents comme la sociobiologie – est lamarckien, par hérédité de l'acquis et enrichissement réciproque. On rejoint là le meilleur de Darwin (mis en lumière récemment par Patrick Tort) ou le généticien engagé Albert Jacquard. Au reste, l'A., issu d'une famille d'immigrants juifs, se dit agnostique et humaniste. Rat de bibliothèque réfractaire à l'ordinateur, «intellectuel adepte du fauteuil et de la tour d'ivoire», il ne néglige pas les voyages. Sa vaste culture, qui puise dans les textes fondateurs souvent lus en langue originale, l'incite à choisir ses citations aussi bien dans les contes que dans l'Ancien Testament. À la lecture de ces brillants raccourcis renvoyant de la biologie à la philosophie ou à la théologie, on ressort convaincu de l'aphorisme de Th. Dobzhansky : «Rien n'a de sens en biologie sauf à la lumière de l'évolution.» Cette assertion s'étend hors du champ des sciences de la vie, vers le domaine des idées, des langues et des cultures où un modèle post-darwinien proche de celui que défend l'A. trouve une certaine valeur, chez Richard Dawkins et Luca Cavalli-Sforza notamment. Pourrait-on suspecter l'A. de transposer des idées à la mode dans sa vision de l'évolution biologique, contingente et comme éclatée ? Marcel Gauchet soulignait ceci : «Depuis que l'on sait qu'il n'y a plus d'histoire qui conduise vers un but, ce n'est plus le devenir collectif, l'avenir radieux qui comptent, c'est moi, c'est vous, c'est chacun». L'A., qui insiste tant sur le rôle du contexte historique et idéologique dans le développement scientifique, ne s'offusquerait pas de ce soupçon. Quoi qu'il en soit, ceux qui abordent sérieusement la problématique de l'évolution, comme l'A. l'a fait peut-être mieux que quiconque en empruntant le chemin de Darwin et en le dépassant, se rallient à l'opinion de l'auteur de *La Filiation de l'homme* (1871) : «Celui qui pourrait comprendre le babouin ferait davantage pour la métaphysique que ne l'a fait Locke» !

RÉDACTION (Compte rendu rédigé sur les indications de M. Gérard Eperon)

JEAN-MARC LAROCHE (éd.), *Reconnaissance et citoyenneté : au carrefour de l'éthique et du politique*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université du Québec, 2003, 173 p.

Les thématiques de la reconnaissance, de la citoyenneté et de leurs relations mutuelles ont fait l'objet de réflexions et de débats importants au sein de la pensée morale et politique contemporaine, notamment grâce aux travaux d'auteurs comme Charles Taylor, Will Kymlicka, Jean-Marc Ferry ou Axel Honneth. La prise en compte du pluralisme culturel et identitaire qui caractérise les sociétés libérales, ainsi que des expériences – historiques ou actuelles – de mépris, de stigmatisation et de rejet aux-



quelles ce pluralisme a donné lieu, invite en effet à penser un renouvellement de la compréhension de la citoyenneté. Afin d'explorer ces thématiques sous un éclairage nouveau, cet ouvrage collectif se donne pour objectif, non seulement d'en consolider la compréhension théorique, mais également d'élucider le contexte dans lequel émergent les questions de reconnaissance en lien avec celles de citoyenneté et de mettre à l'épreuve la politique de la reconnaissance dans certaines situations actuelles : le débat sur la reconnaissance des couples homosexuels (Denis Müller), la recherche de principes d'orientation des actions interculturelles (Fabienne Brion) et des politiques de santé (Guy Jobin et Danielle Laudy), enfin l'instrumentalisation politique de la notion de reconnaissance telle qu'elle s'est manifestée durant la conférence de Durban sur le racisme (Jean-Patrice Desjardins et Yves Boisvert). À travers la pluralité des problématiques explorées par les contributions qui le composent, un fil rouge parcourt cet ouvrage : la conviction que la dialectique de la reconnaissance et de la citoyenneté établit, entre l'éthique et le politique, des rapports inédits et des tensions multiples. Le registre moral dans lequel s'expriment les attentes de reconnaissance véhicule en effet, comme l'analyse notamment la contribution de Jean-Louis Genard, une demande que l'État se donne des finalités et des visées morales, demande qui entre en tension avec la séparation traditionnelle de la morale et du droit, de l'éthique et du politique, du privé et du public, et qui appelle en retour une reconfiguration des rapports entre l'individu et le citoyen.

MARC RÜEGGER

ANNA ELISABETTA GALEOTTI, *Toleration as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 242 p.

Dans l'interprétation qu'en propose de manière classique le libéralisme, le principe politique de la tolérance délimite une frontière entre un domaine privé, libéré et protégé de toute interférence coercitive de la part de l'État ou de la société, et un domaine public qui se veut indifférent et aveugle aux différentes conceptions du bien. Selon l'A., cette interprétation encourage une compréhension faussée de la manière dont se posent les problèmes contemporains de la tolérance que sont, par exemple, les revendications en faveur du port du voile islamique dans les écoles publiques, du droit au mariage pour les couples de même sexe ou de l'interdiction des discours racistes. Elle ne nous permet ni de comprendre ni de résoudre adéquatement les débats suscités par ces revendications contestées et ne peut espérer rendre justice aux besoins et aux demandes véritables de ceux qui les expriment. En effet, selon l'A., ce qui crée les circonstances pour que se posent aujourd'hui des questions de tolérance politique, c'est l'inclusion défailante de groupes qui occupent des positions subalternes au sein des sociétés démocratiques et revendiquent l'acceptation publique de leur identité. Or, le type de conflits qu'engendrent ces revendications ne saurait être réduit à un simple désaccord entre des choix individuels pouvant être résolu par une extension de libertés personnelles. Il ne saurait davantage être adéquatement appréhendé au moyen d'une conception qui ne reconnaît de pertinence politique aux identités collectives que dans la mesure où certaines d'entre elles comptent injustement dans la distribution des droits et des opportunités. L'inclusion, en effet, « n'est pas une ressource qui doit être distribuée, mais désigne plutôt la capacité à faire usage des droits de citoyenneté et des opportunités sociales » (p. 193). Afin de répondre aux revendications suscitées par des asymétries de statut social, une double extension de la notion libérale de tolérance s'avère en conséquence nécessaire : « premièrement, une extension spatiale du domaine privé au domaine public et, deuxièmement, une extension sémantique du sens négatif de non interférence au sens positif d'acceptation et de reconnaissance » (p. 10). Si la première extension reste fidèle

