

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 53 (2003)
Heft: 1

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 14.02.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, *Catégories*, présentation, traduction et commentaires de F. Ildefonse et J. Lallot, Paris, Seuil, 2002, 368 p. Histoire de la philosophie

Les premières années du troisième millénaire ont vu en France un intérêt renouvelé et très vif pour ce petit ouvrage aristotélicien. À côté de la nouvelle édition et traduction du texte par Richard Bodéus, parue en 2001 aux Éditions Belles Lettres, nous trouvons maintenant cette traduction avec texte grec en regard de F. Ildefonse et J. Lallot, qui met à la disposition de tout lecteur de langue française un texte essentiel pour la philosophie. Le texte et la traduction sont précédés d'une introduction et suivis d'un glossaire, ainsi que d'un dossier de textes qui présentent par ordre chronologique (de Platon jusqu'aux contemporains) «une palette d'opinions relatives à divers aspects de la problématique des catégories telle qu'elle apparaît dans le traité d'Aristote» (p. 305), et enfin d'une bibliographie et d'un index des termes qui apparaissent dans les *Catégories*. – Dans l'introduction, les A. tracent un premier parcours dans le texte : ils donnent une description rapide du contenu, en discutant entre autre le célèbre problème du manque d'unité du traité ; ils essayent par la suite d'esquisser la conduite du discours argumenté propre à cette œuvre aristotélicienne, et de présenter une discussion des questions, très débattues, de l'authenticité des *Catégories*, et de la relation entre les catégories et la langue grecque. Dans la deuxième partie de l'introduction, qui porte le titre significatif de «Contre Platon : les inventions d'Aristote», les A. montrent les liens indiscutables qui existent entre la théorie des catégories et Platon, notamment le *Sophiste*, mais aussi l'antiplatonisme d'Aristote, en présentant les *Catégories* comme une œuvre qui, en élaborant une distinction catégorielle, constitue le fondement d'une théorie de la prédication tout à fait différente de celle du *Sophiste*, expliquée par Platon en termes de participation aux idées, et notamment aux genres les plus hauts. Après l'introduction, nous trouvons le texte et la traduction française. Pour ce qui est du texte, les A. se basent sur l'édition de L. Minio-Paluello (OCT 1949), en s'en écartant sur quelques points, signalés en note de bas de page. La traduction française ne comporte que peu de notes, aussi du fait que tous les commentaires sont pour ainsi dire renvoyés au glossaire. Nous en arrivons ainsi à cette partie du livre, qui organise le commentaire en entrées rangées par ordre alphabétique (agir/pâtir; avoir, etc.), entrées qui ne comprennent pas seulement les dix catégories, mais aussi des termes et des formules-clés pour le texte d'Aristote (comme par exemple «catégorie-prédication», «contraires», «définition, détermination», «sujet-substrat») et même des titres de sujets et problématiques que sous-tendent les *Catégories* (par exemple, «idiosyncrasies linguistiques», «il semble bien», «la langue dans les catégories»). Même si ce glossaire (d'ailleurs toujours présent dans les textes de cette série publiée par les Éditions du Seuil) n'est pas un instrument facile à manier pour le lecteur des *Catégories*, qui voudrait s'en servir immédiatement pour lire et comprendre le texte d'Aristote, il est pourtant très soigné et très riche : sous les titres mentionnés, on trouve souvent de véritables articles qui abordent les aspects essentiels et problématiques de l'entrée en question (voir par exemple l'entrée «catégorie-prédication», qui, dans une vingtaine de pages, considère le rapport entre catégorie et prédication, le problème de la traduction de l'expression «genres des catégories» qui se trouve dans les *Topiques*, le débat sur l'interprétation des catégories (mots, réalités, concepts), etc.). Le dossier conclusif, très utile, permet de suivre l'origine et le développement de la doctrine des catégories, de Platon et

Aristote jusqu'à Alain de Libera et Richard Bodéus, en passant par Simplicius, Port-Royal, Kant et d'autres.

MADDALENA BONELLI

OLIVIER BOULNOIS, JACOB SCHMUTZ, JEAN-LUC SOLÈRE, (éds), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e siècle* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), Paris, Vrin, 2002, 338 p.

La question de la connaissance que Dieu peut avoir du monde a vu s'affronter plusieurs modèles théoriques depuis le néoplatonisme grec jusqu'au XVIII^e siècle. Ce sont ces modèles divergents que le présent volume tente d'analyser. Conçu comme complémentaire à l'anthologie de textes *Sur la science divine* (éditée par O. Boulnois et J.-C. Bardout, Paris, P.U.F., 2002), ce collectif réunit onze communications dont les sujets s'étendent de Proclus (C. D'Ancona) à Pierre Bayle (J.-L. Solère), touchant autant des questions théologiques, ontologiques qu'épistémologiques. On peut distinguer trois conceptions paradigmatisques de la science divine. La première s'esquisse avec le néoplatonisme grec. Le Principe producteur connaît toutes choses parce qu'il en est la cause et les préicontient sous forme éminente. Le monde est précontenu dans le Dieu créateur sous forme d'archétypes. Christianisé par le pseudo-Denys et joint à l'exemplarisme augustinien, ce modèle fournit la théorie standard de la possibilité de la science divine jusqu'au XIII^e siècle ; cette position se construit sur l'axiome selon lequel la science de Dieu est la cause du monde, *scientia Dei causa rerum*. Ainsi pour le pseudo-Denys, l'intellect divin, comme cause unique et universelle, connaît par un acte unique la diversité qui découle de lui. Dieu connaît toutes choses en tant qu'elles sont en lui, et qu'elles présument en lui : «Dieu ne connaît point les êtres en les connaissant, mais en se connaissant» (*Des Noms Divins* VII, 2). L'essence véritable d'une chose est la pensée que Dieu a de cette chose. Le savoir divin est constitutif du monde et de la connaissance que l'homme peut en avoir. Ce modèle va connaître de très vives critiques et sera définitivement abandonné au XIV^e siècle. – Le deuxième modèle, défendu entre autres par Guillaume d'Ockham, fait l'économie des idées au profit d'une intuition directe des essences des choses. Ainsi le modèle n'est plus celui d'une cause précontenant sur un mode unitaire toutes les essences, mais celui d'un Dieu connaissant les choses par elles-mêmes et non par sa propre essence, *in seipsis et non in seipso*. Ainsi l'autoconnaissance de la nature divine n'est plus le fondement de l'omniscience, de même le lien nécessaire entre nature des créatures et nature de Dieu est rompu. La nature des choses, depuis Duns Scot, n'est plus pensée à partir de leur création. Les idées divines ne sont plus un instrument de participation ontologique, mais un principe de connaissance. L'*exemplar* est moins l'archétype du créable que l'intellection du pensable (p. 13). Une belle illustration de ce deuxième modèle est fournie par le remarquable article de Tobias Hoffmann sur les idées comme essences créables chez François de Meyronnes. Ce scotiste défend la thèse que l'essence des choses est abstraite de toute relation à Dieu : «Non seulement les essences précèdent toute production de la part de Dieu, mais aussi le fait d'être connues par Dieu. Elles seraient les essences qu'elles sont, même si Dieu ne les connaissait pas» (p. 143) – La scolastique des XVI-XVII^e siècles tend, quant à elle, à extérioriser l'intelligible ; les idées ne sont plus une réalité dépendante de Dieu et contenue en lui, mais «un véritable monde virtuel qui se tient face à Dieu sur un pied d'égalité, en lui retirant le privilège de l'antériorité» (p. 14). Dieu ne contient plus les raisons formelles des créatures, mais il se soumet à leur propre nécessité. Ainsi Gabriel Vásquez peut affirmer que l'intellect spéculatif ne fait pas les choses, mais suppose l'être qu'il connaît et peut conclure : «d'après notre manière de comprendre, une chose est d'abord possible, c'est-à-dire qu'elle n'implique

pas contradiction par elle-même (*ex se*), avant qu'elle ne soit connue par l'intellect divin» (p. 197). Dans le travail des métaphysiciens jésuites du XVII^e siècle, tel Sébastián Izquierdo, se développe alors, sur la base de cet essentialisme, une ontologie indépendante de toute fondation divine. La science divine n'est plus constituante, et Dieu devient le spectateur du monde, le contemplateur des possibles. Dans cette conception, ce n'est plus parce que Dieu a connu le monde que le monde est, mais c'est parce que le monde est que Dieu doit le connaître. Izquierdo ajoute que l'entité des créatures est première et que c'est en raison de leur cognoscibilité intrinsèque que Dieu peut les connaître. De l'élaboration de la doctrine de la constitution du monde par la pensée divine à son renversement par la scolastique moderne, ce volume retrace bien l'évolution doctrinale et les ruptures de paradigmes qui amènent la science humaine à se penser comme autonome ; l'omniscience, attribut à l'origine divin, peut alors être revendiquée par l'homme.

CHRISTOPHE ERISMANN

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT, OLIVIER BOULNOIS (éds), *Sur la science divine*, textes présentés et traduits sous la direction de J.-C. Bardout et O. Boulnois (Épiméthée), Paris, P.U.F., 2002, 469 p.

L'ambiguïté du titre de l'ouvrage reflète d'emblée l'ambivalence de la pensée médiévale pour laquelle la *science divine* correspond tantôt à la science que nous pouvons avoir de Dieu tantôt à celle que Dieu possède de Lui-même et du monde. Le livre présente 17 textes judicieusement choisis dans des œuvres théologiques et philosophiques majeures écrites entre le XI^e et le XVII^e siècles, soit d'Avicenne à Descartes, en passant par Hugues de Saint-Victor, Pierre Abélard, Robert de Melun, Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Pierre de Jean Olivi, Henri de Gand, Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham, Thomas Bradwardine, Grégoire de Rimini, Luis de Molina, Gabriel Vazquez et Sébastien Izquierdo. Ces textes, de surcroît, n'avaient jamais encore fait l'objet d'une traduction française, à une exception près. C'est dire leur intérêt et leur importance à ce double point de vue. Dans l'introduction qui en prépare la lecture, les deux éditeurs s'attachent à montrer de manière aussi précise que possible ce qui en constituera la richesse et la problématique propres, en jetant un coup d'œil rapide sur l'histoire que le thème de la *science divine* a suscité depuis Aristote jusqu'à la fin du X^e siècle. Dans cette histoire, deux œuvres jouèrent un rôle décisif dans la manière dont elles envisagèrent la science divine et constituèrent une partie importante de l'héritage métaphysique que les suivantes ont reçu : le *corpus* du pseudo-Denys et les écrits de Jean Scot Érigène, son traducteur et introducteur en Occident latin. Trois propositions en résument les acquis, dont le souffle néoplatonicien est la source principale : I. – «En s'intelligeant comme principe et cause universelle, l'intellect intellige du même coup, et par un acte unique, l'ensemble des effets productibles par sa propre causalité. Dieu connaît le monde en pensant les intelligibles qui en sont les modèles-archétypes. II. – L'intelligence divine est ainsi le lieu d'un ensemble d'étants intelligibles, modèles éternels auxquels participe à sa manière le monde sensible et créé. III. – La transcendance de l'intellect divin s'accuse néanmoins dans l'affirmation d'une radicale dissemblance des modalités cognitives ou des propriétés de la science et de ce qu'elle connaît : les étants divisibles sont connus «indivisiblement», les multiples, dans l'unité d'un seul acte. Loin de compromettre l'universalité du savoir de Dieu, cet écart manifestera progressivement toute sa fécondité théorique, pour ceux qui se doivent d'expliquer la connaissance des étants temporels et muables par un principe éternel et immuable» (p. 24 sq.). À partir de là, le lecteur est amené à découvrir progressivement comment les 17 théologiens-philosophes des siècles suivants choisis par les éditeurs ont assumé

cet héritage, y ont répondu chacun de manière originale et personnelle, et l'ont finalement dépassé pour aboutir, comme cela sera le cas chez Gabriel Vazquez, à refuser à l'essence divine toutes les formes d'antériorité que lui avaient reconnues les théologiens jusqu'au XIV^e siècle. Aux trois acquis précédents correspondent alors trois exclusions «qui sonnent comme autant de fins de non-recevoir adressées à la théologie traditionnelle de la science divine : I. – Dieu ne connaît plus le monde en pensant son propre pouvoir créateur. Du coup, la créature n'est plus connue comme l'effet d'une puissance qui peut la produire. II. – En conséquence, l'essence divine n'est pas davantage requise comme modèle ou cause formelle diversement participée. III. – L'essence divine n'est même plus l'objet primaire au travers duquel se constitue l'intelligibilité des étants, à titre d'objets secondaires. La science divine porte directement sur les créatures, à l'exclusion de tout intermédiaire. Se trouvent donc ici évacuées toutes les formes d'antériorité de la science sur ses objets, désormais identifiés à des possibles qui tiennent de leur seule consistance propre leur intelligibilité» (p. 43 sq.). Ce volume est le fruit d'une collaboration de plusieurs spécialistes que nous félicitons pour l'excellence de leurs traductions, notes et commentaires explicatifs.

JEAN BOREL

JOHANN VALENTIN ANDREAE, *Gesammelte Schriften*, t. XVI : *Theophilus*, éd. par Jana Matlovà (Theophilus) et Jiri Benes, trad. par Viktor Friedrich Oehler (Theophilus) et Frank Böhling, introduction et commentaires par Jiri Benes, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, 469 p.

L'équipe chargée de la publication des œuvres de Johann Valentin Andreae propose, dans un troisième volume qui correspond au tome XVI des *Œuvres complètes*, l'édition latine et la traduction allemande du *Theophilus, sive de Christiana religione sanctius colenda, Vita temperantius instituenda, et Literatura rationabilius docenda consilium. Cum paraenesi ad ecclesiae ministros, et nonnullis ad restituendas res lapsas pertinentibus*. Ce texte, dont la rédaction remonte à l'année 1622, mais qui ne fut publié qu'en 1649 à Stuttgart, se présente comme un complément théorique de la *Description de la République christianopolitaine*, pamphlet fortement influencé par l'*Utopia* de Thomas More et la *Cité du Soleil* de Campanella, dans lequel Andreae avait tenté d'exprimer ce que représentait pour lui non pas tant l'État idéal, mais l'idéal de vie chrétienne, à savoir l'imitation du Christ, et par lequel il voulait combattre la pétrification de l'orthodoxie luthérienne. Pour décrire, dans la *Christianopolis*, l'image d'une société totalement christianisée, non pas comme la chrétienté médiévale qui n'était pour lui qu'une entité juridique, mais comme une communauté de «saints» au sens paulinien du terme, c'est-à-dire de tous ceux qui sont prêts à vivre concrètement leur foi par le renoncement, la régénération progressive et le rayonnement de l'amour, Andreae avait utilisé le terme de «pantopie» pour bien signifier l'existence et l'omniprésence réelles des *boni christiani* et le zèle apostolique et missionnaire dont ils doivent faire preuve. Dans le *Theophilus*, écrit sous la forme d'un dialogue entre Theophile, Democides, Georgius et Eusebius, Andreae propose une série de réformes de l'enseignement et de moyens concrets pour établir dans les faits la cité chrétienne dont il a dessiné l'image. Or, aussi curieux que cela puisse paraître chez un spirituel de sa taille, il ne voit pas d'autre aide, pour réaliser ce projet, que celle du *Magistratus*, c'est-à-dire de l'autorité politique. «Nous devons prier Dieu, dit Theophile, pour que le Magistrat accepte vraiment en lui le Christ (*Christum vere concipiati*), le connaisse et en exhale le parfum (*redoleat*), et le répande à tous les niveaux de la société chrétienne (*et in omnia humanae societatis vincula diffundat*). Et s'il ne le faisait pas, rien ne le distinguerait du Païen

ou du Barbare. Et si, ajoute-t-il, le Magistrat veut représenter le Christ, il doit avoir le ciel pour but, l'Évangile pour règle, les amis de Dieu pour instruments de la politique, la charité pour mot d'ordre, l'honnêteté pour protection, la paix pour couronne» (p. 165 sq.). Cela ne signifie pas pour autant que l'Église brigue quelque pouvoir temporel que ce soit (*Unde nobis nec terrena expetere vim, aut aliquid dominium fas*, p. 196), elle doit seulement exiger une totale indépendance dans le domaine spirituel en refusant l'ingérence de l'autorité civile dans ses propres affaires, car c'est à elle seule que revient le gouvernement des âmes et la censure des mœurs. La théorie des deux règnes est ainsi sauvegardée, et Andreae de faire allusion à la situation soit de Bâle soit de Genève où il affirme avoir vu quelque part (*alicubi*) une telle ingérence (p. 176). L'histoire, malheureusement, montrera que l'élan réformateur et la discipline religieuse et morale que le prélat avait tant souhaités se sont rapidement heurtés à la mauvaise volonté de ceux qui avaient reçu la tâche de les concrétiser. C'est l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Prague (Narodni Knihovna Ceske Republiky, Sign. 46 G418) qui a servi de base pour l'édition du texte latin, dont la pagination originale a été heureusement maintenue ; la traduction allemande est faite avec soin et les annotations qui l'accompagnent contiennent de précieuses informations.

