Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 60 (2010)

Heft: 2: Alfred Loisy au Collège de France : un colloque à l'occasion du centième anniversaire de son élection

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: 08.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 142 (2010), P. 179-190

BIBLIOGRAPHIE

Histoire de la théologie

DOMINIQUE POIREL (éd.), *L'École de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen-Âge à l'époque moderne* (Bibliotheca Victorina XXII), Turnhout, Brepols, 2010, 720 p.

Il est heureux que, depuis quelques décennies, historiens, théologiens, philosophes et autres spécialistes du Moyen-Âge désirent rendre justice à l'éclat, à l'essor et au rôle intellectuel et spirituel décisif que l'École de Saint-Victor joua dans le mouvement de réforme de l'Eglise et de renaissance du XIIe siècle, et dont la fondation revient à Guillaume de Champeaux. En 1108, il abandonne en effet la direction de l'École cathédrale de Paris pour mener avec quelques étudiants une vie d'ermite sur les pentes alors désertes de la Montagne Sainte-Geneviève et, rapidement, le groupe de *scholares* se mue en une puissante abbaye de chanoines réguliers savants qui se sont illustrés aussi bien dans les domaines de l'exégèse biblique et de la théologie systématique, de la spiritualité, de la poésie liturgique et de la pastorale que dans l'historiographie, les méthodes pédagogiques, les bibliothèques, les sciences et les techniques. À l'occasion du neuvième centenaire de sa fondation, un colloque international du C.N.R.S. a rassemblé au Collège des Bernardins de Paris, les 24-27 septembre 2008, une trentaine de spécialistes, auxquels il a avait été demandé non seulement de rendre compte d'un héritage, mais de «garder vive la tension entre Saint-Victor et sa postérité, de ne traiter des auteurs victorins qu'à travers le filtre de leur influence», étant entendu que «la richesse d'une œuvre se manifeste dans la richesse de sa fortune». (p. 7). Nul mieux que Patrice Sicard, l'un des spécialistes de l'École les plus érudits et connus, ne pouvait introduire et lancer les débats de ce colloque, dont les actes, rassemblés dans ce volume, marquent un avant et un après dans la recherche. Les premières contributions, de nature historique, examinent la manière dont l'École victorine s'est à la fois insérée dans un contexte religieux et politique, et a voulu se distinguer des fondations religieuses contemporaines, chanoines réguliers, écoles monastiques et cathédrales, et se tenir aussi à l'écart de l'Université. Les études suivantes analysent de manière pertinente le fait suivant qui n'avait pas été jusqu'ici assez souligné: que dans les différents domaines où les maîtres de l'École ont excellé et acquis une grande renommée, comme l'exégèse biblique et la réhabilitation du sens historique des textes, explorés par le recours aux versions hébraïques et aux exégèses rabbiniques, l'historiographie, l'astronomie, les arts mécaniques, les nouveautés scientifiques ayant fait naître en eux le désir d'un savoir encyclopédique, ils ont vite été dépassés par le mouvement de recherches et de renouveau qu'ils avaient eux-mêmes initié. On ne peut pas parler des victorins sans évoquer le rôle majeur qu'ils ont eu dans la réception et la méditation du corpus dionysien, tel que l'ont compris et pratiqué Hugues et Thomas Gallus en particulier, mais aussi Richard, Gautier et Achard, comme le démontrent les remarquables développements de Csaba Nemeth et Thierry Lesieur. Concernant la conception nouvelle et fortement historique de la théologie que se font les maîtres de l'École, conception qui aura l'essor que l'on sait, Antoine Guggenheim met d'abord en lumière la façon dont Hugues de S.-Victor comprend la doctrine sacrée comme l'interprétation d'une histoire sainte et non pas comme la systématisation de vérités dogmatiques, et Rainer Berndt met quant à lui le doigt sur l'affaiblissement de cette dimension universelle de l'histoire du salut avec l'entrée en force du corpus aristotélicien qui a rapidement majoré la dimension cognitive

et individuelle de l'acte de foi. Quant à l'action liturgique, elle s'est développée elle aussi grâce à l'exégèse biblique pratiquée à l'École par la création d'un nouveau type de 'séquences' musicales et poétiques d'une rare densité spirituelle. Un CD inséré dans le volume nous permet d'entendre celles qui ont fait l'objet d'une présentation par Margot Fassler. Les dernières études abordent enfin le déclin et la pérennité du rayonnement de l'École en montrant d'une part comment l'aristotélisme d'Albert le Grand et de Thomas, et plus tard celui d'Olivi et de Duns Scot, orientent la recherche théologique vers de toutes autres synthèses, et comment le succès des *Sentences* de Pierre Lombard dispense de recourir directement aux œuvres d'Hugues, précisément parce qu'elles en sont la source. Si dominicains et franciscains prennent ainsi leurs distances, les chartreux s'approprient alors les œuvres de Hugues, Richard et Thomas Gallus parce qu'elles conduisent à la contemplation. Christian Trottmann nous initie de main de maître aux magnifiques et délicats développements de théologie mystique élaborés par Hugues de Balma, Guigues du Pont, Denys le Chartreux, Nicolas Kempf, selon la place que chacun d'eux accorde ou non à la connaissance intellectuelle dans une union à Dieu qu'ils tendent, dans le prolongement de Thomas Gallus, à présenter comme 'supra-intellective' et purement 'affective'. En conclusion, dans l'histoire de la pensée médiévale, les maîtres victorins ont été parmi les premiers à nourrir le souci de l'universel, le souci de tout lire, de tout intégrer dans une vision panoramique, de mettre 'toute la tradition' et 'toutes les sciences' à profit au service d'une rénovation des savoirs et de la spiritualité qui doivent converger dans une expérience unitive avec Dieu. Issue de l'exégèse de la Bible, ce souci et cette nostalgie consistent, ainsi que le dit Dominique Poirel en introduction, à «supposer que le monde entier, comme le livre des Écritures, n'est pas cloisonné en régions étanches, mais que tout y est uni à tout par des relations qu'il revient au sage de découvrir et d'interpréter» (p.23). Plus que des maîtres à penser, les victorins ont été des initiateurs, leur influence a pris la forme d'une fécondité plus que d'une continuité. «De là vient que, dit-il en conclusion, dans la plupart des domaines de la vie de l'esprit, leurs écrits furent bientôt dépassés par des travaux qu'ils avaient eux-mêmes suscités à leur exemple et que l'oubli de Saint-Victor fut souvent l'autre face du rayonnement de Saint-Victor» (p.25). Un index des codex, noms, œuvres d'auteurs victorins et lieux cités font de cet ouvrage un maître livre sur une école de pensée encore trop méconnue.

