

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 62 (2012)  
**Heft:** 3

**Buchbesprechung:** Bibliographie

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 05.05.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE

HEINZ WISMANN, *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme* (Le Bel aujourd'hui), Paris, Hermann, 2010, 91 p. Histoire de la philosophie

Ce petit ouvrage se compose de trois chapitres, «Atomos idea», «Réalité et matière dans l'atomisme démocritéen», «La logique de l'atome. À propos de la théorie démocritéenne de la connaissance», dont les deux premiers reprennent des articles parus respectivement en 1979 et 1980, tandis que le troisième, rédigé en 1982 pour une décade de Cerisy consacré à René Thom, provient des Actes de ce colloque, publiés en 1988. L'A. y a ajouté, en guise d'introduction, une mise au point synthétique, par malchance éditée avec un certain nombre de coquilles, qui permet de saisir d'emblée les principaux enjeux des analyses proposées. À la fois herméneutiques et critiques, celles-ci s'inscrivent dans le sillage des travaux menés avec Jean Bollack (décédé en décembre 2012) sur la pensée présocratique (voir notamment *Héraclite ou la Séparation*, Paris, Minuit, 1972). Si Démocrite «reste un étranger parmi les philosophes (p. 50 et 91), c'est que la tradition doxographique, à la suite d'Aristote, n'a cessé de tirer Démocrite du côté d'un matérialisme primaire, dénoncé d'abord comme un bricolage conceptuel sans portée philosophique, puis salué, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, comme une préfiguration naïve de la science moderne. Seul Hegel semble avoir entrevu la nature véritable de la pensée de l'Abdéritain, en soulignant l'idéalité purement spéculative de ses atomes, sans aller pour autant jusqu'à reconstruire la cohérence du système qui repose sur cette prémisse. De fait, les atomes de Démocrite ne sont pas des «corps» mais des «forces» (d'où l'absence de poids, qui les distingue des atomes d'Épicure). Leurs propriétés ne sont pas statiques («forme», «ordre», «position»), mais dynamiques («rythme», «toucher traversant» (*sic!*), «retour»), si bien que chaque atome se définit par son mode de propagation, comparé par Démocrite au tracé de l'écriture. En tant que représentation d'un linéament bidimensionnel, l'atome est une «idée indivisible», *atomos idea*. Par conséquent, les atomes ne «s'agglomèrent» pas pour constituer des «agrégats», mais «s'entrelacent» pour former des «tresses», qui finissent par tisser des «membranes» à l'intérieur desquelles s'organisent des «mondes». Antérieurs à toute réalité cosmique, qui suppose la présence d'éléments matériels dans un espace homogène et neutre, les atomes surgissent, innombrables, du «grand vide», dont ils traduisent la dynamique expansive. C'est ainsi qu'on doit comprendre la formule énigmatique, transmise par Plutarque, selon laquelle le «den» n'existe pas plus que le «mèden». En effet, le «on» de l'ontologie classique n'est ici qu'un avatar du vide, une sorte de «ant» résultant de l'action négative du «néant». À l'instar d'Héraclite, auquel il se réfère volontiers, Démocrite conçoit le «réel» comme antagonisme irréductible du Même, clivé par une tension qui creuse l'«abîme» où se cache la vérité. Loin d'annoncer le matérialisme grossier, aujourd'hui dépassé, des premiers âges de la science expérimentale, l'ontologie critique de Démocrite se situe, sans disposer de l'outil mathématique des modernes, au niveau des hypothèses les plus actuelles de la physique théorique, dans la mesure où celle-ci lie désormais étroitement l'énergie du vide et l'origine de la matière. Michel Spiro, le président du Cern, ne vient-il pas de déclarer suite à la découverte récente du boson de Higgs: «La masse ne serait donc plus une propriété intrinsèque mais une propriété partagée entre les particules et le vide»? (*Libération*, 27 décembre 2012, p.31). Démocrite, à sa manière, ne semble pas avoir dit autre chose. Les spécialistes des présocratiques, de Platon et d'Aristote (re)trouveront ici sans aucun doute matière à

réflexion, à admiration et à controverse, comme il serait souhaitable que les physiciens et les philosophes du XXI<sup>e</sup> siècle en débattent. Pour notre part, nous retiendrons la thèse philosophique centrale de l'A., qui propose une interprétation spéculative et dialectique de la célèbre théorie atomistique de Démocrite. «Le mouvement atomique articule l'altérité absolue du vide» (p. 90). On découvre alors *in fine* le motif de l'étrangeté foncière de Démocrite, d'«avoir ainsi renversé et cherché la vérité dans l'abîme de l'altérité plutôt que dans le ciel de l'identité» (p. 91) ! Livre exigeant, savant, pointu, pour un propos aussi lumineux que provocant. Le béotien des présocratiques que je demeure – initié aux mystères de la pensée grecque par Pierre Javet, André Schneider et Fernand Brunner – a bu du petit lait à la lecture de ces trois études, tout en se doutant que son bonheur naissait aussi de la lecture cinétique et ouverte de Hegel que Démocrite semblerait pouvoir encourager, bien loin de la tentation du jeune Marx de tirer Démocrite du côté du matérialisme dialectique par le truchement de Leucippe et d'Épicure... Bref, le *nesciens-discens-docens* qu'est ici (presque ?) tout enseignant et chercheur s'instruira de toute manière à méditer un gai savoir aussi corrosif et improbable, impossible à ranger dans la classe des faits naturels avérés (voici qui est bien nécessaire en ces temps d'utilitarisme sommaire et de scientisme simpliste !) et cependant propice à nourrir la «rêverie» philosophique et théologique la plus *rigoureuse*.