JEAN BOREL

MARTIN BRECHT, *J.V. Andreae und Herzog August zu Braunschweig-Lüneburg. Ihr Briefwechsel und ihr Umfeld* (Clavis Pansophiae, Band 8), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, 295 p.

L'A. présente, de manière à fois analytique et synthétique, l'énorme *corpus* des 1200 lettres que, durant douze ans, soit de 1642 à 1654, se sont adressés pratiquement chaque semaine J.V. Andreae et le duc Auguste de Braunschweig-Lüneburg. L'importance de cette correspondance ne se mesure pas seulement à sa quantité, mais encore à son intérêt et à la somme des informations qu'elle est seule à nous donner aussi bien sur la vie personnelle de chacun des partenaires que sur les personnalités et les milieux religieux, politiques et artistiques que les deux hommes fréquentèrent ensemble ou séparément, et sur lesquels, en toute confiance et amitié, ils pouvaient se parler librement. Dans un même élan de confidence, le pasteur et le duc y partagent leurs passions de la littérature et de la bibliophilie, de la musique et des arts, et surtout, discutent les innombrables problèmes que rencontraient les églises et les nations en cette époque troublée par la fin de la Guerre de Trente Ans. Peu après le décès d'un des plus chers amis de J.V. Andreae, Wilhelm von Wense, qui fut pour lui l'homme noble par excellence rassemblant en lui la beauté de l'intelligence, la puissance de l'amour et l'intensité d'une piété éclairée, Andreae raconte au duc, dans l'une des premières lettres datée du 27 juin 1642, comment Wense avait été l'initiateur d'une vraie société chrétienne et comment, sur son incitation, il en était venu lui-même, «vingt-trois ou vingt-quatre ans» auparavant – ce qui nous ramène exactement aux années de rédaction des textes décisifs de *Christianopolis, Turris Babel* et du *Theophilus* présenté ci-dessus – à concevoir l'image d'une *Societas Christiana* idéale. La liste qu'il donne, à l'occasion de ce récit des origines de l'Union chrétienne, de vingt-quatre noms de membres est de tout premier intérêt, car on y peut constater l'immense rayonnement qu'Andreae avait alors déjà auprès de personnalités religieuses dispersées à travers l'Europe centrale et septentrionale, de Vienne jusqu'à Amsterdam, constituant ainsi cette «pantopie» chrétienne et luthérienne à laquelle il tenait tant. Les portraits que l'A. a retrouvés et pris soin de faire imprimer nous les rendent encore plus proches. Et c'est par cette même correspondance que nous apprenons aussi confidentiellement qu'Andreae est bien l'auteur du roman des *Noctes Chymiques* qui a assuré sa fortune posthume jusqu'à aujourd'hui, et

a attaché de façon indélébile son nom à celui des Rose-Croix, alors que, sa vie durant, il s'est efforcé de détruire cette légende. Ces deux exemples, choisis parmi des centaines d'autres, nous prouvent la valeur inestimable de ces lettres, qui éclairent d'une lumière très précise la vie intérieure et pastorale d'Andreae, ainsi que l'une des périodes les plus troublées de l'histoire européenne.

JEAN BOREL

MICHAEL AYERS, *Locke*, Paris, Seuil, 93 p. ; ANTHONY QUINTON, *Hume*, Paris, Seuil, 2000, 116 p. ; P. M. S. HACKER, *Wittgenstein*, Paris, Seuil, 2000, 91 p. ; RAYMOND PLANT, *Hegel*, Paris, Seuil, 2000, 76 p. ; ROGER SCRUTON, *Spinoza*, Paris, Seuil, 91 p. ; JOHN GRAY, *Voltaire*, Paris, Seuil, 2000, 82 p.

Cette collection de biographies brèves de philosophes, toutes traduites de l'anglais, s'enrichit de nouveaux titres. Dans son *Locke* (1632-1704), Ayers traite les grands concepts de la pensée du philosophe que sont les notions d'idée, de chose, d'esprit, de matière, de substance et d'accident entraînant la contestation par Locke de la notion d'essence, ainsi que la distinction si fructueuse entre les qualités premières (ou originales, «ces qualités du corps qui n'en peuvent être séparées [...] qui sont la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement ou le repos, et qui produisent en nous des idées simples, comme chacun peut, à mon avis, s'en assurer par soi-même», cité p. 24) et les qualités secondes (les couleurs, les sons, les goûts, etc.). Le *Hume* de Quinton rappelle que le philosophe écossais fut «le plus grand des philosophes britanniques – le plus profond, le plus pénétrant et le plus complet» (p. 11). Il s'est intéressé à la philosophie théorique et morale, à la théorie politique, à l'économie, à la religion, à l'art, mais ces talents très variés «n'achoppèrent que sur un point : il semblerait bien que ce très fin connaisseur des affaires humaines n'ait à peu près rien connu, et n'ait témoigné aucun intérêt aux mathématiques et aux sciences naturelles» (p. 16). Après une très brève biographie, Quinton aborde l'œuvre de Hume de manière thématique : il traite successivement de ses hypothèses philosophiques empiristes, de sa critique de la causalité, célèbre entre toutes, de sa conception du monde matériel, du moi, de scepticisme, de la relation entre la morale et les passions, de la politique et de la religion. Anticipant la formule célèbre de Hermann Bahr, influencé par Ernst Mach, selon laquelle «le moi est insauvable (*unrettbar*)», Hume considère déjà que le moi n'est «rien d'autre qu'une séquence plus ou moins chaotique de perceptions particulières, d'impressions et d'idées de sensations et de réflexion, de sentiments et de pensées» (p. 63), se modifiant aux gré des circonstances spatio-temporelles. Dans son bref *Wittgenstein*, Hacker, spécialiste de la pensée du philosophe viennois, aborde celle-ci à travers de grands thèmes récurrents dans une œuvre fragmentée. Il propose ainsi une sorte de cartographie des grandes notions permettant cette «vue synoptique» à laquelle Wittgenstein tenait tant. Hacker commence par rappeler que pour Wittgenstein, «le but de la philosophie est de résoudre ou de dissoudre les problèmes philosophiques» (p. 15) et non pas d'ajouter à la longue liste des doctrines existantes une doctrine nouvelle. Il s'agit donc de s'interroger sur les limites et les pièges du langage, car «nous sommes pris dans les règles qui régissent l'emploi de nos expressions ; la tâche de la philosophie est de clarifier ce piège, pas de le masquer» (p. 17). Wittgenstein s'efforcera également de démasquer d'autres «pièges» philosophiques hérités de la tradition, tels que les notions de corps, d'esprit et de comportement (p. 23-32) ou celle d'«expérience privée» (p. 33-38) : pour lui, «posséder de façon privée une expérience est une illusion (p. 39). Contrairement à Hume, Wittgenstein estime que «l'idée même de transparence de la vie mentale est confuse» (p. 47). Hume a tort, selon lui, de penser que l'esprit est «une

sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition ; elles passent, repassent, glissent sans arrêt et se mêlent en une infinie variété de conditions et de situations». C'est cette *conception philosophique* du dedans qui est en fait une *fiction grammaticale* que Wittgenstein se propose d'extirper. Le dedans est bien plus *différent* du dehors que ce type de constructions philosophiques ne le suggèrent» (p. 63). Le *Hegel* de Plant traite, comme le titre anglais l'indique précisément (*Hegel. On Religion and Philosophy*), de la conception hégélienne de la religion. D'après l'A., Hegel considère que «la philosophie de la religion ne constitue pas seulement une branche spécifique de la philosophie», mais «elle est bien plus profonde que cela. La religion chrétienne, si elle est bien comprise, [...] représente le fondement même sur lequel pourrait s'appuyer une humanité renouvelée, pour autant qu'elle soit transcrive et comprise philosophiquement» (p. 66). Dans son *Spinoza* extrêmement précis et assez technique, fondé sur les définitions de l'*Éthique*, Scruton cherche à rendre les linéaments de l'architecture conceptuelle du philosophe, en présentant les questions les plus essentielles. Il les réduit à cinq : «1) pourquoi existe-t-il quelque chose ? 2) comment le monde est-il constitué ? 3) que sommes-nous relativement à l'ensemble des êtres ? 4) sommes-nous libres ? 5) comment devons-nous vivre ?» (p. 11), qui correspondent aux cinq parties de l'*Éthique*. Ces cinq questions «sont philosophiques : on ne saurait les traiter par l'observation et l'expérience, seul le pur raisonnement leur convient» (p. 12) ; et Spinoza réussit ce qu'aucun autre n'a réussi avant lui : «avec un minimum de concepts, pour la plupart empruntés ou adaptés des philosophies médiévale et cartésienne, [il a tracé] dans les grandes lignes la réalité, et [l'a accompagnée] d'un guide précis et détaillé de la manière d'y vivre et de s'y conduire» (p. 77-78). Enfin, le *Voltaire* de Gray, sous-titré *Voltaire et les Lumières*, s'attache à montrer son importance et sa modernité : il décrit en trois parties la critique voltaireenne de l'obscurantisme et de la superstition en analysant «la théodicée des Lumières», «la religion de Voltaire» et «la politique de Voltaire». S'il montre l'aspect parfois peu cohérent de Voltaire sur ces différents sujets, l'A. insistant sur le fait que «la 'philosophie' de Voltaire a très peu de choses à nous apprendre» (p. 79), il met en perspective dans un chapitre final «la postérité de Voltaire». Dans des pages brillantes, l'A. estime ainsi que lorsque Voltaire «identifiait Lumières et modernité, il exprimait un espoir désormais sans fondement» (p. 78). Et même si «la foi dans les Lumières qu'a propagée Voltaire fait désormais partie intégrante de toutes les cultures européennes» (p. 74), l'esprit critique qu'elles ont propagé «a conduit à relativiser les valeurs – y compris les leurs» et a contribué au désenchantement du monde.

STEFAN IMHOOF

FRANÇOIS BOUSQUET, *Le Christ de Kierkegaard. Devenir chrétien par passion d'exister* (Jésus et Jésus-Christ, n° 76), Paris, Desclée, 1999, 462 p.

Cette thèse de doctorat soutenue conjointement à l'Institut catholique de Paris et à l'Université de Paris IV-Sorbonne est le fruit d'un long et patient compagnonnage de l'A. avec la pensée de Kierkegaard. L'ouvrage est structuré en trois parties. Une première partie s'attache à définir les conditions de lecture et de communication qui président, chez le philosophe et théologien danois, à la recherche de la vérité et à la compréhension du christianisme, deux tâches distinctes et néanmoins liées de manière intime en une démarche cohérente (cf. notamment la deuxième section, «Passion d'exister et devenir-sujet», qui présente la théorie des stades et les concepts centraux d'instant et de répétition). Une deuxième partie suit pas à pas le cheminement de l'œuvre, en prêtant une attention fine au surgissement du devenir chrétien au creux de la passion d'exister. C'est une véritable initiation à la lecture chronologique et raisonnée des textes foisonnants de Kierkegaard. Une troisième et dernière partie dégage les structures

fondamentales de la christologie kierkegaardienne, organisée autour des catégories du paradoxe, de l'instant, du Sauveur et de l'incognito. Le lecteur dispose ainsi, à la fois, d'une introduction détaillée à l'ensemble de la pensée kierkegaardienne et d'une contribution personnelle, centrée sur l'interface entre existence et christologie. La qualité première de ce livre est de nous guider patiemment dans les méandres d'une œuvre rarement honorée à ce point dans sa globalité et dans le rythme même de son inspiration. On sent par ailleurs un fort investissement théologique de la part de l'A., qui semble avoir trouvé en Kierkegaard un révélateur stimulant de sa propre quête de Dieu, du Christ, de la vérité et de l'existence authentique. Le revers de la médaille est une certaine tendance à la théologisation, l'interrogation proprement philosophique de Kierkegaard risquant d'être mise au service du seul projet christologique. La bibliographie est volontairement sélective, l'A. ayant consacré au fil des années plusieurs études spécialisées à la réception contemporaine de la pensée kierkegaardienne. Cela rend la consultation de l'ouvrage parfois difficile, le lecteur étant renvoyé à des éléments de littérature secondaire auquel il n'a pas accès directement.