JEAN BOREL

CHRISTIAN TROTTMANN (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen-Âge et au seuil de la Renaissance* (Collection de l'École Française de Rome, 423), École Française de Rome, Rome, 2009, 597 p.

Disons-le tout de suite, les actes de ces rencontres internationales tenues à l'École française de Rome, les 17-18 juin 2005, en lien avec la Faculté de Philosophie de la «Sapienza» (Università di Roma) et le Centre d'Études supérieures de la Renaissance de Tours (CNRS, Université François Rabelais), les 26-28 octobre 2006, dans le cadre de la convention avec le Collège International de Philosophie, ouvrent sur le thème fameux du rapport entre vie active et vie contemplative des perspectives tout-à-fait inédites et remarquables. Typifiées par les deux figures emblématiques de Marthe et Marie, les méditations patristiques et médiévales sur les deux aspects complémentaires et nécessaires de toute vie chrétienne ont en effet donné lieu à des commentaires d'une profondeur spirituelle dont aujourd'hui personne n'a plus aucune idée, et c'est pourquoi nous sommes gré aux spécialistes rassemblés par Christian Trottmann de nous initier de façon aussi rigoureuse à la variété des modèles théoriques et pratiques qui ont été élaborés depuis l'Antiquité jusqu'au seuil de la Renaissance. Il était indispensable de s'enquérir

d'abord des sources de la distinction entre vie active et vie contemplative, et c'est ce à quoi se concentrent les deux premières contributions. Chez Philon d'Alexandrie déjà, la tension entre les deux genres de vie s'articule à partir des deux figures de Joseph et Moïse, et la valorisation de la vie contemplative ne procède pas d'un mépris du monde ou de la vie sociale, mais d'une mise en valeur de l'étude, en particulier celle de l'Écriture sainte (F. Calabi). Chez Plutarque aussi, comme chez Plotin, l'activité contemplative de l'âme, comme on le sait, a une importance décisive. A.Vasiliu fait bien voir comment, chez le premier, la contemplation relève d'un acte cognitif de type platonicien – la possibilité de saisir un objet appartient à l'essence de l'objet -, tandis que, pour le second, elle relève d'un processus inversé, à savoir de la nécessité de reconstituer le monde en accord avec ce qui peut être pensé à son égard. Cette réflexion, dont la source est platonicienne bien que l'usage en soit différent, se situe sur un autre terrain que la distinction aristotélicienne entre vie active et vie contemplative, distinction qui est au centre de la critique de Plotin. Pour comprendre la spécificité de la conception du Haut Moyen-Âge, Th. Kobush précise d'abord que la vision chrétienne de la métaphysique ne recouvre pas exactement la vision grecque de la *theoria* et du *bios theoreticos* aristotélicien, mais que c'est plutôt le schème stoïcien tripartite de la philosophie qui transite d'Origène à Alcuin, à travers la médiation et la méditation des trois livres des *Proverbes* (philosophie morale), de l'*Ecclésiaste* (philosophie naturelle) et du *Cantique* (philosophie inquisitive). C'est une magistrale leçon d'exégèse et de mystique victorine que nous propose ensuite P. Sicard, en nous plongeant dans la manière très subtile dont les maîtres de l'École de Saint-Victor ont articulé, par la mise en évidence des quatre niveaux d'intelligibilité de l'arche de Noé et de Moïse, qui correspondent chacun à un des quatre sens traditionnellement reconnus de l'Écriture, la vie contemplative à l'allégorie et la vie active à la tropologie, mettant ainsi «une lumière décisive sur le rapport des deux vies et la vie psychologique du mystique». Si la voie monastique invite à privilégier la vie contemplative et son but qui est l'union de l'âme à Dieu, la voie sacerdotale séculière, quant à elle, a voulu défendre la supériorité des prélats et de leurs œuvres de miséricorde sur l'intériorité pure. C'est ce qu'a fait Henri de Gand en insérant la vie contemplative *in via,* qui reste imparfaite, entre la vision béatifique *in patria* et la contemplation prélapasaire d'Adam (P. Porro). B. Faes poursuit en examinant la supériorité de l'un ou de l'autre des genres de vies et la valeur de leurs œuvres propres telles que Guillaume d'Auxerre et Roland de Cremone les envisagent de manière convergente ou divergente, le second critiquant le premier à partir d'Aristote et de la tradition arabo-augustinienne. Les discussions battent leur plein dans la grande époque scolastique (et l'opposition des séculiers et des mendiants y ajoute encore de la vivacité), marquée par la redécouverte de l'éthique aristotélicienne et des systèmes philosophiques arabes. Après une enquête d'O. Lizzini autour de l'extension et des limites doctrinales des concepts d' «intellect théorétique et d'intellect pratique» chez Avicenne, J. Muller explore les deux conceptions qu'Albert le Grand développe dans ses commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* en montrant comment sa compréhension néoplatonicienne de l'idéal aristotélicien du bonheur le conduit à une subordination explicite de la vie civile aux exigences de la contemplation dans le cadre global d'un ordre hiérarchique entre les activités humaines. Godefroid de Fontaines (J. Costa), Benoît XII (Ch. Trottmann), Dante (B. Pinchard), Pétrarque (P. Caye), Bernard de Clairvaux (J. Leclercq) font aussi l'objet d'excellentes études, chacun ayant tenté de répondre, dans leurs contextes socio-religieux propres, au défi des deux exigences fondamentales et existentielles, souvent contradictoires par les énergies qu'elles mettent en jeu, de la vie active et de la vie contemplative. Avec Pierre Olivi (F.-X. Putallaz) et Jean Gerson (M. Vial) se fait alors jour le désir d'un troisième genre de vie, la vie mixte qui, à leurs yeux, non seulement répond le mieux à la réflexion ecclésiologique qui sous-tend leur position et aux exigences de nouvelles conditions de vie, mais relativise aussi le monopole de la perfection contemplative par les religieux, l'accès à l'union la plus ultime n'étant nullement fermé aux laïcs. Une telle synthèse