à la «signification littérale» du concept libéral de tolérance, elle ne suffit toutefois pas à fonder la tolérance publique des différences, qui «est recherchée par les minorités, non pas tant pour son effet réel d'élargissement de la liberté d'exprimer des croyances religieuses et des styles de vie, que pour ses implications symboliques de légitimation de la présence publique des identités» (p. 113). Afin d'exprimer cette dimension symbolique, et c'est la deuxième extension, la tolérance doit être fondée sur un argument partant de l'injustice de l'exclusion publique des identités minoritaires. Au-delà de la non interférence, la tolérance exprime alors la reconnaissance publique de ces identités en tant que membres de la communauté sociale et politique. À ce titre, loin d'être incompatible avec les principes libéraux de neutralité et d'impartialité, la «tolérance comme reconnaissance» vise au contraire à en réaliser les promesses non tenues et se présente «comme une réinterprétation appropriée de la neutralité et comme une étape supplémentaire vers la réalisation de l'idéal d'égalité de respect» (p. 228). L'argumentation de l'A. ne manquera pas de soulever de nombreuses interrogations, notamment quant à la nature de ses relations avec le libéralisme. La position qui y est défendue implique-t-elle une révision importante de notre manière de concevoir la tolérance, au prix d'une compatibilité avec le libéralisme plus problématique que ne le voudrait sans doute l'A ? À l'inverse, ne peut-elle pas être interprétée, de manière plus modeste, comme une explicitation d'un libéralisme dont les potentialités semblent parfois sous-estimées ? La nature de ces interrogations, on le devine, ne font que témoigner de l'importance de cette contribution imaginative et originale à l'un des débats majeurs de la philosophie politique contemporaine.

MARC RÜEGGER

ANDREAS DETTWILER, CLAIRETTE KARAKASH (éds), *Mythe et science*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2002, 217 p.

Résultat écrit du colloque international «Mythe et science», organisé à Neuchâtel par l'Institut d'herméneutique et de systématique (IRHS) de la Faculté de théologie de Neuchâtel en mars 2002, cet ouvrage réunit une quinzaine d'articles. Le livre débute par un avant-propos signé par Andreas Dettwiler, qui présente le fil rouge de l'ouvrage et les auteurs des quinze contributions. Quatre perspectives forment la trame du livre : historique, philosophique, littéraire et théologique. On lira avec un certain intérêt les contributions de Hubert Bost sur Pierre Bayle, de Jean-Jacques Wunenburger sur la tension créatrice entre raison et mythe, ou encore celle de Jean-Daniel Causse sur les représentations mythiques en théologie. D'autres contributions sont également stimulantes, même si elles recouvrent des champs du savoir relativement disparates. Trois faiblesses sont toutefois à mentionner. Premièrement, le *pourquoi* d'une telle problématique – mythe *et* science – semble aller de soi, car il n'est pas posé explicitement dans l'avant-propos. Deuxièmement, on regrettera l'absence d'une explicitation, voire d'une réflexion fondamentale sur ce qu'est le mythe, sa nature, le statut de son langage, sa portée (im-/a-)morale, ses critères de légitimité ou encore son mode de communication. Certes, plusieurs auteurs, tels Wunenburger ou Causse, énoncent un certain nombre d'arguments. Mais le problème découle de ce que les auteurs se réfèrent tous, implicitement, à des significations différentes du «mythe» : mythe chrétien ou mythe païen, mythe scientifique ou mythe astrologique, mythe à portée existentielle, créatrice ou mystificatrice... De ce point de vue polysémique, tout peut donc, science et rationalité comprises, relever du mythe. Manquent donc une réflexion sur la portée ontologique du mythe, une épistémologie et une critériologie morale du mythe. De ce point de vue, l'ouvrage apparaît plus comme une compilation d'opinions juxtaposées sur *les* mythes que comme une véritable investigation commune et intersubjective sur ce qu'est *le* mythe. Un dernier regret, qui est plutôt un étonnement, concerne la dernière contri-



bution, celle du philosophe Pierre-André Stücki, et la prétention à laquelle elle vise. Donnant l'impression de vouloir «boucler» l'ensemble du colloque au bénéfice de son «modèle des trois voies», l'auteur ne retient pas certaines perspectives dûment travaillées et nuancées par d'autres auteurs. Certes, le modèle des trois voies – l'intelligence théologique, l'intelligence subjective et l'intelligence objective – n'est ni inintéressant, ni infondé. Or, on serait en droit d'attendre, de la part d'un philosophe, un authentique questionnement philosophique où la pensée se cherche, se découvre, se nuance, se rectifie, et non une pensée «prête-à-porter». Car le lecteur assiste, interloqué, à une véritable démonstration de type scolastique, à une succession de thèses qui s'échelonnent, par degré, les unes sur les autres, formalisées en quelques lignes et ventilées en quelques pages dans trois diagrammes à quatre entrées. Bref, la tentation de vouloir *tout dire en quelques pages*, ne serait-ce pas là le signe, précisément, d'une entreprise «mythologique»? Enfin, on lira avec émotion l'hommage adressé par Pierre Bühler à sa collègue et amie Clairette Karakash, qui œuvra inlassablement pour un rapprochement entre science, philosophie et théologie, et qui mit tout son cœur à la préparation de ce colloque «Mythe et science». Ce fut là sa dernière offrande publique, avant que, hélas, les eaux tumultueuses du Pacifique ne nous la ravissent à tout jamais.