DENIS MÜLLER

- | | |
|---------------------------|--|
| Philosophie contemporaine | KARL LÖWITH, <i>Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire</i> , trad. de l'allemand par Marie-Christine Chaliol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Présentation de Jean-François Kervégan (Bibliothèque de Philosophie), Paris, Gallimard, 2002, 288 p. |
|---------------------------|--|

L'œuvre de Löwith se présente comme une analyse de la pensée occidentale à la lumière de Nietzsche. Ce texte, publié aux États-Unis en 1949 sous le titre *Meaning in History*, fut traduit en allemand en 1953 avec des compléments et corrections apportés par Löwith lui-même. La version qu'on nous offre aujourd'hui en français est d'excellente facture et éclaire fort judicieusement tout le contexte de la philosophie de l'histoire dans les années 50 du vingtième siècle. La thèse défendue par l'A. consiste à affirmer que toute question sur le sens de l'histoire relève d'une optique issue du téléologisme judéo-chrétien : «Même le fait que nous nous interrogeons sur le sens ou l'absence de sens de l'histoire est historiquement conditionné : c'est la pensée juive et la pensée chrétienne qui ont donné naissance à ce questionnement démesuré. S'interroger sérieusement sur le sens ultime de l'histoire surpassé toute connaissance possible et nous coupe le souffle ; cela nous entraîne dans un vide que seuls l'espoir et la foi peuvent venir combler.» (p. 24-25) Pour démontrer sa thèse, l'A. procède à une régression historique : «l'exposé historique qui va suivre de notre conception de l'histoire voudrait montrer que la philosophie moderne de l'histoire prend ses racines dans la croyance biblique en la rédemption et qu'elle prend fin avec la sécularisation de son modèle eschatologique.» (p. 22) Partant d'historiens récents, l'analyse remonte le cours du temps et dévoile comment se retrouve, chez chaque penseur, le schéma de l'eschatologie judéo-chrétienne. Concernant Burkhardt, l'A. constate son appartenance à la pensée moderne de l'histoire, ainsi que son rattachement à la vision chrétienne. L'aspiration moderne à la sécurité sociale est contrebalancée chez lui par la «grandeur antique de la passion et du sacrifice pour la cause de la *polis*.» (p. 50) De même, à l'encontre de l'aspiration moderne à un meilleur niveau de vie, Burkhardt oppose une «haute opinion de la victoire chrétienne sur tout ce qui est terrestre.» (p. 50) Remontant à Marx, l'A. montre que le projet de ce dernier est issu du vieux messianisme juif et de son eschatologie, même si Marx s'en défend. Le fait intéressant chez Marx, c'est que l'athéisme n'est plus un problème théologique, ce n'est plus une lutte contre des *divinités* païennes ou chrétiennes, «mais une lutte contre des idoles terrestres. Or l'idole la plus remarquable du monde capitaliste est le fétichisme des marchandises, lequel procède de l'inversion des moyens

de production en choses objectivées, de valeurs d'usage concrètes en valeurs d'échange abstraites. En raison de cette inversion, l'homme, producteur de marchandises, devient le produit de sa propre production.» (p. 75-76) Löwith décèle chez Marx le même principe général que chez Hegel : l'identité de la raison et de la réalité, de l'essence universelle et de l'existence particulière. «Dans la communauté communiste achevée, chaque individu a réalisé son essence humaine propre comme existence universelle, socio-politique.» (p. 77) Hegel constitue indéniablement le creuset de toute la conception moderne de l'histoire, et son analyse retient toute l'attention de l'A. Vision téléologique, la pensée de Hegel perçoit l'Orient comme l'enfance de l'histoire du monde, la Grèce et Rome comme son adolescence, et les peuples germano-chrétiens comme sa vieillesse. (cf. p. 85) Selon Löwith, Hegel croyait être fidèle à l'esprit du christianisme en sécularisant la foi chrétienne. La sentence-clé «L'histoire du monde est le tribunal du monde» est aussi bien religieuse dans sa motivation originelle (le monde est soumis à un jugement dernier) qu'irreligieuse dans sa transposition profane (le jugement s'accomplit dans le processus historique lui-même). Le prodige de cette pensée est d'avoir transformé une théologie de l'histoire fondée par Augustin en une philosophie de l'histoire, qui n'est ni sacrée, ni profane : «l'histoire du Salut est projetée sur le plan de l'histoire du monde, et cette dernière est élevée au rang d'histoire du Salut. Le christianisme de Hegel transforme la volonté de Dieu en esprit de ce monde : elle devient l'esprit du monde et les esprits des peuples.» (p. 85) Le chapitre «Progrès contre Providence» mérite une attention particulière. La moderne idée de progrès suppose toujours une visée, donc une reprise de la fonction messianique. Si dans l'Antiquité la finalité reste immanente, la conception chrétienne et moderne d'une finalité de l'histoire propose toujours une rédemption ultime. La sécularisation de cette finalité ne change rien au processus. Proudhon ou Comte ne font que répercuter le même schéma sur un plan humain, social. Ramener Dieu sur terre, tel pourrait être le mot d'ordre de cet idéal du Progrès. Selon Proudhon, «il faudrait que l'homme et la justice humaine prennent désormais en main la conduite de toutes les affaires humaines. L'homme remplacerait Dieu, et la foi au progrès humain, la foi en la Providence.» (p. 90) Comte, lui, voit l'histoire comme une progression vers l'état scientifique (cf p. 100 et sq.), mais sa conception reste largement tributaire de la vision messianique : «Sa foi confiante en un «avenir plein de promesses» est incompréhensible si l'on ne se réfère pas à la foi chrétienne qui faisait de l'avenir l'horizon décisif de notre pensée après le Christ.» (p. 115) Vico, énonçant les Principes de la *Science Nouvelle*, affirme qu'«un monde historique ne peut pas être construit sur l'athéisme. Toutes les civilisations, les lois et les institutions, en particulier les plus primitives, le mariage, l'inhumation et l'agriculture, reposent sur des sacrifices et des rites, sur une forme quelconque de religion, qu'elle soit vraie ou fausse, chrétienne ou païenne.» (p. 157-158) Chez Joachim de Flore, l'A. perçoit surtout le recours à l'interprétation allégorique, qui est à la fois prophétique et historique. (cf. p. 191) Ce texte de Löwith mérite, aujourd'hui plus que jamais, toute l'attention des historiens et des philosophes, car il propose une lecture de l'histoire de l'humanité fondée sur une eschatologie à base de transcendance, refusant toute explication liée à une simple immanence de l'humain à l'humain.

JACQUES SCHOUWEY

AGATA ZIELINSKI, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas (Le corps, le monde, l'autre)* (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, P.U.F., 2002, 318 p.

La lecture de Merleau-Ponty et de Levinas qui nous est proposée ici adopte la forme d'une comparaison terme à terme entre les deux pensées. Une telle forme se traduit dès lors par une série de courts chapitres alternés, centrés sur un thème commun. Ainsi nous

parcourons dans une première partie tous les aspects touchant à la *corporéité*, puis dans la seconde partie ceux qui concernent *autrui*. Mais la charnière centrale autour de laquelle s'articulent continûment tous ces développements est constituée par la question du *monde*. Comment le corps du sujet est au monde, comment autrui élargit le monde jusqu'à en faire le lieu même d'une responsabilité, telles sont les questions qui constituent le fil rouge de cette étude. Merleau-Ponty et Levinas sont envisagés ici en tant que continuateurs «hérétiques» de Husserl (selon le mot de Ricœur), qui prétendent tous deux en dépasser certaines des apories, liées notamment au solipsisme transcendental qui se fait jour dans la cinquième *Méditation cartésienne*. Il s'agit moins dès lors de confronter les différences de leurs deux positions, que de considérer leur entreprise commune de dépassement de la phénoménologie husserlienne. Cette volonté de synthèse est constamment à l'œuvre dans le texte, sous la forme d'une courte introduction et d'une conclusion, qui encadrent à chaque chapitre la présentation alternée des deux positions. Une telle démarche permet alors de déboucher sur un certain nombre de traits communs aux deux philosophes. C'est tout d'abord le débordement de la conscience constituante par une *passivité* corporelle qui la précède. Le constituant se révèle toujours déjà secrètement constitué au préalable par ce qu'il constitue. À partir de cette caractérisation, on retrouve chez les deux penseurs la figure d'une subjectivité intrinsèquement en *réponse* vis-à-vis de cet affect qui la précède. Et cette réponse ne saurait jamais se retrouver dans l'adéquation parfaite d'un savoir total de ce qu'elle vise. Ce qui signifie que pour les deux auteurs, le monde ne peut se présenter comme totalité pleinement présente sous la visée d'une conscience constituante. Il se donne au contraire dans un échappement ou une *absence* multiple, qui requiert le sujet hors de toute maîtrise possible. Enfin, *autrui* s'inscrit d'emblée dans cette réquisition passive du sujet, débordant toujours tout enfermement solipsiste, et vouant le sujet à répondre du monde dans lequel il vit. Tels sont les principaux bénéfices de cette lecture synthétique de Merleau-Ponty et de Levinas. Cependant, une telle lecture conduit également à forcer quelque peu chacune des positions, voire à amoindrir certains aspects par trop divergents. Certes l'A. signale toujours consciencieusement toutes les différences qui nuancent la position commune des deux penseurs, mais on peut sans peine percevoir un déséquilibre patent dans la manière qu'elle a de rendre compte de ces différences et de les évaluer. Élève en effet de Renaud Barbaras (par ailleurs abondamment cité), on sent manifestement chez elle une plus grande proximité avec la pensée de Merleau-Ponty. Elle est ainsi moins à l'aise avec la radicalité acosmique de la pensée levinassienne, qu'elle a parfois tendance à caricaturer. Or c'est bel et bien cet acosmisme de Levinas qui fait problème, car la réquisition d'autrui signale chez lui – même si elle s'investit notamment dans le don des produits mondains du labeur humain – une dimension qui n'est radicalement *pas du monde*. Confrontée à cette radicalité, la pensée merleau-pontienne de la chair et de notre entrelacement immanent avec le monde, paraissent ressortir d'une tout autre inspiration de pensée, et se révèlent finalement bien peu compatibles, malgré tous les accommodements élaborés dans cet ouvrage. L'A. reconnaît certes cette difficulté, mais tend à l'éduquer sans en explorer toute la portée. Si les analyses qu'elle présente se signalent toujours par leur grande précision, et par la richesse des aspects abordés, on échappe pourtant difficilement à un sentiment d'artificialité, ce qu'une perspective plus disjonctive aurait sans doute permis d'éviter. On dira pour le moins que cet ouvrage ne s'adresse pas en priorité à des lecteurs qui désireraient trouver une première initiation aux deux pensées de Merleau-Ponty et de Levinas. Il nécessite bien plutôt une perspective de lecture déjà engagée, soit dans l'un ou l'autre de ces auteurs, soit plus généralement dans la problématique de la chair et du corps. Dans une telle perspective, cet ouvrage apporte sans conteste, malgré les quelques réserves esquissées plus haut, des éclaircissements fort utiles.

CATHERINE CHALIER, *La Trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque* (Philosophie & Théologie), Paris, Cerf, 2002, 267 p.

L'A. désire montrer, dans ce dernier ouvrage, qu'Emmanuel Levinas n'a cherché ni à concilier Jérusalem et Athènes afin de guider les égarés de son siècle, ni à soumettre les philosophes à l'autorité des prophètes, mais qu'il a entendu «penser, de façon extrême et sans concession aux «remous de l'époque», l'excès d'une inquiétude irréductible à l'oubli de l'être, d'une inquiétude que philosophie et théologie ne peuvent ni apaiser ni surmonter, même quand elles s'efforcent de la faire oublier au nom de la vérité. Or c'est cette inquiétude dont les prophètes n'ont eu de cesse de faire mémoire, contre leur gré parfois, qui exige de renouer avec la profondeur d'une relation au Livre inspiré, autrement qu'en voulant en maîtriser les significations par la grandeur propre à la rationalité ontologique. Ce Livre ne parle-t-il pas en effet d'un sens irréductible au savoir ?» (p. 11 sq.) Pour dégager ce sens et penser cette inquiétude, c'est-à-dire pour parler le langage de la transcendance sans qu'il se module sur celui d'une nostalgie de la connaissance et sans qu'il vire en irrationalisme, l'A. relit attentivement l'œuvre du philosophe. Elle s'interroge, au fil des thèmes abordés – désir métaphysique et sainteté, eschatologie et pensée du temps –, sur la façon dont Levinas, à partir du texte hébreu de la Bible interprété par la tradition rabbinique, s'est interdit de penser la profondeur de l'affection dont est affectée la subjectivité par la mise de l'Infini en elle indépendamment du réveil de la responsabilité qu'elle suscite pour le prochain, et a toujours opposé aux significations du Dit philosophique, élaborées grâce à l'intelligibilité du logos grec impersonnel, la signification d'un Dire dont l'intelligibilité comme proximité reste insaisissable par le logos. Seule sa trace, «qui n'appartient pas au rassemblement de l'*essence*», oblige la subjectivité humaine et la met en relation avec le visage d'autrui. «La signification de la trace réside bien là : la rupture qu'elle provoque au sein de la continuité des dits raisonnables [...] oriente autrement dans l'être» (p. 187), ordonne le moi à une responsabilité pour le prochain qu'il n'a pas choisie et dont il est impossible de fixer les limites, et qui ne laisse pas de temps, pas de présent de recueillement ou de rentrée en soi, parce qu'elle va jusqu'à la substitution à l'autre, jusqu'à la condition d'otage. Remarquable est le chapitre que l'A. consacre aux développements originaux de Levinas sur la dimension prophétique du psychisme humain, sans la réduire à une qualité qui ne reviendrait de droit qu'à certains seulement. En effet, si Levinas a ainsi ouvert la rationalité humaine sur une transcendance qu'elle ne peut pas viser, mais qui la vise, c'est que, pour lui, la rationalité humaine a d'abord vocation de témoignage, bien plus encore que de dialogue. «Cette grâce pour le psychisme d'être sollicité par le Dire au point d'en devenir le témoin, face à une humanité sans sympathie pour lui, ou tout simplement indifférente, fait également contrepoids à l'affirmation, par Abraham, du caractère 'cendre et poussière' de l'homme, de sa finitude, comme le dit la philosophie» (p. 125). Un dernier chapitre réfute avec force l'idée que les fameuses leçons talmudiques de Levinas seraient sans intérêt majeur pour un philosophe et prouve, au contraire, que les discussions souvent âpres et passionnées des rabbins ne cherchent qu'à rendre toujours plus explicite «le sens éthique comme l'ultime intelligibilité de l'humain et même du cosmique» (p. 237).

JEAN BOREL

PAUL RICŒUR, *Histoire et civilisation. Neuf textes jalons pour un Christianisme social*, Avant-propos par Olivier Abel, Paris, Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique, N° 76-77, 2003, p. 5-141.

À l'occasion du 90^{ème} anniversaire de Ricœur (27.2.2003), la revue *Autres Temps* a publié dans son dernier numéro un dossier de neuf textes de cet A. parus comme

articles dans la *Revue du Christianisme social*, devenue *Autres Temps* au début des années 80. À part le dernier des textes, «Responsabilité et fragilité», tiré d'un numéro d'*Autres Temps* de 1992, les autres textes sont des articles des années 40, 50 et 60, à proximité chronologique et thématique du recueil d'articles *Histoire et vérité* (première édition en 1955, deuxième en 1964). Ricœur s'est longtemps engagé dans le mouvement du Christianisme social, et il en a même assumé la présidence de 1958 à 1970. Les textes reproduits ici donnent un reflet de cette activité militante, inscrite dans un contexte de crise : il en va de situer le socialisme chrétien par rapport à la guerre froide, dans les débats avec le communisme et le marxisme (Budapest 1956 et Prague 1968), en lien avec la guerre d'Algérie ou encore mai 1968. Les problèmes abordés concernent la vie dans la cité, au sens large de ce terme : la question de la paix (en pleine période de guerre froide !) ; une évaluation critique de la civilisation occidentale, de la technique ou encore de l'urbanisation ; une réflexion sur la fonction de l'État, sur les liens entre nation et humanité ; une prise de position sur la question de l'insoumission (en lien avec les jeunes Français appelés en Algérie). On mentionnera en particulier l'étude critique d'*Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty (intitulée «Le Yogi, le Commissaire, le Prolétaire et le Prophète»). Le dernier article, plus tardif, articulant la fragilité et la responsabilité, donne une belle conclusion à cet ensemble. Signalons encore que l'avant-propos d'Olivier Abel (p. 6-20) est remarquablement fait : il présente brièvement les textes, les situe dans le contexte de l'époque et les met en perspective avec les questionnements actuels. Le numéro comporte également une liste exhaustive des textes de Ricœur parus dans la *Revue du Christianisme social* et dans *Autres Temps* (p. 21 sq.) : au terme de ce dossier, l'envie ne manque pas d'aller à la recherche d'autres articles.

PIERRE BÜHLER

MICHEL HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, 158 p.