DENIS MÜLLER

BERNARD LE CLUSIEN, *Les huit péchés capitaux. De octo vitiis (Fragments)*,  
Préface de Pascale Bourgain, Texte latin établi par Katarina Halvarson,  
Traduction et présentation par André Cresson, Paris, Les Belles Lettres,  
2012, 232 p.

André Cresson, à qui l'on doit déjà l'édition critique et la traduction française des trois milles vers du *De contemptu mundi* de Bernard le Clunisien, livre ici une traduction versifiée d'un poème un peu postérieur du même auteur, le *De octo vitiis*, composé de 1400 vers. Bernard le Clunisien – appelé aussi Bernard de Morlaix ou Bernard de Morlas – est non seulement l'un des plus grands poètes lyriques du Moyen-Âge, il est aussi un acteur intellectuel important de l'ordre de Cluny. Il est peut-être le «Bernard» que plusieurs documents des années 1120 mentionnent comme prieur de Saint-Denis de Nogent-le-Rotrou. Vers 1150, il fait le voyage de Rome pour offrir son poème sur les *Huit péchés capitaux* au pape Eugène III, moine cistercien et ancien disciple de Bernard de Clairvaux, dont on sait les démêlés avec Cluny. Excluant explicitement le pape de la critique, son poème vitupère cependant la curie pontificale, associée à la cupidité de Rome. Les huit péchés capitaux sont en effet une somme sur les vices, dans la tradition initiée en monde latin par Jean Cassien et Grégoire le Grand, mais aussi une critique sociale acerbe. Bernard considère la société de son temps comme une société de malades, faible et abandonnée au péché. L'Église, minée par la cupidité, porte sa part de responsabilité. De manière intéressante, Bernard souligne une scission délétère entre clercs et laïcs : «et l'Église ruinée, marché de simonie et de vénalité / laïcs opposés aux clercs, clercs opposés aux laïcs» (v. 1130-1131). Dans la lignée d'une certaine littérature d'art chrétienne qui remonte à Tertullien, le poème de Bernard est une œuvre morale de critique et de combat, qui comporte cependant des moments réflexifs, des prises de distance où la dimension artistique explicitement affirmée se superpose aux motifs moraux. Par exemple dans les vers 1096-1098 : «Ô grand Boèce, j'ai fait des liens entrelaçant tes vers et les miens, / je reprends maintenant mon poème là où je crois devoir le reprendre. / Au fond d'un gouffre immonde est renversé le monde.» On l'aura remarqué, dans la mesure du possible le traducteur rend les rimes des hexamètres léonins,

placées à la césure des deux hémistiches et à la finale du vers. Le volume est d'ailleurs doté d'un ensemble d'annexes qui permettent d'apprécier la poétique de Bernard, livrant des sources, un tableau de correspondances entre le *De octo vitiis* et le *De contemptu mundi*, ainsi qu'un riche répertoire de figures de rhétorique et de style utilisées par Bernard. Le texte français est un véritable travail de traduction, qui rend le ton, le rythme et la couleur du poème de Bernard. L'introduction fournit les rares éléments biographiques connus au sujet de Bernard, elle donne un aperçu clair de la doctrine médiévale des vices et de ses évolutions les plus marquantes, elle résume le contenu du poème et précise utilement les éléments de versification caractérisant l'hexamètre léonin.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

FRANÇOIS FÉLIX, PHILIPPE GROSOS (éds), *Henri Maldiney: phénoménologie et sciences humaines. Actes du colloque de l'Université de Lausanne des 3 mars et 18 novembre 2009*, avec trois études d'Henri Maldiney (Être et devenir), Lausanne, L'Âge d'Homme, 2010, 260 p. Philosophie contemporaine

L'ouvrage est composé de deux parties : trois textes de Maldiney, dont le texte inédit d'une conférence prononcée en 2006, et un ensemble de onze articles sur la philosophie de Maldiney. Les trois articles de Maldiney développent les thèmes de l'ouverture du langage et la signifiante de l'œuvre d'art. L'approche esthétique repose sur la sensation et sur ce que Maldiney nomme le rythme, c'est-à-dire l'entrée en tension qui apparaît aussi comme une entrée en relation avec ce qui est unique (face à l'œuvre d'art, elle et moi sommes uniques). Or, le moment inaugural d'une dimension rythmique se trouve, pour Maldiney, au départ de la possibilité de la parole, comme de celle d'une existence. L'être n'est pas un gage d'existence, c'est-à-dire d'ouverture. S'agissant de relations d'unique à unique, dans le creux d'une approche rythmique, Maldiney analyse l'échec de la pensée du système à rendre compte de l'existence – inventant des repères pour écarter l'impossible qui pourtant se produit. En abordant ainsi l'importance du rythme à la fois dans la langue, dans les langues et dans l'art, Maldiney se risque à exposer des analyses qui reconduisent à l'expérience pathique. En écrivant par exemple, à propos de l'œuvre d'art que « nous sommes au rythme, nous ne sommes pas devant. Et celui qui n'est pas au rythme l'ignore à jamais » (p. 66), Maldiney rappelle l'importance fondamentale de l'expérience relationnelle où l'impossible advient, tandis que tout l'effort de la philosophie consisterait selon lui à effacer les traces de l'unicité qu'une telle expérience implique afin de proposer des systèmes dans lesquels le possible remplace l'impossible. Dans son second temps, la particularité de cet ouvrage collectif consiste à ne pas rassembler des articles par une thématique close ou par un problème précis, mais à l'inverse à offrir un ensemble de perspectives sur l'œuvre de Maldiney grâce à une question ouverte et véritablement traversante : où se situe l'œuvre de Maldiney ? C'est donc à un dialogue avec différents champs disciplinaires que le lecteur est convié, à travers des articles portés par des auteurs qui défendent chacun une entrée. Sont ainsi présentées les relations qu'entretiennent les textes de Maldiney avec la théorie psychiatrique, la clinique psychiatrique, la littérature, la musique, la biologie, la philosophie contemporaine et la morale. Dans tous ces détours, revient l'idée constante que Maldiney n'a pas seulement puisé une inspiration dans ces champs, mais surtout que la collaboration qu'il a entretenue avec eux – souvent à travers des personnes – a donné lieu à une influence réciproque. Ainsi d'un côté, Jean-Pierre Charcosset souligne dès le premier article le caractère « polyglotte » de l'œuvre de Maldiney : qui rassemble le grec et l'allemand dans un français qui, lui-même, réunit d'un même mouvement la langue de l'artiste, celle du phénoménologue, du psychiatre et du linguiste entre autres.