conduit à la Renaissance qui fait apparaître de nouveaux modèles de vie. Les humanistes italiens du XVe siècle (P. Gilli), Pomponazzi (Th. Gontier), Machiavel (L. Gerbier), Charles de Bovelles (P. Magnard) comme le dit justement Ch.Trottmann en conclusion de son introduction, «loin de se jeter tête baissée dans l'aventure de la technoscience, ont recherché dans la valorisation de la vie pratique et civile, une perfection morale et politique de l'homme qui n'excluait pas nécessairement sa dimension contemplative. [...] Au sortir de l'aventure industrielle, notre monde n'aurait-il pas à retrouver le sens masqué par la modernité de cette double valorisation de la gratuité de l'engagement moral ou politique et du primat de la quête de la vérité ?». C'est dire l'intérêt de ce colloque, sur le plan de l'histoire des doctrines et des pratiques spirituelles et, pour ceux qui veulent bien lire entre les lignes de ces contributions, sur celui de notre présent, avec les quêtes et les pratiques spirituelles inquiètes qui se manifestent à tous les niveaux de la société.

JEAN BORE

PIERRE RICHE, *Être enfant au Moyen-Âge. Anthologie de textes consacrés à la vie de l'enfant du Ve au XVe siècle* (Pédagogues du monde entier), Paris, Fabert, 2010, 230 p.

Comment a-t-il été possible d'affirmer si longtemps que la pensée éducative médiévale n'existait pas ? «La civilisation médiévale avait oublié la «*paideia*» des Anciens et elle ignorait encore l'éducation des Modernes. Tel est le fait essentiel, elle n'avait pas l'idée de l'éducation», disait Philippe Ariès dans les années soixante et, de son côté, Georges Duby affirmait que l'histoire de l'enfance au Moyen-Âge était impossible à faire, «puisque jusqu'à des temps très proches les adultes ont accordé peu d'intérêt à l'enfance». C'est avec brio que Pierre Riché relève ce défi et démontre à l'évidence que les historiens ont eu grand tort de penser cela. Par quelques 180 textes savamment choisis dans l'immense corpus des sources médiévales les plus fiables, et disposés en huit têtes de chapitre qui suivent la vie de l'enfant de sa naissance à son adolescence, l'Auteur offre aux lecteurs une somme remarquable de témoignages tous plus prégnants de sens les uns que les autres sur l'importance de l'enfance, le rôle qu'elle a joué entre le Ve et le XVe siècles et les préoccupations qu'à tous les niveaux de la société les hommes ont eu d'une éducation saine, efficace et juste. La richesse du vocabulaire déjà en témoigne : pour désigner un enfant, nous trouvons parmi bien d'autres les mots *infans*, *infantulus*, *puer* et *puella*, *parvulis* et *juvenis*, et en roman *infan*, *fihl*, *parvol*, *joven*, etc. Et l'Auteur de nous révéler, à travers les premiers traités d'éducation que le Haut Moyen-Âge a produits, et ceux qui se sont multipliés du XIIe au XIIIe siècles, la profondeur et la diversité des conseils de parents aux enfants dans tous les pays, le souci d'une éducation harmonieuse et du corps et de l'âme. Le dominicain Vincent de Beauvais, par exemple, dans son *Speculum doctrinale*, ne recommande t'il pas, à partir de ses lectures d'Aristote, de prendre garde à l'importance de la nourriture, des bains, du sommeil et des exercices physiques des enfants ? Et Ramon Llull, le catalan, ne met-il pas en lumière que l'éducation doit conduire l'enfant à vivre selon les lois de la nature ? Et comment ne pas mentionner les nombreux enseignements de Jean Gerson sur l'éducation religieuse des enfants, et les avertissements qu'il donne sur la douceur qu'il faut savoir exercer quand ont doit s'occuper d'eux, conseillant entre autre de ménager des temps de récréation pour alléger la durée de l'étude ? Ne dit-il pas que «C'est l'enfant qui sauvera l'Église» ? De nombreux textes, et pas seulement ceux que nous pouvons trouver chez Dhuoda ou Christine de Pisan, évoquent en outre la sagesse et le rôle irremplaçable des mères dans l'éducation de leurs enfants et la