Cet ouvrage posthume n'a pas à être lu seulement comme le testament spirituel de l'A., signant la fin de son itinéraire de pensée, en même temps que la confession d'un philosophe croyant, mais aussi comme une première ébauche d'une réponse à une question de principe qu'il fallait avoir le courage de reposer dans le concert des diverses théories contemporaines du langage : «Est-il possible à l'homme d'entendre dans le langage qui est le sien une parole qui parlerait dans un autre langage, qui serait celle de Dieu, très exactement de son Verbe ?» Pour guide de sa réflexion, l'A. prend donc les paroles du Christ, dont la prétention n'est pas seulement de transmettre une révélation divine, mais bien d'être purement et simplement ce qu'il dit être, cette Révélation même, la Parole de Dieu Lui-même. Méthodologiquement, le phénoménologue français, convaincu que les paroles du Christ s'offrent à nous à titre de documents authentiques qui «n'ont rien à voir avec les inventions de communautés chrétiennes tardives», part de la constatation qu'elles se présentent dans les évangiles tantôt comme les paroles d'un homme, tantôt comme celles de Dieu. «Dans la mesure où, dit-il, pour s'adresser aux hommes, le Christ utilise le langage qui leur est propre, alors la façon dont il leur parle manifeste les propriétés du langage humain, celles qu'étudient les analyses modernes du langage. Si nous supposons maintenant que le Verbe de Dieu parle un tout autre langage, différent dans le principe du langage humain, nous sommes contraints de reconnaître que sa parole échappe à l'ensemble des conceptions du langage dont il vient d'être question. Parce qu'elle vise unilatéralement le langage des hommes, la philosophie du langage présenterait une lacune béante, elle ne saurait rien de la parole qui, en

fin de compte, importe seule – la Parole de Dieu, c'est-à-dire *la façon dont Dieu nous parle*» (p. 9 sq.). La matière du livre s'organise alors tout naturellement selon l'ordre suivant : I. Les paroles du Christ considéré en tant qu'homme s'adressant aux hommes dans le langage qui est le leur et leur parlant d'eux. II. Les paroles du Christ considéré en tant qu'homme, s'adressant aux hommes dans leur langage pour leur parler non plus d'eux mais de lui-même. Et, puisque «le Christ se donne comme le Messie, disant aux hommes ce que son Père lui a dit, et ainsi comme le Verbe de Dieu», les derniers chapitres examinent enfin en quoi la parole du Christ considérée comme celle du Verbe, comme la Parole de Dieu, diffère de la parole humaine en général, et comment les hommes peuvent être capables d'entendre et de comprendre cette Parole qui n'est plus la leur mais celle de Dieu. Apparaît ainsi dans toute son ampleur le projet du philosophe, dont il n'est guère possible de rendre compte en détail dans le cadre d'une recension. En s'appuyant sur les nombreuses déclarations que le Christ fait à son propre sujet dans l'évangile johannique, lesquelles se ramènent à l'affirmation de sa condition divine et de son unité avec Dieu, «parlant donc la Parole de Dieu, étant son Verbe», l'A. tente de démontrer comment la légitimation des affirmations de sa condition divine par le Christ «ne repose en aucune façon sur une parole humaine, toujours suspecte. Ce n'est pas parce que le Christ dit, avec les mots que nous employons tous les jours dans le langage qui est le nôtre, «je suis dans le Père et le Père est en moi», que cette proposition est vraie, dans le domaine de la réalité absolue qui est celle de Dieu. Tout au contraire : c'est parce qu'il en est ainsi dans la réalité absolue de l'essence divine, éternellement ainsi – c'est parce que, dans cette génération en elle du Premier Vivant, la Vie, s'éprüfuant en lui, se révèle à soi dans la révélation de soi qui est son Verbe, sa Parole, c'est pour cette raison uniquement que cette Parole, Archi-révélation de la vie divine, est en soi la Vérité, cette Vérité originaire et absolue dont toute autre dépend» (p. 123). Ainsi, la Parole du Christ, en tant qu'elle est celle du Verbe, est la Parole de la Vie : c'est en elle d'abord que s'accomplit cette Archi-révélation par laquelle, s'étreignant soi-même, la Vie s'engendre elle-même, se fait Vie, et c'est elle ensuite qui fait de nous des vivants. C'est pourquoi la vie de tout homme est en jeu dans l'écoute de cette Parole, comme le dit encore Jésus : Prenez garde à la manière dont vous écoutez ! Si les analyses de l'A. renouvellement de façon stimulante le langage utilisé traditionnellement pour mettre en évidence l'autorité absolue du Christ et l'égalité de nature du Père et du Fils et, au nom de l'immanence du Christ comme Verbe à toute vie humaine, le fait que tout être humain peut se considérer en conséquence comme fils de Dieu, né surnaturellement d'une seconde naissance et fils dans le Fils Premier-Né, nous aimeraisons néanmoins, en conclusion, bien que l'A. ne puisse plus répondre, poursuivre le débat, voire le reprendre à son point de départ, en posant la question suivante : à la lumière de ce que le pseudo-Denys affirme du Christ et de ses opérations dans sa quatrième Lettre à Gaios – «en assumant l'essence humaine, c'est de façon suressentielle qu'il a pris rang d'essence et de façon surhumaine qu'il accomplit les opérations d'un homme ; qu'à ce titre, il ne fut ni homme ni non-homme, mais tout ensemble Fils de l'homme et Surhomme, et qu'il n'a donc pas accompli à titre de Dieu des opérations divines et à titre d'homme des opérations humaines, mais bien qu'à titre de Dieu fait homme, il nous a fait participer à la merveille d'une toute nouvelle opération ou 'énergie théandrique' » –, et à la lumière de ce qui a été proclamé le 16 septembre 681 lors du troisième concile de Constantinople – que, dans le Christ, les deux vouloirs et les deux activités naturels concourent toujours ensemble et non séparément au salut du genre humain –, peut-on vraiment dissocier, comme l'A. le fait de manière si radicale, les paroles du Christ en tant qu'homme et les paroles du Christ en tant que Verbe de Dieu ? N'y aurait-il pas la possibilité, et la nécessité, de penser la merveille d'un tout nouveau discours ou «langage théandrique» du Christ ?

MICHEL HENRY, *Auto-donation, entretiens et conférences*. Textes rassemblés et édités par *Prétentaine* sous la direction de Magali Uhl, Montpellier, Pré-tentaine/Anne Henry, 2002, 237 p.

Cet hommage, construit autour de la parole vivante de Michel Henry, rassemble six conférences et trois entretiens, pour la plupart inédits et donnés entre les années 1976 et 2000. Seuls deux entretiens et une conférence ont pu être relus et corrigés par l'A., les autres ne sont que des retranscriptions effectuées à partir d'enregistrements audio et avec l'exigence impérative de restituer aussi parfaitement que possible «le déploiement de sa pensée avec son argumentation rigoureuse, mais aussi ses chemins de traverse et ses interrogations». Mises à part les deux conférences intitulées : «Phénoménologie de la vie» et «Le corps vivant», prononcées respectivement à Munich et à Bruxelles, les autres furent données à l'Université Paul Valéry de Montpellier et organisées par la revue *Prétentaine* en partenariat avec l'Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques. Quant aux entretiens, ils ont tous été réalisés au domicile du philosophe. C'est de manière vivante que Michel Henry évoque à grands traits dans «Phénoménologie et sciences humaines» la tâche de la philosophie comme recherche de la «genèse transcendante» des objets sur lesquels elle réfléchit, qui seule peut leur donner un sens, et résume dans «Phénoménologie de la vie» les thèmes essentiels de sa phénoménologie : les termes d'auto-donation, auto-génération, auto-révélation et auto-affection lui permettent de rendre compte du procès dans lequel la Vie absolue se donne à soi, s'éprouve soi-même et jouit de soi, produisant ainsi constamment sa propre essence, ce Premier Soi Vivant en lequel, s'éprouvant soi-même, la Vie se révèle à soi, son Verbe. À notre avis, l'orientation filioquiste de ces développements est à relever et pourrait faire l'objet de sérieuses discussions christologiques. Dans ses entretiens comme dans ses conférences, on sent que l'A. aime parler de cette essence de la vie dans toutes ses modalités : l'immanence, la subjectivité, l'ipséité, le pathos, l'épreuve de soi, l'affectivité, la corporéité, la temporalité. Et il le fait, comme le dit justement Magali Uhl dans son introduction, «avec un sens aigu de la narration et de la variation, un art subtil de l'exemple phénoménologique et une discrète pointe critique où transparaissent sa passion des valeurs supérieures de la vie et son admiration pour les formes élaborées de la culture qui sont l'art, l'éthique et la religion». D'où la lutte que l'A. a toujours menée contre la barbarie contemporaine, avec son culte du nihilisme et du mensonge collectif, lutte qui avait pour lui le sens d'une fidélité à un projet transcendental de défense et illustration de la culture comme auto-accomplissement et auto-développement de la vie de l'Esprit. Une bibliographie aussi complète que possible de tous les textes publiés de Michel Henry et un entretien à bâtons rompus avec M^{me} Anne Henry achèvent de faire de ce volume une approche vivante et synthétique de sa pensée.

JEAN BOREL

MARCEL HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 2002, 558 p.

Dans cette belle et vaste méditation, l'A. reprend la question du don, dans la foulée du fameux «Essai sur le don» de Marcel Mauss, mais en lui conférant une densité historique, ethnologique et philosophique très remarquable. Cela nous vaut d'excellentes analyses de la philosophie grecque, notamment des conflits entre Platon, Socrate et les sophistes (lesquels monnayaient leur prestation !), ainsi qu'une comparaison pertinente de l'éthique inconditionnelle du don chez Sénèque et de l'éthique paulinienne de la grâce. La reconstruction de la figure du marchand dans la tradition occidentale fait apparaître une césure entre la critique naturaliste du profit (chez Aristote) et l'utilita-

risme mercantile de la modernité, ce qui conduit notamment l'A. à revisiter le dossier classique des liens entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; dans ce contexte, il valorise fortement l'ouvrage de Bartolomeo Clavero, *La Grâce du don. Anthropologie de l'économie catholique* [1991], Paris, Albin Michel, 1996) qui comble selon lui le vide laissé par Weber et Troeltsch. – La thèse centrale de l'A. nous paraît tenir dans une subtile et légitime différenciation : si le don réciproque, en sa structure rituelle, tient de la reconnaissance sociale, l'échange marchand des biens relève, lui, de la justice ; le philosophe a aussi besoin de gagner sa vie et de recevoir un juste retour matériel de ses prestations intellectuelles ; les deux ordres, rituel et marchand, peuvent donc occasionnellement se superposer ; il n'en demeure pas moins que la vérité, comme telle, n'a pas de prix et qu'il importe de maintenir l'hétérogénéité du don et de l'échange. – Ne nous y trompons pas : l'impressionnant parcours historique et ethnologique de l'A. ne relève pas de la pure érudition ou d'une curiosité désintéressée. Le propos est clairement et heureusement contemporain : comment ne pas voir que derrière le mépris ou la surestimation de l'argent dans son rapport avec la philosophie et les sciences se joue une très actuelle dévaluation des sciences humaines (parmi lesquelles on rangerait aussi bien la théologie et la philosophie que les sciences sociales) au détriment des sciences dites dures ? Et que cette dévaluation se traduit, de manière littérale, dans une différence de rapport à l'argent et à l'économie ? Depuis la fatale et étroite réduction des sciences nobles aux sciences improductives opérée par Adam Smith, comment renouer le contact avec une science de la gratuité ? Deux types d'échange se dessinent, l'échange lié au marché et l'échange au service de la vérité. Les sciences sociales et humaines auraient bien tort d'abandonner le terrain aux sciences «productives». Elles doivent se battre sur un double front, celui de la rentabilité et celui de l'indépendance intellectuelle. Contradiction dans les termes ? Non : tension créative ! Merci à l'A. d'oser nommer ainsi les enjeux croisés de la vérité sans prix et du juste prix de la recherche de la vérité.

DENIS MÜLLER

YVES MICHAUD, *L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris, Stock, 2003, 204 p.

L'A., professeur de philosophie et ancien directeur des Beaux-Arts, a publié bon nombre d'ouvrages consacrés essentiellement à la philosophie de l'art et à l'esthétique. Dans cet essai clair et percutant, il tente le pari d'exposer la situation de l'art aujourd'hui. Il entend «analyser [...], pas dénoncer, ni célébrer» (p. 15). D'après lui, notre situation est marquée par un paradoxe : la beauté est partout, «elle est devenue un impératif» (p. 7), et en même temps nous vivons dans «un monde vide d'œuvres d'art» (p. 9). «C'est comme si, plus il y a de beauté, moins il y a d'œuvres d'art, ou encore comme si, moins il y a d'art, plus l'artistique se répand et colore tout, passant pour ainsi dire à l'état de gaz ou de vapeur et recouvrant toutes choses comme d'une buée.» (*ibid.*) Cette constatation n'équivaut pas à la thèse hégélienne de la «fin de l'art» défendue par A. Danto. L'A. précise en effet que «ce n'est pas pour autant la fin de l'art : c'est la fin de son régime d'objet» (p. 11). L'A. illustre son paradoxe en quatre chapitres : «Petite ethnographie de l'art contemporain» ; «L'art contemporain dans le post-post» ; «Vers l'esthétique des temps du triomphe de l'esthétique» ; «La demande d'esthétique : hédonisme, tourisme et darwinisme». – Dans le premier chapitre, l'A. décrit l'art contemporain à la manière «d'un Persan débarquant de Perse» (p. 23). Pas de *name dropping*, des constatations factuelles. L'art contemporain se caractérise d'abord par «la quasi-disparition de la peinture» (p. 31) – on se situe là dans la lignée de la critique duchampienne de la peinture «rétinienne» ; la photographie «la plupart du temps rem-

place la peinture» (p. 32), car elle s'adapte mieux au regard contemporain que Michaud désigne d'«attention flottante» (p. 33). La production artistique contemporaine a «quitté les cimaises pour envahir l'espace. Elle est alors faite d'installations, dispositifs, machines et environnements calculés pour produire des effets visuels, sonores ou d'ambiance» (p. 34). La situation de l'art se signale encore par le fait que la frontière entre art et non-art s'efface. On remarque une «connivence et même la quasi-confusion entre art contemporain et publicité» (p. 38). L'A. va jusqu'à diagnostiquer un «devenir-publicité de l'art» (p. 40) qui renforce son passage à l'état gazeux. L'art se rapproche de la mode ; mais malgré cette parenté, l'art n'a «pas d'ancrage dans le grand public» (p. 43), il «fonctionne comme un groupe ou une tribu d'initiés» (*ibid.*). Une autre caractéristique de l'art actuel est son «engagement social et politique limité» (p. 47). À partir de Duchamp, l'art n'est «plus substantiel, mais procédural» (p. 50). Cette analyse se conclut sur un constat : «Les critiques nostalgiques de l'art contemporain se trompent donc deux fois : l'art, qu'ils regrettent tant, est déjà partout [...], et ce monde de l'art contemporain qu'ils honnissent tant n'existe déjà plus» (p. 56). – Le deuxième chapitre retrace la «généalogie» de la situation décrite au chapitre précédent. L'A. donne une brève description de l'histoire l'art du XX^e siècle, plus précisément des années 1905-1906, «où l'héritage de Cézanne débouche presque aussitôt sur le cubisme, jusqu'aux années 1975-1978 qui voient l'épuisement et l'effacement des dernières avant-gardes» (p. 67-68). De rupture en rupture, dans ce «temps des manifestes» (Danto), on arrive à la situation présente, en gros depuis les années 1980-1990, au cours desquelles «les œuvres d'art ont changé de mode opératoire. Elles ne visent plus à représenter ni à signifier. Elles ne renvoient pas à un au-delà d'elles-mêmes ; elles ne symbolisent plus [...], mais visent à produire directement des expériences intenses et particulières» (p. 100). – Le troisième chapitre retrace l'histoire de l'esthétique ou de la philosophie de l'art. L'A. centre son analyse sur le texte visionnaire de W. Benjamin, «L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction technique», qui distingue entre les œuvres d'art du passé dotées d'une *aura* particulière et les œuvres d'art récentes, essentiellement reproducibles, dont la contemplation produit à terme une véritable «esthétique de la distraction» (p. 111). Cette analyse conduit l'A. à un excursus sur le rôle des musées dans la culture contemporaine : «le musée est la plus belle illustration du diagnostic de Benjamin, dans ce qu'il a de plus grinçant : il sauvegarde la valeur culturelle en la soumettant aux valeurs de l'exposition et de la publicité» (p. 123). Le second auteur que Michaud examine est C. Greenberg, défenseur de l'art américain des années 1950, qui a donné «à l'esthétique kantienne un caractère systématique et une dimension psychologique qu'elle n'avait pas» (p. 130). Les concepts-clés de l'analyse de Greenberg sont ceux de chef-d'œuvre, d'invention créatrice et d'expérience de la valeur dans la perception esthétique. Une autre philosophie de l'art discutée dans ce chapitre est celle d'A. Danto. L'art moderne se caractérise, pour Danto, par la fin du «paradigme mimétique» en art, issu du platonisme. À partir du moment où A. Warhol crée en 1964 les boîtes Brillo, copie conforme des boîtes du produit de lessive homonyme, il faut trouver un nouveau critère pour faire entrer la boîte Brillo dans le «monde de l'art». Ce critère serait «quelque chose que l'œil ne peut trouver – une atmosphère de théorie artistique, une connaissance de l'histoire de l'art, [...] une certaine théorie de l'art» (textes cités p. 152) ; bref, pour Danto l'art est fini au sens où il devient sa propre philosophie, «en un mouvement hégélien typique, l'art est devenu conscient de lui-même» (p. 155). Le chapitre se clôt sur l'évocation des positions de G. Dickie et N. Goodman. – Le dernier chapitre, «le plus ambitieux et le plus risqué» (p. 24), est aussi le plus passionnant. L'A. insiste sur le fait que son diagnostic du caractère «gazeux» de l'art actuel n'implique nullement la condamnation de la version ancienne de l'art. À côté des changements qu'ont entraîné la nouvelle configuration de l'art, il faut aussi parler des «intérêts qui s'y satisfont» (p. 170). Le premier est hédoniste : la contemplation de l'art contemporain produit un «plaisir pris à une expérience qui coule et qui est fluide» (p. 171) ; cette