YAN GREPPIN

Histoire de la théologie      ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres*, t. III : *Homélies XX-XXVIII*, Texte latin de W. A. Baehrens, nouvelle édition par Louis Doutreleau (Sources Chrétiennes, 461), Paris, Cerf, 2001, 396 p.

Les neuf prédications que renferme ce troisième et dernier tome des *Homélies sur les Nombres* d'Origène traduites en latin par Rufin se rapportent à Nb 26-36, des chapitres dont la portée spirituelle, de prime abord, est restreinte : il y est question de recensement, de partage de terre, d'héritage, de fêtes... Origène y découvre cependant de profonds enseignements, en vertu d'un principe d'interprétation qui lui est cher et qu'il rappelle au passage : lorsqu'on entend ou lit quelque chose, il faut prêter attention à l'identité et la qualité de celui qui parle ; Dieu, dans le cas de l'Écriture. – Le contenu de ces homélies, comme le relève L. Doutreleau, «ne se laisse pas réduire à l'unité». De façon arbitraire, on relèvera, parmi les multiples sujets abordés, quelques motifs typiquement origéniciens : une critique sévère de la propension des évêques à désigner eux-mêmes leur successeur et à le choisir parmi les membres de leur famille (XXII,4,1), une réflexion sur la sortie d'Égypte et l'arrivée au désert présentée de façon prémonastique comme «un état de vie où, dans le silence et le calme, on met en pratique les Lois divines et on s'instruit des paroles célestes» (XXVI,4,1), et encore une allusion à l'exercice spirituel des sens (vue, ouïe, etc.) préfigurant ce qui deviendra dans la tradition chrétienne la doctrine des cinq sens spirituels (XXV,3,5). – L'avant-dernière de ces homélies (XXVII), qui associe probablement une prédication et un commentaire, est particulièrement célèbre avec son dénombrement et son interprétation des 42 étapes du voyage des fils d'Israël et, sur le plan spirituel, de l'ascension de l'âme vers Dieu.

ÉRIC JUNOD

HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Œuvres complètes, XVI), Paris, Cerf, 2002, 649 p.

*Histoire et Esprit*, ce livre lumineux de Henri de Lubac paru en 1950, marque une date non seulement dans les études origéniciennes, mais plus largement dans la compré-

hension et la réception de l'exégèse des Pères par la théologie chrétienne contemporaine. Lecteur assidu d'Origène ainsi que de tous ceux qui, au long des siècles, l'ont lu, admiré ou critiqué, de Lubac entreprend un procès en réhabilitation qui, au fil des pages, se mue en une magistrale mise en valeur d'une théorie et d'une pratique de la lecture de l'Écriture dans lesquelles la recherche du sens, toujours à entreprendre et reprendre, traque l'esprit divin présent et dissimulé dans la lettre du texte et dans le déroulement de l'histoire. En attirant l'attention sur le plus créatif et le plus savant des interprètes de la Bible chrétienne dans les premiers siècles, de Lubac vient rappeler à ses contemporains que l'exercice de la théologie peut associer avec bonheur dans une même démarche des recherches qu'aujourd'hui exégètes, dogmaticiens, éthiciens, spirituels ont pris l'habitude de conduire séparément. – Cette réédition de l'édition originale prend place dans la publication en cours des *Œuvres complètes* (en 50 volumes) entreprise par l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac. Le présent volume est complété par une traduction française des textes et citations que l'auteur avait reproduits dans leur langue originale, d'un index des noms propres, d'une introduction de Michel Fédou et de trois études du Père de Lubac ; l'une d'elles, consacrée à «La querelle du salut d'Origène aux temps modernes» (parue en 1961), est un trésor d'érudition allègre et élégante.

ÉRIC JUNOD

MARK JULIAN EDWARDS, *Origen against Plato* (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity), Aldershot, Ashgate, 2002, 191 p.

Ce livre, qui tient de l'essai solidement documenté, soutient une thèse insolite : non seulement Origène n'est pas le théologien platonisant que l'on décrit (et souvent dénonce) depuis plus d'une quinzaine de siècles, mais la doctrine qu'il a construite s'oppose radicalement à celle de Platon (*Origen against Plato*). Que le langage du théologien alexandrin soit largement redevable à Platon et au platonisme et qu'à ce titre il ait de quoi surprendre les figures fondatrices du christianisme, voilà qui est indéniable, mais les rapprochements de vocabulaire ne signifient pas nécessairement qu'il y a dépendance sur le plan de la pensée. Se fiant davantage à l'honnête Rufin, traducteur du *Peri Archôn*, qu'à Jérôme et d'autres accusateurs anciens, Edwards reprend la lecture de passages de ce traité majeur et d'autres ouvrages origéniens pour démontrer qu'Origène n'a rien d'un philosophe inféodé à Platon ou à quelque autre grand maître de la tradition grecque, mais qu'il est un esprit indépendant, attaché avant tout à la lecture de l'Écriture, qui s'est trouvé amené à débattre de questions philosophiques classiques. – La démonstration qu'Origène ne souscrit nullement aux enseignements de la tradition platonicienne porte sur les lieux mêmes où traditionnellement le platonisme du maître alexandrin apparaît comme le plus criant : la conception de Dieu, la doctrine du Logos, la doctrine trinitaire, la doctrine de l'âme (préexistence, chute, métempsychose), la constitution et l'interprétation de l'Écriture. L'A. réunit sur chaque point un dossier de textes qu'il commente avec talent. – Sa démonstration est-elle convaincante ? Il faudrait davantage que quelques lignes de recension pour justifier une réponse tranchée. Disons que si elle insinue parfois le doute, indice que l'essai est de qualité, elle souffre cependant d'être soumise à ce qui ressemble par trop à un parti pris. Ainsi, par exemple, quel que soit l'intérêt des développements que l'A. consacre à la préexistence de l'âme (p. 89-97), nous ne comprenons pas ce qui l'autorise à contester qu'Origène a retenu cette doctrine dans son *Peri Archôn*, au moins à titre d'hypothèse.