Maldiney polyglotte, mais pas seulement : d'un autre côté le texte d'Alain Gillis met en évidence une attitude «spontanément 'clinique'», autrement dit une manière d'être dans la proximité de la rencontre, dans la découverte de l'humain, et non à la recherche d'un système, d'une théorie, d'un diagnostic. Le lecteur pourrait avoir le sentiment que l'œuvre de Maldiney se situe à la croisée de toutes ces disciplines, mais elle se trouve plus encore à la rencontre de ceux qui les lui font approcher : Binswanger, Heidegger, Tal Coat, Bazaine, du Bouchet, Ponge ou Celan, mais aussi les anonymes qu'il a pu rencontrer à l'hôpital psychiatrique du Vinatier. Maldiney semble donc écrire depuis le cœur de cette humanité des rencontres non pour en tirer une collection, mais en y entendant chaque fois la question posée par l'ouvrage lui-même : comment se situer ? Et on peut y retrouver cette fameuse question, mentionnée par Alain Gillis, que Maldiney pose dans l'analyse de la production d'un psychotique : «qui serais-je, si j'avais fait moi, cette peinture ?». – Tous les articles convergent vers les points fondamentaux du rythme, de l'événement, de l'Ouvert, en d'autres termes vers la question de l'exercice d'une subjectivité à partir de l'interruption du projet. Qu'il s'agisse de la langue de Celan, dont Caroline Gros décrit le souffle coupé par l'événement ; ou la «découverte du vide pur» par Nicolas de Staël, évoquée par Sarah Brunel ; les analyses de Maldiney interviennent pour soutenir et penser cette version discontinue et imprévisible du vécu mais aussi la transformation de notre monde à partir de la venue d'un sens inattendu. Dans l'article qui clôturait cet ouvrage, Philippe Grosos développe l'idée d'une thèse cruciale qui soutiendrait les analyses de Maldiney, à travers la variété des champs que le philosophe aborde : celle d'une philosophie de l'origine. L'auteur souligne qu'il s'agit de «penser la présence plutôt que la conscience, l'expression plutôt que le sens et [...] la question comment et non pas quoi !». Qu'il s'agisse de l'œuvre d'art ou de l'humain, Maldiney trace sa voie phénoménologique en approchant la présence pour elle-même, dans sa propre manifestation, là où s'ouvre l'événement comme origine. Cet ouvrage a le mérite de proposer des approches variées, quoique non exhaustives, de l'œuvre de Maldiney, ce qui pourra permettre à chaque lecteur d'entrer dans cette philosophie par une porte différente, mais pour y entendre à chaque fois la thèse structurelle de cet ouvrage : l'unité de la philosophie de Maldiney repose sur une recherche de la signifiante, celle-là même qui permet à l'humain d'exister en tant que tel.

FLORA BASTIANI

JÜRGEN HABERMAS, *La constitution de l'Europe*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme (*nrff*/Essais), Paris, Gallimard, 2012, 224 p.

En réunissant ces essais politiques sur l'Europe dans un ordre différent de l'édition allemande, le traducteur de Habermas rend un précieux service aux lecteurs francophones qui peuvent ainsi mieux comprendre pourquoi Habermas est aussi sévère envers la politique de la chancelière Merkel. «Les capacités de l'État national sont insuffisantes pour venir à bout des problèmes qui se posent désormais à nous» écrit le philosophe allemand dans la préface inédite de l'édition française (p. 11). Comme d'autres – et notamment Jean-Marc Ferry du côté français – Habermas dénonce l'aveuglement des exécutifs et la mise en veilleuse des Parlements et des opinions publiques dans tout ce qui concerne l'avenir de l'Europe. Une politique commune s'impose, thèse qui ne se confond nullement avec l'utopie d'un État fédéral européen. Car ce dont il est question, c'est d'une démocratie transnationale, capable de conférer aux peuples de l'Union européenne un pouvoir spécifique, distinct de la souveraineté des États. Cela passe bien évidemment par une nouvelle relance des parlements, tant au niveau national qu'au niveau proprement européen. Seul ce découplage des niveaux exécutifs et parlementaires permettra à l'Europe de sortir de son impasse actuelle. La juridicisation

démocratique est donc nécessaire, en lien avec un partage de souveraineté permettant l'articulation fine de la citoyenneté nationale et de la citoyenneté cosmopolitique. La méditation très kantienne de Habermas sur la constitution à la fois juridique, politique et éthique de l'Europe débouche sur un ancrage puissant des droits de l'homme dans le concept charnière de dignité humaine, qui énonce en quelque sorte le socle sans lequel les droits de l'homme, puis ceux des citoyens comme individus et des peuples comme entités structurées démocratiquement n'auraient pas de consistance. Voilà donc un livre vigoureux et stimulant. Le lecteur suisse, quelle que soit sa conviction politique face à l'Union européenne, se dira sans doute que tous les défauts actuels de l'Europe valent bien, demain, un surplus d'Europe démocratique, dans laquelle la Suisse, ses citoyens et son peuple, devraient finalement trouver leur place.