expérience rejoint en fait celle du bonheur contemporain. Dès lors, toutes les productions auront une valeur identique, puisque la hiérarchisation en termes de critères esthétiques disparaît. Plus généralement «la vaporisation de l'art» à laquelle on assiste entraîne une «esthétisation de l'expérience en général» (p. 181), ce qui explique sans doute en partie qu'il «n'y a jamais eu autant d'artistes officiellement recensés : 100.000 pour la seule ville de New York» (p. 184). Le second intérêt est touristique : l'expérience touristique, l'expérience contemporaine par excellence, est esthétique par nature (p. 188). Le troisième intérêt nous est fourni par la théorie de l'évolution : les objets d'art sont pour nous ce que les parures représentent pour les animaux, l'art permettant alors de «signaler les groupes humains, de marquer leur identité» (p. 194). Pour l'A. «l'art [dès lors] n'est plus la manifestation de l'esprit mais quelque chose comme l'ornement ou la parure de l'époque» (p. 204).

STEFAN IMHOOF

ROLAND MINNERATH (éd.), *Apologie à Diognète. Exhortation aux Grecs*, trad. Michel Bourlet, introduction et notes R. Minnerath. Migne (Les Pères dans la foi), Paris, Migne, 2002, 150 p.

Histoire c
la théolog

Les deux textes traduits ici (*l'Exhortation* n'avait jamais été traduite en français, l'*Apologie* l'avait été par Henri-Irénée Marrou, *Sources chrétiennes 33 bis*) ont longtemps été attribués à Justin; ils appartiennent tous les deux au genre apologétique, mais, selon l'auteur de l'introduction, leurs différences sont trop marquées pour qu'ils soient l'œuvre d'un même penseur. L'*Apologie à Diognète* semble écrite au II^e siècle, l'*Exhortation aux Grecs* vraisemblablement vers la fin du III^e. Toutes deux «ont en commun un point fondamental : amener le lecteur païen à réaliser que la connaissance de Dieu ne peut venir que de la Révélation.» (p. 17) Ces deux écrits illustrent bien l'argumentation utilisée pour soutenir le christianisme des premiers siècles contre les résistances du monde gréco-romain. L'*Apologie à Diognète* présente d'abord les arguments classiques contre l'idolâtrie des païens puis contre les sacrifices et les rituels juifs ; dans sa partie positive, elle met en évidence le paradoxe du statut des chrétiens : dans le monde et étrangers au monde, les «chrétiens sont comme détenus dans la prison du monde, mais ils maintiennent le monde», comme «l'âme est sous clé dans le corps mais en est le ciment» (chap. 6, p. 51). Enfin l'auteur insiste sur l'impossibilité pour les hommes de connaître Dieu par eux-mêmes et exhorte son lecteur à accueillir la Révélation et le salut offerts, seul accès à cette connaissance. On retrouve ce thème dans le second texte, l'*Exhortation aux Grecs*, qui se conclut par ces mots : «À tous égards, il convient donc de savoir qu'il est absolument impossible d'acquérir la connaissance de Dieu et de la vraie religion ailleurs que chez les seuls prophètes : ils vous instruisent, eux, sous le coup d'une inspiration divine» (38,2 ; p. 127). L'argumentation, truffée de citations de poètes et de philosophes grecs, est adressée à un public cultivé sinon savant. Elle est conduite en deux étapes : l'auteur passe d'abord en revue l'enseignement des poètes et des philosophes pour en montrer le ridicule et faire apparaître les contradictions qui les opposent entre eux mais aussi celles qui minent leurs œuvres de l'intérieur. Leurs erreurs reposent, ici encore, sur leur prétention à savoir par eux-mêmes quelque chose de Dieu : «[...] ils ne veulent pas s'instruire auprès de ceux qui savent et pensent pouvoir acquérir par eux-mêmes, en usant de l'humaine raison, une connaissance véritable des réalités célestes [...]» (7,2 ; p. 81-82). En revanche «nos ancêtres [...] ne nous enseignent rien qui soit le produit de leur propre imagination» (8,1 ; p. 82) ; c'est pourquoi ils ne parlent «que d'une seule voix», au bénéfice d'un «présent» reçu d'en haut (8,2 ; p. 83). Ces anciens sont d'ailleurs chronologiquement antérieurs aux maîtres de la pensée grecque, et ce que ceux-ci disent de vrai – parfois en le déguisant pour n'en pas trahir

l'origine – vient de l'enseignement de Moïse, par l'Égypte... L'auteur s'appuie sur les historiens grecs pour défendre «la très haute antiquité de Moïse» (10,1; p. 86) puis commente poètes et philosophes pour faire apparaître ce qu'ils doivent, sans l'avouer, à son enseignement. Ainsi «Platon avait adopté, en ce qui concerne le Dieu unique, la doctrine de Moïse et des prophètes, qu'il avait connue en Égypte : mais la mésaventure de Socrate lui fit craindre [...] la ciguë, et il rédige sur les dieux un discours embrouillé [...]» (20,1; p. 99). Nombre de textes de Platon sont ainsi «décryptés», avant que l'auteur conclue en une exhortation à délaisser les philosophes au profit de la vraie religion. Documents intéressants et significatifs, ces deux textes sont accompagnés d'introductions, d'un guide thématique, de deux index ainsi que de notes. Le lecteur non spécialiste, à qui d'ailleurs cette collection semble s'adresser, aurait toutefois apprécié des éclaircissements sur la datation des écrits bibliques pour s'y repérer mieux dans les pages sur la «haute antiquité de Moïse». Et, bien sûr, on regrettera que ce type de publication ne propose pas une édition accessible à un large public, certes, mais... bilingue. Il n'en demeure pas moins que le lecteur curieux de la réception du christianisme dans la société cultivée des premiers siècles lira ces deux apologies avec intérêt.

SYLVIE BONZON

A.-G. HAMMAN (éd.), *Les évêques apostoliques. Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne*, Écrits présentés, traduits, annotés, guide thématique par A.-G. Hamman (Les Pères dans la foi – 77), Paris, Migne, 2000, 218 p.

Voici un nouveau recueil d'écrits dits «apostoliques» ou «subapostoliques», car leurs auteurs appartiennent à la génération qui a suivi les apôtres. Aucune référence n'est donnée aux éditions critiques utilisées par A.-G. Hamman. Les traductions des lettres d'Ignace semblent redatables à celle qu'Auguste Lelong a fait paraître en 1927 dans la collection «Textes et documents pour l'histoire du christianisme». Ce volume ne remplace pas celui que les «Sources Chrétaines» avaient fait paraître à l'intention du grand public il y a dix ans (*Les Écrits des Pères apostoliques*, Paris, Cerf [Foi Vivante, 244], 1990).

RÉMI GOUNELLE

ie BERNARD SESBOÜÉ, *Karl Rahner* (Initiation aux théologiens), Paris, Cerf, 2002,
loraine 203 p.

Après le temps des thèses de doctorat sur Karl Rahner (comme par exemple celles de Vincent Holzer et d'Évelyne Maurice), voici peut-être venue l'époque des ouvrages d'introduction à cet auteur-clef du catholicisme récent. Ce penseur, que l'on ne connaît souvent qu'à travers la doctrine des chrétiens anonymes, mal interprétée, de surcroît, comme une pure récupération de l'athéisme et de l'agnosticisme par embrasement spéculatif, est ici présenté par un autre théologien jésuite, le père Bernard Sesboüé, avec une grande clarté. – Nous laisserons donc le lecteur découvrir en détail cet ouvrage très lisible, qui contient en son cœur une analyse précise du *Traité fondamental de la Foi*. Contentons-nous ici de relever trois des nombreuses qualités de cette étude. Tout d'abord, l'itinéraire théologique personnel de Rahner y est limpidelement situé à l'intérieur de son appartenance à l'ordre des jésuites, et de son endettement constant envers la spiritualité ignatienne. L'A. explique pourquoi il faut connaître les *Exercices* pour

comprendre vraiment Rahner. Si l'on a à l'esprit le travail de décantation spirituelle du disciple de saint Ignace en effet, l'on a déjà saisi quelque chose de la tension, fondamentale chez notre théologien, entre le «catégorial» (le niveau des représentations et des dogmes) et le «transcendantal» (le plan de l'expérience spirituelle sous-jacente au langage religieux). Ensuite, le présent livre éclaire le problème complexe de la christologie et de la théologie trinitaire présentes chez le professeur d'Innsbruck. C'est toute la question du «débat Balthasar – Rahner» sur lequel, montre Sesboüé, on ne saurait projeter des oppositions théologiques massives. Notamment, il faut apercevoir la fragilité du reproche de «réduction anthropologique» adressé à Rahner. Ce grief se trouve contrebalancé par le fait que ce dernier a été exceptionnellement conscient de l'inachèvement de sa propre pensée théologique. Enfin, Bernard Sesboüé n'a pas eu peur d'aborder le problème de l'évolution interne du penseur qu'il étudie. Tout en soulignant l'unité fondamentale de son œuvre, il n'exclut pas, à la suite de plusieurs travaux récents, l'existence d'un «dernier Rahner», chez lequel le «catégorial» prendrait plus d'importance par rapport au «transcendantal», et que l'on a pu, à ce titre, qualifier de plus conservateur. – Mais, quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse, que le père Bernard Sesboüé laisse à chacun de ses lecteurs le soin d'évaluer personnellement, on a là un indice du fait que Karl Rahner fut à la fois un esprit critique et un chrétien très impliqué. Cette double vertu de recul et de solidarité caractérise aussi l'étude introductory de Bernard Sesboüé, qui excelle autant par l'approche théologique que pédagogique.

BERNARD HORT

WOLFHART PANNENBERG, *Métaphysique et idée de Dieu* [1988]., traduit de l'allemand par Olivier Riaudel (Théologies), Paris, Cerf, 2003, 125 p.

Ce petit ouvrage, dont l'original allemand date de 1988, est à bien des égards un bon résumé des thèses centrales de l'A., touchant non seulement l'articulation générale de la théologie et de la philosophie, mais, plus spécifiquement, les rapports entre ontologie, subjectivité, histoire, eschatologie et cosmologie. Pannenberg remet en question la thèse heideggerienne de la fin de la métaphysique, en conformité avec son propre projet théologique de repenser la question de Dieu et de l'absolu en lien avec l'historicité de l'expérience religieuse de l'humanité. La philosophie de la religion est ainsi appelée à relayer la métaphysique, de manière à saisir le mouvement de l'absolu au cœur de l'histoire et de sa structure temporelle. Deux questions philosophiques demandent alors à être résolues conjointement : la question ontologique de la prééminence du futur sur le présent et la question épistémologique du juste accès de la subjectivité à l'absolu. Pannenberg esquisse alors sa belle théorie de l'anticipation (ou prolepse), le *Vorgriff* venant prendre la place du *Begriff* spéculatif hégélien. Une ontologie du passé encore s'avère ainsi en mesure d'intégrer le temps dans notre compréhension de l'être et d'assumer, tout en la révisant, la conception dynamique du monde proposée par Whitehead (auquel est consacré une annexe critique). Dans le chapitre «Concept et anticipation», qui révèle le cœur de sa démarche, Pannenberg montre les liens dialectiques que sa réflexion philosophique entretient avec l'eschatologie chrétienne. On rappellera ici que dans son maître-œuvre *Esquisse d'une christologie* (initialement paru en 1964), l'A. avait réinterprété la christologie à la lumière d'une double anticipation : celle de la résurrection de Jésus par la prétention du Jésus historique à être reconnu dans son autorité spirituelle, d'une part, et celle de l'anticipation de la fin des temps par la résurrection de Jésus, telle qu'elle se donne à saisir dans les traditions historiquement crédibles du message pascal, d'autre part. L'extension ontologique de la notion d'anticipation a pour but de rendre compte de la portée anthropologique et cosmologique universelle du destin de Jésus de Nazareth, sans rien perdre de la quête

de la vérité et de l'absolu que ce destin exprime, dans le contexte plus large de l'histoire des religions et du devenir du monde. La question de savoir si l'approche de P. constitue un modèle adéquat de discussion critique des thèses philosophiques de Whitehead demeure sans doute ouverte, que ce soit en regard de la réception de Whitehead par la théologie du *process* que dans l'optique d'une réception plus philosophique de l'auteur de *Procès et réalité* (voir par exemple la réception d'Isabelle Stengers).

DENIS MÜLLER

KLAUSPETER BLASER, *Coup de foudre*, Genève, Labor et Fides (© Christiane Blaser, Wohlen BE), 2003, 51 p.

Ce petit ouvrage paraît à titre posthume, puisque son auteur est subitement décédé en juillet 2002. Conçu comme une initiation à la théologie pour des enfants, il évoque de manière poétique les grands lieux théologiques. Le parcours comprend seize chapitres de deux à trois pages chacun. L'A. l'avait entrepris dans l'intention de clore sa carrière professorale par un essai inattendu, non académique, retraçant l'essentiel sous un angle élémentaire, au sens le plus positif de cet adjectif. La première étape est celle qui a donné son titre à l'ensemble : elle est consacrée au «coup de foudre» auquel nous devons notre existence. La dernière esquisse ce que pourrait être «l'avenir du monde» du point de vue de l'espérance chrétienne. Entre deux, c'est l'humain, le Tout autre, l'esprit (avec ou sans majuscule !), l'amour, etc. – L'ouvrage est agréablement illustré par des dessins d'Adrian et Simone Frutiger. Une préface de Christian Indermühle et une postface de Thierry Laus explicitent le projet, sa genèse et sa réalisation finale, en dégagent la portée. Une notice biographique vient compléter le tout. – La lecture de ce petit livre est stimulante, parce qu'il permet aux lectrices et lecteurs de considérer les grandes questions de la théologie sous un angle différent, y redécouvrant les énigmes que les spécialistes ont tendance à oublier, les convictions fondamentales qu'on ne dit plus assez souvent, les métaphores vives de la foi qu'on recouvre trop vite de concepts et d'arguments. «La vie a-t-elle un sens ? Mais qu'est-ce qu'un sens ?» Et si ces deux questions étaient finalement les questions constitutives de toute théologie ? Un beau testament, parce qu'on y voit l'auteur comme l'humain qu'il voulait être, et non pas le saint qu'on pourrait être tenté d'en faire, contre son gré !