ÉRIC JUNOD

PSEUDO-GIUSTINO, *Sulla Resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, a cura di Alberto D'Anna, Brescia, Morcelliana, 2001, 323 p.

Dans ses *Sacra Parallela*, Jean Damascène reproduit trois amples fragments d'un *De resurrectione* de Justin. L'auteur, doté d'une culture philosophique, répond à des gens (non identifiés) qui font valoir des objections à la résurrection de la chair. Si l'antiquité du traité cité (seconde partie du II<sup>e</sup>) n'est guère discutable, la critique s'est interrogée sur l'identité de l'auteur (s'agit-il bien de Justin ?) ainsi que sur les idées et l'identité exactes de ses adversaires. Les extraits de ce *De resurrectione* suscitent manifestement un vif intérêt parmi les chercheurs contemporains puisque, dans ces quinze dernières années, ils ont suscité de nombreuses études et pas moins de trois éditions critiques avec commentaire ; les deux dernières d'entre elles – celle de Martin Heimgartner parue dans la série des *Patristische Texte und Studien* et celle de D'Anna – sont même contemporaines (2001). – L'étude minutieuse et solide d'Alberto D'Anna, après une édition du texte grec accompagnée d'une traduction en italien, examine successivement la structure littéraire du traité (telle qu'on peut la reconstituer à partir des fragments), les problèmes de la datation et de l'auteur, le profil idéologique des adversaires et de l'auteur. Les trois fragments restitueraient la quasi-intégralité du traité et révèlent un discours composé selon le modèle aristotélicien de l'orateur qui parle en second. L'ouvrage est antérieur au *De resurrectione* de Tertullien (qui l'utilise) et vraisemblablement à l'*Adversus haereses* d'Irénée. Les adversaires, qui selon D'Anna seraient aussi les destinataires du traité, sont à chercher non dans des cercles franchement gnostiques mais au sein de la Grande Église dans les rangs de chrétiens platonisants. Enfin l'auteur ne serait pas Justin (notamment du fait de différences stylistiques), mais ses idées démontrent une réelle proximité avec le célèbre Apologète ; le *De resurrectione* serait en somme un ouvrage «deutéro-justinien», imputable à un membre du cercle ou de la mouvance de Justin à Rome dans les années 170-180.

ÉRIC JUNOD

ÉPHREM DE NISIBIE, *Hymnes sur la Nativité*, Introduction par François Graffin ; traduction et notes par François Cassingena-Trévedy (Sources Chrétiennes, 459), Paris, Cerf, 2001, 341 p.

Le diacre syriaque Éphrem de Nisibe († 373) est le plus attachant et le plus émouvant des poètes chrétiens des cinq premiers siècles. Ses hymnes touchèrent ses contemporains, bien au-delà de la Syrie, et plusieurs d'entre elles vinrent même enrichir les liturgies orientales. Elles restèrent cependant relativement peu connues en Occident. Et ce n'est que récemment, en grande partie grâce aux remarquables études de E. Beck, qu'elles bénéficièrent d'éditions critiques fiables (distinguant notamment les pièces authentiques de celles dont l'attribution est douteuse) et de traduction dans une langue moderne. La présente traduction s'appuie précisément sur les travaux et l'édition de Beck (parue en 1959 dans le CSCO 186) qui a regroupé autour de la nativité 28 poèmes : une collection probablement constituée par Éphrem lui-même de 16 «berceuses» (hymnes V-XX), complétée au VI<sup>e</sup> siècle par 4 hymnes probablement authentiques (I-IV) et ultérieurement par 8 autres dont la provenance est moins sûre (XXI-XXVIII). – Ces *Hymnes sur la Nativité* sont liées à la fête de l'Épiphanie (de la manifestation du Christ sur terre) du 6 janvier ; à l'époque d'Éphrem, la fête du 25 décembre, récemment introduite en Occident, était inconnue en Orient. Éphrem, qui dans sa jeunesse a participé au concile de Nicée et se montre très attaché à combattre les adversaires de la foi, en premier lieu les ariens et les Juifs, y développe un enseignement simple et ferme. Mais son talent réside moins dans ses aptitudes didactiques que dans son art à faire intervenir

et dialoguer toutes sortes de personnages et d'éléments empruntés généralement à l'Écriture qui composent un tableau rempli de vie et de couleurs. Marie (et aussi Joseph), les femmes, les ancêtres comptent bien sûr parmi les principaux protagonistes. Mais, à côté d'eux, on trouve aussi le peuple des anonymes et des sans-grade. Ainsi l'hymne VIII où sont convoquées les corporations des paysans, des vigneron, des charpentiers (grâce à Joseph !), des mères, des époux, des enfants, etc. qui tous, en joyeuse procession, viennent présenter avec d'humbles paroles leur hommage à l'Enfant. François Cassingena-Trévedy donne de ces pièces syriaques une traduction fluide d'une rare élégance.

ÉRIC JUNOD

PHILIPPE BAUD, MAXIME EGGER (éds), *Les richesses de l'Orient chrétien*, Pulley/Saint-Maurice, Sel de la terre/Saint-Augustin, 2000, 195 p.