DENIS MÜLLER

MICHAEL ESFELD, *Physique et métaphysique. Une introduction à la philosophie de la nature*, Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, 2012, X + 172 p.

Issu de cours donnés à l'École polytechnique fédérale de Lausanne, cet ouvrage se caractérise par sa clarté conceptuelle et argumentative remarquable et sa très grande qualité pédagogique : la pensée se suit agréablement malgré la technicité des questions abordées, les indications bibliographiques sont très utiles, les exercices didactiques s'avèrent certainement précieux. Le lecteur reçoit toutes les précisions souhaitables sur la philosophie de la nature, l'histoire de certaines métaphysiques rationnelles, la situation réflexive actuelle de la physique quantique sur l'ontologie. «La mécanique quantique ne réfute pas la métaphysique humienne. Toutefois, si on considère que la fonction d'onde de la mécanique quantique décrit des propriétés des éléments de l'ontologie primitive qu'on adopte, alors ces propriétés sont des dispositions à engendrer un certain développement temporel de ces éléments» (p. 138). Le lecteur ressort instruit et provoqué à débattre. Venant d'un tout autre mode de pensée, et n'étant pas compétent pour juger de la compatibilité éventuelle de cette conception de la métaphysique avec l'état actuel des sciences et de la physique (aux physiciens de se prononcer), j'ai quatre questions : 1) que gagne-t-on philosophiquement à réduire ainsi toute métaphysique à une ontologie ? 2) que deviennent, dans ce débat quelque peu biaisé analytiquement, les autres prétentions normatives de la métaphysique classique et de ses formes modernes (sur l'infini, la question de Dieu, l'être de l'étant, etc.) ? 3) que fait-on des débats philosophiques et éthiques contemporains sur la pensée post-métaphysique, avec ses incidences sur la bioéthique ? 4) les relations entre physique et métaphysique peuvent-elles autrement dit être traitées hors de toute considération sur les autres significations du concept de nature que celles émanant de la «métaphysique» quantique ?

DENIS MÜLLER

FRÉDÉRIC GROS, *Le Principe Sécurité (nrffEssais)*, Paris, Gallimard, 2012, 286 p.

Voici un livre fort bien écrit, érudit mais très abordable, sur un sujet tout à fait actuel. Le Principe Sécurité (une expression forgée sur le modèle antérieur du Principe Espérance de Bloch et du Principe Responsabilité de Jonas) est en effet omniprésent dans les débats éthiques et politiques contemporaines, pour le meilleur, mais parfois aussi pour le pire. L'A. reconstruit ledit principe en quatre étapes, distinguant la sécurité

comme état mental (lieu de sagesse), comme situation objective héritée des craintes et des utopies millénaristes, comme garantie contractuelle ou étatique et enfin comme contrôle des flux, énergétiques, nutritionnels ou financiers. La *securitas* a nourri de nombreux modèles sapientiaux : stoïcisme, épicurisme, scepticisme, tout en se voyant devenir objet de méfiance et de critique du côté chrétien (Augustin, Luther). De Joachim de Flore aux millénarismes de la Renaissance, la même sécurité s'est apparentée à un état d'harmonie paradisiaque, objet des plus belles espérances comme des plus grossières manipulations. De même, la sécurité contractuelle, si elle a pu soutenir les libertés du sujet et les droits de l'homme, a dégénéré en sécurité militaire ou étatique, quand ce n'est pas, avec l'abolition de tout droit, en totalitarisme. Enfin, la bio-sécurité, la sécurité alimentaire ou le tout internet ont leur poids d'ambivalence, aidant à protéger la sphère privée ou l'envahissant au contraire de tous les bio-contrôles et d'un bio-pouvoir aliénant et étouffant. Nous est revenu en mémoire, à la lecture, la distinction que Luther faisait entre la *securitas*, toujours trompeuse, et la *certitudo*, certitude croyante seule à même de nous libérer (via la justification par la foi seule). À titre plus personnel, l'A. s'avère craindre plus que tout cet esprit sécuritaire pervers qui, sous forme de libération totale des marchés, finit par justifier «l'augmentation délirante des inégalités» (p. 238) et conforter le status quo. Bref : la solide réflexion proposée dans ce livre attire notre attention sur le fait que si la sécurité a bien sa place dans le catalogue équilibré des valeurs démocratiques, c'est à la condition de ne pas s'installer elle-même dans un absolu mensonger et que nous la contre-balançons par le Principe Espérance comme par la liberté et la justice, ces foyers principaux d'une éthique responsable.

DENIS MÜLLER

PIERRE-ANDRÉ STUCKI, *Les ruines de la chrétienté. Visite guidée*, Genève, Labor et Fides, 2013, 172 p.

Le 28 février 2013, à 20 heures précises (heure de Rome), Benoît XVI a fait ce qu'il avait annoncé quelques jours auparavant devant les cardinaux réunis en consistoire, à savoir qu'il renonçait au trône de saint Pierre. La raison en est simple, du moins officiellement. Le pape, en proie à des ennuis de santé, est à bout de forces et ne se sent plus la force d'assumer la charge imposée par le ministère de l'Église catholique, apostolique, romaine qu'il juge par ailleurs profondément divisé pour des questions essentiellement d'intégrité morale et religieuse. Une page se tourne, et avec elle tout un pan de l'histoire de la papauté. Se pourrait-il, dès lors, que Pierre-André Stucki ait vu juste lorsque cet ancien professeur de philosophie à Lausanne et Neuchâtel se propose d'accompagner ceux que le sujet intéresse à la manière d'une visite guidée au milieu de ce qu'il perçoit comme étant les ruines de la chrétienté ? C'est en tout cas l'objectif de son dernier opus, publié le 9 janvier de cette année, i.e. quasiment au même moment que la renonciation de Joseph Ratzinger, redevenu simple prêtre au service de Dieu. Et c'est grâce à une sociologie de la religion que l'A. entend mener à bien sa démonstration. Pour ce faire, il a recours au modèle de l'emposieu : métaphore hydraulique censée expliquer au lecteur ce qu'il en est aujourd'hui du bassin de la chrétienté. Car si l'Évangile en est la source, rien n'indique que le message porté par Jésus-Christ n'est pas non plus une résurgence du judaïsme, et ainsi du reste jusqu'à son embouchure qu'est la société contemporaine tant que l'Église continuera à se faire siphonner par tout un tas de croyances diffuses qui, au quotidien, rendent les lieux de culte inopérants car surannés du fait qu'il n'y a plus que les touristes pour les fréquenter. Le phénomène est particulièrement visible à partir du moment où les croyants se heurtent au principe de réalité (objet du troisième chapitre); lequel les oblige à regarder en face ce qu'ils ne voulaient pas voir jusqu'ici, depuis que la science, au nom de la vérité, propose une

