

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 59 (2009)  
**Heft:** 3: La pensée de Montaigne : quatre études

**Buchbesprechung:** Bibliographie

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 09.01.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE

RICCARDO CHIARADONNA (éd.), *Plotin et son platonisme, Les Études philosophiques*, Juillet 2009/3, Paris, P.U.F., p. 307-340. Histoire de la philosophie

Le titre de ce numéro des *Études philosophiques* est important pour comprendre l'objectif des cinq articles de fond qui y sont réunis, dans lesquels les Auteurs repensent à nouveaux frais quelques aspects centraux de la pensée plotinienne : la structure et la constitution de l'Intellect, la conception de l'individualité et de la conscience de soi dans la métaphysique de l'âme, les modèles de la causalité, l'idée de nature et celle de destin. S'il est clair que Plotin appartient à l'histoire du platonisme et que sa dépendance à l'égard de Platon est constante, il est vrai aussi que le platonisme de Plotin a des spécificités irréductibles, dont on ne saurait donner une interprétation adéquate sans faire référence à la structure théorique propre à sa philosophie et donc à la manière distinctive et originale dont il développe son platonisme. Pour lever le reproche d'incohérence souvent adressé à la doctrine plotinienne de l'Intellect, G. Aubry démontre comment l'attribution à celui-ci de déterminations apparemment contradictoires obéit au contraire à une logique rigoureuse. Cette doctrine, qui procède d'une décision anti-aristotélicienne fondamentale, opère en effet la dissociation du Bien et de l'acte, *energeia*. Dans ce sens, l'acte ne dit plus, comme chez Aristote, l'unité de l'être et du Bien, mais l'être comme premier effet de l'Un-Bien. Et l'A. de prouver, par une argumentation que nous ne pouvons que survoler, qu'ainsi dissocié de son contenu aristotélicien, l'Intellect plotinien se charge de celui de l'intelligible platonicien, et que ce double héritage impose de conjointre à la notion d'acte celles de puissance, vie et mouvement introduites dans le *Sophiste*, et dont l'usage et l'articulation répondent à une cohérence interne profonde, et non pas seulement à une exigence de conciliation ou à une volonté d'harmonisation. Et ceci pour en arriver à cette conclusion intéressante que c'est dans la notion de vie que se conjointent les deux héritages, platonicien et aristotélicien, en même temps que se résout leur tension. La vie devient un autre nom pour l'*energeia* comprise comme unité de l'être et de la pensée, mais aussi pour la *dynamis* productrice de leurs articulations. La vie apparaît alors comme le concept clé de l'Intellect plotinien, «celui dans lequel ses différentes déterminations viennent s'unifier, et comme le plus fidèle à l'expérience qu'il traduit : celle d'une plénitude qui est aussi intensité» (p.331). En se fondant également sur une analyse fouillée des sources, le second article nous amène à comprendre que Plotin défend l'identité réelle de 'l'âme non descendue' avec l'Intellect en tant que tel, qu'il accorde aux Formes individuelles le même statut ontologique que celui qui est traditionnellement conféré aux Formes platoniciennes, et qu'une telle position est possible dans la mesure où il redéfinit en profondeur le concept même d'individualité. C'est ainsi que, en situant le *principium individuationis* des âmes dans l'Intellect lui-même, les mois vrais ou âmes individuelles non descendues, qui restent toujours dans l'intelligible et qui ont une connaissance totalement noétique, sont unies entre elles avec les Formes et l'Intellect comme une totalité, tout en conservant leur individualité totale. Quant à la notion de causalité, qui traverse l'ensemble de la hiérarchie plotinienne de l'Un jusqu'à la matière, y aurait-il une incohérence entre un modèle de causalité selon lequel le principe produit chez son effet 'ce qu'il ne possède pas' et un autre modèle selon lequel l'effet participe au caractère que le principe est au degré absolu ? Non, répond C. d'Ancona dans le troisième article, qui met en lumière, à travers une analyse minutieuse du *Traité III,8*, comment l'examen de la causalité de l'intelligible vis-à-vis

du monde visible, conduit à travers la réfutation de la conception de la *dunamis* chez Alexandre d'Aphrodise, a permis à Plotin de montrer que tous les principes véritables, y compris ceux qui sont à l'œuvre à l'intérieur du devenir des choses engendrables et corruptibles, «produisent non pas *malgré* leur discontinuité de nature par rapport à leurs effets, mais bien *grâce* à cette discontinuité» (p. 384), et qu'ainsi les mêmes lois sont à l'œuvre à chaque niveau de la causalité. La lecture du même *Traité III, de la nature, de la contemplation, de l'Un*, permet à P.-M. Morel, dans le quatrième article, de dire que le discours de Plotin sur la nature (*phusis*) ne relève pas à proprement parler de la science de la nature, mais que son argumentation spécifique, qui procède à un renversement du dispositif aristotélicien, traduit par deux déterminations négatives que la production naturelle n'est ni une production calculée ni une action. La question délicate du destin est enfin abordée dans le dernier article. Même si Plotin semble suivre sur certains points la théorie médioplatonicienne standard du destin, qui se trouve attestée dans plusieurs sources et se fonde sur une classification de plusieurs types de causes, E. Eliasson dégage de manière intéressante que la solution que Plotin apporte à ce débat implique qu'il y a deux manières d'agir pour les âmes, selon que la cause est intérieure ou extérieure ; elle est intérieure lorsque les âmes agissent «par elles-mêmes» en réalisant les actions «selon la droite raison», elle est extérieure lorsqu'elles sont empêchées de réaliser leurs actions, c'est-à-dire qu'elles «pâtissent plutôt qu'elles n'agissent». La première manière d'agir est celle des sages, en tant qu'ils agissent selon la partie supérieure et rationnelle de leur âme, la seconde est celle des non-sages qui, justement, n'agissent que «selon le destin» et dont l'âme, aveugle à cause de son ignorance, devient l'objet des hasards extérieurs. Une bibliographie spécifique à chacun des sujets se trouve en fin d'article et ouvre aux lecteurs intéressés la possibilité d'une recherche encore plus fouillée.

JEAN BOREL

ANDRÉ LASK, MICHEL NARCY (éds.), *Néoplatonisme* (Philosophie antique, Problèmes, Renaissance, Usages, 9), Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, 232 p.

Parmi les six études réunies dans ce numéro 9 de la revue *Philosophie antique* sous le titre général *Néoplatonisme*, les quatre premières sont consacrées à la pensée de Plotin et les deux dernières à Proclus, Alcinoos et Hermias d'Alexandrie. Pour comprendre la place de la mémoire et le rôle limité qu'elle tient dans la gnoséologie plotinienne, Riccardo Chiaradonna montre, dans le premier article, qu'il faut se rapporter à la doctrine générale de l'âme que le philosophe expose en *Ennéades VI,5*, selon laquelle il est possible à l'âme, dès ici-bas, avant sa séparation du corps, grâce à son caractère intrinsèquement dynamique et à la partie d'elle-même qui n'est pas descendue de l'Intellect, de s'affranchir des conditionnements qui lui sont imposés par le temps et par la discursivité, et de pouvoir ainsi «concevoir les intelligibles à partir des principes qui leur sont adéquats sans faire usage des catégories adéquates à l'explication des corps» (p. 29). C'est à une analyse très fine du *Traité 29 «Sur la vision»* que se livre ensuite Valérie Cordonier pour dégager la manière dont Plotin a repensé les différentes sources qu'il a utilisées en rejetant les unes après les autres les solutions qu'elles proposaient afin d'élaborer sa propre théorie de la vision, dans laquelle le corps intermédiaire n'apporte rien à la vision, et que celle-ci peut, par conséquent, s'en passer pour s'opérer par 'pure sympathie'. L'analyse serrée d'une variante en *Ennéades V,3 (49), 7,31*, concernant les formes produites par l'activité de l'âme intellectuelle donne à Pierre Thillet l'occasion de préciser de manière fort intéressante la doctrine de Plotin, selon laquelle ces formes ne sont pas des 'pensées bien ajustées', comme l'exprime la leçon '*apertismenas*' habituellement reçue, mais qu'elles sont 'non séparées' (*apertemenas*) comme le donne

à lire le manuscrit J, unique témoin de cette leçon. En conformité avec sa doctrine, Plotin, dit-il, «ne peut qu'insister sur la continuité de l'intelligible avec ce qui est au-dessous de lui, et qui provient de lui. Il récuse la 'séparation' radicale entre le bas et le haut principiel. Le chapitre 8 qui suit contribue à renforcer cette interprétation. L'âme 'produit', mais ce qu'elle produit n'est en fait qu'une 'image', une 'trace' de l'intelligence en elle» (p. 74). C'est enfin à la pertinence des critiques que Plotin adresse à l'épistémologie stoïcienne qu'Isabelle Koch consacre sa contribution, en mettant en lumière la façon habile dont Plotin, en partisan de l'incorporité de l'âme, a cherché à formuler des objections contre le corporalisme stoïcien telles qu'elles n'aient pas pour objet direct ce corporalisme lui-même, tout en l'atteignant par leurs implications ; et ceci à partir des deux cas exemplaires que constituent la critique de l'explication stoïcienne de la sensation par une transmission et celle de l'analyse de la connaissance en terme de réception d'empreintes. Quant au cinquième article, il explore les nuances décisives que Proclus apporte, dans la septième dissertation de son *Commentaire de la République de Platon*, à la description platonicienne de l'âme tripartite et des quatre vertus cardinales à laquelle il est pourtant resté fidèle. D. Gregory MacIsaac y montre comment l'idée de prédominance d'une partie de l'âme sur une autre et l'idée de 'vies mixtes' où deux parties de l'âme prédominent en même temps élargissent la description platonicienne des différents types politiques. Enfin, c'est avec finesse qu'Angela Longo analyse la minutieuse opération d'assimilation de la logique aristotélicienne que fait Alcinoos dans son *Didaskalikos*, et la réécriture syllogistique de l'argument du *Phèdre* qu'Hermias fait à son tour en faveur de l'immortalité de l'âme, pour en arriver à la conclusion que, chez les deux philosophes néoplatoniciens, «l'assimilation de l'Aristote logique s'effectue en attribuant à Platon les résultats de la réflexion du Stagirite sur les différentes formes du raisonnement» (p. 162). Chaque article est suivi d'une bibliographie spécifique sur le thème qui y est abordé. La lecture de ces remarquables recherches prouve une fois de plus que le néoplatonisme est tout autant une philosophie de l'âme qu'une philosophie de l'Un, et que l'âme n'est pas seulement un niveau parmi d'autres, mais que, en étant la médiation de l'univers, elle en rassemble tous les niveaux avec le maximum d'unité et de distinction.

JEAN BOREL

JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte, Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, traduction et commentaire de Michèle Broze et Carine Van Liefferinge, Bruxelles, Ousia, 2009, 235 p.

Le premier mérite de cet ouvrage tient à la qualité de la traduction qu'il offre de ce texte difficile qu'on a pris l'habitude, depuis Marsile Ficin, d'appeler *Les Mystères d'Égypte*, et qui se présente comme une réponse d'Abamon à une *Lettre* que Porphyre adressa à son disciple Anébon. C'est par Proclus que nous savons que ce traité, placé sous l'autorité du dieu Hermès, a été rédigé par Jamblique sous le nom d'emprunt d'un prêtre égyptien, Abamon, pour clarifier les difficultés soulevées au sujet de la mantique et de la théurgie. À une attention aussi rigoureuse que possible au lexique technique et aux concepts utilisés par Jamblique, et par conséquent à la précision du vocabulaire français choisi pour en rendre compte, cette traduction joint la clarté de l'exposé et des argumentations et illustre ce proverbe qui dit que ce qui se conçoit bien s'énonce clairement. C'est d'ailleurs à partir de ce travail rigoureux que les deux Auteurs ont pu discerner ce que les chercheurs qui les ont précédés n'avaient pas su voir, sinon H.-D. Saffrey, la cohérence interne profonde du texte. Là où l'on ne voyait qu'un assemblage décousu, disparate, un procédé par compilation plutôt que par construction et rapportant des doctrines hétérogènes entre elles, nos Auteurs ont mis en évidence une structure de trois méthodes que Jamblique qualifie de «scientifiques» et qui doivent être adaptées