transmission des premiers savoirs, ainsi que toutes les qualités requises des maîtres dès les petites écoles, toute brutalité étant sévèrement jugée, ce qui ne doit empêcher ni l'autorité ni la rigueur. Que l'on soit dans les écoles juives, musulmanes ou chrétiennes, conseils et recommandations concordent, textes à l'appui. D'autres témoignages parlent évidemment de l'éducation des enfants d'aristocrates, des précepteurs et des bonnes moeurs, mais il est intéressant de noter que certains auteurs estiment que les hommes du peuple ont plus d'amour pour les enfants que les aristocrates ; et les éloges qu'Éloy d'Amerval fait des laboureurs et pastoureaux qui donnent aux enfants le goût du travail et de la droiture sont du plus haut intérêt. Si plusieurs textes parlent du bonheur que les enfants du Moyen-Âge ont pu connaître, bonheur des jeux et des farces, de l'insouciance et de l'espièglerie, plus nombreux toutefois sont ceux qui en évoquent les difficultés et les misères, à cause de leurs violences et de leurs méchanceté d'abord, à cause de l'abandon de leurs parents ou de leur vente comme esclaves, ensuite, à cause des accidents et des maladies, ou encore des brutalités faites aux enfants en période de guerre. On comprend alors sans peine pourquoi les monastères d'homme et de femmes furent dans de si nombreuses situations des lieux de refuges sinon nécessaires, en tous les cas souhaitables, car les parents pouvaient être certains que les enfants que l'on y confierait serait bien traités, et l'on recommande déjà à cette époque de veiller à ce que les enfants ne soient jamais seuls et que les moines n'aient pas trop d'affection pour eux. C'est dire l'intérêt de ce florilège que l'Auteur a pris soin de traduire non seulement du latin, mais aussi de l'ancien français, et dans lequel nous retrouvons de façon implicite et explicite les sollicitudes et les inquiétudes universelles et intemporelles que tout adulte père et mère nourrit pour l'avenir et la sécurité, le bonheur et la croissance de son enfant. Et ce qui a marqué cette prévenance au Moyen-Âge, c'est de ne jamais oublier que Jésus lui-même fut un enfant, et que tout enfant créé à son image doit être traité en fonction de cette insigne dignité.

JEAN BOREL

JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, t. 1-2, édition critique par Olivier Millet (Textes Littéraires Français, 598-599), Genève, Droz, 2009, 1816 p.

JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, mise en français moderne par Marie de Védrines et Paul Wells avec la collaboration de Sylvain Triqueneaux, Aix-en-Provence-Charols / Kerygma-Excelsis, 2009, 1520 p.

Le cinquième centenaire de la naissance de Jean Calvin a été l'occasion d'un souffle éditorial peu commun. Parmi les nombreuses publications qui l'ont honoré, les deux éditions de l'*Institution de la religion chrétienne* en français, la première, réalisée par Calvin lui-même et publiée en 1541, la seconde, qui a pour but de s'adresser au plus large public francophone contemporain, tiennent une place de choix. Dans une introduction aussi passionnante que remarquablement écrite, Olivier Millet présente les intentions et les caractéristiques propres de la traduction que Calvin se décida à faire des deux premières versions latines de l'*Institutio* publiées en 1536 et 1539, après avoir renoncé à traduire une série d'homélies de Jean Chrysostome. «Clef et ouverture pour donner accès à tous enfans de Dieu à bien et droictement entendre l'Escriture saincte», telle était sa préoccupation majeure et la visée didactique qu'il désirait poursuivre par l'un comme par l'autre projet, convaincu de surcroît de faire partie de «ceux qui ont receu plus ample lumiere de Dieu que les autres, dont l'office est de subvenir aux simples en cest endroict, et quasi leur prester la main, pour les conduire et les ayder à trouver

la somme de ce que Dieu a voulu enseigner en sa parolle» (p. 107 *sq.*). C'est par cette manière originale d'affirmer la fonction d'introduction à la lecture de la Bible que revêt son *Institution*, et qu'il explicite dans ses préfaces de 1539-1541, que Calvin prend ses distances par rapport à Melanchthon, dont il est par ailleurs si proche par la méthode, mais pour lequel, comme le dit O. Millet, «l'accès direct de tous à la Bible et à l'exégèse est moins important que la formation (en latin) des élites et des cadres à la nouvelle théologie évangélique» (p. 36). Les conséquences de ce choix vont ainsi se répercuter dans la double exigence éthique et esthétique du style calvinien, dont «la limpidité (*perspicuitas*) traduit le désir de retrouver et de refléter la 'pureté' du message biblique, délivré des gloses médiévales, et exprime le souci de communiquer simplement et efficacement une Parole de Dieu d'autant plus souveraine qu'elle est conçue comme parlant effectivement, dans la Bible, à la manière de l'éloquence humaine» (p. 47). C'est ce qui permet de mieux comprendre que, dans le discours théologique du réformateur, cette 'éloquence humaine' puisse aussi se manifester, en l'absence d'une tradition normative récusée, par «l'omniprésence de la personne l'auteur, qui se fait garante, à l'intention du lecteur qu'elle guide, de l'adéquation entre la révélation biblique et la doctrine exposée» (p. 50). Eu égard à ce que deviendra l'édition définitive de l'*Institution* de 1560, où la technicité des développements théologiques, la polémique et l'engagement de plus en plus passionné du docteur chrétien prennent le pas sur ce que O. Millet appelle «la grandeur abstraite du moraliste de 1541», c'est l'événement littéraire et idéologique que représente la version de l'*Institution* de 1541, aboutissement des versions latines de 1536-1539, qui s'imposait ainsi tout naturellement pour enrichir d'un 598e et 599e volumes la célèbre collection des «Textes Littéraires Français». Nous félicitons l'A. pour l'intérêt des notices historiques et théologiques qui introduisent à la problématique de chacun des chapitres de l'*Institution*, comme pour celui des notes philologiques, historiques, bibliques et doctrinales qui accompagnent le texte. La préface de l'édition latine de 1539 et la liste chronologique des éditions de l'*Institution* et des textes apparentés publiés par Calvin de son vivant données en appendice, un glossaire et deux index de références bibliques et de noms propres et, enfin, le soin qui a présidé à l'impression du texte font de cette édition une référence désormais incontournable.