PIERRE BÜHLER

ILSE BULHOF AND LAURENS TEN KATE (eds), *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology* (Perspectives in Continental Philosophy), New York, Fordham, 2000, 416 p.

La philosophie contemporaine de la religion manifeste à juste titre une «fascination grandissante» (p. 252) pour la théologie négative, perçue à la fois comme «symptôme de l'embarras» face à toute réduction de la transcendance et comme «protestation» contre «la dénégation systématique de cet embarras» (p. 8). Un pari traverse, comme un fil rouge, toutes les contributions de ce recueil : celui qu'une philosophie résonnant des échos de la théologie négative ne doit pas forcément être irrationnelle ni déboucher sur une fascination trop facile pour un mysticisme et un silence complice des pires violences. Après une excellente introduction des éditeurs à la problématique, un parcours dans l'histoire de la théologie négative part des figures de Denys l'Aréopagite et Maître Eckhart pour aboutir à la question moderne de la pensée de l'extériorité et de l'autre

(Rosenzweig, Levinas et Derrida). Une partie des contributions plaide pour qu'une plus grande attention soit portée aux éléments de théologie négative présents dans les œuvres de penseurs comme Anselme de Canterbury (J.-L. Marion, en débat avec Kant), Thomas d'Aquin (J. Wissink) et Nietzsche (D. de Schutter). Plusieurs chapitres discutent d'auteurs qui, comme Marion, Bataille, Adorno, Taubes, Bakhtin et particulièrement Derrida, continuent d'une manière ou d'une autre l'exploration de l'espace ouvert par la proclamation nietzschéenne de la «mort de Dieu». I. Bulhof, notamment, recommande une lecture de Derrida prenant moins appui sur l'arrière-plan du nominalisme que sur celui de la théologie négative, à laquelle il a par ailleurs donné des marques uniques avec son interprétation de *khôra*. Quant à H. de Vries, il montre que Derrida ne peut être compris ni à la lumière de la seule tradition juive, ni à celle de la seule théologie négative qu'il parodierait pour mettre en scène ce dont il y va dans tout langage : la *trahison* d'un idéal ou d'une expérience qui ne se laisse ni dire ni penser, mais dont le langage porte néanmoins des échos (ou des traces). Derrida essayerait de «renforcer la résonance de l'ineffable dans notre langage» (p. 247), quête qu'il aurait en commun avec le théologien Karl Barth (R. Sneller). La bonne bibliographie générale et l'index thématique facilitent l'orientation du lecteur dans ces «échos d'embarras» dont les répercussions multiples ne se laissent guère harmoniser. Ainsi, il serait intéressant de comparer les différents rôles qu'acquièrent «l'ouverture», l'avenir, la prière, voire la danse, à travers le livre. Ne s'adonnant jamais à un mimétisme à la mode, les A. renouent avec une veille et importante tradition «subversive» (p. 6) qui prendra certainement une place de plus en plus importante dans les cursus théologiques et philosophiques.

ANDREAS PETER

ÉMILE GOICHOT, *Alfred Loisy et ses amis*, Paris, Cerf, 2002, 197 p.

ALFRED LOISY *Écrits évangéliques*, textes choisis et présentés par Charles Chauvin, Paris, Cerf, 2002, 240 p.

Ces deux ouvrages sont sortis quasiment ensemble – une manière de marquer le centenaire de la publication, en 1902, de *L'Évangile et l'Église*, de Loisy. Goichot propose une «biographie intellectuelle, totalement dépourvue de ce qui fait habituellement le charme du genre : amours, voyages, aventures. (p. 7)» Mais il entend aussi montrer que Loisy n'est ni le «solitaire» ni le «sec» que l'on a trop souvent décrit. Dépourvu de notes savantes, ce livre permet de suivre l'itinéraire de cette intelligence qui ne s'est jamais préoccupée que du seul problème religieux, tout en situant la pensée de Loisy par rapport à celle de nombreux autres penseurs de son temps. Chauvin, lui, se contente d'une esquisse beaucoup moins développée, son propos étant essentiellement de mettre en évidence la sève spirituelle des commentaires que Loisy a fait des évangiles et d'introduire ainsi un choix de 25 extraits de ses commentaires aux quatre évangiles, ce qui est une bonne manière de faire découvrir l'intérêt de cet exégète trop délibérément oublié du monde catholique. Une remarque de détail, mais qui peut avoir son intérêt : Goichot et Chauvin relèvent tous deux combien c'est la publication en traduction française de *L'essence du christianisme*, de Harnack, qui décida Loisy à écrire son célèbre «petit livre rouge», tout en signalant qu'il s'inscrivait à la suite de ses articles sur religion et révélation dans la *Revue du clergé français*; mais tous deux ignorent (ou oublient de dire) que l'intention première de Loisy était déjà de réfuter un théologien protestant, mais français celui-là : Auguste Sabatier.

BERNARD REYMOND

ADRIAN HOLDERECKER, DENIS MÜLLER, BEAT SITTER-LIVER, MARKUS ZIMMERMANN-ACKLIN (éds.), *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen* (Studien zur theologischen Ethik, 97), Fribourg/Fribourg i. Br., Éd. Universitaires/Herder, 2002, 360 p.

Ce livre présente les interventions d'un congrès international, plurilingue et inter-confessionnel, autour de la contribution de la théologie au débat bioéthique contemporain, congrès qui a eu lieu à Fribourg les 14 et 15 septembre 2001 (et non 2002, comme le dit faussement la préface). Les A. ont eu la possibilité de réviser leur intervention après la session d'études, et la plupart d'entre eux évoque donc les événements tragiques de ces jours-là, en particulier l'attentat terroriste perpétré sur le WTC de New York, événements qui ont empêché la participation au colloque de quelques-uns des intervenants.. L'initiative d'un tel colloque est en elle-même tout à fait louable, car les débats bioéthiques contemporains reposent très souvent, malheureusement, sur des malentendus, dus notamment aux cloisonnements entre les régions linguistiques, et les cultures juridico-politiques ainsi qu'aux sensibilités confessionnelles et religieuses différentes. Les organisateurs ont donc fait œuvre d'œcuménisme dans ce domaine et on ne peut que souhaiter voir d'autres initiatives de ce type surgir dans le domaine francophone. Le volume est structuré en trois parties. Dans la première, on problématise de façon générale la contribution que les théologies peuvent apporter à la réflexion bioéthique ; dans la deuxième, on propose des éléments fondamentaux de réflexion éthique dans un contexte théologique. L'attention se porte globalement sur les arrière-fonds anthropologiques de la réflexion éthique, ainsi que sur le sens et la portée du thème de la limite, inhérente à toute pratique humaine, biomédicale également. La troisième partie de l'ouvrage est dédiée à l'examen de quelques problèmes bioéthiques concrets. Le volume se termine par un essai de Walter Lesch qui propose sinon une synthèse, du moins une lecture comparée de l'ensemble. Il n'est pas possible, dans le cadre de cette courte recension, d'examiner en détail les différentes contributions du volume. Je me permets ainsi de choisir, parmi les différents textes et leurs éléments, ceux qui m'ont le plus touché dans une première lecture. Tous les A. de la première partie ont un rapport à la réflexion théologique, même si pour certains ce rapport est «interne», quoique critique, alors que pour d'autres il reste «extérieur». Dans le cas de Martin Sass, professeur allemand partageant son temps entre l'Allemagne et les États-Unis, on peut noter une sorte de sensibilité aux conflits générés par les doctrines particulières des différentes traditions religieuses lorsqu'elles touchent à des pratiques établies dans une société pluraliste. À travers douze thèses, Sass parvient à formuler des critères pour réduire ces conflits à un minimum acceptable. Toujours dans cette première partie à caractère fondamental, T. Engelhardt propose au public germanophone son orientation la plus récente, qui privilégie le moment particulier de chaque tradition confessionnelle et une approche «spirituelle» des questions éthiques, en lieu et place de la confiance tout occidentale en la force d'une raison commune aux humains et en sa prétendue capacité argumentative. Les deux théologiens protestants qui s'expriment dans cette section du livre soulignent (en prenant ainsi clairement distance de T. Engelhardt) le rôle positif du discours et de la raison dans le cadre d'une éthique théologique des conflits biomédicaux. D. Müller, en particulier, accentue avec force le rôle critique que la référence théologique joue dans la réflexion éthique, tout en ne niant pas son autonomie méthodologique. M. Zimmermann-Acklin présente les différentes sensibilités et options méthodologiques présentes dans la littérature bioéthique contemporaine et propose pour l'éthique théologique une option qui refuse aussi bien le confessionalisme cultivant les particularités qu'un universalisme purement formel. À la suite de différents auteurs qui se rapportent tous à la tradition herméneutique, il propose un modèle «cohérentiste» qui tient compte à la fois du contexte concret à partir duquel chacun de nous juge la réalité et de l'universalité des principes moraux, ainsi que de leur irréducti-

ble pluralité. La deuxième partie du livre cherche à illustrer certains aspects particuliers d'une éthique théologique s'ouvrant à des argumentations séculières. Il n'est pas possible de résumer ici les différentes contributions, dans leur variété et richesse. Je me limite à observer que les différents articles touchent à des aspects essentiels de toute éthique théologique : l'ancrage anthropologique et ses significations indirectement normatives, le rôle des narrations dans ce domaine et celui des limites de toutes sortes et de leur valorisation dans un contexte éthique. La troisième partie du volume examine des problèmes et des conflits concrets à la lumière de la discussion générale qui précède. On passe des problèmes de la vie prénatale à ceux de la néonatalogie et de la fin de la vie. Les contributions sont fort différentes mais leur élément unificateur est donné par une sensibilité commune à une méthodologie hermétique. Le livre présente une belle tentative d'améliorer la communication entre des chercheurs qui viennent d'horizons géoculturels et confessionnels différents mais qui sont unis par le souci de rendre compréhensible au monde séculier la sensibilité morale qui se nourrit de la foi chrétienne commune. On ne peut qu'espérer voir une telle démarche culturelle se dérouler un jour également, et avec un succès comparable, en milieu francophone.

ALBERTO BONDOLFI

RUWEN OGIEN, *La honte est-elle immorale ? (Le temps d'une question)*, Paris, Bayard, 2002, 168 p.

La notion de honte est créditee d'une importance particulière au sein de la théorie éthique, à la hauteur des enjeux souvent associés à l'identification des caractéristiques qui la distinguent des autres formes d'expression d'insatisfaction à l'égard de soi, et notamment de la culpabilité. En témoigne l'opposition traditionnelle érigée entre une «culture de la honte» et une «culture de la culpabilité» qui veut que la honte soit incompatible avec une compréhension moderne des concepts d'autonomie et de responsabilité. Selon cette conception, la honte ne saurait revêtir de valeur morale qu'insérée dans un système moral caractérisé par un souci hétéronome de réputation sociale et de conformité à des autorités extérieures, ainsi que par une tendance irrationnelle à tenir les personnes pour responsables de ce qui ne dépend pas d'elles. Par réaction contre ce tableau, la théorie éthique a connu récemment différentes tentatives plus ou moins radicales de réévaluation de la honte, cherchant à y reconnaître le témoignage de l'importance morale que nous accordons au respect de soi. Pour certains partisans de l'éthique des vertus, la honte pointerait en direction d'une éthique qui met l'accent sur le genre de personne que nous devons aspirer à devenir plutôt que sur un catalogue de devoirs moraux auquel nous devrions conformer nos actions. Prenant le contre-pied de ces entreprises de réévaluation, l'A. cherche à démontrer que «la honte, dans ses manifestations les plus significatives, est dépourvue de valeur morale» (p. 14). Afin de parvenir à cette conclusion, il n'entend toutefois pas appuyer sa démonstration sur les manières habituelles de caractériser la différence entre la honte et la culpabilité dont aucune ne se révèle selon lui décisive. La distinction véritablement pertinente porterait plutôt sur l'*attitude à l'égard de la responsabilité*. Contrairement à la culpabilité, la honte trahirait en effet l'absence de la pleine reconnaissance de nos fautes et le refus d'assumer l'entièvre responsabilité pour ce qui dépend de nous. Et c'est parce que telle est sa marque distinctive et qu'elle ne peut en conséquence s'exprimer ni dans la volonté de réparer le tort causé, ni dans celle de se réformer en tant que personne, que la honte serait incapable de trouver une justification convaincante au sein de nos meilleures théories morales. Écrit dans un style clair et engageant, ce petit livre introduit avec assurance le lecteur dans les discussions récentes de la philosophie morale sur son sujet. On regrettera cependant que l'hypothèse fondamentale et pourtant audacieuse concer-

nant la nature de la honte sur laquelle repose l'argument de l'A. ne soit pas davantage précisée et défendue.

MARC RÜEGGER

PATRICK VANDERMEERSCH, *La chair de la passion. Une histoire de foi : la flagellation* (Passages), Paris, Cerf, 2002, 280 p.

La préface donne le ton : il ne s'agit pas ici d'un livre d'histoire mais d'une étude menée par un psychanalyste par ailleurs professeur de psychologie de la religion et théologien. S'intéresser à l'histoire de la flagellation comme pratique spirituelle du christianisme nécessitait donc ce faisceau de branches afin d'évaluer au mieux cette «discipline» qui ne laisse pas d'étonner voire de choquer. Comment comprendre en effet ce qui touche essentiellement au corps, mais aussi aux formes symboliques du croire, différentes selon les origines confessionnelles et géographiques ? L'A. prend pour paradigme la flagellation telle qu'elle est pratiquée dans le petit village de San Vicente de la Sonsierra dans la Rioja au moment de la semaine sainte et des fêtes de la Découverte et de l'Exaltation de la Croix du Christ (en mai et septembre). Ce rituel d'hommes, regroupés en une confrérie, trouve son sens dans une participation à la souffrance du Christ, même si l'auto-questionnement des flagellants sur la signification d'une telle pratique vient se surexposer à leur auto-mortification. Pour tenter de saisir à son tour le pourquoi profond de la flagellation, l'A. remémore le passé, débroussaillant entre l'acquis des connaissances et l'inconnu de l'histoire. Du probable fondateur, Pierre Damien, réformateur bénédictin du XI^e siècle, aux caractéristiques de la spiritualité médiévale, comprise comme dévotion compatissante à l'humanité du Christ, en particulier à son corps souffrant, de la montée de la culpabilité aux excès corporels voire charnels des mouvements spiritualistes des XIII^e et XIV^e siècles, tout conduit à expliquer le phénomène de la flagellation, incarnée historiquement par le mouvement laïc des flagellants, dont le sens diffère de celui de la discipline monastique (dans la première il s'agit de se procurer le sentiment d'un corps différent, dans l'autre, de souffrir et de payer une partie de la dette accumulée par les péchés). Toutefois, le psychanalyste transparaît derrière l'historien et moins que de faits, l'A. traite avant tout des fantasmes élaborés autour de ce qui se dessine progressivement comme une passion issue de la spiritualité de la Passion. C'est notamment au XIX^e siècle que le lien entre érotisme et flagellation se fait de plus en plus net, apparaissant alors comme la perversion d'une sexualité qu'à cette époque l'histoire et la médecine jugent et réprouvent. Le détournement, éclairant, par la question du sadomasochisme et son interprétation par la sexologie et la psychanalyse, montre que la flagellation exaltée des confréries moyenâgeuses pourrait s'expliquer par une prise en main de l'angoisse du sujet, aboutissant à un renforcement de son narcissisme, tandis que la flagellation de la discipline monastique, pur sadisme, serait entièrement tournée contre le moi, les deux types pouvant s'érotiser. Finalement, au-delà de la pratique elle-même, l'A. en arrive plus fondamentalement à la question peu examinée du fondement corporel de l'acte de foi, matérialisé dans sa déclinaison catholique ou protestante. La conclusion, très personnelle sous des dehors d'universitaire détaché, rend évident l'intérêt de l'A. pour l'objet de son étude : à la faveur de troublantes similitudes entre la personnalité espagnole et celle des Flandres, dont la même intérieurisation de l'agressivité, la flagellation perd de son caractère sadique ou infantile pour entrer plus sobrement dans l'ordre des rites, nécessaires pour modéliser l'irrationnel des sentiments religieux. Que l'on soit conquis par l'argumentation ou circonspect devant les ambivalences d'une pratique (voire celles de son analyste), il faut saluer cette étude pluridisciplinaire magistrale, passionnante de bout en bout.