à la recherche de Porphyre. Ces méthodes, réparties selon les théologies divines à partir desquelles les apories se posent, sont rattachées premièrement aux transmissions des sages Chaldéens dans lesquelles Jamblique va pratiquer un mode d'observation particulier (*epistasis*); deuxièmement aux enseignements des prophètes égyptiens sur la base desquels il aura recours à un mode d'appréhension unitaire (*antilepsis*) par dévoilement et analogie et, enfin, troisièmement à la contemplation philosophique et au questionnement (*erotesis*) des Grecs, auquel il répondra par la discrimination (*diacrisis*). De manière pédagogique, Abamon remet ainsi progressivement son élève Porphyre dans le droit chemin dans ces domaines délicats que sont la démiurgie, la mantique, la théurgie, les sacrifices et la prière. Le commentaire que les Auteurs proposent va à l'essentiel et montre comment le discours théologique fonde la pratique de la mantique divine et de la théurgie et, plus subtilement, comment la nécessité de l'art théurgique soutient le discours théologique. Sans qu'il soit possible d'insister sur la richesse et la rigueur des enseignements que Jamblique développe, qu'il nous suffise d'indiquer que, «dans la construction du traité, la démiurgie se présente comme se déployant de la cause la plus élevée à la matière, dans un processus qui inclut le monde et l'âme, mais aussi – ce qui est peut-être le plus spectaculaire – le fondement même du rite. En effet, la possibilité même de la théurgie et de l'efficacité des rites s'explique doublement : d'une part, par les *sunthemata* (marques) insérés dans la matière par le père et démiurge, d'autre part par la présence dans l'âme du ritualiste de l'âme théoptique envoyée par le père et démiurge. C'est ce qui permet à Jamblique de rattacher l'existence des rites à la cause démiurgique la plus élevée à laquelle le théurge remonte, s'affranchissant ainsi de la fatalité liée au monde de la génération» (p. 224 *sq.*). Au terme de l'ascension hiératique qui se situe dans le démiurge universel, et par le moyen d'un rite qui imite l'ordre divin, le théurge atteint alors le point ultime de l'imitation en s'insérant dans le dieu dont le modèle est l'Un (p. 231). Le but de la théurgie n'est donc nullement de procurer des avantages matériels, des bienfaits corporels ou des consolations spirituelles. L'art théurgique doit réveiller chez l'initié non plus la sagesse ou la visée d'une vérité distincte mais la coïncidence avec l'Ineffable, coïncidence mystique qui est antérieure à l'ordre noétique. Quel que soit son niveau, aucun rite théurgique ne met les dieux à notre service, car c'est l'effet inverse qu'il vise. L'efficacité des pratiques de la prière ne vient pas non plus de notre initiative, mais bien de celle des dieux eux-mêmes qui ont choisi les signes de leur pouvoir et nous portent à les mettre en œuvre. On n'est pas exaucé parce que l'on prie, mais on prie parce que la motion antécédente des dieux suscite à la fois la prière et le bienfait, qui finalement s'identifient. La seule chose que nous regrettons est qu'un index des termes techniques que Jamblique met en œuvre dans son texte n'ait pas été dressé en fin de volume.

JEAN BOREL

EVANGHELOS MOUTSOPOULOS, GEORIOS LEKKAS (éds), *La transcendance dans la philosophie grecque tardive et dans la pensée chrétienne*, Actes du VI<sup>e</sup> congrès international de philosophie grecque, Athènes, 22-27 septembre 2004 (Centre International d'Études Platoniciennes et Aristotéliennes, Série «Recherches», N°5), Athènes/Paris, Vrin, 2007, 297 p.

Proposer comme thème de recherche de ce VI<sup>e</sup> congrès la manière dont les philosophes grecs et les Pères de l'Église ont appréhendé la notion de transcendance, c'était lancer un audacieux défi et ouvrir un vaste champ d'investigations. 26 chercheurs se sont lancés dans l'aventure et les contributions qu'ils nous offrent dans ce volume prouvent à l'évidence la richesse des perspectives que l'on peut découvrir dans les rapprochements et les convergences comme dans les divergences irréconciliables des

points de vue. C'est à juste titre au professeur E. Moutsopoulos que revient l'honneur d'ouvrir le feu et de montrer que le point de rencontre entre les philosophes et les Pères a constitué un moment critique, plus exactement '*kairique*', dans la marche de l'humanité, et que le thème de la transcendance «fut introduit moyennant l'idée de l'infini, négative chez les Pythagoriciens et Platon, avant d'être envisagée positivement par Plotin et le néoplatonisme, du point de vue ontologique, tout en maintenant, sur le plan épistémologique, un aspect négatif qui se prolonge au niveau de la théologie apophatique. La substance de ce problème réside dans la définition des conditions dans lesquelles l'humain est à même d'appréhender l'inapprochable pour s'unir à lui» (p. XI). On ne pouvait mieux lancer les débats qui débutent avec un exposé suggestif de G. Aubry qui met en comparaison les deux modèles néoplatonicien et chrétien de la transcendance, le premier, lié à un excès sur l'être, le second se référant à un excès sur l'expérience, tous deux en relation avec deux modèles de la puissance, le premier, relevant d'une 'puissance de tout' et le second lié à une 'toute puissance'. Suivent une série d'aperçus complémentaires l'un de l'autre sur la notion de transcendance et de connaissance de l'Un chez Aristote, Platon et Plotin. Si le Stagirite, par une démarche de bas en haut des individus aux espèces multiples et à l'unité du genre, est amené à poser l'être transcendant, un, premier, modèle immobile, dont la conception même suppose le passage d'une multiplicité-quantité à une unité-qualité (N. Angélis), la pensée plotinienne, de son côté, procède de manière inverse, du haut vers le bas, et les relations de l'Un et du multiple semblent renvoyer davantage à une différence modale qu'à une différence ontologique (G. Lekkas, P. Verdeau). Quant au rapport entre Platon et Plotin, il est l'occasion d'explorer l'évolution d'une pensée de l'éros à travers le rapport immanence/transcendance, puisqu'une mystique de l'immanence entre en relation avec une métaphysique de la transcendance (M.-H. Lisboa Da Cunha, A. Kélessidou). Enfin, avec J.-M. Charrue, J.-M. Narbonne, H. Margaritou-Andrianessi et E. Moutsopoulos, sont tour à tour abordées les diverses voies d'accès à l'Un d'Ammonius, Porphyre et Proclus, dont on sait l'influence décisive qu'elles ont aussi eue non seulement sur les développements de la pensée néoplatonicienne, mais aussi sur les Pères des premiers siècles de l'Église. Conciliation, adaptation, emprunt, critique et opposition, telles furent en effet les réactions variées que ces derniers ont pu avoir à l'égard de la tradition philosophique grecque qu'ils connaissaient et vis-à-vis de laquelle ils ont dû se situer pour tenter d'exprimer en 'grec' des réalités 'hébraïques'. Ce passage du stoïcisme ou du néoplatonisme à une pensée chrétienne en voie d'élaboration doctrinale a fait l'objet de plusieurs recherches pertinentes. Alors que J.-M. Gabaude montre comment stoïcisme et philosophie chrétienne inaugurale se sont élaborés comme Logos – voix et voie – d'une Totalité et ont tous deux déployé une trans-ascendance éthico-axiologique universaliste impliquant maîtrise des passions, dignité de la personne et responsabilité envers autrui, M.-O. Boulnois dégage avec force la manière dont Cyrille d'Alexandrie, «face au néoplatonisme qui veut sauver la transcendance en divisant la divinité en de multiples intermédiaires» a cherché à la «préservée en insistant sur l'unicité du Dieu suprême qui crée et administre le monde», ce qui devait par la suite accroître la difficulté pour la pensée grecque à concevoir que ce Dieu transcendant puisse aller jusqu'à s'incarner. (p. 195 *sq.*). Dans l'histoire des rapports entre pensée philosophique et doctrine chrétienne, Grégoire de Naziance et Grégoire de Nysse ont joué un rôle capital que mettent en lumière selon un angle particulier F. Gautier, A. Le Boulluec, J. Reynard et Th. Pentzopoulou-Valalas. Alors que la théologie nazancienne prend appui sur la reconnaissance, accessible à la simple raison, d'un Dieu transcendant pour mettre la foi dans la «folie de la croix» au-dessus des vaines prétentions de la théologie naturelle à connaître Dieu, la réflexion de Grégoire de Nysse s'est fondée une méditation profonde de l'invisibilité de Dieu à partir d'*Exode 33,20* pour développer une mystique de l'épéctase et affirmer l'incapacité du langage à dire Dieu adéquatement. C'est ainsi que, sous le seul régime de la foi et de l'amour qu'il implique, et non de la connaissance,

la notion d'invisibilité s'atténue et que peut se faire le mouvement ascensionnel de l'âme vers Dieu qui, bien qu'inaccessible à toute nature intellectuelle, peut tout de même s'en approcher. La pensée du pseudo-Denys va bien dans le même sens puisque, pour lui, l'herméneutique des symboles et le paradoxe sont des moyens imparfaits de dire l'indicible et la transcendance, par rapport à laquelle on ne peut que désirer l'union mystique par le silence et l'extase (C. Marcondes César, L. Couloubaritsis). Les deux derniers articles de D. Kapantaïs et G. Arabatzis se penchent enfin sur un renvoi que Jean Damascène fait au *Phèdre* de Platon et sur sa doctrine du libre arbitre et de la création du monde. En conclusion, on peut discerner au travers des attirances, conflits, hésitations que les Pères ont exprimés, comment se sont dessinées, dans le monde oriental chrétien, l'adoption et l'adaptation progressive de la voie néoplatonicienne comme médium pour exprimer et transmettre la doctrine chrétienne, et nous félicitons les invités à ce congrès de la prégnance de leur participation.

JEAN BOREL

MARSILE FICIN, *Métaphysique de la lumière (Opuscles, 1476-1492)*, textes latins et français traduits et annotés par Julie Reynaud et Sébastien Galland, préface de Jean-Robert Armogathe (La Bibliothèque volante), Chambéry, L'Act Mem, 2008, 236 p.

Il est heureux que les quatre *Opuscles* intitulés *De raptu Pauli ad tertium coelum et animi immortalitate* (Du ravissement de Paul au troisième ciel et de l'immortalité de l'âme), *De Sole* (Du Soleil), *De Lumine* (De la Lumière), *Orphica comparatio Solis ad Deum atque declaratio idearum* (Comparaison orphique du Soleil à Dieu et manifestation des idées) aient trouvé leurs traducteurs en langue française, et ceci pour trois raisons principales : parce que ces textes ont été écrits durant les dernières années de Ficin, celles de son sacerdoce de surcroît, parce qu'ils témoignent, comme le dit Jean Armogathe dans l'introduction, de la crise du discours scientifique, de sa mutation entre les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> s., du statut épistémique de la poésie et des tropes de la rhétorique, et parce qu'ils nous permettent d'entrevoir l'une des questions les plus essentielles de la philosophie de Marsile Ficin, c'est-à-dire l'anagogie ou progression, élévation graduelle vers Dieu. Cette ascension est rendue possible par l'existence d'un principe qui se décline depuis les degrés inférieurs de l'échelle des êtres jusqu'en son sommet : la lumière. Analysée en elle-même dans le *De Lumine*, dans sa source physique dans le *De Sole* et *Orphica comparatio*, dans sa source métaphysique dans le *De raptu Pauli*, la lumière est ce lien cosmique en lequel tout se noue, mais aussi tout se réjouit. D'où, en guise de postface, l'essai intéressant de Julie Reynaud intitulé *Le rire de Marsile*, dans lequel elle montre comment « la plénitude découverte à l'issue de la progression anagogique dans le *Ravissement de Paul* et le traité *De la Lumière*, trouve toujours dans le rire son expression, « être ravi » jouant sur les deux registres de l'élévation et du bonheur. La traduction française a la double qualité de la précision et de la clarté, et les six cents notes qui l'accompagnent sont chaque fois éclairantes et aussi complètes que possible en donnant non seulement les références aux autres œuvres du Philosophe, mais encore aux textes patristiques et médiévaux nécessaires à leur compréhension. Qu'il nous soit permis, en conclusion, d'aller peut-être encore plus loin que les présentateurs de ces textes magnifiques en ce sens que, à nos yeux, et c'est ainsi que nous comprenons l'invitation à monter au troisième ciel dans lequel Paul a été accueilli, si Ficin refuse avec tant de vigueur le point de vue physique de la lumière, au sens péripatéticien du mot, c'est que, pour lui, la véritable physique de la lumière ne peut être qu'une angélologie, comme n'a cessé de le dire la tradition patristique, laquelle, depuis saint Augustin, avait compris la création de la lumière dans le premier chapitre de la *Genèse* comme la création

de l'intellect angélique. Mais cela nous entraînerait à bien d'autres développements qui ne peuvent pas faire partie d'une recension. L'histoire et la description des manuscrits latins des opuscules, leurs successives éditions et différentes traductions sont données en début de volume, ainsi que, en fin de volume, une bibliographie des œuvres de Ficin et un choix d'études et de commentaires.

JEAN BOREL

JEAN-CLAUDE WOLF, *Zarathoustras Schatten. Studien zu Nietzsche* (Ethik und politische Philosophie), Fribourg, Academic Press, 2004, 223 p.