— Si la traduction française de l'*Institution* faite par Calvin en 1541 avait donc pour but premier, essentiel et tout-à-fait nouveau à l'époque d'ouvrir au large public des *simples* de langue vernaculaire, sans culture ni formation intellectuelle, la voie de la lecture et de la compréhension de l'Écriture, la traduction en français moderne que Marie de Védrines et Paul Wells publient aujourd'hui de l'*Institution* poursuit exactement, 469 ans plus tard, le même objectif. Qu'ils en soient félicités car, dans leur esprit comme dans celui de Calvin, comme le dit encore O. Millet dans l'introduction au volume précédent, «le christianisme est conçu comme une doctrine à redécouvrir, une école dans laquelle il y a des débutants et des avancés, sans préjudice du niveau académique et culturel initial de chacun» (p. 24). On ne peut guère mieux dire et nous ne pouvons que souhaiter que cette nouvelle traduction en français moderne de l'*Institution,* dans sa dernière édition de 1560, ait le succès qu'elle mérite et fasse que nombre de lecteurs retrouvent, par son intermédiaire, comme le désirait Calvin, le chemin de la lecture et de la méditation des saintes Écritures. Nouvelle, cette traduction l'est en ce sens qu'elle se présente comme une réécriture complète de l'édition en «français modernisé» faite par le professeur Jean Cadier et le pasteur Pierre Marcel, publiée chez Labor et Fides en 1955. En s'inspirant des mêmes méthodes de travail et d'un égal souci de vulgarisation que leurs prédécesseurs avaient mis en œuvre, Marie de Védrines et Paul Wells ont «procédé à une vérification et apporté des précisions en se référant, phrase par phrase, au français du XVIe siècle et, même, à la version en latin. La traduction récente (1960) en anglais de McNeill et Battles et, parfois, l'édition de Beveridge ont été consultées» (p. XII). Une trop grande audace, ou au contraire, une timidité excessive étaient les deux pièges à éviter, et ils y

ont remarquablement réussi, ayant constamment fait l'effort de rendre justice à Calvin et de «mettre en évidence la 'ligne' de sa pensée en permettant de suivre le développement de sa démarche» (*ibid.*). Si les notes critiques qu'avaient rédigées Cadier et Marcel ont été largement conservées, beaucoup toutefois ont été soit modifiées, soit augmentées et, quand il le fallait, corrigées. Concernant les excès de langage et le style polémique du réformateur, caractéristique de son tempérament comme de l'époque, même si certains termes ont été conservés entre guillemets, la politique générale des traducteurs a été «un adoucissement qui ne gomme pas la verve de Calvin». Cette édition est faite avec grand soin, la mise en page est aérée, le texte magnifiquement imprimé. Une bibliographie de base, trois index des références bibliques, thèmes et auteurs rendent ainsi accessible et de manière intelligente l'un des textes majeurs de la Réforme, dont la vocation demeure la transmission des trésors de la foi chrétienne – notamment des Pères de l'Église et, parmi eux, d'Augustin – qui ont enrichi la pensée protestante, dans diverses cultures du monde, depuis le XVIe siècle.

JEAN BOREL

DAVID MEYER, JEAN-MARIE DE BOURQUENEY, *Le minimum humain. Réflexions juive et chrétienne sur les valeurs universelles et sur le lien social*, Bruxelles, Lessius, 2010, 224 p.

Théologie contemporaine

Un peu partout, le dialogue interreligieux commence à toucher ses limites. Chez plusieurs animateurs de ces débats se fait sentir une fatigue, voire un agacement face à la facilité des discours idéologiquement corrects qui prônent que toutes les religions partagent les mêmes valeurs fondamentales, que la diversité culturelle est une richesse et que le vivre ensemble est une bénédiction. Faut-il alors baisser les bras ? Non, répondent le rabbin David Meyer et le pasteur Jean-Marie de Bourqueney. Il faut s'y prendre autrement, repartir à zéro et viser moins haut, avec lucidité. Comme on voit bien qu'il ne suffit pas de mettre les gens côte à côte pour qu'ils apprennent à vivre ensemble, que l'on sait que la coexistence harmonieuse n'est pas l'état normal des communautés humaines et que les impulsions spontanées vont plutôt dans le sens de l'affrontement et de l'exclusion, il s'agit de chercher, dans nos textes fondateurs – et c'est urgent – un «minimum humain» qui puisse devenir l'objet d'un consensus positif et ouvrir la voie d'une dignité humaine en marche où les uns et les autres apprendraient à renoncer, non pas malgré soi ou contre soi mais dans une évidence constructive, à la tyrannie mentale d'un idéal de justice universelle et à celle d'une pensée-vérité religieuse unique. C'est à cela que se consacrent les deux auteurs avec autant d'honnêteté que de modestie. Leurs réflexions profondes et l'actualisation intelligente qu'ils font des sept préceptes de base donnés à Noé pour prendre un nouveau départ et des exigences fondamentales des dix béatitudes évangéliques tiennent le lecteur en haleine, parce qu'elles sonnent vrai et qu'elles sont concrètes, et nous les en remercions. En élargissant enfin leur débat avec deux autres partenaires, un musulman et un penseur laïc, ils font de ce volume un texte de référence majeur pour ne pas désespérer. Au fil des pages, ce mot que Paul Ricoeur avait écrit concernant contre le relativisme et le terrorisme est souvent remonté à notre mémoire : «Si vraiment les religions doivent survivre, elles devront satisfaire à de nombreuses exigences. Il leur faudra en premier lieu renoncer à tout espèce de pouvoir autre que celui d'une parole désarmée. Elles devront en outre faire prévaloir la compassion sur la raideur doctrinale. Il faudra surtout – et c'est le plus difficile – chercher au fond même de leurs enseignements ce surplus non dit grâce à quoi chacune peut espérer rejoindre les autres, car ce n'est pas à l'occasion de superficielles manifestations,

qui restent des compétitions, que les vrais rapprochements se font : c'est en profondeur seulement que les distances se raccourcissent».