ISABELLE GRAESSLÉ

ROBERT MUCHEMBLED, *Une histoire du diable. XII^e – XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2000, 409 p.

C'est l'historien qui le dit, le diable revient, même s'il n'avait jamais quitté la scène européenne depuis son apparition au XII^e siècle. Paradigme de la peur, de «la part nocturne de notre culture» (p. 10), le démon traverse l'histoire de l'Occident et dépasse les interprétations qu'en donnent les confessions chrétiennes. Au-delà du mythe, d'abord seulement religieux puis, à partir de l'époque romantique, laïcisé, l'A. s'engage, dans une magistrale enquête, à analyser les phénomènes en jeu, les façons de comprendre l'humain telles qu'elles traversent les siècles, les imaginaires qui poussent les uns à condamner leurs semblables au bûcher et les autres à suivre des rituels lucifériens. Pour ce faire, l'A. peut s'appuyer sur ses recherches antérieures, portant en particulier sur la sorcellerie, mais il va plus loin ici, en travaillant notamment des genres inédits tels que le cinéma, la bande dessinée, les romans de gare voire les coutumes des modernes tribus urbaines. L'ouvrage offre ainsi «une» histoire du diable parmi de nombreuses autres, limitée à l'Occident du milieu du Moyen Âge à nos jours. Or, si l'on admet que le diable ne constitue que l'une des figures du mal dans notre culture, l'A. se voit obligé d'aborder d'autres thématiques touchant à l'histoire du corps (avoir «le diable au corps» exprime une conception pré-moderne du corps qui ignore la notion d'impossible), à celle de l'esprit (à travers l'histoire du diable, c'est celle d'une immense culture, pensée sur le mode du tragique, qui se déroule et qui n'en finit pas d'influencer jusqu'à certains héritiers actuels comme les États-Unis) et à celle du lien social (les métamorphoses du démon signifient avant tout l'émergence d'un sujet occidental se méfiant de ses propres pulsions démoniaques). Devant ce foisonnement parfois déconcertant, on pourra ancrer sa lecture dans chacune des quatre étapes chronologiques qui jalonnent l'enquête : la première va du XII^e au XV^e siècle, moment de la première élaboration théologique du démon, souverain régnant sur une armée démoniaque, «bête immonde tapie dans les entrailles du pécheur, qui conserve tant d'importance pour nombre de nos contemporains» (p. 16). La seconde étape présente, en trois chapitres portant sur les XVI^e et XVII^e siècles, le sabbat des sorcières (mythe obsédant créé par les penseurs chrétiens et incarné dans l'archétype de la sorcière), la question du corps diabolique, souvent lié au corps féminin (dans une vision du monde ne concevant que peu de limites entre naturel et surnaturel mais transformant la sexualité en enfer), et la diffusion d'une littérature productrice d'une véritable culture du tragique. La troisième étape aborde le crépuscule du diable, lié à un processus d'intériorisation du mal au XVIII^e siècle. Pourtant, l'émergence du doute dans la conscience des intellectuels, des juristes également, crée déjà une rupture fondamentale dès le milieu du XVII^e siècle. Avant de céder le pas au scepticisme rationaliste et scientifique, le déclin du démon s'explique par une évolution mentale générale, liée à la transformation des liens entre religion et société. La dernière étape montre l'accélération du XIX^e et du XX^e siècle, au cours desquels la peur du diable disparaît au profit des démons intérieurs – on imagine le rôle, essentiel, joué ici par la révolution psychanalytique. Paradoxalement, un nouvel imaginaire diabolique voit le jour à la fin du XX^e siècle, dont l'A. rend subtilement compte par un fin décryptage de la culture de masse occidentale. Entre plaisir et terreur, la ligne départage désormais une Europe traitant le sujet de façon ironique et des États-Unis encore imprégnés d'une figure aliénante que seule la vertu individuelle au service de la collectivité peut combattre. – Au terme de l'ouvrage, on reste ébahi et fasciné devant tant de détails, tant de faits historiques, tant d'indéniables démonstrations sur l'évolution des cultures et des mentalités. De la figure du mal extériorisée du Moyen Âge aux démons intérieurs des Temps modernes (sans compter avec le Nouveau Monde, faisant perdurer la peur ancestrale d'un démon extérieur), le destin du diable s'est métamorphosé, suivant de près les aléas de la culture qui embrasse le deuxième millénaire de la chrétienté. C'est au final cette métamorphose essentielle – parce que révélatrice d'autres métamorphoses

– dont l'ouvrage rend magistralement compte. Il faut donc saluer cette somme historique qui dépasse l'histoire pour accéder aux questions sociales, politiques et existentielles voire théologiques. À ce titre, elle devrait passionner à la fois le grand public et les spécialistes des questions précitées. La théologie en particulier ne peut que se sentir interpellée, elle qui oscille entre rétractation, nécessaire, face à la figure historique démoniaque et réinterprétation, attendue et tout aussi nécessaire, de la question du mal.

ISABELLE GRAESSLÉ

Jone SALOMONSEN, *Enchanted Feminism. The Reclaiming Witches of San Francisco*, London and New York, Routledge, 2002, 318 p.

En soi un défi, cet ouvrage présente une recherche de type académique – concrétisée par une thèse de doctorat – concernant un sujet volontairement non académique, le mouvement féministe des sorcières nord-américaines, en particulier la communauté *Reclaiming* à San Francisco. Dans l'Occident contemporain, caractérisé par la perte d'intérêt pour le christianisme traditionnel et, à l'ère du pluralisme, par la découverte de spiritualités nouvelles ou exotiques, la recherche prend comme postulat de départ la participation active de la sorcellerie païenne contemporaine à ce redéploiement. Il s'agit alors pour l'A. de montrer pourquoi et comment ce mouvement a tenté, depuis plus de vingt ans, de promouvoir une autre forme de culture religieuse, notamment par des célébrations de divinités féminines incluant rituels et magie. *Reclaiming*, fondé en 1979 par deux femmes juives, Starhawk et Diane Baker, cherchant à «réclamer» une forme de spiritualité oubliée, venue du paganisme ancien et des cultes de déesses, a essaimé sur tout le continent nord-américain et se situe comme une alternative aux religions patriarcales bibliques. L'un des thèmes développés dans ses activités missionnaires concerne par exemple le départ de la Maison du Père (judaïsme et christianisme) et le retour «à la maison», au Soi (la religion de la Déesse). La première partie de cette étude, symboliquement intitulée «Gardiennes du monde», dresse un état des lieux : quelles sont les forces en présence, les personnes, les communautés, leurs mythes fondateurs et les distances prises avec la spiritualité occidentale considérée comme faussement normative. La seconde partie, «Prêtresses de l'initiation», présente les différents rituels de la communauté *Reclaiming* ainsi que les efforts d'un sacerdoce au féminin «pour créer un nouvel ordre symbolique, basé sur une transfiguration du sacré dans l'ordinaire, et par-là équilibrer et régénérer les dilemmes de la différence, de l'unité et de la séparation entre les humains» (p. 25). La conclusion permet à l'A. de revenir sur l'une des grandes lignes transversales de sa recherche, les liens entre la sorcellerie de *Reclaiming* et la théologie féministe contemporaine. Ce qui court en effet tout au long du livre, à savoir l'évidente proximité thématique du mouvement des sorcières avec la théologie féministe académique, devient ici une adresse à cette dernière, lui enjoignant de mieux se situer par rapport à la théologie, de retravailler également ses modes de pensée et ses formes de représentations. Résolument interdisciplinaire, la méthodologie suivie par l'A., théologienne et anthropologue, se veut davantage horizontale que verticale : c'est-à-dire solidaire du mouvement étudié et loyale vis-à-vis des normes scientifiques. À la fois participante et critique, l'A. revendique un droit à ce qu'elle appelle «l'honnêteté compassionnelle», même si elle reconnaît avoir été captivée par le mouvement, jusqu'à demander l'initiation et la recevoir, dix années après avoir commencé sa recherche. Au-delà de l'intérêt évident d'un tel ouvrage – en particulier la présentation d'un mouvement souvent mal connu ou réduit à quelques clichés –, on peut néanmoins se poser la question de la relative neutralité académique de cette recherche, menée par une universitaire manifestement séduite par les idées qu'elle

présente (trace de cette attirance presque magique, le titre indique bien un certain enchantement). Jusqu'à quel point en effet l'intérêt bienveillant ne se transforme-t-il pas en admiration subjective, c'est un soupçon que la lecture de l'ouvrage ne lève jamais complètement. Dès lors, comment envisager une critique constructive, pour la théologie et la spiritualité, d'un mouvement peut-être enchanteur, en tous les cas dérangeant ? À d'autres théologien-nnes de continuer la recherche, avec sans doute autant d'audace qu'ici mais aussi avec davantage de détachement.

ISABELLE GRAESSLÉ

XAVIER YVANOFF, *La chair des anges. Les phénomènes corporels du mysticisme*, Paris, Seuil, 2002, 409 p.

Analyser de manière comparée les phénomènes corporels du mysticisme pour encourager des études synthétiques, et non fragmentées, comme c'est encore souvent le cas, tel est l'objectif poursuivi par l'A. de cet ouvrage inédit, mêlant effectivement, dans son approche globale, Occident et Orient, et, entre autres, christianisme, islam ou hindouisme. Pourtant, au-delà d'une classification thématique de ces phénomènes, il s'agit davantage «d'approcher à travers celle-ci, la nature réelle du mysticisme par le biais de la corporéité» (p. 12). Les différents chapitres voient donc se dérouler nombre d'éléments favorisant cette classification. Mais, petit à petit, au travers même de ce «prodigieux» traversant le corporel (un prodigieux à propos duquel les traditions mystiques mettent en garde, comme n'étant qu'un moyen pour atteindre à l'essentiel), émerge la dialectique de l'âme et du corps, à la base des processus utilisés par la mystique pour parvenir à l'extase. L'ouvrage se décompose en trois grandes parties : dans la première, «Le corps angélique», sont examinés des attributs tels que la bonne odeur de la sainteté, l'invisibilité en tant qu'elle permet l'anéantissement de la chair, invisibilité entretenue par nombre de mythes tant orientaux qu'occidentaux, le nimbe lumineux des anges et par extension des saint-es, à la fois glorification et réduction du corps à une seule expression de lumière, ou la stigmatisation visant à la déification du corps humain en lui imprimant une marque divine. La lévitation, dont se rapproche l'ascension des prophètes, avec ou sans aide, ou encore le vol des saint-es, appartiennent à la catégorie des pouvoirs magiques qu'entraîne l'exercice mystique. La seconde partie, «Le corps prodigieux», présente toute une série de modifications corporelles, rendant impossible une fixation du corps de l'ascète. De même, l'immobilisme permet d'accéder aux niveaux spirituels et mystiques. Et cela dans de nombreuses traditions. La dernière partie, «les chemins de la négation», aborde des aspects plus morbides et douloureux du mysticisme, tels l'anorexie liée à une haine et un oubli du corps, mais aussi à la recherche d'une certaine pureté, le jeûne et les nourritures putrides en tant que techniques de mortification permettant de conduire le corps aux portes de l'enfer tout en espérant qu'alors il cessera sa détestable présence, les mutilations et flagellations enfin, destinées à vaincre la douleur et par conséquent à éléver l'âme. Entre l'extase mystique, grandiose mais rarement atteinte, et la déchéance d'un corps meurtri, ce parcours foisonnant d'exemples tirés de l'hagiographie ou des textes religieux eux-mêmes recense de façon très complète cet excès d'une mise en scène du corps, ses raisons profondes et ses variations géographiques et historiques. – Tout en regrettant parfois, au cours de la lecture, l'absence d'une synthèse plus poussée, plus analytique que descriptive, on saluera cette somme passionnante, indice d'un regain d'intérêt scientifique pour la mystique, comme d'autres publications récentes le laissent également supposer.

ISABELLE GRAESSLÉ

JÉRÔME COTTIN, JEAN-NICOLAS BAZIN (éds), *Vers un christianisme virtuel? Enjeux et défis d'Internet*, Genève, Labor et Fides, 2003, 144 p.

Le nouveau monde de l'Internet constitue encore largement une «terra incognita» pour les Églises réformées francophones, aussi bien sur le plan de leur présence sur la toile que sous l'angle de la réflexion fondamentale concernant les changements phénoménaux que ces nouveaux moyens de communication provoquent dans la société. Autant elles ont rapidement compris l'importance de leur présence dans les autres médias (imprimerie, radio, TV, etc.), autant elles semblent hésiter à s'engager dans ces nouvelles technologies. Est-ce par peur ou par simple ignorance, ou les deux en même temps ? Seuls quelques membres de ces Églises s'efforcent de développer la présence de leur institution sur le net, et ceux-ci, qui font donc office de pionniers, doivent, en plus de leur travail de défrichage, en justifier constamment la pertinence ! C'est dire l'importance de la parution du livre de Jérôme Cottin et Jean-Nicolas Bazin, tous deux membres de l'Église Réformée de France : leur étude n'est rien moins que la première «théologie de l'Internet», du moins pour le monde protestant francophone. Il s'agit en fait d'une version remaniée d'un rapport sur les nouveaux médias qui leur avait été demandé par le Conseil national de l'E. R. F. Le premier mérite de ce livre est d'initier le lecteur – même non averti – à ce nouveau monde, d'en faire une présentation générale et de donner quelques clefs de lecture pour le comprendre. Et c'est bien ce dont les Églises ont d'abord besoin, tant est grande leur ignorance à ce sujet. Les A proposent ensuite une réflexion très équilibrée et nuancée sur les changements provoqués par ce nouveau monde virtuel. Car c'est bien d'un monde qu'il s'agit : en l'espace de quelques années, il a transformé notre manière de communiquer, notre langage, nos relations sociales. Il accélère notre temps, réduit les distances qui nous séparent, change nos modes d'apprentissage, remet en question les rapports de pouvoir, etc. «Temps, espace, relations, parole unique», tels sont les thèmes éminemment théologiques auxquels-les Églises se doivent de réfléchir et au sujet desquels elles doivent risquer une parole ! D'autant plus que de par sa puissance inouïe, l'Internet fascine et peut même ensorceler parfois. Il n'est donc pas étonnant que toutes sortes d'utopies se soient développées à son endroit : pour certains, Internet ne constitue rien moins qu'un nouvel ordre mondial, capable de détruire les pires dictatures, de générer une terre nouvelle, marquée par un nouveau type de fraternité entre internautes ! Les A. présentent et discutent ce nouveau genre de discours messianique avec beaucoup de finesse et de nuances. La question suivante est de savoir si les Églises peuvent s'engager dans la voie de cette modernité technologique, et si oui, comment. Car refuser de s'y confronter reviendrait pour les Églises à douter de leur rôle et de leur vocation sur cette terre, et les marginaliserait encore plus. Mais il ne s'agit pas non plus d'installer une présence sur la toile sans aucun discernement et en pensant que cela donnera forcément une nouvelle vitalité aux lieux ecclésiaux et recréera forcément un sentiment communautaire. Les A. prônent une attitude qui se situe entre attirance et vigilance, une approche pragmatique qui ose s'engager tout en restant très critique. Si l'Internet a une puissance fascinante, il est aussi porteur d'aliénations (idéologies commerçante, technique et religieuses) qu'il faut dénoncer avec la plus grande vigueur, au nom même des valeurs d'humanisme dont le christianisme est porteur. Le livre se termine par un annuaire de 119 sites Internet chrétiens, chaque entrée faisant l'objet d'un bref commentaire. Comme tout annuaire de ce type, il risque d'être très vite périmé. Mais il peut s'avérer très utile pour ceux et celles qui font leurs premiers pas sur la toile, et qui ont peur de s'y perdre ou pour ceux qui veulent découvrir des sites qui leur sont inconnus. En bref, un livre à lire de toute urgence pour comprendre l'évolution de notre société dans laquelle le virtuel joue un rôle de plus en plus central. C'est une première réflexion qui en appelle d'autres, car sur bien des points, on aurait envie d'approfondir. Mais n'est-ce pas là déjà une grande qualité pour un livre ?