Spécialiste réputé des différentes versions de l'utilitarisme en éthique, l'A. nous offre ici une belle série d'études nietzschéennes, qui réussissent l'exploit d'être à la fois très riches et pertinentes dans la lecture des textes et de se situer à une distance critique qui rend le cheminement du livre suggestif et cohérent. L'A. met très bien en évidence que la critique de la religion et des valeurs, chez Nietzsche, ne va pas sans une mise en œuvre de certaines formes de foi (en Dionysos, par exemple, ou par le moyen d'une affirmation de la vie), qui permettent de comprendre la virtuosité littéraire et métaphorique, voire les tonalités religieuses de Nietzsche. Un chapitre fort suggestif sur les ombres de Nietzsche (au double sens des ombres portées de son œuvre et du concept d'ombre dans sa pensée) est à cet égard tout à fait exemplaire de la manière dont l'A. conjugue une critique immanente de l'œuvre et une critique informée de l'histoire de sa réception et de ses effets. Le lecteur est ainsi conduit par différents chemins (le respect de soi et des autres, les conflits de valeur, le concept de puissance, etc.) à revisiter de manière dynamique la critique nietzschéenne de la morale et de la religion. Un chapitre est consacré aux relations entre John Stuart Mill et Nietzsche, à propos desquels l'A. souligne davantage (et peut-être trop ?) les continuités que les oppositions. La conclusion du livre est instructive : discutant les ouvrages récents de Brian Leiter (*Nietzsche on Morality*, Londres-New York, Routledge 2002) et de Frank Cameron (*Nietzsche and the 'Problem' of Morality*, Berne-New York, Peter Lang, 2003), l'A. met en avant l'éthique affirmative de Nietzsche mais s'étonne de l'absence de débat sur les présupposés de cette éthique. En résumé, une contribution éclairante, à la fois équilibrée et engagée, au débat sur les liens possibles, aujourd'hui même, entre Nietzsche et l'éthique.

DENIS MÜLLER

JOCELYN BENOIST (éd.), *Husserl* (Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie), Philosophie  
Paris, Cerf, 2008, 288 p. contemporaine

Ce recueil rassemble dix contributions de chercheurs dont plusieurs comptent parmi les spécialistes actuels de Husserl les plus reconnus. La qualité scientifique et l'intérêt de ces textes est indéniable et elle manifeste, comme le relève Jocelyn Benoist dans son avant-propos, «la vitalité et la diversité de la réflexion qui, encore de nos jours, plus d'un siècle après la parution des *Recherches logiques*, se nourrit de la pensée de Husserl.» Étudier Husserl, ce n'est pas seulement faire de l'histoire de la philosophie, mais trouver des concepts, des descriptions et des analyses pertinents dans un grand nombre de débats philosophiques contemporains. Présentons très brièvement ces contributions en tentant, quelque arbitraire que soit l'exercice, de les classer. Quatre articles ressortissent à la logique ou à la philosophie du langage. Celui de Jean-François Courtine («*L'objet de la logique*»), montre que l'ontologie husserlienne de l'objet est moins lestée de présupposés traditionnels que l'on pense souvent et constitue une



critique radicale de l'ontologie classique. De façon similaire, Jean-Luc Marion explique («*Le logique et le donné*») que les considérations husserliennes sur la «logique» ne débouchent pas sur une logique formalisée, mais ont amené la reconnaissance que l'objet est un donné construit, restreint, plus tardivement venu que l'événement. Jocelyn Benoist («*sur le concept de "remplissement"*») thématise la visée de signification chez Husserl en montrant en quoi elle se rapproche et en quoi elle diffère de la conception wittgensteinienne de la signification. Et Jean-Philippe Narboux («*L'indexicalité, pierre d'achoppement de l'intentionnalisme husserlien ?*»), en dialogue avec des penseurs analytiques de la signification (Kaplan, McDowell), défend la thèse selon laquelle la conception de l'intentionnalité est mise en danger par le phénomène de l'indexicalité. Deux contributions touchent le domaine de la philosophie des mathématiques. Vincent Gérard («*Husserl, élève de Kronecker et Weierstrass : théorie de la signification, théorie des nombres et théorie des fonctions*») discute le statut des nombres imaginaires dans la philosophie husserlienne des mathématiques. Et Paolo Spinicci discute de manière critique, en s'appuyant sur l'axiomatique d'Euclide, la prétention husserlienne à retracer une genèse de la géométrie à partir de l'expérience préscientifique. Les quatre dernières contributions touchent à des domaines très différents et nous les présenterons chacune pour elle-même. Natalie Depraz («*Attentionnalité et intentionnalité : l'attention comme "modulation"...*») montre que la psychologie phénoménologique husserlienne contient des analyses remarquables pour une psychologie de l'attention. De son côté Françoise Dastur («*L'approche phénoménologique du phénomène de l'imagination*») expose, en particulier dans les *Recherches Logiques* et dans les *Ideen I*, toutes les ressources de la conception husserlienne de l'imagination, en la mettant en rapport avec plusieurs auteurs majeurs de la tradition philosophique. Rudolf Bernet («*Le freudisme de Husserl : une phénoménologie de la pulsion et des émotions*») établit un lien surprenant en mettant en évidence une véritable philosophie de la pulsion chez Husserl qui peut entrer en dialogue avec Freud et apporter des clarifications conceptuelles à la pensée du fondateur de la psychanalyse. Et enfin, Dan Zahavi («*Husserl et la transformation intersubjective de la philosophie transcendantale*») expose de façon très concise et claire les lignes directrices de la philosophie husserlienne de l'intersubjectivité en montrant que l'idée d'une communauté intersubjective, dont les philosophies transcendantales passent souvent pour ne pas pouvoir rendre compte, est déjà pleinement présente chez Husserl.

FRÉDÉRIC MOINAT

ROLAND SUBLON, *L'éthique ou la question du sujet* (Les cahiers du portique), [Strasbourg], Éditions du Portique, s. d. [2004], 192 p.

Dans ce recueil d'articles, l'A. poursuit ses réflexions éthiques sous l'égide de la psychanalyse lacanienne. Qu'il traite de la question du mal, de la signification de l'éthique chez Aristote ou d'une question plus limitée comme le suicide de Turin, il met en œuvre une relecture critique des lieux classiques de la pensée. Cela le conduit à un triple geste : révoquer en doute les logiques institutionnelles de type autoritaire, dans l'Église comme dans la société ; interroger l'idéal trompeur d'une science objective sans sujet et sans désir ; promouvoir une éthique où le sujet et le désir de l'être humain singulier et concret trouvent leur place centrale, dans la théorie philosophique et théologique, mais également dans les pratiques sociales et politiques. Bref, sous des airs parfois techniques ou un peu pédants, ce petit ouvrage pose des questions essentielles et ne saurait laisser le lecteur en repos, à moins de se contenter d'une stabilité illusoire et d'une rigueur intellectuelle dépersonnalisée.

DENIS MÜLLER

CHRISTIAN GROSSE, *Les rituels de la cène. Le culte réformé à Genève (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 443), Genève, Droz, 2008, 760 p.

Histoire de  
la théologie

Cette thèse remarquable d'un jeune historien genevois marquera les études calviniennes et en particulier les recherches actuelles sur la ritualité. L'introduction méthodologique très intéressante («Réforme et rituel, culte et culture») situe ce travail dans le cadre des études d'anthropologie historique, sur les traces de Bernard Roussel notamment, qui se donne pour tâche d'analyser l'histoire des pratiques et non d'abord les doctrines. La Réforme, loin d'être une religion axée sur la seule Parole, est également une religion faite de rites, de pratiques, de gestes, que l'A. va étudier avec minutie. Son projet est d'examiner «l'ensemble des liens entre la cène et son système rituel», considérant ainsi la cène comme étant «au cœur de la construction de la culture religieuse réformée» (p. 36). Ce qui d'ailleurs corrobore les recherches des théologiens, A. Ganoczy par exemple, qui voient en Calvin le protagoniste d'une Église comme communauté eucharistique. Ainsi, l'opposition, longtemps admise, entre ritualisme catholique et spiritualisme protestant s'avérerait fautive. L'ouvrage est très clairement charpenté en deux grands volets : «l'institution de la cène» d'une part, et «la préparation de la cène» d'autre part. Cinq chapitres scandent la première partie : «Le renversement de l'autel (1530-36)», qui décrit le bouleversement symbolique et rituel à Genève avant l'arrivée de Calvin ; «La forme des prières ecclésiastiques», qui analyse le formulaire de 1542 ; «Le parcours liturgique», «Le lieu de la cène», «Le temps liturgique» avec les quatre communions annuelles imposées par Berne, alors que Calvin lui-même aurait préféré une célébration plus régulière («à tout le moins chaque semaine une fois», selon l'IRC IV,17.46). Après cette première partie, parfois un peu longue et redondante, la seconde est plus originale et aborde ce qui tient vraiment à cœur à l'A. d'un point de vue rituel mais aussi ecclésiologique et socio-politique : «la préparation de la cène», c'est-à-dire la préparation à «faire la cène», comme on disait au XVI<sup>e</sup> siècle. L'ensemble des efforts fournis pour permettre à toute la population de célébrer la cène «dignement» est impressionnant et provient de la conception même de la cène chez Calvin, à la fois mystique (l'A. le rappelle à juste titre) et disciplinaire. Il s'agit de la «sainte» cène, c'est-à-dire de la sanctification de l'Église comme corps du Christ. Même si la lourdeur du dispositif peut nous paraître à nous modernes oppressant, car au fond utopique, l'exigence de foi, de justice sociale et même de réconciliation entre les gens avant de participer au repas sacré ne laisse pas d'impressionner. C'est ainsi que trois chapitres, à mon avis les plus neufs, structurent cette seconde partie : la discipline ecclésiastique, avec le Consistoire en particulier (il faudra parler désormais de suspension ou de privation de la cène, et non pas d'excommunication) ; la confession de foi, avec l'instruction des enfants aussi ; «le lien de charité» avec l'exigence de réconciliation entre les gens sur le plan familial, social et entre Genevois et étrangers, vu l'afflux des réfugiés français. Un Épilogue enfin («La mutation du système rituel de la cène») analyse les tentatives de réformes à l'intérieur de la Réforme et montre que peu à peu, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, le rite tend à s'intérioriser et à s'individualiser sous l'influence du retour de l'émotivité, puis bientôt des Lumières. Des annexes substantielles complètent utilement le tableau. Remarques : 1) Me trompé-je si l'A. me paraît brouillé avec la terminologie, confondant (sous l'influence anglo-saxonne ?) le «rituel», qui désigne la structure liturgique prescrite, et le «rite», qui en est l'exécution ? Ainsi, dans la dernière phrase : «La communion devient alors davantage une cérémonie symbolique qu'un rituel qui met véritablement en présence une société et son dieu» (p. 629), ne fallait-il pas écrire «rite» et non pas «rituel» ? 2) Sur le fond, j'ai eu parfois le sentiment que l'A. prête aux théologiens des positions qu'ils ont dépassées depuis longtemps, comme s'ils étaient uniquement attentifs aux dogmes. Ainsi ce sont les théologiens dits «pratiques», qui ont insisté, certes d'un point de vue pastoral, sur... les pratiques justement, la religion populaire, les rites, homologués ou non, l'architecture, les images, etc. 3) Il est regrettable que trop de fautes typographiques aient



échappé à la relecture (la faute à l'informatique ?). Mais tout cela ne saurait nous empêcher de considérer cet ouvrage comme un grand livre (au propre et au figuré !) dont on ne pourra désormais pas se passer.

HENRY MOTTU

CLAUDE LANGLOIS, *L'autobiographie de Thérèse de Lisieux, édition critique du Manuscrit A (1895)*, Paris, Cerf, 2009, 592 p.