vision du monde en opposition avec la religion, grande pourvoyeuse d'illusions au sens où pour Sigmund Freud, il n'y a pas plus dangereuse illusion que la religion, étant donné qu'à une époque, c'est elle qui occupait la place de la science dans le cœur des hommes. Le problème est que pour appréhender un tel phénomène, si tant est que celui-ci existe vraiment, il est nécessaire pour l'observateur de circonscrire au mieux son objet d'étude, en l'occurrence ici la fonction de l'Église dans l'histoire de l'humanité, ne serait-ce qu'en validant la thèse qui veut qu'un ensemble donné existe à partir du moment où il est possible de s'en extraire complètement. Ainsi de tous ceux qui, statistiques à l'appui, auraient perdu la foi à mesure que s'imposait à eux la dure réalité d'une société qui n'aurait que faire des ruines de la chrétienté. À suivre ce que laisse entendre l'A. à la fin du livre par l'intermédiaire du Club de Rome, autrement dit : une fois arrivés dans la dernière salle de cette exposition virtuelle, ne peut-on pas ainsi considérer que l'avenir de la religion n'a rien à voir au fond avec la crise des vocations ou le nombre de fidèles présents chaque dimanche à la messe, mais avec la manière dont les serviteurs du christianisme vont s'attacher à réinterpréter l'héritage du passé et mettre du sens sur ce qui, aujourd'hui, n'en a plus à cause des dérives de la science et du climat anxieux qui s'en est suivi, à partir notamment des années 1970 et des premières grandes catastrophes écologiques que le monde ait connues depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale ? La réponse à cette question, comme un défi lancé à la modernité, n'en est pas moins laissée à la libre interprétation du lecteur. Ce qui assurément fait de ce livre un ouvrage de discussion, propice à la réflexion.

MATHIEU BLESSON

GABRIELLA ARAGIONE, ENRICO NORELLI, FLAVIO G. NUVOLONE (éds), *À Diognète. Visions chrétiennes face à l'empire romain, Actes de la journée d'études du GSEP du 24 novembre 2007*, Études réunies par Gabriella Aragione, Enrico Norelli et Flavio G. Nuvolone (Cahiers du Groupe Suisse d'Études Patristiques, 1), Prahins, Zèbre, 2012, 129 p.

Histoire de  
la théologie

L'intérêt premier de cet ouvrage consiste dans l'édition et traduction attentive du texte grec lui-même de l'*A Diognète (AD)* qu'Enrico Norelli a établi comme base, et qui est «aussi proche que possible de celui du manuscrit de Strasbourg» (p.16). Jusqu'alors, en effet, la seule, et aussi la première traduction dont le public français disposait était celle qu'Henri-Irénée Marrou avait publiée dans les Sources chrétiennes, vol. 33, en 1951. Nous ne pouvons qu'admirer la manière dont E. Norelli a su rendre la concision, la beauté et la densité spirituelle des expressions, des métaphores, en un mot, de la phraséologie et du contenu de ce texte magnifique qui ne cesse, depuis sa découverte à Constantinople par Thomas d'Arezzo vers 1436, d'étonner et d'interpeller les lecteurs. Pour ne prendre qu'un exemple, l'identification du cœur avec la connaissance par la simple jonction des deux mots est très remarquable : «Que pour toi le cœur soit connaissance (*Eto soi kardia gnosis*)», dit en effet l'A. inconnu au dernier chapitre, résumant ainsi en une seule formule cette exigence absolue, exprimée de multiples manières dans l'Écriture, et qui fait du cœur le siège de l'intelligence. Les quatre études qui suivent tentent chacune à leur tour de faire le point sur quelques questions concernant principalement la situation du texte et de son message dans son contexte historique. Face à certains interprètes récents qui considèrent volontiers que l'A. de l'*AD* prend ses distances par rapport à la tension paulinienne, eschatologiquement orientée, entre l'existence du chrétien et le monde, Rudolph Brändle s'applique au contraire à montrer qu'«il reste fidèle à l'expérience de l'apôtre, d'après laquelle la puissance de Dieu se révèle dans la détresse et la persécution». Celse et l'auteur de l'*AD* sont-ils