JEAN BOREL

Sciences bibliques

JOSEPH A. FITZMYER, *Tobit* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2003, 374 p.

LOREN T. STUCKENBRUCK, *1 Enoch 91-108* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2007, 855 p.

ALEXANDER KULIK, *3 Baruch, Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2010, 446 p.

La nouvelle collection *Commentaries on Early Jewish Literature* qui s'est ouverte il y a quelques années chez Walter de Gruyter, conçue à l'image des plus importantes séries de commentaires de critique biblique, est la première qui offre aux spécialistes la possibilité de rédiger un commentaire scientifique sur les traditions, écrits et documents juifs dont on peut placer la rédaction entre le IIIe s. av. J.- C et le IIe s. ap. J.- C, c'est-à-dire au cours des deux périodes hellénistique et romaine. Sur les quelques soixante volumes déjà prévus, dont la publication est appelée à renouveler de manière profonde la compréhension et les perspectives que nous avons aujourd'hui sur les textes vétéro- et néo-testamentaires, apocryphes et gnostiques, les trois premiers qui ont paru sont remarquables et satisfont aux exigences de critique scientifique les plus pointues. Bien que le *Livre de Tobie*, avec les autres livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, soit depuis longtemps intégré aux éditions des Bibles catholique, luthérienne et anglicane, la bibliographie spécifique le concernant n'est pas abondante. Avec son magnifique commentaire, Joseph A. Fitzmyer comble ainsi une surprenante absence. Nul mieux que lui-même, en effet, rompu depuis longtemps aux travaux d'exégèse biblique de l'A.T. et du N.T., à l'interprétation des Manuscrits de Qumrân et de la littérature intertestamentaire, ne pouvait le faire aussi brillamment, et nous l'en remercions. Ce commentaire a pour but de mettre en pleine lumière (p. VI) toutes les variantes et comparaisons des différentes versions, complètes ou non, que nous avons aujourd'hui du *Livre de Tobie* : d'abord par l'apport décisif des fragments découverts dans la Grotte 4 de Qumrân en 1952 – 4 fragments araméens (Tobit a-d, 4Q196-199) et un fragment en hébreu (Tobit e, 4Q200), dont la rédaction se situe entre le milieu du Ier s. av.J.-C et le milieu du Ier s. ap.J.-C., et qui constituent un cinquième du livre complet ; ensuite, par les trois formes sous lesquelles la version grecque nous est actuellement connue, la version longue (GII), conservée dans le Codex Sinaïticus (S) et, en partie, dans les manuscrits 319 (Vatopedi 513) et 910 (Oxyrhinchus 1076), la version courte (GI) conservée dans Codices Vaticanus (B), Alexandrinus (A), Venetus (V), et une version intermédiaire (GIII), que l'on trouve dans les manuscrits 44 (Codex Cittaviensis), 106 (Codex Ferrariensis), 107 (Codex Ferrariensis, ca.A.D.1337). Enfin, par les deux versions latines, la version longue de la Vetus Latina (VL) et la version brève de la Vulgate, qui diffère de celle de la VL et des versions grecques. Il est intéressant de noter que les versions longue GII et VL sont les plus intéressantes par leurs correspondances avec les fragments qumrâniens qui, parce qu'ils contiennent aussi des parties des chapitres 13 et 14, montrent à l'évidence qu'il ne s'agit pas d'ajouts ultérieurs. Quant aux autres versions qui sont dérivées des premières et sont rédigées en syriaque, éthiopien, arabe, copte et arménien, elles sont mentionnées chaque fois que c'est nécessaire. De même que le cadre de la rédaction

de Tobie semble être aux yeux de l'A. le judaïsme palestinien (p. 54), et la date de rédaction dans la fourchette 225-175 av.-J.C. (p. 52), ceci du fait qu'aucune allusion n'y est faite à la révolte maccabéenne, et qu'il y est déjà question de la réception des écrits prophétiques, de même, avec J. T. Milik, il pense que la langue originelle de Tobie est l'araméen, et que la forme hébraïque (Tobit e) en est une traduction, au vu des syntagmes et mots en hébreu post-exilique tardif utilisés. Dans ce sens, le Tobie araméen n'est pas un targum au sens habituel (p. 25). Quant au genre littéraire, qui mêle mémoire de faits historiques, fiction narrative, genre sapiential, parénèse religieuse et allusions au présent du rédacteur, l'A. y voit essentiellement un récit à but didactique (p. 33), au sujet duquel il n'y a pas lieu de soupçonner la pluralité d'auteurs (p. 45). Après discussion de ces différentes conclusions dans une longue introduction, l'A. aborde alors le commentaire du texte qu'il divise en cinq parties : I – le Prologue (1 :1 - 2) ; II – la double situation à Ninive et Ecbatane (1 : 3-3 : 17) ; II – le voyage de Tobie (4 :1-12 : 22) ; IV – Chant de louange et mort de Tobie (13 : 1-14 : 2 ; V – Epilogue (14 : 3-15). Les péricopes des deux versions longue et courte (GII et GI) sont traduites en deux colonnes sur la même page, commentées à la suite avec toutes les variantes, lesquelles sont données dans les différentes langues utilisées, et traduites pour ceux qui ne les connaîtraient pas. Une bibliographie générale clôt l'introduction et une bibliographie particulière à chacune des péricopes invite le lecteur à poursuivre sa recherche. Index des abréviations, références aux textes cités, noms d'auteurs anciens et sujets traités et noms d'auteurs modernes font de ce commentaire le plus précis et documenté à ce jour.