Claude Langlois, titulaire depuis 1993 de la première chaire d'histoire et de sociologie du catholicisme contemporain à l'Ecole Pratique des Hautes Études, nous livre ici le fruit de plus de dix années de recherches nouvelles sur les manuscrits de Thérèse de Lisieux, mettant au jour une véritable archéologie des textes de la carmélite. Qu'est-ce à dire alors que tout est déjà connu et publié ? «La qualification d'*autobiographique*, dit l'A., a été donnée à trois manuscrits distincts, à la fois parce que Thérèse en chacun d'eux disait *je* et parce qu'ils avaient été mis bout à bout pour composer les onze premiers chapitres de l'*Histoire d'une âme*». Reprenant alors à zéro la lecture de chacun de ces manuscrits pour lui-même et refusant de considérer qu'ils constituent un ensemble cohérent, l'A. a pu établir que le *je* thérésien avait produit un poème (Ms B) (Cf. *Le Poème de septembre*, Paris, 2002), une correspondance suivie (Ms C) (Cf. *Lettres à ma Mère bien-aimée*, Paris, 2007) et, enfin, une autobiographie au sens strict du mot (Ms A), publiée ici en une édition critique très soignée et accompagnée de toutes les notes nécessaires pour ouvrir à l'intelligence du texte dans les moindres détails. L'enjeu est important, non seulement pour les admirateurs et disciples de l'une des plus jeunes Docteurs de l'Église, mais pour tous les lecteurs, qu'ils fussent croyants ou non. Ce qui fait l'originalité profonde, aux yeux de l'A., de ce *Manuscrit A*, c'est le mélange inextricable d'autobiographie et d'hagiographie, le fait que l'autobiographie est toujours largement hagiographique, et d'une hagiographie qui n'est point rajoutée, comme habituellement de l'extérieur, mais qui est à la source même de l'écriture. Il montre ainsi que, à la lire attentivement, on trouve sans cesse la présence de deux discours hagiographiques différents : Thérèse met d'abord en avant sa volonté précoce d'être une sainte et écrit sa vie comme l'*histoire d'une sainte* en montrant les moyens qu'elle a utilisés pour y parvenir. Mais l'année 1895 où elle entreprend de se raconter est unique – avant 1895, elle apprenait encore, texte après texte, à écrire, et après, elle n'aurait plus pu écrire –, car elle est ébranlée par un séisme, par la révélation, en juin, de l'Amour miséricordieux : et bientôt, c'est toute l'autobiographie qui s'illumine de manière autre, se sanctifie, se sacralise. Mais cette perspective hagiographique n'annihile en rien la matrice autobiographique, et donc ne change pas, du point de vue de qui regarde le texte produit, la nécessité de connaître les règles de ce genre très particulier. Nous remercions l'A. de nous donner ainsi le *Manuscrit A* dans sa teneur originelle, sans les ajouts postérieurs, disponibles en notes, et avant les normalisations ultérieures, c'est-à-dire tel que Thérèse l'a remis à sa prieure le 20 janvier 1896. Pour la première fois, nous pouvons lire Thérèse «au rythme de son écriture initiale, la plus spontanée, la plus orale souvent, la plus rythmée aussi, en fonction d'un singulier usage de la langue, de notre langue». Mais comment une femme a pu, à l'âge de 22 ans, saisir ainsi la totalité de sa vie, de sa naissance à la révélation de l'infinie miséricorde, juste avant d'entrer, par la maladie et la faiblesse, dans l'évidement très rapide de l'âme et du corps, la dépossession radicale de soi et l'enténébrement de son ciel jusqu'à la mort ? La réponse ne peut se trouver qu'en Celui qui a suscité cette vocation exceptionnelle, laquelle a fait naître dans le peuple de Dieu qui l'a reconnue la fameuse *fama sanctitatis*, la «renommée de sainteté». En fin de volume se trouve une *Table des sigles et abréviations des œuvres de Thérèse et d'autres ouvrages de référence*. Que cet ouvrage, imprimé avec tant de soin, et dont une lecture féconde exige de passer constamment du texte aux notes, ne soit pas même broché, voilà qui est regrettable.

JEAN BOREL

- STEFAN HOLTMANN, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 118), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 444 p. Théologie contemporaine

Cette thèse de doctorat soutenue à la faculté de théologie protestante de Münster en 2006, sous la direction de Michael Beintker, constitue un imposant tour d'horizon critique et une tentative de reconstruction théologique impressionnante touchant le dossier des relations entre Karl Barth et la modernité. Cinq auteurs allemands sont présentés, situés et discutés : Trutz Rendtorff (né en 1931), Falk Wagner (1939-1998), Friedrich Wilhelm Graf (né en 1948), Dietrich Korsch (né en 1949) et Georg Pfleiderer (né en 1960). Ainsi, sur près de trente ans de distance générationnelle et quarante ans d'écart rédactionnel – les travaux étudiés vont de 1960 à 2000 – le lecteur est convié à ce qu'il y a eu de plus pointu et de plus subtil dans la réception germanophone de Barth (les dinosaures plus anciens voire contemporains de Rendtorff : Ebeling, Jüngel et Pannenberg étant laissés davantage en retrait). Le choix du corpus s'explique sans doute par le fait que le point de départ est situé dans l'œuvre encore trop peu étudiée de Trutz Rendtorff sur la théorie du christianisme et la reconstruction de Barth proposée dans ce cadre ; l'A. lui consacre près de 150 pages au début de son ouvrage. À la faculté de Munich, où j'ai moi-même étudié au milieu des années 70, le débat faisait rage, souvent à fleur de mouchoir, entre les adeptes de Rendtorff et ceux, plus hégéliens, de Pannenberg. Mais chacun essayait aussi de trouver sa propre voie. C'était le cas du viennois Falk Wagner, le plus spéculatif de tous. Marqué par Wolfgang Cramer, fin connaisseur de Hegel et de Fichte (dans sa thèse sur la personnalité de Dieu dirigée par Pannenberg) mais aussi de Schleiermacher (dont la Dialectique constituait le thème de son habilitation), Wagner discutait Barth sous l'angle de la question de l'absolu : parmi ses propres doctorants, on trouve à l'époque Wilhelm Gräb, Hartmut Ruddies et F.-W. Graf. Comparée aux travaux de Rendtorff, sa théorie de l'absolu, inspirée de Cramer, doit beaucoup moins à Troeltsch et à la question de l'histoire. Le différend porte finalement sur la question de la liberté, beaucoup plus autonome et subjective chez Rendtorff, nettement plus ancrée dans l'idée de Dieu chez Wagner (comme chez Hegel, Barth et Pannenberg). Wagner se préoccupe du fondement ultime de la liberté et de la subjectivité, alors que Rendtorff, et Graf à sa suite, seront nettement plus « libéraux » et axés sur l'éthique. Dans son tournant historico-empirique, Wagner deviendra encore plus sceptique sur le « fondement théonome » (*sic*) de l'État chez Barth, tout en estimant que finalement Rendtorff, en voulant radicaliser Barth et faire de lui un méta-moderne, retombe sous les mêmes contradictions que lui. Ce qui n'a pas empêché Ingolf Dalferth de parler, à propos de Wagner, d'un barthisme spéculatif, alors qu'un post-barthien comme Krötke verra plutôt, chez Wagner, des restes d'une théorie anthropologique de la subjectivité et s'opposera à l'idée d'un autoritarisme ou d'un positionnalisme barthien. Les chapitres de l'A. sur la réception de Barth par Graf, Korsch et Pfleiderer sont tout aussi détaillés et captivants : Graf discute Barth de manière intensive sous l'angle de l'historicisation de sa pensée et du processus même de la théologie en modernité ; la fonctionnalisation des théologoumènes conduit nécessairement à une reprise plus éthique et plus libérale que dogmatique des données de la révélation et de la foi ; chez Korsch, la reconstruction de la pensée barthienne est placée sous le signe d'une réinterprétation et d'une intensification de la dimension dialectique de toute théologie ; enfin Pfleiderer tire davantage Barth du côté de la théologie pratique. Dans tous les cas, les auteurs analysés par l'A. postulent un nouveau rapport de la théologie et de la modernité. Barth reste à la fois un passage obligé, que ce soit comme tremplin ou comme prétexte. Paradoxalement, les impulsions séminales de Rendtorff, qui conditionnent l'ensemble du livre, reflètent l'ambivalence même de la position de Barth comme de toutes ses réceptions : à moins de le rejeter en bloc, comme le veut la mode, ou de se rallier à lui sans rémission, comme on peut

le constater et le craindre dans un certain renouveau du barthisme, tout théologien digne de ce nom est bien obligé de se poser la question du théologique comme tel, son contexte culturel et historique, la dénommée modernité, n'étant pas moins l'objet de problématiques et de différenciations sans fin. Il est regrettable qu'un tel ouvrage, si intéressant pour saisir la vitalité d'un pan important de la théologie protestante allemande, semble avoir peu conscience du fait qu'il existe en Europe et dans le monde d'autres théologiens et d'autres interprètes de Barth, pas seulement protestants et ne pensant pas qu'en allemand. Dans ses conclusions, l'A. esquisse quelques critères d'une théologie moderne qui oserait nous faire découvrir du neuf sur la modernité («Neues über die Neuzeit»): ce que Barth, on s'en souvient, avait osé en ses débuts tonitruants, et ce qui devrait nous conduire aujourd'hui à une «théologie provocante» (Jüngel): il faudrait recourir alors à de tout autres présupposés encore, souligne l'A.. Il est frappant que ce livre paraisse la même année que celui de Michael Trowitzsch, *Karl Barth heute* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), moins «savant» mais plus «détonnant». Décidément, on ne peut pas tout faire.

DENIS MÜLLER

EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. B., Basel-Wien, Herder, 2007, 584 p.

Cet ouvrage de synthèse est dû au professeur de théologie morale catholique de l'Université de Fribourg-en-Brisgau. La démarche est centrée sur les relations entre l'éthique des vertus et l'éthique normative; évitant de succomber aux oppositions trop faciles entre une éthique des vertus de type narratif voire communautarien et une éthique normative exclusivement déontologique et communicationnelle, il se propose de montrer que la modernité a trop vite entériné une éthique normative de type rationnel et discursif, sans prendre assez en compte les ressources *affectives* du sujet classique en sa dynamique vertueuse. L'A. entend surmonter les oppositions analysées et critiquées en s'appuyant sur une priorité pré-morale des Biens seule à même, selon lui, de fonder philosophiquement et théologiquement l'éthique. L'A. comprend l'éthique avec des mots qui font penser à l'approche du penseur luthérien Trutz Rendtorff: c'est une «théorie de la conduite de la vie humaine» (17), qui conjugue la réflexion sur la vie bonne et sur l'agir juste. C'est donc aussi une éthique qui récuse l'opposition habermassienne entre l'éthique (centrée sur le Bien) et la morale (centrée sur le Juste). L'A. reconnaît également les mérites de Konrad Stock, un des seuls théologiens protestants à avoir tenté de revaloriser les vertus. Sur le fond, la différence avec la conception catholique lui paraît mince et ne pas justifier un conflit confessionnel sérieux. Il n'ignore cependant pas que Luther a fait preuve d'une grande méfiance envers les vertus aristotéliciennes (152 *sq.*). Il discute Fénelon (le pur amour, 254 *sq.*) et trace – un peu rapidement sans doute – une ligne généalogique conduisant à Kierkegaard et à Nygren, ce qui débouche sur un portrait assez convenu d'une position protestante déréalisante, isolant les vertus théologiques (foi, espérance, amour) de leur connexion à l'éthique et au commencement de l'éthique au cœur de l'agir. Sur le fond, je suis personnellement assez d'accord avec l'A. quand il signale les risques de l'extrémisme déréalisant de la thèse protestante; mais sa manière schématique demeure encore marquée, me semble-t-il, par des vieux restes d'apologétique catholique et de polémique anti-protestante, malgré le *good will* œcuménique évident de l'A.: autant il convainc dans sa critique du manque d'équilibre d'un certain extrémisme protestant, autant il paraît manquer le moment critique de la thèse protestante, en l'émoussant. En d'autres termes: le thomisme raisonnable et moderne (dans lequel se tient visiblement l'A.) a bien raison de plaider pour une sage «corrélation» des vertus cardinales et des vertus théologiques, mais il a tort de sous-estimer la fonction asymétrique du théologal, ce

qui rend la foi, l'espérance et l'amour transformateurs et déstabilisants. Il manque donc ici un sens aigu de l'instabilité normative produite par l'Évangile, avec ses conséquences pour une éthique chrétienne vraiment originale et spécifique. On voit bien cette limite dans les pages finales du volume où l'A., discutant avec beaucoup de zèle les thèses protestantes, récusé Luther en faveur de Mélanchthon, Calvin et même Barth, qu'il tend à tirer du côté des positions catholiques. C'est un réflexe classique dans la théologie morale catholique, mais je ne suis pas sûr que cela rende justice au côté plus critique de Barth notamment. L'A. privilégie les équilibres mais cela le conduit à émousser la pointe de Luther et de Barth – et même de Calvin, pour lequel il a davantage d'inclination. Cela est d'autant plus dommage que l'A. me paraît accorder davantage au Bien platonicien qu'aux Biens aristotéliens, et qu'une perspective platonicienne aurait peut-être plus de chances, aujourd'hui, de rendre compte du caractère *inassimilable* de l'Évangile et de la foi et de leur rôle novateur en éthique. À analyser de plus près la manière dont l'A. conçoit le passage ou la transition entre les deux types d'éthique qu'il compare afin de les articuler de manière innovante, on découvre les points forts et les limites de son approche normative. L'A. reproche en effet aux éthiques normatives modernes de s'intéresser aux actions indépendamment du sujet qui les accomplit (p. 303). À ses yeux, l'origine de l'agir, la condition de possibilité même de son émergence ou de sa naissance demeure obscure. Dans cette perspective réductrice, le regard se concentre sur la normativité ou l'éthicité de l'action, mais sans s'interroger, en amont, sur la force (*Kraft*) qui peut rendre possible de faire le bien. Pour l'A., qui reprend ici la conception de Trutz Rendtorff sous un angle plus arétologique, il s'agit d'évaluer (*beurteilen*) les actions comme des «parties constitutives (*Bestandteile*) d'une conduite de la vie (*Lebensführung*) plus ou moins cohérente» (p. 303). Dit autrement, le défi est de faire entrer les «buts vitaux» (*Lebensziele*) de la personne agissante et son «projet de vie bonne» dans l'angle de vue de l'éthique (*ibid.*). La question se pose dès lors de savoir si l'A. donne au *projet* de vie bonne comme tel le statut *pragmatique et subjectif* de fondement pré-moral de l'éthique normative ou si ce ne sont pas plutôt *les Biens ou le Bien* comme tels qui constituent *objectivement* ce fondement. L'intention initiale de l'A., dont la sincérité et le bonne volonté sont remarquables, est de proposer une nouvelle interprétation théologique de la question du fondement de l'éthique. Sa thèse se noue à l'intersection de l'éthique des vertus et de l'éthique normative, avec une insistance forte sur le moment de l'affectivité. Mais le résultat ressemble plutôt à une mise à jour – équilibrée et intelligente – des thèses aristotélo-thomasiennes dans le débat contemporain qu'à un véritable renouveau. Admettons que le défi est singulier : renouveler la théologie morale, est-ce en accentuer la dimension intégrative (et de ce point de vue une mise à jour thomasienne semble aller dans le sens du renouveau) ou oser affronter la nouvelle donne de l'éthique théologique réellement confrontée aux ébranlements et aux doutes de la modernité et de ses avatars différenciés – comme je tends à le penser ? Un tel remue-ménage ne conduirait pas à fuir le projet d'une éthique intégrative, mais à le revisiter de fond en comble sur l'horizon méta-moderne d'une oscillation infinie. C'est à n'en pas douter plus dangereux, plus ardu et plus nécessaire que jamais si on veut que l'éthique théologique garde son potentiel de pertinence et d'explosivité.