comparables dans la manière dont ils considèrent chrétiens et christianisme ? En mettant en lumière l'attachement irréductible du premier à l'héritage de la philosophie grecque et la conviction du second du rôle axial et primordial de la christologie néotestamentaire avec ses racines juives, Horacio de Leona prouve une fois de plus l'incompatibilité radicale entre platonisme et christianisme. Ce n'est pas comprendre l'intention profonde de l'auteur de l'*AD* dans les chapitres 2 à 4, que d'affirmer, comme le faisait encore Marrou dans son introduction, que sa polémique contre la vénération des images et des idoles et le culte juif n'avaient pour lui «ni grande importance ni intérêt réel, et qu'il se débarrasse au mieux d'un pensum» (*op. cit.*, p.117-118). Au contraire, pense à juste titre Marco Rizzi, le but de l'A. est d'abord de convaincre ses lecteurs que le christianisme est la seule religion légitime et de montrer, en attaquant toute pratique religieuse publique, que la vie chrétienne n'est véritable que par une radicale transformation intérieure. Quant à l'A. de l'*AD*, pourrait-il être Polycarpe ? Non, répond enfin E. Norelli contre la thèse de Charles E. Hill. La diversité de leur style est trop importante et, surtout, dit-il «si l'*AD* était un écrit de Polycarpe, il y aurait de quoi s'étonner du fait que ni l'auteur du *Martyr de Polycarpe*, ni surtout Irénée, qui a connu personnellement Polycarpe et est intéressé aussi à sa production écrite, n'aient fait aucune allusion à la composition par Polycarpe d'un texte dont la valeur littéraire est haute, la théologie significative et l'engagement personnel remarquable» (p. 115). Les trois index des textes, auteurs anciens et auteurs modernes et onomastique sont précieux pour le travail de recherche.

JEAN BOREL

CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ceux qui sont tombés, De lapsis*, Texte critique du CCL3 (M. Bévenot), Introduction par Graeme et Michel Poirier, traduction par Michel Poirier, Apparats, notes et index par Graeme Clarke (Sources chrétiennes, 547), Paris, Cerf, 2012, 262 p.

Depuis longtemps attendues, l'édition et la traduction du *De lapsis* de Cyprien de Carthage enrichissent de manière importante la connaissance que nous pouvons avoir de la pensée de Cyprien de Carthage, remarquablement équilibrée dans un temps de crise grave et sur un thème de pastorale qui a divisé les esprits. Si, à ses yeux, en effet, par la persécution de Dèce, «le Seigneur a voulu voir ce que valaient ses serviteurs, parce qu'une longue paix avait mis à mal la règle de vie reçue de lui», si «la rigueur céleste a voulu remettre debout une foi couchée à terre et presque endormie», si, enfin, «Dieu dans sa très grande bonté, a conduit les événements avec une mesure qui fait apparaître tout ce qui s'est passé plus comme une vérification que comme une persécution» (*cf.* chap. 5, p. 135), il a tout de même bien fallu réfléchir pour savoir comment agir avec tous ceux qui étaient 'tombés', c'est-à-dire qui avaient participé de près ou de loin à un sacrifice aux dieux par peur de l'exil, de la prison, de la torture, de la confiscation des biens, voire de la mort. Quelle était donc la solution, un rigorisme excluant la réconciliation ou un laxisme réintégrant les fautifs sans vraie repentance ? Ni l'un ni l'autre, pense Cyprien, qui ne veut ni interdire l'espoir ni fermer les yeux sur la gravité des fautes commises, mais qui exige, et c'est là la preuve du véritable amour fraternel et christique, que l'on prenne conscience de cette gravité et que l'on fasse alors une vraie pénitence dans les larmes, la prière, le jeûne et l'aumône. Une excellente introduction éclaire la portée réelle de ce texte en le resituant dans le cadre des circonstances politiques et religieuses qui ont précédé et suivi la persécution de Dèce. Une analyse fouillée de la rhétorique argumentative de Cyprien analyse la manière dont il fait recours à l'Écriture et dont il manie les métaphores et les clausules. Enfin, un exposé canonique et disciplinaire permet de comprendre la conception qu'avait Cyprien de la rémission des péchés

graves, à l'époque de la rédaction du *De lapsis*. Le texte latin reproduit, avec quelques variantes supplémentaires et des changements typographiques mineurs, le texte édité par M. Bévenot dans le *Corpus Christianorum, Series latina 3* (1972), p. 221-242, lequel repose solidement et judicieusement, en l'état actuel des choses, sur une sélection de manuscrits similaires. Enfin, une bibliographie complète donne au lecteur intéressé l'ensemble des ouvrages consultés, et un index des références bibliques, mots latins et auteurs anciens lui ouvrent le chemin d'une lecture précise et réfléchie.

JEAN BOREL

AMPHILOQUE D'ICONIUM, *Homélies, Tome I (1-5)*, Introduction, traduction, notes et index par Michel Bonnet, avec la collaboration de Sever J. Voicu (Sources chrétiennes, 552), Paris, Cerf, 2012, 375 p.

AMPHILOQUE D'ICONIUM, *Homélies, Tome II (6-10), Fragments et Lettres*, Introduction, traduction, notes et index par Michel Bonnet, avec la collaboration de Sever J. Voicu (Sources chrétiennes, 553) Paris, Cerf, 2012, 389 p.