— Le second ouvrage offre aussi le commentaire actuellement le plus exhaustif et le plus détaillé des trois dernières sections du livre d'*Énoch*, contenues dans les chapitres 91 à 108 – *Épître d'Énoch* (91-105), *Naissance de Noé* (106-107), *Épilogue* (108) – et transmises par le canon de la Bible éthiopienne découvert au XVIIIe s. Grâce aux résultats de critique textuelle interne, Loren T. Stuckenbruck s'autorise à les diviser de manière plus précise en cinq unités littéraires indépendantes, datant le plus probablement du 2e siècle de notre ère, avant qu'elles ne soient enfin rassemblées dans une collection de révélations faites par Énoch à son fils Mathusalem, soit : *Apocalypse des Semaines* (93 :1-10 ; 91 :11-17), *Exhortation* (91 :1-10,19-19), *Épître* (92 :1-5 ; 93 :11-105 :2), *Naissance de Noé* (106 :1-107 :3), *Admonition eschatologique* (108 :1-15). Ces cinq unités appartiennent chacune à un groupe de compositions déjà reçues et interprétées dans les premières strates de la tradition énochienne, que sont les trois *Livre des Veilleurs*, *Livre des Luminaires*, *Livre des Songes* et l'*Apocalypse des animaux*. Le commentaire se construit dès lors de manière aussi claire que logique, en partant d'une exposition d'ensemble faite dans l'introduction jusqu'aux analyses les plus minutieuses concernant chacune des cinq unités susdites, qui forment également les cinq chapitres du livre. Il faudrait de nombreuses pages s'il fallait rendre compte des 743 pages d'argumentations philologiques et d'exégèse théologique sur les deux voies antithétiques de la justice et de l'injustice, constamment présentes dans ces chapitres, du bonheur et du malheur auxquels conduisent ceux qui les suivent, ainsi que de la finesse avec laquelle l'A. discute les différents points de vue émis par d'autres commentateurs, comme G. W. E. Nickelsburg, J. T. Milik, R. H. Charles, M. Black, M. A. Knibb, pour ne prendre que les plus souvent cités, et de tous les problèmes qui surgissent lorsqu'il s'agit de comparer le texte de base, celui de la version éthiopienne classique rédigée en guèze, avec les fragments araméens retrouvés à Qumrân et les fragments grecs, coptes et latins dont on dispose aujourd'hui, lesquels sont souvent les précurseurs de la version éthiopienne. Nous nous contenterons donc de faire seulement quelques remarques : le fameux décennaire des Semaines, dont l'A. voit bien la complexité et l'intérêt, n'est peut-être pas seulement une tentative de reconstruction en 7 Semaines du temps passé d'Israël jusqu'au présent du rédacteur, à laquelle s'ajoutent 3 Semaines qui vont de ce présent jusqu'au jubilé eschatologique d'Israël et de l'humanité, mais vraisemblablement

aussi une façon symbolique de mettre la totalité du temps en rapport avec la structure décennaire fondamentale des 10 paroles créatrices et 10 générations d'Adam à Noé de la Genèse, d'une part, comme avec l'ordonnance secrète des figures prophétiques fondatrices par lesquelles peut se réaliser, malgré l'injustice et la perversité humaines constantes et croissantes, le projet initial de justice et de salut universel. Dans cette vision symbolique du temps historique et eschatologique, qui prend un grand recul face à l'histoire post-exilique, Énoch, Noé, Abraham, Moïse et Élie sont ainsi les seuls à jouer le rôle de médiateurs. Et l'A. de montrer que, dans ce schéma qui ne mentionne que l'érection du premier Temple (Semaine 5), nous avons là certainement une interprétation essénienne, pour laquelle le second Temple et la vie liturgique qui s'y déroulait étaient condamnables et qui espérait alors l'émergence d'un Temple construit dans la gloire pour l'éternité (Semaine 8), lequel seul rendrait possible le dévoilement, à tous les fils de la terre, de la justice et du juste Jugement divin (Semaine 9), ainsi que le déploiement des cieux nouveaux, la transmutation du temps en éternité et le retour, comme lors de la première Semaine, de la vertu et de la justice (Semaine 10). Les thèmes de l'appétit désordonné des richesses, de la gloutonnerie provocatrice et du piétinement des humbles (96,5-8), du péché comme oppression humaine délibérée non voulu par Dieu (97,5), de l'altération de la vérité par les humains (104,9), de la science (108,7) et de la protection des anges (100,5), de l'idolâtrie spirituelle (104,9), de la duplicité du cœur (91,4) et de l'orgueil (101,3), de l'espérance des justes (104,1-6) et de l'appel au courage et à la constance dans les épreuves, des bénédictions et malédictions qui scandent régulièrement ces parénèses font l'objet de belles analyses, et l'A. met chaque fois en lumière les prolongements auxquels ils ont donné lieu dans les écrits juifs et chrétiens postérieurs. C'est avec un soin exemplaire qu'ont été faites les notes textuelles et philologiques de chaque unité, toujours accompagnées des citations en langues originales dont les différents caractères choisis sont d'une parfaite lisibilité, et le texte dans sa totalité est magnifiquement imprimé. C'est avec le même soin qu'une bibliographie très complète et un index des noms et sujets abordés ont été composés, et qu'un index de plus de 80 pages répertorie tous les textes cités, lesquels témoignent du nombre impressionnant de références, dépendances, allusions explicites et implicites repérées et des influences que le livre d'*Énoch* a recueillies et suscitées: Bible hébraïque, LXX et versions grecques, écrits deutérocanoniques, Nouveau Testament, Pseudépigraphes de l'A.T, Manuscrits de la Mer morte et textes annexes, inscriptions anciennes et papyrus égyptiens, Pères apostoliques, Corpus de Nag-Hammadi, Apocryphes et Pseudépigraphes du N.T., littérature rabbinique, auteurs classiques et anciens. Nous félicitons l'A. pour la qualité de son travail qui, même s'il n'a pu lever toutes les incertitudes et les obscurités qui demeurent dans cette littérature énochienne composite et mystérieuse, marque une étape décisive dans sa compréhension.