DENIS MÜLLER

FRANCIS KAPLAN, *L'embryon est-il un être vivant ?* Paris, Éditions du Félin, 2008, 99 p.

La question posée par le titre est bien le sujet du livre, mais son objectif est la décriminalisation de l'avortement. L'A. est à la recherche du statut ontologique (p. 12) de «l'entité pré-embryon/embryon/fœtus» (p. 91) pour définir jusqu'à quand



l'avortement n'est pas un homicide et depuis quelle date il pourrait le devenir. L'A. démonte vigoureusement et avec un certain succès les thèses catholiques romaines qu'il prend pour exemple de l'ensemble des tenants de l'humanité de l'embryon dès la conception, position que l'on retrouve aussi chez les évangéliques et certains courants juifs ou musulmans. L'A. commence par rediscuter les arguments anciens : Judith Jarvis Thompson et son violoniste comateux, l'animation selon Thomas d'Aquin, la personne définie par son ADN (montrant en passant comment l'Église romaine ruine ainsi l'immortalité de l'âme, p. 31) et l'affirmation que l'embryon est une personne potentielle dès la conception. Ensuite, il expose une réflexion plus personnelle, défendant la thèse que l'embryon/fœtus n'est pas un être vivant. Entreprise difficile puisque le sens commun nous dit que même une amibe est un être vivant. Mais, en ajoutant critères sur critères, il parvient à définir l'être vivant comme une entité qui doit être à tel point autonome et indépendante des autres, qu'on en vient à se demander dans quelles portions de sa propre vie on est un être vivant tel que défini. On touche là à une des apories du statut de l'embryon : la catégorie biologique ou ontologique sur mesure qui permet ensuite une éthique sur mesure pour défendre sa propre position. On s'attend, à partir de là, à ce qu'il justifie ou autorise l'avortement jusqu'à la naissance, mais ce n'est pas le cas et c'est presque décevant. D'autant plus que l'A. traite avec finesse de la deuxième aporie du statut de l'embryon : le problème de la continuité entre la conception et la naissance. Il fait appel au sorite du chauve (p. 86-7) et à notre traitement de la fin de la vie où, selon ses critères, le malade dépendant n'est plus absolument un être vivant, mais le reste «suffisamment» pour qu'on ne le tue pas. C'est à ce «suffisamment» que sont consacrées les dernières pages du livre – de manière fort décevante. Après s'être donné tant de peine pour montrer que l'embryon/fœtus n'est pas un être vivant, que la potentialité de le devenir ne change pas son statut avant la naissance, il finit par appliquer le critère neuronal en miroir de la fin de vie (p. 92) pour autoriser l'interruption de grossesse sans culpabilité pendant le premier trimestre. La recherche d'un statut ontologique accouche d'un critère biologique (qui ne tient pas compte de la continuité évoquée) finalement aussi aléatoire que ceux que l'A. dénonce chez ses adversaires. C'est dommage, d'autant plus qu'il avait ouvert, dans un chapitre intitulé «L'enfant créé par l'amour de sa mère», la potentialité de développer un statut relationnel autour de la notion «d'amour prospectif» (p.70). Mais comme l'A. l'a démontré, potentialité n'est pas réalité.

JEAN-MARIE THÉVOZ

DIETRICH BONHOEFFER, *La parole de la prédication. Cours d'homilétique à Finkelwalde*, traduit et commenté par Henry Mottu, 2<sup>e</sup> édition augmentée (Pratiques, 8), Genève, Labor et Fides, s. d. (2003), 105 p.

Il s'agit de la réédition légèrement mise à jour de la traduction française parue en 1992. Bonhoeffer a professé l'homilétique au séminaire de l'Église confessante entre 1935 et 1939. Henry Mottu précise dans un avertissement liminaire que l'édition critique de ce cours d'homilétique, fondée sur les notes de l'étudiant Friedrich Tentepohl, est parue entre-temps, en 1996, dans les *Dietrich Bonhoeffer Werke* (vol. 14, p. 478-530), à p. Selon Mottu, l'ordre chronologique de l'édition critique ne modifie pas de façon significative l'ordre thématique adopté par Eberhard Bethge (dont l'édition antérieure (GS IV) sert de base à la traduction proposée ici). Outre un bref complément bibliographique, cette deuxième édition française comporte un paragraphe nouveau intitulé «Prédication et sainte cène» (p. 508-509 de DBW 14, ici p. 93-95). On y admirera le style direct et elliptique à la fois, où se confirme une «théologie de la réalité» (André Dumas) où parole et sacrement concourent sans séparation à une prise en charge du corps et du monde.

DENIS MÜLLER

DIETRICH BONHOEFFER, *Vivre en disciple. Le Prix de la Grâce*, nouvelle édition publiée sous la direction de Henry Mottu, traduction de Bernard Lauret avec la collaboration de Henry Mottu (Œuvres de Dietrich Bonhoeffer, 4), Genève, Labor et Fides, 2009, 330 p.

S'il est ouvrage théologique qui n'a cessé d'être lu et travaillé depuis sa parution en décembre 1937, c'est celui qui reparait aujourd'hui dans l'importante collection des «Œuvres de Dietrich Bonhoeffer» (1906-1945) en langue française. Ce petit volume, *Nachfolge*, classiquement traduit par *Le Prix de la Grâce* et désormais par *Vivre en disciple*, est un ouvrage-clé qui fait entendre la matière de quelques cours donnés lors des séminaires de Finkenwalde. Le théologien allemand exprimait là ce qu'il allait vivre au quotidien les années à venir, c'est-à-dire un engagement coûteux. Dans cet opuscule consacré à l'expérience du disciple il défend la thèse suivante : «Seul le croyant est obéissant et seul celui qui obéit croit». Cette formulation exigeante et dérangement, il l'éprouvera en devenant une figure forte de l'Église confessante. Il ira même jusqu'à s'engager contre le régime national socialiste et son Führer, ce qui conduira à son arrestation sa pendaison en avril 1945. L'enjeu de suivre le Christ jusqu'au bout n'est donc pas aux yeux de Bonhoeffer à bien plaire, mais véritablement l'unique façon de vivre en disciple dans un monde bien décidé de se passer de Dieu. Dans un tel temps, il s'agit de revenir à l'essentiel, à savoir au Sermon sur la montagne. Aussi, peu avant sa mort, écrira-t-il ceci dans l'une de ses *Lettres de prison* : «J'ai cru pouvoir apprendre à croire tout en essayant de mener une vie sainte en quelque sorte. L'aboutissement de ce chemin a certainement pour moi été la rédaction de *Nachfolge*.» Si la réflexion de Bonhoeffer débute par des précisions capitales concernant la distinction à opérer entre ce qu'il appelle la grâce «à bon marché» et celle «qui coûte», elle se poursuit par une relecture et une interprétation des chapitres 5, 6 et 7 de l'évangile de Matthieu et du passage consacrés aux envoyés dans ce même évangile (9, 35-10, 42). Enfin, une seconde partie, plus ecclésiologique, explicite ce qu'il faut entendre par «L'Église à la suite de Jésus Christ», présent aujourd'hui corporellement avec sa Parole. La nouvelle traduction du titre et du mot principal *Nachfolge* rend bien la dynamique dans laquelle Bonhoeffer veut inscrire celui qui veut marcher à la suite du Christ, et cela d'autant plus en un temps où le mot «grâce» n'est guère compris. Les notes nombreuses et abondantes que comporte cette nouvelle édition précisent bien les sources de la pensée de Bonhoeffer et montrent les nombreux échos qu'elle a suscités. Mentionnons enfin l'intéressante «Postface des Éditeurs allemands» qui précède les indications bibliographiques conséquentes (glossaire donnant la traduction des mots clés, index des citations bibliques, des noms propres et des thèmes) qui permettent de retrouver tel passage majeur, telle mention de Luther, etc. À n'en pas douter, ce livre est appelé à stimuler longtemps encore la réflexion solide et l'engagement sérieux de nombreux lecteurs désireux non seulement de comprendre ce dont parlait le Christ, mais d'y répondre.

SERGE MOLLA

ERMANNO GENRE, *Le culte chrétien. Une perspective protestante*, traduit de l'italien par Corinne Lanoir (Pratiques, 23), Genève, Labor et Fides, 2008, 254 p.

Ce livre solide et documenté, écrit par le professeur de théologie pratique de la Faculté vaudoise de Rome, sera très utile aux pasteurs ainsi qu'à tous ceux qui s'intéressent à la liturgie protestante et à son évolution. Trois parties en répartissent le contenu : la première, intitulée «L'intégration du temps et de l'espace, tradition et innovation», est méthodologique et historique (la science liturgique, la liturgie dans le



temps, l'espace liturgique, la musique et l'art). On relèvera l'analyse originale de la *domus ecclesiae* des célèbres fresques de Doura Europos : «le bon berger n'est donc pas à Doura [Europos] une figure eschatologique, mais représente l'image d'un Dieu proche de la communauté, qui sait interpréter ses angoisses, ses dangers, ses peurs, un Dieu qui offre à ses brebis nourriture et protection» (p. 88). Cette remarque résume bien le propos pastoral de l'A., pour qui le culte est avant tout une réponse humaine à un Dieu proche, qui comprend et assume pleinement notre humanité. Mais c'est la deuxième partie qui m'a paru la plus importante («Les éléments constitutifs du culte chrétien réformé»). L'A. y analyse avec finesse et clarté les divers moments du culte : liturgie d'ouverture, de la Parole, de la Cène du Seigneur, trois phases classiques à respecter dans leur teneur particulière. Soulignons les points suivants : on devrait mieux intégrer dans la confession des péchés la plainte de l'homme malade («la théologie dogmatique ne semble connaître que l'homme pécheur !», p. 185) ; les annonces devraient être faites avant les prières d'intercession ; il faut lutter contre «l'appauvrissement diaconal du culte» (p. 129) et mieux signifier l'offrande ; l'hospitalité eucharistique devrait être maintenant acquise (c'est un protestant italien qui parle !) ; enfin, on notera la préoccupation de l'A. pour la communication et la visibilité du culte par le corps, les arts et même par une certaine «mise en scène» nécessaire (p. 137 *sq.*). Dans sa troisième partie enfin («Liturgie : articulations et perspectives»), peut-être un peu trop brève et allusive, Ermanno Genre met les préoccupations liturgiques actuelles en relation avec les sciences humaines, dont la ritualité, mais aussi avec la revendication de justice. Un paragraphe très original ayant pour titre : «Liturgie et absence de Dieu», se demande «Comment faire place, dans la liturgie, à cette dimension «négative», d'un Dieu absent ?» (p. 198). Cette préoccupation se retrouve à plusieurs reprises dans ce livre qui veut tenir compte à la fois de la théologie des Réformateurs (que l'A. a intégré avec profondeur) et en même temps des sensibilités de notre temps. Seule remarque de détail à l'attention de l'éditeur : les transcriptions des mots grecs sont la plupart du temps erronées.

HENRY MOTTU

Sciences  
bibliques

SOPHIE KESSLER-MESGUICH, *L'hébreu biblique en 15 leçons*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, 447 p.