Philippe Baud, fondateur du Centre catholique d'études de Lausanne, et Maxime Egger, directeur des éditions orthodoxes Le Sel de la Terre, ont organisé un cycle de six conférences consacrées à des aspects du christianisme oriental, publiées dans ce volume. Nous présentons quelques unes d'entre elles. Une conférence d'Enzo Bianchi, bibliste et prieur de la communauté de Bose, sur «La spiritualité du désert» ouvre le livre. La sagesse du désert est parvenue jusqu'à nous à travers des *apophtegmes*, les *Conférences* et les *Institutions* de Jean Cassien et d'autres recueils transmis par la spiritualité orientale. Qui sont les Pères du désert ? Des hommes et des femmes qui fuient en Égypte, en Syrie, en Palestine, au moment de la christianisation de l'Empire et de la mondanisation de l'Église aux IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup> siècles. Ils sont appelés moines car, solitaires, ils s'efforcent de faire l'unification de tout leur être et de vivre un esprit de communion dans «la liberté et les saintes Écritures». Chacun cherche à lire, à approfondir et à mémoriser l'Écriture jusqu'à se laisser imprégner entièrement par elle. Le moine est un *philologos*, un amant du Verbe qui tend à la prière incessante. Les Pères du désert invitent l'homme à retourner en son centre pour accueillir le Christ. Claude Bérard, professeur d'archéologie classique à l'Université de Lausanne, traite de «La ténèbre éblouissante. Les icônes, voie de la connaissance de Dieu.» Sur le chemin de l'ascèse et de la contemplation, les icônes jouent un rôle important. *Ikône*, en grec, veut dire «portrait». Selon la légende, le Christ, en imprimant son visage sur un linge, le *mandylion*, pour le roi malade Abgar d'Edesse en Mésopotamie, serait le premier créateur d'icône. L'icône est une matrice produite par l'impression d'un *patrice* – la face du Christ –, destinée à être utilisée comme le serait un sceau. Effet de la miséricorde divine, l'exposition à la lumière de l'icône *matricie* l'homme spirituellement, c'est-à-dire redonne à son image la ressemblance originelle de la création. L'icône est donc un portrait de Dieu, du Dieu Trine. La seule icône trinitaire canonique est celle d'André Roublev, dite de «l'hospitalité d'Abraham». D'une part, les peintres cherchent à «illustrer» l'Écriture, d'autre part, ils s'avancent en théologie dans l'imagerie des dogmes. En ce qui concerne la connaissance de Dieu, la théologie orthodoxe est *apophatique*, elle ne peut parler du Père que par la négative. Les Pères de l'Église – Denys le Mystique notamment – développent une mystique de la ténèbre, signe de la transcendance de Dieu. L'image du Père se dissimule à jamais derrière la ténèbre éblouissante. Michel Stavrou, chargé de cours en théologie dogmatique à l'Institut Saint-Serge de Paris, étudie «Les énergies divines. La transfiguration du corps et du cosmos dans la théologie byzantine.» La théologie orientale des énergies divines est synthétisée au XIV<sup>e</sup> siècle par saint Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique. Il s'engage à partir de 1338 dans une controverse considérable. Des moines pratiquent une méthode de prière, attestée aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles : elle suit le rythme respiratoire du corps humain qui peut ressentir l'action de la grâce divine. Grégoire Palamas se charge de défendre ces moines appelés



*hésychastes*, contre les attaques du philosophe Barlaam, tenant intellectualiste de la vie spirituelle. L'Église byzantine adhère à ses positions en 1341, 1351 et 1368. Pour G. Palamas, la Lumière vue par les moines hésychastes est la même que celle qui entoure le Christ au mont Thabor. Il affirme une mystérieuse distinction en Dieu : celle de l'essence et des énergies. Le problème se pose ainsi : comment est-il possible à l'homme de connaître Dieu tout en reconnaissant qu'il est par nature inconnaissable ? Dieu est essence et énergie, non participable dans son essence mais participable dans ses énergies. L'énergie divine est le mode existentiel dans lequel Dieu se révèle et se communique. Chez Palamas, le terme recouvre deux sens : d'une part, le jaillissement de la gloire divine pressenti comme *Shekina* dans les théophanies de l'Ancien Testament, d'autre part, l'acte de Dieu. En amont de l'essence se trouve une personne fondatrice, le Père qui engendre le Fils et fait procéder l'Esprit. Les énergies divines existent objectivement et sont une expression irradiante des Personnes trinitaires. M<sup>gr</sup> Kallistos Ware, évêque de Diokleia et professeur de théologie orthodoxe à l'Université d'Oxford, médite enfin sur «Orient et Occident, sources et espérances de l'Église indivise». Il s'interroge sur la question de savoir comment les chrétiens d'Orient et d'Occident comprennent le mystère de l'Église. La réponse est peut-être dans *Le Pasteur* d'Hermas. L'auteur y décrit une vision de l'Église qui souligne la double nature de celle-ci. Il la voit comme une femme âgée, puis comme une tour inachevée. La première image évoque la perfection et l'éternité de l'Église, la seconde son «incomplétude». L'orthodoxie se considère comme l'Église de la Sainte Tradition. En même temps, celle-ci est une vérité vibrante et contemporaine, comme pour les chrétiens d'Occident. Quels sont les éléments précieux et opportuns à l'heure actuelle ? M<sup>gr</sup> K. Ware met en évidence la doctrine de la Trinité et ses conséquences, la Divine liturgie comprise comme «le ciel sur la terre», la lumière de la Transfiguration et son lien avec la crucifixion du Christ. Cet ouvrage est une initiation à la théologie orthodoxe. Savant, mais vivant, il est doté d'une annotation précise et est accessible au lecteur cultivé. Chaque conférence est précédée d'une notice biographique et s'achève par une bibliographie succincte.

ÉLISABETH COUTEAU

Théologie  
contemporaine

MARTIN LEINER, *Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner*, Gütersloh, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2000, 301 p.