— C'est tout à la fois un précieux travail de pionnier et un maître-livre qu'Alexander Kulik nous propose avec le troisième ouvrage, qui est à ce jour le premier commentaire complet de *l'Apocalypse de Baruch*, dit *3 Baruch*. Mis à part les différentes éditions scientifiques de ce texte qui nous est parvenu en deux manuscrits grecs, celui du British Museum, Add.10.07, (XVe–XVIe s.), et celui du Monastère de l'Hagia sur l'île Andros, No. 46.39 (XVe s.), et une douzaine de manuscrits slaves, répartis en deux familles principales, dont le plus important et le plus proche du grec est celui de St.Pétersbourg, RNB, Grec 70 (p. 7), quelques traductions en langues modernes et quelques articles, la recherche académique n'a pas encore accordé à ce texte toute l'attention qu'il mérite. Son interprétation demeure en effet très délicate car, comme le reconnaît l'A. à juste titre dans une copieuse introduction tous les problèmes relatifs à *3 Baruch*, «il parle en énigmes et en prétéritions, il est non seulement laconique, mais délibérément elliptique, dissimulant les significations d'images révélées et les connexions qu'il opère entre elles» (p. 49). Nous sommes donc gré à l'A. de s'y être attelé avec autant de

minutie que de pertinence. En un mot, cet écrit se présente comme le récit des visions et révélations que le disciple de Jérémie, Baruch, sous la conduite d'un ange, reçoit lors du voyage initiatique dans les cieux dont il est le bénéficiaire en guise de consolation à ses lamentations sur la destruction de Jérusalem. A l'ouverture des portes des cinq cieux dans lesquels il est accueilli, Baruch découvre et comprend, au fil des réponses qu'il reçoit aux questions qu'il pose à son ange interprète à partir de ce qu'il voit dans les 'plaines' qui s'étendent devant lui, les synchronismes entre les événements célestes et terrestres, les correspondances qu'il y a entre eux et la différence abyssale entre les figures zoomorphes monstrueuses que sont devenus les hommes qui ont combattu contre Dieu (ouvriers et architectes-conseillers de la Tour de Babel) et les chœurs des merveilleux et grands oiseaux qui chantent à l'entour d'un lac qui représentent les âmes des justes. Le mal de la destruction de Jérusalem dont Baruch se lamente s'inscrit ainsi dans l'histoire générale du mal qui sévit dans l'humanité depuis les origines adamiques, dont la Tour de Babel et les causes du déluge sont les moments-clé. La vision de l'Hadès et du Serpent, du Phénix en relation avec le mouvement et la douleur du soleil, dont les rayons chaque soir sont souillés d'avoir été en contact avec les dérèglements et les injustices des hommes, la guérison homéopathique de l'humanité par le vin devenu le sang du Christ (signe d'une interpolation chrétienne), et enfin les bouleversantes supplications des anges se lamentant devant Dieu d'avoir été attachés à des hommes méchants et pervers, tout cela relève d'une phénoménologie de la conscience visionnaire dont les Prophètes bibliques nous ont appris qu'elle présuppose, non par volonté ou choix propre mais par ordre de Dieu, le passage de la perception sensible à un autre mode de perception supérieure. L'A. a raison de dire que *3 Baruch* ne correspond ni à un au genre apocalyptique habituel orienté sur une théophanie et une eschatologie comme dans le cas du *Ma'asé Merkaba* mais, par ses préoccupations cosmogoniques, cosmologiques et adamiques, se rapproche davantage du *Ma'asé Beréshit* (p. 36) et d'une théodicée. Quand on regarde attentivement, comme nous l'avons déjà fait dans le précédent commentaire d'Énoch, l'ensemble des textes cités en index, nous ne pouvons qu'être pris de vertige de toutes les références que l'A. a détectées dans la Bible hébraïque et le Nouveau Testament, les Apocryphes et les Pseudépigraphes, les Manuscrits de la Mer Morte et la littérature rabbinique (Mishnah, Tosephta, Talmud palestinien et Talmud de Babylone, Targums et Midrashim), dans la littérature chrétienne des premiers siècles et les textes gnostiques, la littérature classique incluant Philon et Josèphe, qui s'y trouvent constamment présents à titres de sources, de renvois ou de témoins proches ou plus lointains. Le paradoxe entre la discipline du secret que l'auteur anonyme respecte et le déploiement des textes qu'il faut consulter pour tenter de rendre compte des richesses contenues dans ce récit montre bien qu'il appartient à toute une culture juive, imprégnée de ses sources, même si, comme le remarque l'A., *3 Baruch* dénote «un degré substantiel d'hellénisation» (p.15) par les traditions hellénistiques non-juives et les mythes égyptiens qu'il rapporte. Aux yeux de l'A., *3 Baruch* semble être de provenance palestinienne et rédigé après la destruction du Temple. La question reste de savoir si la version actuelle n'a pas été tronquée, car Origène mentionne dans son *De Principiis 2.3.6* une *Apocalypse de Baruch* «donnant de claires indications sur sept cieux» et non sur cinq seulement. Chacune des cinq visions fait l'objet d'un chapitre. La traduction anglaise du texte grec et slave est donnée sur deux colonnes, suivie du commentaire verset par verset précédé d'un apparat critique et de précieuses notes philologiques. Nous félicitons aussi l'A. de l'attention qu'il a su donner en cours de commentaires aux nombreuses mentions que l'A. de *3 Baruch* fait de nombres, à leur symbolique et à leur interprétation par la méthode de la *guematria*. Une bibliographie importante, deux index, noms anciens et sujets abordés et auteurs modernes complètent celui des textes cités. Comme les deux précédents, cet ouvrage a été réalisé avec le plus grand soin.

JEAN BOREL