Cette méthode d'hébreu biblique, qui est la dernière née dans la collection des «Études anciennes» de l'Université de Rennes et, à notre connaissance, en langue française, a été remarquablement conçue et réalisée. D'abord parce qu'elle est très bien écrite et se lit agréablement, et que les quinze leçons qui la constituent sont '*modulables*' selon le temps dont dispose le lecteur, ce qui est une marque de respect et de prévenance pour éviter toute forme de découragement ; ensuite, parce que, pour chaque leçon et de manière pédagogique, Sophie Kessler-Mesguich joint à l'exposé grammatical théorique une '*partie pratique*' où sont expliqués en détail les points de grammaire précédemment présentés, propose quelques '*exercices corrigés*' où sont privilégiés autant que possible les mots les plus fréquents de l'hébreu biblique et, enfin, dès la cinquième leçon, termine par l'*'étude d'un texte biblique*' choisi avec beaucoup de finesse dans l'ensemble des livres et des genres littéraires que contient le canon de l'Ancien Testament. Le but que l'A. a poursuivi, qui est de vouloir donner à l'étudiant les moyens d'être 'autonome' et de le rendre capable de se débrouiller seul dans un texte biblique, rappelle celui qu'avait déjà cherché Johannes Buxtorf dans son fameux *Thesaurus Grammaticus Linguae Sanctae Hebraeae*, publié à Bâle en 1651. L'attention particulière que l'A. apporte dans les deux premières leçons à l'apprentissage du double alphabet imprimé et cursif, à la prononciation des consonnes et des voyelles et aux différents accents est pleine de sagesse, car l'accommodation de l'œil aux différents caractères et les premières mémorisations jouent un rôle essentiel pour l'agrément de la suite. Après l'exposition,

comme il se doit, du nom et du groupe nominal, genre et nombre, article et prépositions, état construit (Leçon 3), chaque leçon suivante marque un approfondissement graduel du système verbal, modes et conjugaisons, classes de verbes, et met en lumière pas à pas ce qu'il est nécessaire de comprendre pour entrer dans les textes : phrase nominale et propositions relatives, démonstratif et conjonction de coordination ; en bref, tous les éléments du développement de la syntaxe se mettent progressivement en place et ouvrent l'étudiant à cette première et délicieuse satisfaction, qui est celle de pouvoir entrer assez rapidement dans l'esprit de la langue. Au fil des pages, indications et recommandations instaurent comme une sorte de dialogue vivant entre l'Auteur et le lecteur. Les mots les plus utilisés et importants sont rassemblés en un lexique à la fin de l'ouvrage. La mise en page générale et la disposition des chapitres, les tableaux de conjugaisons, le choix des différents caractères utilisés pour les translittérations et transcriptions, titres et notes, et la qualité de l'impression frappent par leur lisibilité. En conclusion, cette méthode est une réussite et fait envie d'apprendre l'hébreu. Nous regrettons pourtant que le magnifique système des «*teamim*» mis en place par les rabbins pour la lecture synagogale n'ait pas fait l'objet d'une présentation, même brève, en annexe, car elle peut ouvrir à des perspectives de lecture et d'interprétation très fine dont malheureusement les traductions officielles de la Bible ne savent pas tenir compte, et nous regrettons aussi qu'une grammaire de cette qualité n'ait pas été brochée, ce qui la rendrait beaucoup plus résistante à l'utilisation.

JEAN BOREL

MARC PHILONENKO, *Le Notre Père. De la Prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard, 2001, 206 p.

Pourquoi, après de très nombreux théologiens, expliquer le Notre Père ? Depuis cinquante ans, la documentation s'est enrichie. On connaît l'importance de la découverte des manuscrits de la mer Morte. Nous disposons aujourd'hui de la bibliothèque des Esséniens de Palestine. La mise au jour des manuscrits a entraîné une réévaluation de la littérature apocryphe et pseudépigraphie juive. L'interprétation du Nouveau Testament doit être reprise sur cette base. Le Notre Père, traduit dans toutes les langues, est l'un des «*textes fondateurs du christianisme*». Il a paru nécessaire à M. Philonenko, après des études antérieures, d'en donner un nouveau commentaire, c'est-à-dire de le retrouver dans son texte original. Une hypothèse qui discerne dans les trois premières demandes la Prière de Jésus et dans les trois dernières la prière enseignée à ses disciples sert de fondement à cette interprétation en dix chapitres. Le Notre Père a été transmis en grec par les évangiles en un texte long (Mt 6,9-13) et en un texte court (Lc 11,2-4). Les deux versions se distinguent par l'invocation et par le fait que la troisième demande et le second membre de la sixième demande, présents chez Matthieu, sont absents chez Luc. On doit aussi signaler le texte du Notre Père cité dans la Didaché, écrit de l'Église primitive. À la récitation, le Notre Père semble un agencement de formules rythmiques. Il se divise en deux strophes. La première comporte trois demandes courtes en «*tu*», la seconde, trois demandes plus longues en «*nous*». Un grand nombre d'interprètes pensent que les deux versions remontent à un original araméen perdu. La restitution du substrat araméen permet de rendre compte des divergences entre les versions matthéenne et lucanienne et de retrouver le sens premier de certaines locutions. En Matthieu, le contexte de la prière est une vive discussion que Jésus mène avec les pharisiens sur l'aumône, la prière et le jeûne. On doit dire le Notre Père discrètement : Jésus pourrait reprendre ici une critique essénienne de la prière pharisienne. Il s'inscrit dans la filiation pieuse illustrée par le livre de Tobie, le livre de Judith et le Testament de Joseph. En Luc, l'un des disciples aurait demandé à Jésus de leur apprendre à prier comme Jean-Baptiste

l'avait fait pour ses adeptes. Les disciples veulent ainsi se constituer en communauté autonome par une prière exclusive. – De nombreux critiques ont souligné les rapports du Notre Père avec les prières juives. Jusqu'à présent, la littérature deutérocanonique a presque toujours été mise de côté. L'A. remarque cependant que cette prière n'est ni composée de fragments de formules tirées des prières juives, ni d'une prière synagogale. Le Notre Père est l'expression de la pensée de Jésus nourrie de l'Ancien Testament et des exégèses traditionnelles. S'il comprend l'hébreu, Jésus est d'abord araméophone. On s'explique mieux que de nombreux renvois faits par lui au texte biblique prennent un sens nouveau lorsqu'on se reporte à la paraphrase targoumique, traduction araméenne infidèle des péricopes hébraïques du culte synagogal. Une autre découverte, celle du codex Neofiti en 1956 à la Bibliothèque vaticane, a permis des recherches sur le targoum palestinien. Enfin, certaines paroles de Jésus autorisent à croire qu'il avait développé des exégèses de facture targoumique propres qui n'ont plus été comprises dans l'histoire de la tradition. – Les deux premières demandes du Notre Père s'inspirent d'une ancienne prière araméenne de la liturgie synagogale, le Qaddish ou «Saint». Mais alors que le Qaddish est une prière publique, le Notre Père est une prière privée. Dieu n'est pas nommé dans le Qaddish, son nom est invoqué. La première strophe du Qaddish est à la troisième personne du singulier, tandis que les trois premières demandes du Notre Père sont à la deuxième personne, ce qui leur donne un caractère d'intimité qui se manifeste dans l'invocation, abbâ, référence au Psaume 89, 27, «Mon Père et mon Dieu.» D'un style «tendu», le Notre Père est une prière pour la fin des temps. «Le règne de Dieu s'est approché.» Le Qaddish appelle l'instauration du règne de Dieu, mais en un temps indéterminé. C'est une prière eschatologique proche des «paraboles» d'Hénoch. La «Prière de Jésus» est eschatologique et messianique. Les trois dernières demandes relèvent d'un enseignement ésotérique et doivent être déchiffrées. La quatrième demande a pour arrière-plan les récits de l'Exode et des Nombres sur l'existence du peuple d'Israël au désert et les spéculations sur la manne développées en milieu juif du premier siècle. Le targoum palestinien l'éclaire, elle y trouve son achèvement. La cinquième demande nous est transmise par Matthieu et Luc en deux versions différentes. Alors que Matthieu 6, 12 parle de «dettes», Luc 11, 4 parle de «péchés». L'araméen hôbâh est traduit autrement. Cette demande n'est pas à situer tout de suite dans «le champ du pardon». Sa formulation a été juridique avant d'être religieuse. Les disciples souhaitent toutefois une «remise» pour la fin des temps. Pour ce qui est de la sixième demande, on trouve principalement quelques renvois au livre des Jubilés, d'origine essénienne. Jésus enseigne à ses disciples de prier Dieu et de ne pas être soumis à l'épreuve. Il évoque sans doute la «Grande Épreuve» eschatologique à laquelle Satan veut soumettre le monde. Au second membre de la sixième demande, la Grande Épreuve est substituée aux épreuves de la vie humaine. La doxologie, absente de Luc, n'est pas donnée en Matthieu par les écrits anciens en écriture onciale. Un modèle, cependant, s'impose, celui qui est fourni par I Chroniques 29, 11-13. L'Évangile de Marc et l'Épître aux Hébreux mettent en rapport la Passion de Jésus et ses prières. À la disparition du Maître, les premiers chrétiens ont sauvé, en les associant, la «Prière de Jésus et la prière des disciples. Membre de l'Institut, M. Philonenko est éditeur des *Écrits intertestamentaires* dans la «Pléiade». Il présente à un public cultivé ce travail de spécialiste, clair, méthodique et remarquable.

ÉLISABETH COUTEAU

JEAN-NOËL ALETTI, *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de saint-Paul* (Études Bibliques, Nouvelle série 60), Pendé, J. Gabalda, 2009, 218 p.

Ce n'est pas dans le cadre de recherches historiques, socio-historiques, ministérielles ou thématiques sur l'ecclésiologie paulinienne que s'inscrit le travail de Jean-Noël Aletti, mais dans celui de l'ecclésiologie théorique et fondamentale. L'A. veut en effet montrer,

par l'analyse systématique et ciblée des proto-pauliniennes, (en particulier I Co et Rm) et deutéro-pauliniennes (Eph. et Col.) – sans aborder les *Pastorales* – comment Paul a conceptualisé la nature de la/les communauté/s par rapport à Dieu, au Christ, à l'Esprit, à Israël et au monde gréco-romain dans la relation entre membres du même groupe, et comment a émergé le concept global d'Église. Dans cette démonstration dense et complexe, nous n'évoquerons que l'essentiel du parcours. Pour préciser les contours de l'ecclésiologie paulinienne, l'A. ne passe pas seulement en revue les occurrences et les usages du vocable *ekklesia*, mais l'ensemble des métaphores que l'apôtre a trouvées en fonction des problèmes qu'il a rencontrés et dont il se sert comme modèles pour faire comprendre à ses destinataires les enjeux de ce qu'ils vivent en communauté et entre communautés. Si les différentes métaphores du champ et de la demeure décrivent des relations essentielles et complémentaires, celle du '*soma Christou*' ou 'corps du Christ' en I Co 12 joue toutefois le rôle le plus important, et l'A. de bien mettre en évidence que, d'une part, cette métaphore corporelle implique un rapport privilégié avec le Ressuscité qui la rapproche de l'expression '*en Christo*' et qu'elle renvoie au corps eucharistiqué et que, d'autre part, «si elle a pour fonction d'appliquer l'*exemplum* à la réalité des relations ecclésiales *ad intra*, à cause du génitif '*Christou*', l'expression décrit aussi l'Église *ad extra*, dans la mesure où aucun autre corps social et/ou religieux ne peut revendiquer cette appartenance ou cette qualification» (p. 73). Il est aussi tout à fait juste de souligner que, dans I Co, la réflexion ecclésiologique trouve sa source d'inspiration unique et sa force spécifique dans le scandale de la croix et que l'Église perd son identité dès qu'elle n'en vit plus. Le passage de l'Église envisagée comme communauté locale au concept d'Église universelle se trouve essentiellement dans les deux lettres aux *Ephésiens* et *Colossiens*. Les développements que l'A. y consacre aboutissent à quelques conclusions importantes: L'A. y démontre que les deutéro-pauliniennes, tout en ayant leurs racines dans les proto-pauliniennes et les prolongeant, vont encore bien au-delà, puisque leurs métaphores principales, celles de la tête et du corps appliquées à la relation Christ/Église, «ne viennent pas de la sémantique biblique et que l'Écriture sur laquelle elles s'appuient, à savoir Dn 2, ne confirme pas ce qui a été dit dans le passé, mais justifie l'absence de nouvelles catégories comme celle du *mysterion* (mystère)» (p. 185). Par ce concept de '*mysterion*' (mystère), en effet, Paul relie l'Église en tant qu' '*Homme nouveau*' à l'Évangile lui-même dans sa dimension de nouveauté, et l'ouvre ainsi à sa mission eschatologique, qui est celle d'être l'avenir de l'humanité (p. 195). C'est donc bien à partir de la relation essentielle Christ/Église que Paul repense le modèle éthique par excellence, c'est-à-dire ce que doivent être des relations et des comportements vraiment humains, parce qu'ils procèdent d'hommes et de femmes vraiment nouveaux. En fin de volume, l'A. a pris soin de dresser une bibliographie substantielle et un index de tous les auteurs anciens et contemporains cités.

JEAN BOREL

- AHMED BOUYERDENE, *Abd El-Kader par ses contemporains*, Paris, Ibis, 2008, 160 p. Science des religions
- AHMED BOUYERDENE, *Abd El-Kader, l'Harmonie des contraires*, Paris, Seuil, 2008, 350 p.
- ANTOINE-ADOLPHE DUPUCH, *Abd-El-Kader au Château d'Amboise*, Paris, Ibis Press, 2006, 110 p.
- ÉMIR ABD EL-KADER, *Le Livre des haltes*, traduit par A. Penot et préfacé par Bruno Etienne, Paris, Dervy, 2008, 462 p.