ÉLIAN CUVILLIER, *L'évangile de Marc* (Bible en Face), Genève/Paris, Labor et Fides, Bayard, 2002, 324 p.

Sciences
bibliques

Dans sa brève introduction, l'A. développe en cinq points la signification de la «bonne nouvelle» dans l'évangile de Marc, puis il présente sa structuration de l'évangile et fournit des informations de base sur l'auteur, la date et le lieu de rédaction, les destinataires et la fonction de l'évangile. Ensuite, se proposant de «laisser parler le texte de l'évangile lui-même» (p. 19), il suit un découpage du corps de l'évangile en quatre parties, qui repose sur des indications géographiques (1, 14-7, 23 ; 7, 24- 9, 29 ; 9, 30-10, 52 ; 11, 1-16, 8 + 9-20). Le lecteur peut alors suivre pas à pas le déroulement du récit qui le mène du ministère en Galilée à Jérusalem. Pour chacune des péricopes, l'A. propose une traduction très littérale puis un commentaire général faisant surgir à grands traits les enjeux du texte. Suit une exégèse plus détaillée verset par verset et ensuite, un ou plusieurs paragraphes essayant de dégager les enjeux théologiques qui pourraient avoir des répercussions existentielles pour un lecteur contemporain. Mentionnons à la fin de l'ouvrage un glossaire utile pour le néophyte puisqu'y sont définis des termes clefs allant d'*allégorie* à *Vaticanus*. Si ce commentaire de vulgarisation peut permettre à un lecteur non initié d'avoir un aperçu global du texte de l'évangile et d'en saisir quelques enjeux théologiques essentiels, on peut s'interroger sur la manière dont l'A. remplit ici la mission qu'il s'est assignée : au tout début de son livre, l'A. espère, «que ce travail bien imparfait remplira modestement la principale mission [...] pour laquelle il a été écrit : aider celles et ceux qui, dimanche après dimanche ou occasionnellement, sont amenés à «dire la Parole» [...].». En effet, bien que les titres des interprétations théologiques qu'il propose puissent éveiller la curiosité du lecteur sensible aux approches psychologiques du NT (par ex.emple : «Péché, guérison et foi des autres», «Une autorité libératrice», «Au risque de l'écoute», «Diableries et naissance du sujet», «La mémoire comme traversée»), elles ouvrent rarement des pistes de réflexions nouvelles pour des pasteurs. La lecture de ce commentaire prouve que l'écriture d'un travail exégétique rigoureux, permettant à un lecteur pressé de s'informer des derniers débats exégétiques tout en lui proposant des voies d'interprétation qui lui permettent de s'ouvrir à la puissance signifiante du texte reste un exercice périlleux.

MARIE CÉNÉC

RAIMON PANIKKAR, *L'expérience de Dieu. Icônes du mystère*, traduit de l'espagnol par Jacqueline Raspois, Paris, Albin Michel, 2002, 215 p.

Sciences
des religions

La publication contient les conférences que l'A. a faites sur le thème de l'expérience de Dieu à des professeurs de théologie. Elle renfeme de ce fait une part essentielle de la théologie de Ramon Panikkar. Théologie qui se veut supra-religieuse ou inter-religieuse, faisant appel à toutes les traditions, bien qu'elle soit ici teintée de langage chrétien. Théologie «non-dualiste» qui n'est pas sans rappeler des théologies non chrétiennes, hindouiste d'un Ramanuja ou islamique d'un Ibn Arabi, bien que chez l'A. elle soit marquée d'une tendance très nette à l'apophasisme radical : en dernière analyse, on ne peut rien dire de Dieu, il est «néant», et par conséquent on ne peut pas non plus en faire l'expérience. Le mot «Dieu» n'est qu'un symbole facilement remplaçable par un autre. Pourtant, ce «Dieu» ineffable est le fondement de toute expérience humaine. Il est en effet Dynamisme, dynamisme qui fait exister les choses. C'est dire que dans toute survenance contingente, dans toute «expérience», on fait l'expérience de Dieu, à condition toutefois de renoncer totalement à soi-même, en s'abandonnant au Dynamisme divin. C'est à travers cette expérience que l'homme prend conscience de son identité, une identité déterminée par le divin ineffable. C'est «en Christ» que le chrétien fait cette

expérience, car le Christ – qu'il convient de distinguer de Jésus incarné – est le condensé de la Trinité qui est le déploiement spirituel non-dualiste de l'ineffable Non-dualité. Par ailleurs, l'expérience chrétienne de Dieu se résume dans des textes bibliques explicitement non-dualistes comme Actes 17,28 : «C'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être» ; Jean 1,18 : «Nul n'a jamais vu Dieu» ; 1 Cor 15,28 ; «Pour que Dieu soit tout en tous»; ou encore Jean 10,30 : «Le Père et moi sommes un». – Le chapitre 4, «Lieux privilégiés de l'expérience de Dieu», analyse, sous l'angle de la théologie non-dualiste, neuf situations concrètes qui permettent de vivre une expérience privilégiée de soi : l'amour, l'expérience du «tu», la joie, la souffrance, le mal, le pardon, les moments cruciaux de la vie, la nature, le silence. Dans ce chapitre, l'A. propose de nombreuses réflexions et analyses relevant de la vie spirituelle. L'étude du thème du mal est particulièrement éclairant puisqu'elle intègre entre autres la perception dialectique du diable islamique développée par le célèbre mystique Mansour al-Halladj (m. 922). – Le lecteur est impressionné par la conséquence avec laquelle l'A. maintient son approche théologique non-dualiste-apophatique. Impressionné, il reste perplexe. Cette théologie offre assurément l'avantage d'être étayée par des équivalents dans toutes les grandes traditions religieuses. Elle est par conséquent véritablement «œcuménique» au sens de l'interreligieux, de l'universel. Mais peut-on en définitive faire l'impasse sur une théologie explicitement et positivement *kataphatique* qui complète dans toutes les traditions religieuses la vénération d'un Ultime non duel ou apophatique?

CARL-A. KELLER

JEROME GELLMAN, *Mystical Experience of God. A Philosophical Enquiry* (Ashgate Philosophy of Religion Series), Aldershot (GB), Ashgate, 2001, 148 p.

L'A., professeur de philosophie à l'Université du Negev, Israël, reprend la question souvent traitée de la valeur philosophique de l'expérience mystique: cette expérience, peut-elle servir de preuve pour l'existence de Dieu ? Formulée de manière plus directe et plus pertinente, c'est la question de la validité de l'expérience mystique de Dieu. Pour l'A., l'expérience mystique de Dieu se définit comme la perception supra-sensorielle de ce qui apparaît comme une entité inaccessible aux sens et à la simple conscience introspective de soi. Quant à la notion de Dieu, elle est pour l'A. une notion référentielle, c'est-à-dire une notion qui renvoie à une réalité considérée comme existante. S'appuyant sur les nombreux témoignages d'expériences mystiques, l'A. en conclut que nous sommes en présence d'authentiques perceptions d'une entité nommée «Dieu», la validité de cette perception étant confirmée par la pluralité et la diversité des expériences. Les descriptions souvent contradictoires de l'entité perçue s'expliquent par le fait qu'il existe une entité divine qui englobe et justifie cette variété. Le chapitre suivant (p. 39 sq.) aborde le problème de cette entité qui se situe à l'arrière-plan de la diversité des images de Dieu : la non-dimensionalité de Dieu, sa nature insaisissable parce que dépassant l'espace et le temps et toute forme. Un tel être est-il percevable? En guise de réponse, l'A. développe une méthode «holistique» permettant de ré-identifier Dieu. On regrette qu'il ne se réfère pas à la complémentarité des théologies négatives et positives, apophatiques et kataphatiques, développées par toutes les traditions religieuses et mystiques du monde. – Les derniers chapitres du livre réfutent les objections. Les objections «naturalistes», réductionnistes ou athées par principe, ne réussissent pas à prouver que la perception de Dieu n'est pas possible, elle est donc possible. Toutefois, l'A. concède que son argumentation ne convaincra pas un athée déclaré. Les objections d'ordre sociologique qui expliquent la prétendue perception de Dieu par les conditions sociales qui l'ont suscitée (I. M. Lewis) sont réfutées par des exemples historiques qui

ne répondent pas au schéma sociologique invoqué. Les objections d'ordre neurophysiologique sont contredites par des recherches qui décèlent dans le cerveau des processus spécifiques qui accompagnent une expérience mystique. Le chapitre consacré aux objections féministes est particulièrement intéressant. Il s'agit d'objections d'ordre moral (domination de l'individu de sexe masculin : l'A. n'accepte pas), d'ordre épistémologique (la perception féminine est différente : l'A. la prend au sérieux), d'ordre théologique (le problème de l'*imitatio* d'un Dieu masculin, incompatible avec la sensibilité féminine : l'A. est prêt à renoncer au thème de l'*imitatio*). – Un livre érudit, une réflexion conduite très consciencieusement, qui arrive à la conclusion qu'on savait d'emblée : la perception mystique du Divin est valide pour quiconque en accepte les présupposés théologiques et métaphysiques (présupposés loin d'être annulés par la modernité ou la post-modernité !)

CARL-A. KELLER

JEAN FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade* (Points/histoire), Paris, Seuil, 2002, 336 p.

L'A., historien médiéviste, directeur de recherche au CNRS, analyse la naissance du concept de guerre sainte dans le christianisme d'Occident, jusqu'à la proclamation de la guerre sainte en faveur de la libération de Jérusalem en 1095, en confrontant ce principe du christianisme médiéval avec celui du *jihâd* en islam. Il constate de très nombreuses analogies, mais aussi une différence capitale : en islam, le *jihâd* fait partie intégrante du message et de l'activité politico-militaire de Muhammad, alors qu'en régime chrétien l'idéologie d'une guerre sainte contredit radicalement le message et la vie de Jésus. – L'A. examine attentivement l'attitude de Muhammad envers le *jihâd* sanglant «sur le sentier de Dieu», en s'appuyant sur le Coran, la *sunna* et la biographie traditionnelle du Prophète. On s'étonne de l'absence de toute référence à la fameuse «charte de Yathrib/al-Madîna» qui instaure Muhammad en qualité de chef militaire des tribus arabes habitant la région, document essentiel pour comprendre le *jihâd*. On peut également se demander si les conquêtes des musulmans du premier siècle n'étaient pas implicitement «missionnaires» (l'A. le nie) puisqu'elles visaient à terme l'établissement d'un ordre social régi par la Loi divine révélée par Muhammad. – Côté chrétien, l'A. montre, moyennant une étude détaillée et compétente de l'évolution historique, comment l'attitude initialement hostile à l'exercice de la violence armée a été changée en son contraire. C'est l'officialisation de la religion chrétienne au sein de l'Empire romain qui a amené les chrétiens à approuver le service militaire, voire même à l'exiger, la théorie augustinienne de la «guerre juste» ayant été un moment décisif de l'évolution. Par la suite, les besoins militaires de la politique des papes ont conduit à la sanctification de la guerre et à la canonisation des «saints guerriers» morts au combat. La doctrine d'une guerre sainte contre les musulmans envahisseurs de l'Espagne a été formulée explicitement par le pape Grégoire VII en 1074. Elle a été reprise par Urbain II dans son discours à l'issue du concile de Clermont, en 1095, qui appelait à la guerre sainte contre les sarrasins et à la libération des chrétiens de Jérusalem. – La démonstration de l'A. est concluante, mais il convient de remarquer qu'en guise de conclusion il abandonne l'attitude de l'historien en se faisant polémiste. Déplorant à juste titre la tendance de l'Occident à l'autocritique systématique qui s'attribue la cause de tous les malheurs du monde, il tombe dans le même travers en dénonçant l'évolution religieuse du christianisme qu'il vient de décrire et qui a abouti à la croisade, celle-ci étant «l'aboutissement logique mais déplorable [...], le fruit vénéneux de la mutation idéologique» qui a changé le message du Christ en «un concept aussi pernicieux» dont «nous n'avons pas fini, peut-être, de payer le prix» (p. 268 sq.). Peut-on ainsi sommairement

condamner l'histoire spirituelle et institutionnelle du christianisme ? – Un recueil très instructif de 31 documents historiques complète l'analyse; une Table chronologique et une bibliographie terminent l'ouvrage.

CARL-A. KELLER

SA SAINTÉTÉ LE DOUZIÈME GYALWANG DRUKPA, *Pour comprendre la voie bouddhiste*, Claire Lumière, Saint-Cannat, Claire Lumière, 2000, 122 p.

Ce petit ouvrage regroupe les transcriptions traduites en français de cinq enseignements données oralement en anglais entre 1991 et 1999 en Angleterre, en France et en Malaisie par Jigmé Péma Wangchèn, le douzième Gyalwang Droukpa (la graphie «Drukpa» est un anglicisme justifié en note dans l'avant propos de l'ouvrage par «souci de cohérence avec la manière dont le nom de Sa Sainteté est rendu en anglais», souci qui nous paraît déplacé eu égard à la justesse de la prononciation du français, dans lequel l'ouvrage est quand même publié). Il est l'œuvre de la douzième réincarnation du chef spirituel (d'où le titre de «Sa Sainteté») de l'école bouddhiste tibétaine Droukpa Kargyud, dont une courte présentation (p. 9-10), suivie d'une biographie de l'auteur (p. 11-17) précède les textes des cinq enseignements. Il est assez amusant de constater que ce grand maître contemporain du bouddhisme, auquel on s'adresse comme on s'adresserait au Pape, commence son premier enseignement intitulé «Introduction au bouddhisme» en affirmant : «le bouddhisme, à mon sens, n'est pas une religion, c'est simplement une philosophie.» (p. 19) Lors de son récent passage à Nyon, les 16 et 17 septembre 2000, il a d'ailleurs insisté sur ce point, en ajoutant que les religions divisent les hommes, tandis que la philosophie les réunit. Les cinq enseignements regroupés dans cet ouvrage, donnés dans le style simple, clair, direct et quelque peu tranchant qui lui est propre, brossent un portrait de la voie bouddhiste «au-delà de nos croyances étroites : non pas un ensemble de coutumes, non pas une religion, mais une voie vers la vérité universelle, fondée sur la compassion et la sagesse.» Ce sont les deux faces du bouddhisme : «Le bouddhisme présente deux aspects ; il en existe deux approches. La première est la sagesse : il s'agit de comprendre comment cultiver la sagesse, sa propre sagesse. La deuxième ce sont les moyens habiles qui sont la compassion et l'amour bienveillant. Ces deux aspects, sagesse et moyens habiles, constituent l'essentiel du bouddhisme. On doit les comprendre comme un ensemble et s'exercer aux deux en même temps.» (p. 20) Le but de cet ouvrage est de nous aider à les comprendre et à les développer ensemble dans notre vie de tous les jours, car le bouddhisme est une pratique spirituelle avant d'être une théorie de l'esprit.

FABRIZIO FRIGERIO