Le but principal de ce livre – il s'agit à l'origine de la thèse d'habilitation de l'A., professeur de théologie systématique à Neuchâtel, puis actuellement à Jena – est une réévaluation de la philosophie dialogique de Martin Buber. Celle-ci est souvent, par ses adeptes de même que par ses critiques, considérée comme une rupture radicale avec la tradition d'une philosophie transcendantale dont l'appui sur le «Je» et la raison aurait été tout simplement remplacé par la primauté du «Tu» et de la rencontre. L'A. démontre que ce point de vue est juste en ce qui concerne le dialogisme théologique de Gogarten et Brunner : tous les deux comprennent la relation fondamentale entre le «Je» et le «Tu» d'une manière asymétrique ; le «Je» n'est constitué que par le «Tu», ce qui ouvre la porte à des idées autoritaires. Mais la pensée de Buber est beaucoup plus profondément enracinée dans l'idéalisme de la philosophie allemande depuis Kant. Loin de vouloir faire table rase, Buber cherche plutôt à améliorer cette philosophie de l'intérieur. Comme Kant, lui aussi part dans sa philosophie des phénomènes tels qu'ils sont donnés à la conscience (*Bewußtsein*) et cherche des catégories qui les structurent. Mais il accorde un intérêt particulier à la réalité (*Wirklichkeit*) et le vécu (*Erlebnis*) de ces faits de conscience – intérêt hérité de Dilthey. Buber arrive ainsi à une «ontologie relationnelle» : toute la réalité vécue est imprégnée par les deux relations «Ich-Du» (relation

personnelle) et «Ich-Es» (relation chosifiante) sans que les deux soient vraiment séparables. Si on a mentionné Kant et Dilthey, la philosophie de Buber se révèle encore plus proche de la pensée de Husserl. Husserl a essayé au même temps que Buber d'effectuer une telle correction intérieure du transcendantalisme en partant de la phénoménalité et il a, dans son concept d'un «a priori de la corrélation», établi un relationisme comparable à celui de Buber. Cette réévaluation de la pensée de Buber n'est pas sans intérêt théologique. Un cours donné sous le titre : «Religion en tant que présence» («Religion als Gegenwart») est à l'origine de l'ouvrage principal de Buber, «Ich und Du». L'A. (cf. le titre de son livre) insiste sur le fait que la présence de Dieu est le fil conducteur pour toute la philosophie de Buber. Cette présence de Dieu est comprise par Buber comme celle d'un «tu éternel», présence continue et fondatrice qui échappe à toute conceptualisation mais qui n'est tout de même accessible que par le biais des phénomènes tels qu'ils se reflètent dans la conscience de soi. Buber arrive ainsi, toujours selon l'A., à réconcilier les points forts des deux tendances théologiques dont la concurrence a marqué toute l'histoire de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle : la théologie d'une analyse de la conscience de soi qui s'inspire de Schleiermacher et celle qui met tout l'accent sur l'extériorité de la parole de Dieu. C'est pourquoi Buber mériterait une position clé dans la théologie contemporaine (cf. p. 213, 281). – Le livre est d'une grande clarté. Les hypothèses principales sont bien exposées et elles sont vérifiées par des analyses très proches des textes de Buber. Ces analyses tiennent compte d'une manière remarquable de tous ses prédécesseurs et contemporains importants. Ainsi, l'ouvrage de Martin Leiner peut très bien servir d'introduction à la pensée de Buber et à son contexte.

FRIEDRICH LOHMANN

MARC BOSS, DORIS LAX, JEAN RICHARD (éds), *Mutations religieuses de la modernité tardive : Actes du XIV<sup>e</sup> Colloque International Paul Tillich, Marseille, 2001* (Tillich-Studien, Band 7), Münster-Hamburg-London, Lit, 2002, 293 p.

On ne peut que saluer la parution de ce recueil qui offre une lecture critique de l'actualité de Tillich. Il s'agit des Actes du Colloque organisé en 2001 par l'Association Paul Tillich d'Expression Française. Le volume s'organise selon deux axes chers à Tillich : le premier reprend la question si difficile de la «post-modernité» en lui préférant les termes «modernité tardive», et en lui donnant une lecture référée à la théologie de la culture («Théologie de la culture : la modernité fragilisée ?»). Quant au second axe, il s'attaque à la question largement débattue du dialogue interreligieux («Théologie des religions : l'épreuve du pluralisme religieux»). L'ensemble permet au lecteur peu familier de Tillich d'entrer dans sa pensée et à tous d'en vérifier la pertinence. Il est vrai que la voix de Tillich s'est tue depuis une quarantaine d'années, mais on ne peut qu'être frappé par la profondeur de vue du théologien germano-américain et par l'actualité de certaines de ses intuitions. – En ouverture de la première partie, Martin Leiner («Mythe et modernité chez Paul Tillich») rappelle utilement l'origine du concept de modernité dans la littérature patristique ! Il est formé sur les termes *modo* (maintenant, récemment) et *hodiernus* (aujourd'hui). Le mot *modernus* désigne à la fin du V<sup>e</sup> siècle l'ère chrétienne par opposition à l'Antiquité païenne. Quant à *modernitas*, il apparaît au XI<sup>e</sup> siècle pour signifier que les progrès inéluctables de la révélation (par la Tradition) permettaient aux «hommes modernes» de voir plus loin que les savants de l'Antiquité en matière de science profane et plus loin que les prophètes en matière religieuse ! À partir de là, moderne se référera toujours à une actualité opposée à un passé (voire à un «dépassé»). Chez Tillich, «c'est au fond ce qu'il désigne par 'la situation', ou d'une manière différente, par le terme de *kairos*.» (p. 5-6) Si Tillich admet