C'est à une magnifique réhabilitation d'Amphiloque d'Iconium que s'est consacré Michel Bonnet dans ces deux récents volumes des Sources chrétiennes. Cet évêque du IV<sup>e</sup> siècle, cousin de Grégoire de Naziance, parfait disciple de Basile de Césarée qui le considère comme son 'fils très aimé', (p. 76), cité, imité, homme de grande réputation à son époque et loué par St. Jérôme, reconnu par les historiens ecclésiastiques Socrate le scholastique, Sozomène et Théodoret de Cyr comme l'un des principaux acteurs de la restauration nicéenne (p. 104), a étonnamment passé dans les oubliettes de l'histoire ultérieure, pour être encore dédaigné par la plupart des historiens modernes, le qualifiant d' 'esprit moyen' et d' 'astre mineur de la constellation cappadocienne' (p. 11 *sq.*). Avec un nouveau regard, et pour faire abstraction des avis méprisants, M. Bonnet reprend l'entier du dossier, difficile pour deux raisons principales : d'abord parce qu'Amphiloque, dans son œuvre homilétique, ne parle jamais de lui-même, comme l'ont fait les trois grands cappadociens et d'autres écrivains chrétiens, et que ses lettres, à une exception près, n'ont pas été conservées. Il fallait donc relire attentivement les œuvres, témoignages et correspondances des contemporains, parmi lesquelles les 22 lettres qui lui ont été adressées par Basile et 9 autres par Grégoire de Naziance occupent le premier rang, pour tenter de retrouver l'homme en chair et en os qu'il fut. Une introduction magistrale brosse alors de manière aussi précise et complète que possible la biographie d'Amphiloque, né à Ozizala, élève de Libanius, devenu évêque d'Iconium et métropolitain de Lycaonie au cœur de cette époque troublée par les querelles christologiques qui opposaient, sur les grandes questions de l' 'ousie' et de l' 'hypostase', ariens et anoméens, sabelliens et modalistes, homéens, homoiousiens et homoousiens. La seconde raison était la traduction des 10 *Homélies* elles-mêmes, avec les questions délicates d'authenticité qui se posent à leur sujet, et celle de *Fragments* d'ouvrages perdus transmis par voie de tradition indirecte, soit par des florilèges, soit par des chaînes exégétiques ou encore sous forme de citations dans le cadre d'ouvrages théologiques en grec, latin et syriaque. Le résultat est de premier intérêt, car Basile ne s'est pas trompé sur les qualités de son ami préféré, et l'œuvre que nous avons dans les mains nous permet de mieux comprendre ce que pouvait et devait être la prédication publique d'un ecclésiastique de haut rang dans un siècle aussi perturbé et compliqué. Les thèmes fondamentaux des cinq premières *Homélies* abordent successivement le mystère et la gloire de l'Incarnation du Christ (I) ;

la conception virginale de Marie et sa virginité *in partu* (II); la résurrection de Lazare comme moyen pour le Seigneur de prouver sa divinité et de forcer l'adhésion de ceux qui assisteront au miracle (III); la femme pécheresse et l'onction du parfum (IV) et, enfin, la doctrine de la descente du Christ aux enfers le Vendredi-Saint.

– Dans la VI<sup>e</sup> *Homélie*, sur laquelle s'ouvre le second volume, Amphiloque, avec un art de dramaturge, met en scène la Passion et fait de Jésus un acteur qui explique à l'auditoire le sens de ses paroles et de ses actes. Mais derrière cette dramaturgie, il s'agit d'une vigoureuse polémique contre les ariens et les anoméens, par laquelle il cherche à démanteler la thèse arienne selon laquelle le Verbe aurait eu peur de la mort, manifestant par là une crainte incompatible avec sa divinité. Une fois de plus, l'évêque, en rhéteur avisé, tente de rendre aussi vivante que possible la bonne compréhension de l'Économie et l'action salvifique du Verbe fait chair. C'est aux baptisés de la vigile pascale, qu'on appelait traditionnellement les 'nouveaux illuminés' que s'adresse l'*Homélie* VII, évoquant avec autant de lyrisme que de liberté, «la vision de la prairie céleste accessible aux 'yeux du cœur' qui nous transporte dans un monde enchanté et mystique où poussent de multiples arbres, symboles de toutes les vertus» (p. 83). C'est encore certainement à l'occasion de liturgies baptismales qu'est prononcée l'*Homélie* VIII, dont Zachée est le thème, et qui est proche par son caractère pénitentiel de l'*Homélie* IV, avec laquelle elle fait un ensemble pour le même auditoire (p. 125). «Le Fils ne peut rien faire de lui-même» (Jn 5,19), telle est la parole que développe l'*Homélie* IX. Elle s'inscrit dans la grande polémique qui secoue l'Église depuis qu'Arius, au début du IV<sup>e</sup> siècle, a contesté la divinité de Jésus. Amphiloque y concentre tout son art pour démontrer que le verset de Jean ne peut permettre de nier l'égalité du Père et du Fils. Enfin, la X<sup>e</sup> *Homélie* en syriaque, polémique comme la précédente, défend de manière plus insistante encore l'égalité divine du Fils, coéternel au Père. Quant aux *Fragments* retrouvés et connus à ce jour, ils constituent, comme le dit l'A., «les témoignages les plus évidents de la considération dont a joui très tôt Amphiloque» (p. 243). Et l'*Épître synodale* qui est la seule à nous rester et dont le sujet est la nature du Saint-Esprit, elle nous renseigne de façon intéressante «sur le mode de diffusion en Asie des thèses sur l'Esprit-Saint, thèses dont les Cappadociens en général et Basile en particulier se sont faits les champions. Le temps ne sera pas éloigné où elles triompheront au concile de Constantinople de 381» (p. 316). L'introduction à chaque *Homélie* présente les thèmes doctrinaux débattus, la datation possible, les destinataires et les circonstances de sa rédaction. Un index scripturaire complet et plus de trente pages de bibliographie ouvrent au lecteur intéressé un vaste champ de recherches possibles.

JEAN BOREL

JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe 1-44*, Texte critique de l'édition B. Kotter (PTS 12), Introduction, traduction et notes par P. Ledrux, V. Kontouma - Conticello et G.-M. De Durand (Sources chrétiennes, 535) Paris, Cerf, 2011, 375 p.

JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe 45-100*, Texte critique de l'édition B. Kotter (PTS 12), Introduction, traduction et notes par P. Ledrux et G.-M. de Durand (Sources chrétiennes, 540) Paris, Cerf, 2011, 361 p.