BRUNO ÉTIENNE, *Abd El-Kader et la franc-maçonnerie*, suivi de *Soufisme et franc-maçonnerie*, Paris, Dervy, 170 p.

COLLECTIF, *L'Emir Abd El-Kader, Témoin et visionnaire*, Paris, Ibis, 2006, 110 p.

Loin de se réduire à n'être que le chef de la *Smala* s'opposant à la colonisation française en Algérie tombé dans les mains du Duc d'Aumale en 1843, fait prisonnier en 1847 et libéré par Napoléon III le 16 octobre 1852, l'Émir Abd El-Kader cache, on le sait, une dimension philosophique, théologique, sapientiale et mystique hors du commun. Les six derniers livres, publiés à l'occasion du bicentenaire de sa naissance, s'inscrivent dans la mouvance des premières recherches faite par Bruno Étienne, Smaïl Aouli, Ramdane Redjala, Philippe Zoummeroff, Kebir M. Ammi, Charles-André Gilis, Michel Lagarde, Michel Chodkiewicz. Elles ont pour but de mettre en lumière le rayonnement de l'autorité d'Abd El-Kader ainsi que la profondeur de son enseignement oral et de son œuvre écrite. On oublie qu'il a été l'une des personnalités du XIX<sup>e</sup> siècle qui a inspiré le plus de témoignages et de portraits publiés de son vivant, mais aussi le plus d'articles de presse, rapports militaires, correspondances, analyses et publications en tous genres, allant du panégyrique enflammé à la diatribe calomnieuse. En cherchant à revenir aux sources incontestables des témoins directs, Ahmed Bouyerdene brosse dans le premier ouvrage un portrait aussi précis que possible et différencié par les regards des contemporains qui l'ont approché, suivant qu'ils fussent militaires ou artistes, hommes ou femmes, célèbres ou inconnus, chrétiens ou musulmans, chacun discernant à sa manière que, très tôt, s'est focalisé sur Abd El-Kader l'enjeu des rapports complexes de l'islam avec la chrétienté. Dans un même souci d'équilibre, de tempérance et de vérité, qui n'empêche d'ailleurs nullement l'admiration, le même A., dans le second livre, cherche à reconstruire le parcours initiatique d'Abd El-Kader, qui amène peu à peu le lecteur à pénétrer la pensée de celui que l'on considère volontiers aujourd'hui comme le plus grand théosophe arabe du siècle dernier. Au fil des pages l'on mesure l'impact toujours plus important que l'investiture qu'il reçut de son père, laquelle le rattachait à la lignée spirituelle akhbarienne d'Ibn'Arabi, a eu dans son comportement, sa réflexion et l'enseignement qu'il donna régulièrement les vingt dernières années de sa vie, dans la mosquée de Damas. Porté par la conscience de l'Unité de Dieu (*Tawhid*), ayant cherché toute sa vie à être unifié à lui-même, l'Émir est le témoin parfait de l'unicité dans la multiplicité, et là où le commun des mortels ne voyait que contradiction, lui ne voyait qu'harmonie. La transparence du regard transfiguré qu'il porta sur le monde le plaça toujours en son centre, à équidistance de chaque être et de chaque chose, là où il pouvait accueillir l'autre, le différent, l'étranger comme la manifestation de la Réalité divine. Le troisième ouvrage est la réédition de la lettre que M<sup>gr</sup> Antoine-Adolphe Dupuch, ancien évêque d'Alger, adressa le 15 mars 1849 à Louis-Napoléon Bonaparte pour demander la libération promise à Abd El-Kader lors de sa reddition, et publiée à Bordeaux en avril de la même année. Cette lettre, remarquable de générosité et de compréhension, nourrie par tous les échanges qu'il avait eus au château d'Amboise où l'Emir était prisonnier, éclaire aussi certaines péripéties de l'histoire de la conquête de l'Algérie au moment où les historiens s'intéressent à la domination française en Algérie et où l'opinion s'interroge sur les liens entre guerre de libération et «guerre sainte».

– *Le Livre des Haltes (Kitâb al-Mawâqif)* est le chef d'œuvre d'Abd El-Kader, rédigé à partir de 1856, lorsqu'il improvisait au cours de séances (*al-madjlis*) entre maître et disciples des commentaires mystiques de versets coraniques et de traditions prophétiques. Recueillis par quelques auditeurs à la manière dont furent recueillies les prédications d'Eckhart, dont les trois principaux furent Muhammad al-Khânî, 'Abd al-Razzâq al-Baytar et Muhammad al-Tantâwî, avec des pages rédigées par l'Emir lui-même et dans lesquelles il s'exprime à la première personne et où il dit explicitement avoir noté lui-même ce qui est écrit, ces commentaires ont pour intention explicite de rendre accessible ce qui dans l'œuvre d'Ibn'Arabi est souvent hermétique. Par rapport à

la traduction que Michel Lagarde a faite en trois volumes publiés chez Brill entre 2000-2002, (Cf. notre recension du Vol. II, *RThPh* 2002/3-4 p. 289 *sq.*), la version d'Abdallah Penot est différente en ce qu'elle prévoit rassembler par thèmes les 372 *Haltes* qui n'ont pas de suite logique et où la pensée qui y est exposée est faite de reprises, précisions et répétitions continues. Un *Glossaire* fournit de précieuses définitions de concepts soufiques et doctrinaux, agrémentées de citations importantes des Maîtres spirituels ou juristes dont l'Émir se réclame, et des *Notices* séparées replacent chacun de ces Maîtres dans son contexte historique et théologique propre.

– C'est un sujet particulièrement délicat et controversé que soulève Bruno Étienne dans le cinquième volume: l'engagement d'Abd El-Kader dans la loge L'Orient à Damas. Pourquoi et quel sens pouvait-il y avoir à le faire ? Comme le dit l'A., «par delà la polémique sur l'Émir lui-même, ce qui est en question, en cette époque douloureuse de débats contradictoires sur l'histoire et la mémoire de la colonisation, c'est bien le fait qu'un certain nombre d'intellectuels arabo-musulmans ne veulent pas aborder le problème du rôle joué dans le monde arabe par les minorités chrétiennes, juives et européennes au siècle dernier, à travers à la fois les partis communistes et la franc-maçonnerie». Et si Bruno Étienne a raison de dire qu'Abd El-Kader «avait évolué vers un cosmopolitisme musulman qui lui faisait négliger sa patrie provinciale au profit d'un *Dâr al-Islam* régénéré par l'apport occidental», et qu'ainsi prenait sens son lien avec une société initiatique qui se voulait un pont entre l'Orient et l'Occident, on comprend que cela ne soit pas à l'ordre du jour des revendications politiques et religieuses nationalistes. Quant à l'essai sur les rapports entre soufisme et franc-maçonnerie, il nous éclaire sur des points méconnus de filiation et d'influences possibles depuis l'époque des Templiers entre christianisme et islam, et qui ont eu beaucoup plus de répercussions qu'on ne pourrait le croire jusqu'à nos jours, d'autant plus peut-être qu'ils sont restés de nature secrète.

– Enfin, le sixième volume réunit les Actes de la journée d'études du 14 décembre 2002, organisée par Terres d'Europe, ainsi que le Cahier de l'exposition *L'Émir Abd El-Kader: un homme, un destin, un message*, qui se sont tenus en la même année à la Bibliothèque de l'Institut du Monde Arabe. Après le tableau suggestif que Daniel Rivet retrace de l'état d'Alger immédiatement avant l'occupation française et l'intervention de Mgr Henri Teissier qui passe en revue les personnalités éminentes du monde catholique de l'époque, Michel Lagarde propose un remarquable exposé des principaux «genres» de discours religieux que nous trouvons dans *Le Livre des Haltes* et thèmes mystiques en référence à la doctrine mystique d'Ibn 'Arabî et de son école. Ces trois conférences sont suivies par une intéressante méditation sur le symbolisme de la *Smala* d'Abd El-Kader, cette capitale mobile qu'il a fait installer et qui manifesta ses pouvoirs, et par une synthèse ouverte sur des perspectives iréniques entre islam et christianisme, telles que l'Émir les désirait, dans un noble respect mutuel. Inutile d'ajouter que ce type d'attitude et de discours tranche avec l'intolérance actuelle et la hargne terroriste, et que cela permet de respirer plus à l'aise.

JEAN BOREL

FREDERIC GIRARD, *Vocabulaire du bouddhisme japonais* (t. I: A-K, t. II: M-Z (École Pratique des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques – II, Hautes Études Orientales – Extrême Orient 9, vol. 45), Genève, Droz, 2008, 1658 p.

Spécialistes, étudiants et amateurs curieux de s'enquérir du sens que revêt un mot ou un concept bouddhique, trouveront dans ce vocabulaire une somme d'informations tout à fait remarquable et unique en langue française non seulement au sujet du bouddhisme



japonais en tant que tel, mais encore au sujet des grandes écoles bouddhiques en général, dont le bouddhisme japonais dépend dans son histoire et dont il s'est nourri comme de sources et d'autorités indubitables. En effet, dans cet immense champ de concepts que Frédéric Girard explore dans l'espace et dans le temps, il y a une interdépendance au sein même des différences de sens répertoriées et accumulées dans le bouddhisme indien, chinois, tibétain et japonais. Rien de plus passionnant que cet enrichissement progressif d'un même concept ou d'une même idée d'origine compris et interprétés par différents individus à travers plusieurs langues d'expression. C'est dire aussi l'impossibilité d'une exhaustivité et le courage de cet effort de traduction, qui sera toujours à reprendre et à compléter, de ces différents sens, qui sont à l'origine d'actes, d'orientations spirituelles et de systèmes de pensées aussi variées que des arabesques sur un thème unique. «En nous appuyant, dit l'A., sur notre expérience de chercheur, d'enseignant et de traducteur, nous avons choisi de manière pragmatique de puiser parmi un ensemble choisi de textes classiques, de lexiques, de lectures personnelles, qui sont à la croisée des courants, qui offrent une nomenclature et un vocabulaire de base et qui présentent des notions communes. Nous avons ce faisant tenu compte d'emplois spécifiques, de faux amis, d'évolutions et de distorsions de sens liés aux aléas de l'histoire. [...] Réunir ainsi des données dispersées et disparates ne nous a semblé dénué de sens afin de fournir des repères, des suggestions des éléments ou une matière de quelque consistance pour forger un vocabulaire adapté à toute une diversité de contextes». C'est bien là l'intérêt de cet ouvrage qui donne à l'essor de la réflexion bouddhique française d'abord, puis aux théologiens chrétiens soucieux d'une information précise et sérieuse, de sortir peu à peu de ce bouddhisme absolument inintéressant qui est le plus souvent reçu dans le monde occidental d'aujourd'hui à la seule condition, comme le dit très justement Stéphane Arguillère dans la préface à la traduction de *La Distinction des vues* de Gorampa Sōnam Sengge, qu'il consente à n'être qu'un bouddhisme planant, confusionnel et suave, un art du bonheur aimable et innocent. On ne pourra en effet arracher les esprits à leur puérification servile qu'en leur fournissant peu à peu des moyens d'intelligir une voie spirituelle, et le vocabulaire précis en sera la base indispensable. Lorsqu'on se plonge dans la littérature philosophique du bouddhisme, la dureté des controverses, l'entrelacs des interprétations contradictoires frappent d'emblée l'amateur comme le chercheur, rapidement convaincus que c'est justement dans ces différences, dans ces voies contraires et dans leurs convergences que se déploie la vraie force du bouddhisme. Pour chaque notion, l'A. renvoie le lecteur à la littérature consultée et, chaque fois qu'une notion l'exige, ce sont de passionnants développements qu'il nous offre. Pour ne prendre que quelques exemples parmi des centaines d'autres, à travers les notions d'espace (*koku*), de monde objectif (*kyokai*), de pensée d'éveil (*bodaishin*), les cinq stades de l'entrée dans l'éveil parfait (*goi*), la réalisation de l'état de Bouddha par les femmes (*nyonin jobutsu*), le triple corps du Bouddha, corps de la Loi ou corps de vérité absolue, corps de rétribution ou de vérité concrète et corps de réponse manifestationnel (*sanshin*), les trois catégories noétiques ou types de pensées, pensée, mental, conscience mentale, les trois obstacles, actes, passions, rétributions (*sasho*), ataraxie, apaisement, quiétude (*shamata*), connaissance adéquate (*shinchi*), connaissances discriminatives et conscience distinctive (*shiki*), examen mental sur le corps conçu comme n'étant qu'un assemblage formé par les quatre éléments terre, eau, feu, éther (*shidai wago*), confiance, foi, fidélité (*shin*), dépouillement du corps et de l'esprit pour atteindre la maîtrise de soi et la liberté souveraine (*shinjin datsuraku*), 'ainsité' ou véritable manière d'être des choses (*shinyo*) nous pénétrons dans les subtilités des démarches philosophiques et spirituelles propres au bouddhisme japonais tout en suivant dans leur histoire l'évolution de ces notions dans les autres familles bouddhiques au fil des œuvres écrites disponibles. La consultation est agréable grâce à un ensemble de caractères et une impression très soignée. Tous les titres et abréviations bibliographiques utilisés sont regroupés en début de volume.