l'idée d'un progrès de la théologie, il récuse – on est protestant ou on ne l'est pas ! – l'idée de progrès de la révélation. – Pierre Gisel («Première Guerre mondiale et apories de la modernité») nous donne un article exigeant mais très utile pour comprendre le rôle de la Grande Guerre dans le développement de la théologie dialectique dominante au XX<sup>e</sup> siècle. Les massacres de 14-18 sont perçus comme «un choc et une rupture, mettant fin à une théologie optimiste et libérale pour donner naissance à une théologie de la crise et de l'altérité de Dieu.» (p. 50) P. Gisel montre que la perception du XIX<sup>e</sup> siècle est, chez des auteurs comme Barth, Thurneysen, Brunner, Bultmann et d'autres, une «mise en scène» (p. 52) non pas délibérée, mais agissant comme arrière-fond d'une pensée qui se veut reprise de celle de la Réforme, tout en oubliant d'avouer à partir de quoi elle pense, à savoir précisément l'héritage honni du XIX<sup>e</sup> siècle ! Face à cette théologie dialectique, Tillich affirme qu'on ne saurait condamner ou louer sans partage quelque moment que ce soit de l'histoire car «nul fini n'est soumis à un Oui ou à un Non inconditionnés.» (p. 71. Citation de *Ecrits contre les nazis* (1932-1935, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'univ. Laval, 1994, p. 230). C'est ici que Tillich reprend son terme de *kairos* forgé dès 1918 pour l'analyse du socialisme chrétien. Il s'agit de discerner un moment particulier de l'histoire comme un nouveau possible dans lequel une relecture de la révélation ouvre des portes insoupçonnées. – À la lecture du titre («Diabologie et modernité : une relecture de Luther, Barth et Tillich»), on se prend à sourire, mais l'auteur, Bernard Hort, nous entraîne dans un parcours des plus sérieux qui remet en perspective la compréhension moyenâgeuse du diable que Luther a reçue de ses maîtres et retravaillée dans la perspective de sa percée réformatrice, et rend hommage à la reprise moderne (au sens de Leiner dans l'article cité ci-dessus) de Tillich avec le concept de démonique. On peut se demander cependant si la lecture faite par B. Hort de ce concept ne le réduit pas à être un décalque actualisé de la pensée de Luther, alors qu'il en est une reprise philosophiquement fondée autrement (puisque dans l'œuvre de Schelling en particulier, alors que Luther pense à partir et contre les scolastiques le sens de cette parenthèse n'est pas très clair). D'autre part, ce concept s'avère évidemment utile pour nous aider à lire nos ambiguïtés confessionnelles et permettre une réception du pluralisme religieux à égalité, plutôt que de le penser en termes de position des autres par rapport à la christologie. Mais comme le rappelle B. Hort, il ne s'agit pas de négliger la christologie : «[Le christianisme] est bien sûr voué à célébrer la diversité de l'univers et les potentialités de l'existence. Mais – on l'oublie parfois aujourd'hui – en lien à une perspective salutaire et créatrice. Cette mission de nature sotériologique est cependant grevée, nous l'avons vu, par toute une accumulation passée de représentations ambivalentes. Comment dire, en effet, la portée téléologique et accomplissante de la foi, sans retourner à une dramatisation ou à un dualisme exagéré ?» (p. 90) – L'article qui ouvre la seconde partie est dû à Doris Lax («Les racines de la foi selon le jeune Tillich») et il me semble un des plus intéressants, quoique sa brièveté puisse laisser le lecteur sur sa faim. D. Lax s'interroge sur les similitudes et les différences entre les situations religieuses et culturelles depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XXI<sup>e</sup> siècle. Elle montre que Tillich fait une analyse de la structure de la pensée humaine qui articule rationalité et irrationalité dans leur relation avec la finitude, mais aussi avec un au-delà de la pensée. Ceci est assez bien connu du lecteur familier de la pensée de Tillich, mais là où D. Lax ouvre des perspectives, c'est lorsqu'elle propose de reprendre cette analyse tillichienne pour l'appliquer, *mutatis mutandis*, à notre situation culturelle et religieuse. Si Tillich réfléchit exclusivement au sein du christianisme, nous devons, nous, réfléchir au sein d'un monde marqué par l'impact de la diversité de la culture et du pluralisme religieux et par l'inaction quasi totale des Églises dans le combat pour le sens. À de rares et notables exceptions près, les Églises et Facultés de théologie se sont contentées de déplorer leur perte d'impact socio-culturel, prêchant au profit du petit noyau de convaincus satisfaits par les expressions anciennes des symboles du christianisme, sans jamais vouloir les

traduire dans un langage culturellement acceptable. La culture a bougé et changé, marquée, entre autres, par les bouleversements des deux guerres mondiales et de la chute du mur de Berlin, sans compter dans le champ de la pensée, tous les changements culturels imposés par les avancées technologiques (on pense aux nouveaux moyens de communications en particulier, mais aussi à la physique quantique). Et D. Lax d'interroger : « Bien sûr, dans le champ de la théologie, les nouveautés n'ont pas manqué... Mais un seul des ces développements a-t-il apporté une transformation et un renouveau significatifs au regard de la société et de la culture ? J'ose répondre 'non'. » (p. 176) Cependant, il semble bien que Tillich propose une analyse suffisamment universelle pour pouvoir s'appliquer à toutes les religions et cultures et nous ouvrir la possibilité de penser la réalité nouvelle que nous vivons pour que la foi, la pensée et l'action – respectivement, la religion, le monde et la culture – puissent retrouver leur fondement ultime dans celui qui est le fondement de l'Être-même (Cette double trinité terminologique de Tillich apparaissent comme une traduction possible des vertus théologiques : la foi, l'espérance et l'amour). – Il faudrait pouvoir rendre hommage à chacun des articles de ce volume pour exprimer toute sa richesse. Je ne peux que dire à quel point il est stimulant et offre de quoi reprendre les questions que des pasteurs et des théologiens doivent se poser avec urgence en matière de relations entre religion et culture.

CÉDRIC JUVET

CHRISTOF MANDRY, *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz, Matthias-Grünwald, 2002, 314 p.

Il s'agit d'une dissertation soutenue à la faculté de théologie catholique de Tübingen en 2000-2001. Dans un premier temps, l'A. compare différents modèles théologiques, du côté catholique (Böckle vs Demmer) puis protestant (Ebeling vs Pannenberg). Soucieux d'éviter les pièges de « l'éthique de la foi » (notamment celui d'instituer l'Église en une sorte de société éthique de remplacement (*Kontrastgesellschaft*), et récusant la trop grande coupure établie par Gerhard Ebeling entre raison et conscience, l'A. entend éviter par ailleurs de fonder l'éthique sur une anthropologie métaphysique, comme cela demeure le cas selon lui chez Pannenberg. Une reprise des difficultés inhérentes à l'éthique fondamentale suppose la médiation du concept d'identité religieuse, développée dans la deuxième partie de l'ouvrage. L'A. y discute de manière approfondie l'apport de Paul Ricœur, en reprenant certaines de ses catégories centrales (le soi et l'autre, l'identité narrative, etc.). Le sujet éthique y apparaît comme un sujet convoqué, à la fois décentré, transcendé et rappelé à sa passivité première. C'est précisément sur le statut et le contenu de cette « convocation » que se décide la pertinence d'une reprise théologique du questionnement de la philosophie morale. L'A. s'efforce dès lors de repenser la structuration à la fois déontologique et téléologique de l'éthique, en montrant théologiquement comment la foi chrétienne constitue l'identité religieuse du sujet éthique. Il propose ainsi une articulation différenciée de la théologie et de la philosophie, chacune ayant à éclairer l'identité éthique d'une manière singulière : la philosophie accentue le général, la théologie souligne l'inscription du général dans le particulier ; une confrontation critique demeure inévitable. – L'A. s'inscrit globalement dans la perspective de Paul Ricœur, dont on regrette parfois qu'il ne discute pas davantage l'apport d'un point de vue plus systématique. Nous souscrivons à la nécessité de tabler sur la médiation de l'identité religieuse du sujet pour relier le soi éthique à son interprétation chrétienne ; on aimerait toutefois mieux comprendre comment s'opère, en théologie systématique, ce passage de l'identité religieuse à sa formulation spécifiquement chrétienne. La problématique de l'ouvrage est surtout abordée d'un point de vue formel ; sous

cet angle, elle constitue un apport intéressant aux actuels débats sur la différence de perspective et de situation des éthiques théologiques et des philosophies morales, en même temps qu'une invitation convaincante à repenser le dialogue des deux disciplines.

DENIS MÜLLER

Sciences  
bibliques

PIERRE GIBERT, CHRISTOPH THEOBALD, avec la coll. de J.-N. ALETTI (éds), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, avec la coll. de Chr. Duquoc, M. Fédou, A. Fossion, H.-J. Gagey, J. Guillet, H. Laux, D. Marguerat, J. Moingt, Ch. Perrot, J. Schlosser, R. Virgoulay, Paris, Bayard, 2002, 475 p.

Cet ouvrage est la reprise du dossier paru dans les *Recherches de Science Religieuses* (87,3 1999 et 88,4 2000), complété d'une introduction de P. Gibert, d'une correspondance entre Ch. Perrot et J. Moingt, et d'un chapitre final de Chr. Theobald. Le propos de l'ouvrage est «de faire le point sur l'état des connaissances quant au Jésus historique et sur l'état de la réflexion quant à la signification de son message et de l'interprétation que les évangiles ont donnée de son destin de mort et de résurrection.» (p. 12). Un coup d'œil sur la table des matières fait immédiatement apparaître que, dans la première partie de cet ouvrage, le problème de la connaissance historique de Jésus est traitée essentiellement sous l'angle de l'histoire de la recherche : la période allant des Pères de l'Église au temps des Réformes est couverte par M. Fédou, celle courant du XVIII<sup>e</sup> siècle au début du XX<sup>e</sup> par Ch. Perrot, puis le débat de Käsemann et de Bultmann fait l'objet d'une contribution de J. Schlosser ; enfin D. Marguerat dresse un état de la question sur la «troisième quête» et J.-N. Aletti met en perspective les différentes positions actuelles. Le seul article de recherche sur le Jésus historique est la contribution de J. Guillet sur le Fils de l'homme. Qui chercherait dans cet ouvrage ce qu'on peut savoir aujourd'hui de Jésus ne trouvera pour ainsi dire rien, mais sera, en revanche, intelligemment instruit sur les difficultés que l'enquête historique menée à propos du Nazaréen a soulevées et continue d'occasionner pour la théologie en tant que discipline spéculative inscrite dans une traditions presque bi-millénaire. Dans la deuxième partie, outre la correspondance déjà signalée, il faut relever les pages stimulantes d'A. Fossion sur le rapport entre catéchèse et exégèse critique. La dernière partie enfin donne la parole à des théologiens (Chr. Duquoc, J. Moingt, H.-J. Gagey, A. Fossion) et à des philosophes au demeurant fort proches de la théologie (R. Virgoulay, H. Laux), si bien que les décalages, voire les divergences, ne fissurent pas l'unité dominante d'un point de vue catholique romain ouvert ayant intégré positivement la problématique historique. Le souci commun de ces auteurs n'est évidemment pas de rappeler l'historicité de Jésus, ni même de discuter la légitimité des enquêtes menées pour tenter de reconstituer ce personnage historique, mais de trouver le point d'équilibre entre histoire et foi. Et sur ce point précis, ce n'est plus tant le cas Jésus qui attire l'attention du lecteur, que l'éventail des sensibilités qui se dévoile au sein de cette branche du catholicisme français contemporain. – La qualité d'ensemble des contributions est remarquable par la solidité de leur érudition, la finesse de leurs analyses et la clarté de leur style. Nous avons toutefois été surpris par les jugements de valeur négatifs que Ch. Perrot porte sur les savants qu'il étudie. Il est pour le moins inhabituel qu'un auteur écrive à propos des théologiens rationalistes de l'époque des Lumières que «le Jésus qu'ils produisent ne révèle souvent que la petitesse de leur esprit» (p. 57) et n'hésite pas ensuite à dénoncer ceux de ses devanciers qui pratiquaient l'eisègèse de leurs propres idées plutôt que l'exègèse des textes (cf. p. 72-73).

FRÉDÉRIC AMSLER