JAMES W. HEISIG, *Les Philosophes du néant, Un essai sur l'école de Kyoto*, traduit de l'américain par Sylvain Isaac, Bernard Stevens et Jacynthe Tremblay (Passages), Paris, Cerf, 2009, 481 p.

On appelle '*École de Kyoto*' un mouvement philosophique qui a émergé d'un groupe d'étudiants et de professeurs qui s'est constitué autour du philosophe Nishida Kitaro (1870-1945) pendant ses dernières années à Kyoto, s'est maintenu vivant avec ses successeurs Tanabe Hajime (1885-1962) et Nishitani Keiji (1900-1990), et dont le rayonnement, tant au Japon qu'à l'étranger, ne cesse de grandir grâce à l'essor qu'a pris depuis plusieurs années la traduction et la publication de leurs œuvres en langues occidentales. La caractéristique première de ces trois pensées qu'expose l'A. est qu'elles sont interdépendantes au point que celle de Kitaro prend encore davantage de sens et de portée par la manière dont elle a fécondé celles de Hajime et Keiji, et que les pensées de ces deux derniers ne peuvent évidemment se comprendre dans toute leur spécificité propre que par rapport à la première. La seconde caractéristique importante de ces trois auteurs, comme le dépaysement qu'ils créent chez le lecteur non japonais, provient du fait qu'ils «approchent la pensée occidentale '*comme un tout*' qui comprend non seulement l'ensemble de la philosophie mais également l'ensemble de la religion, de la science et de la littérature», qu'ils ne font pas de «démarcation claire entre philosophie et religion» (p. 28), et que, pour eux, la philosophie ne peut être que «la transformation de la conscience ordinaire en un être éveillé» (p. 72). Nous abordons là un axe essentiel de leur pensée, à partir duquel s'éclairent tous les autres sujets, l'art et la morale, l'amour et la responsabilité, l'action sociale et la politique, qui est d'atteindre un état d'«éveil à soi» comme «présence éternelle, non subjective et non égotique, qui ouvre sur la possibilité d'un nouveau point de vue pour le connaître et l'agir», état qu'ils différencient chacun d'une manière un peu différente d'une 'conscience de soi' de nature psychologique, pour enlever à la subjectivité ordinaire de l'ego son caractère absolu. Kitarô, qui se veut être en effet l'héritier de la pensée bouddhique zen comme de la philosophie occidentale, montre comment la tentative de dépasser le dogmatisme kantien en faveur de l'éveil à soi conduit à une position logique qui, loin d'être la forme d'un soi pris comme sujet de connaissance, précède l'opposition sujet-objet. Cette position est celle d'un éveil à soi qui n'est pas une identité fermée sur elle-même, mais c'est un éveil à soi du «soi pratique» qui agit dans le monde historique et y met en jeu sa propre vie. Il n'est pas possible d'évoquer, même brièvement, les nuances que ces trois philosophes ont apportées au fur et à mesure de leurs parcours que James W. Heisig analyse avec perspicacité. Pour clarifier le sous-titre du livre, qu'il nous suffise d'indiquer que, dans l'École de Kyoto, l'idée consistant à fonder toutes choses dans un principe unique et absolu «au-delà du sujet et de l'objet» n'a cessé de s'approfondir pour aboutir à une ontologie du néant : «Je pense, affirme Nishida, que nous pouvons établir une distinction entre l'Occident qui a considéré l'être comme le fondement de la réalité, et l'Orient qui a pris pour fondement le néant» (p. 86) Ce concept de néant, qui est d'abord parti de l'idée zen de néantisation nécessaire du sujet, s'est enfin transformé, et ce fut un tournant décisif, en idée de néant absolu, ou «néant de l'absolu», pour signifier qu'il n'est défini en opposition à quoi que ce soit dans le monde de l'être, et que, dans ce sens, le néant s'oppose au monde comme l'absolu au relatif. C'est pourquoi, dit l'A., «appeler *néant absolu* la réalité elle-même signifie alors qu'elle est tout entière le sujet de la dialectique de l'être et du non-être, que l'identité de chaque chose est reliée à un aspect contradictoire absolu. [...] Cela signifie en même temps que l'ascension du néant vers l'éveil à soi dans la conscience humaine, qui rend apte à 'voir l'être lui-même directement comme néant', est à la fois le lieu dans lequel le soi peut s'intuitionner lui-même directement et celui dans lequel le néant devient le plus entièrement réel» (p. 188). Les notes que l'A. a rassemblées en fin de volume donnent de précieux commentaires sur la traduction souvent délicate des concepts japonais en langue étrangère, de leur origine et de leur histoire, ou alors sur la traduction et l'usage des concepts occidentaux en japonais, et renvoient au fur

et à mesure aux différentes sources qu'il a utilisées. Tout cela est enfin repris dans une excellente bibliographie qui, sans pouvoir être complète, donne l'essentiel des ouvrages et des articles qui ont été consacrés à l'École de Kyoto.

JEAN BOREL

MAÎTRE DÔGEN, *Shôbôgenzô, La vraie Loi, Trésor de l'œil*, traduction intégrale, t. 1-4, traduits du japonais et annotés par Yoko Orimo, Vannes, Sully, 2005-2009, 286 p., 350 p., 443p., 441 p.

De même qu'un sermon de Maître Eckhart nous propulse au sommet de la métaphysique et de la mystique chrétiennes, une leçon du *Shôbôgenzô* de Maître Dôgen nous hisse à la fine pointe de l'École Sôtô du Bouddhisme zen, qui est la branche la plus puissante de cette forme de Bouddhisme au Japon, avec l'École Rinzaï. Le titre même de *Shôbôgenzô*, qui rassemble 92 traités portant chacun la date du jour de leur exposition devant les disciples et la date de leur rédaction, indique parfaitement le but que Dôgen a poursuivi : 'shôbô' désigne la Loi bouddhiste, 'gen', la vision claire, et 'zô', l'entrepôt de choses précieuses. Guide de l'École Sôtô, le *Shôbôgenzô* expose donc, selon des formes variées et métaphoriques, non seulement le *Dharma* du Bouddha et l'esprit de la pratique, mais aussi les règles de la vie quotidienne des disciples. Ce qu'il y a de plus important pour Dôgen dans l'étude de la Voie, c'est le *za-zen*, c'est-à-dire la pratique assidue de la méditation assise, sans aucun souci de profit, seule capable d'engendrer l'abandon complet de l'ego qui conduit à l'éveil. Il n'est guère de pages où Dôgen ne mette l'accent sur le détachement radical du moi individuel pour mettre en pratique la voie du Bouddha, sans s'inquiéter ni du regard des autres ni des épreuves qui s'ensuivent. Dôgen a l'art de nous plonger de manière aussi déconcertante et brutale que possible, sans aucune progression, dans le déchirement que ce nouvel état implique, et il incite constamment le disciple à voir en lui-même la vraie réalité. C'est un magnifique projet que celui de vouloir traduire l'intégralité du *Shôbôgenzô*, et ces 4 premiers tomes augurent bien de l'intérêt et de la qualité de cette traduction faite par une intellectuelle japonaise qui maîtrise parfaitement le français. Comme le dit Yoko Orimo dans l'introduction, la traduction en langue européenne du *Shôbôgenzô* doit être un acte de création, car, dit-elle, «l'important n'est pas la signification théorique qui passe partout et en tous temps, mais le processus vivant et évolutif qui se dessine à travers les siècles et selon les relations circonstanciées de chaque moment reliant le langage à ses usagers, et le texte à ses lecteurs» (p. 11). C'est cet aspect de la langue de Dôgen, qui exploite au maximum le caractère dynamique et performatif des mots, que la traductrice a cherché à rendre. Le premier volume, qui réunit les 9 premiers traités, gravite autour du thème de la Nature comme maître universel des pratiquants de la méditation assise, avec laquelle il s'agit de réaliser l'unité la plus intime. Dans ses leçons, le Maître aborde tour à tour la pratique juste du *za-zen*, l'objet de l'ouïe ou 'la voix des vallées', et l'objet de la vue ou les 'formes-couleurs des montagnes'. À un degré toujours plus intense, il montre comment l'on peut être absorbé dans le total oubli de soi par tout ce qui ravit nos cœurs, tel le jeu chez l'enfant, l'art, la conversation ou le travail chez les adultes, comment ne pas commettre de mauvaises actions et discerner le bien du mal. Dans le second volume (10 Traités) Dôgen se concentre sur la manière propre aux Éveillés d'avoir la vision claire des couleurs, des objets et de l'espace, la nature de la compassion bouddhique, la parole comme fruit du silence et le silence auquel toute parole doit ramener, l'adéquation de la forme et du fond dans toute pensée et, enfin, la manière juste de comprendre la vie et la mort. À ses yeux, en effet, vie et mort ne s'excluent pas mutuellement ; elles ne sont dissociées que par notre intellect qui pense à tort que la vie se transforme en mort et par notre affect qui aime la première et rejette la seconde. Distinctes en tant qu'événements

extrêmes de notre traversée, elles sont in-différentes dans leur non-commencement et dans leur non-fin, et c'est pourquoi nous devons les accepter telles qu'elles sont. Au moment de la vie, *laisser la vie être la vie*. Au moment de la mort, s'offrir à elle. Le dynamisme du couple vie-mort constitue la Vie de Bouddha, notre corps universel et dynamique. Les leçons du troisième volume (15 Traités) précisent avec toujours plus d'insistance et de profondeur ce qu'est la 'nature véritable' de l'éveillé dans l'univers du phénomène, la notion de 'miroir' constitué par la rencontre face à face de deux êtres où celui qui regarde et celui qui est regardé ne font qu'un dans cet unique 'miroir', et le thème capital du 'temps qu'il y a' (*uji*) dans lequel Dôgen remet en question la notion commune du temps comme écoulement en affirmant que 'tout ce qui est' est temps, c'est-à-dire que chaque être individuel, qu'il soit objet, arbre, animal, pensée, bien que placés en ordre de succession, appartiennent à un seul et même temps – n'y aurait-il pas une intuition similaire avec la notion de temps intégral chez Damascius ? Dans le quatrième tome (12 Traités), Dôgen commence par développer ce paradoxe que si «une galette en tableau n'apaise pas la faim, alors, s'il en est bien ainsi, il n'y a pas de remède qui apaise la faim sinon une galette en tableau», pour faire comprendre comment, dans l'univers de l'éveil, tel qu'il se présente à partir d'une 'galette en tableau', s'articulent la dimension réelle du symbolique (la galette en tableau) et la dimension symbolique du réel (la faim humaine); et il poursuit par une série de commentaires dans lesquels il montre que la lecture de tous les sûtras ne signifie rien d'autre que la lecture du Soi (*jiko*), soi qui embrasse la totalité des sûtras, des éveillés et des patriarches, et que cette totalité en tant que Soi tourne (*ten*) d'elle-même en elle-même grâce à la dynamique réflexive qui s'instaure entre le sujet et l'objet, le langage et le phénomène, le passif et l'actif. «Bien qu'il soit appelé le Soi, celui-ci ne concerne ni le moi ni le toi qui s'entravent mutuellement, voilà la prune de l'œil vivant» (p. 29). À travers ses analyses de nos conditionnements incessants, Maître Dôgen témoigne de la plus fine connaissance de l'être humain en ses imperfections, mais aussi en ses immenses possibilités, car ce qu'il considère d'abord en lui est moins son apathie matérialiste, morose et résignée que sa nature profonde d'être-pour-l'éveil, qui peut et ne peut s'accomplir que par l'éveil, dont la finalité et la réalisation ne sont pas d'atteindre une surhumanité quelconque, mais tout simplement une humanité véritable. Et Dôgen de donner cette magnifique image : «L'homme obtient l'éveil comme la lune demeure au milieu de l'eau. La lune n'est pas mouillée, l'eau n'est pas brisée. Aussi large et vaste que soit sa clarté, elle demeure dans une petite nappe d'eau. La lune entière et le ciel entier demeurent aussi bien dans la rosée d'un brin d'herbe que dans une goutte d'eau. Le fait que l'éveil ne brise pas l'homme est comme la lune qui ne perce pas l'eau. Le fait que l'homme n'entrave pas l'éveil est comme une goutte de rosée qui n'entrave pas la lune au ciel». Ces quelques mots suffisent pour évoquer l'intérêt exceptionnel de cette première traduction intégrale qui rend accessible pour la première fois l'une des plus grandes œuvres philosophiques et mystiques de la tradition japonaise qui est encore très largement méconnue. Nous félicitons Yoko Orimo du soin qu'elle a pris pour les introductions et les notes qui accompagnent le texte et pour établir à la fin de chaque volume un précieux glossaire des termes bouddhiques techniques de Dôgen et des variations de sens qu'ils ont pris au cours des siècles précédents à travers leurs différentes traductions d'une culture à une autre, indienne, chinoise, tibétaine et japonaise.

JEAN BOREL