Lorsqu'un travail d'érudition doit être repris par un autre spécialiste pour cause de décès, c'est toujours une source de difficultés supplémentaires et l'occasion d'un retard. Confiée à Pierre Faucon il y a une trentaine d'années, cette traduction de la

*Foi orthodoxe* de Jean Damascène a dû être en effet poursuivie par les soins de Pierre Ledrux et d'autres réviseurs, dont certains sont aussi décédés avant son achèvement. Cette œuvre, qui enrichit les *Sources chrétiennes* d'un texte patristique capital, est donc aujourd'hui la bienvenue. Très tôt traduite en syriaque, arabe, vieux bulgare, géorgien, arménien, puis en latin par Burgundio de Pise au XII<sup>e</sup> siècle, - traduction que Thomas d'Aquin a utilisée dans sa propre *Somme* -, traduite à nouveau par Jacques Lefèvre d'Étaples au XVI<sup>e</sup> siècle et par Michel Lequien au XVIII<sup>e</sup> siècle, traduction reprise par Migne (P. G. 94) en 1860, la *Foi orthodoxe* est à juste titre considérée comme l'une des premières synthèses doctrinales du Moyen-Âge, tant en Orient qu'en Occident, dont le rayonnement fut exceptionnel. La «foi droite» ou orthodoxe doit être comprise comme étant la foi chalcédonienne. Elle fait partie d'un ensemble de trois ouvrages désignés sous le titre de '*Pègè gnôséos*', '*Source de la connaissance*' : 1. - *Les chapitres philosophiques* ; 2. - *Le livre des hérésies* ; 3. - *La foi orthodoxe*. Sa rédaction en cent chapitres, «issue des habitudes de l'enseignement monastique, permet de cerner un problème à travers une libre méditation ; contrairement au florilège, elle admet commentaires et développements de types variés» (p. 36). L'ouvrage est dédié à Cosmas, hiéromoine de Saint-Sabas, consacré en 742 évêque de Maïouma. Avec une excellente introduction de M<sup>me</sup> Vassa Kontouma-Coticello, laquelle fait le point de manière nouvelle sur ce que nous savons de la vie du Damascène à la charnière du monde chrétien et du monde arabe, le premier volume contient les chapitres 1-44, avec en regard le texte critique grec établi entre 1969 et 1988 par B. Kotter : 1-15, Dieu, de la simplicité et de l'incompréhensibilité de l'essence divine à Dieu Trinité ; 16-25 : Création, anges et structure du monde comme acte de la volonté et de l'amour divin ; 26-42 : L'être de l'homme et ses caractéristiques propres, perception sensorielle et pensée discursive, imagination, mémoire et libre arbitre ; 43-44 : Providence, prescience et prédétermination divines.

— Le second volume s'ouvre avec les chapitres 45-81, dans lesquels Jean Damascène développe l'économie divine et l'œuvre rédemptrice du Christ en suivant de près la *Dispute avec Pyrrhus* de Maxime le Confesseur, dont il discerne bien la fidélité à la tradition chalcédonienne, et dont il a assimilé la structure philosophique. Il insiste aussi, contre les Nestoriens, sur le nom de la Mère de Dieu (*Theotokos*), puisque ce nom renferme tout le mystère de l'économie. Comme le remarque Pierre Dupreux, «il concentre son effort d'élucidation de la doctrine sur deux points essentiels, le libre arbitre de l'homme et la notion de nature à laquelle est liée celle d'hypostase» (p. 58). Les derniers chapitres évoquent enfin, dans le sillage de la doctrine de Cyrille d'Alexandrie et des Cappadociens, la pratique et le sens des sacrements du baptême et de l'eucharistie, le culte des saints, le signe de la présence divine dans les icônes, le «sacrement» de l'Écriture comme source de grâce, le problème du mal et le libre-arbitre humain, le sabbat, la virginité et la circoncision. Relevons enfin l'originalité de la conclusion dans laquelle le Damascène présente la résurrection des morts comme le retour à Dieu de l'humanité dans le Christ, suivie d'un dossier scripturaire qui en présente le témoignage de manière «parfaitement articulée» (p. 73) : d'abord dans l'Ancien Testament (Noé, Moïse, David, Isaïe, Daniel), puis par les actes du Seigneur lui-même dans son séjour sur la terre, enfin par l'Apôtre Paul que Jean considère comme le principal témoin de l'enseignement de l'Église sur la résurrection. Vient ensuite le raisonnement : la résurrection est justifiée par la puissance créatrice de Dieu. Infiniment précieux en eux-mêmes par la richesse de leur contenu, ainsi que par les cinq index complets des citations de l'Écriture, sources, noms propres, mots grecs et thèmes principaux, ces deux volumes seront aussi indispensables aux lecteurs des sommes théologiques médiévales ultérieures qui s'y rapportent régulièrement.

PATRICK CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Fayard, 2012, 1502 p.

Même si, comme l'affirme Patrick Cabanel en ouverture, «l'histoire des protestants en France est celle d'un échec et d'une durée», c'est une très belle histoire, remarquablement écrite et documentée qu'il nous en offre ici. «Une durée et un échec : ni les rois, ni les parlements, ni l'Église, ni la Ligue, ni les foules n'ont pu venir à bout de la minorité huguenote ; mais elle-même n'a bientôt plus cherché qu'à survivre. Double échec, peut-être : la France n'a jamais pu retrouver son unité spirituelle, si ce n'est dans les âcres illusions d'un début d'automne, en 1685 ; et les protestants n'ont pu offrir à leur patrie ce que promouvaient un Calvin à Genève ou des Pères pèlerins au nord de l'Amérique... Mais laissons là une approche doloriste, et retournons ces constats négatifs pour en retenir l'envers doublement positif : la France a dû à la survie têtue d'un protestantisme minoritaire son apprentissage, bon gré mal gré, de diverses formes de pluralisme religieux et intellectuel. La minorité, elle, n'a pas manqué de jouer sa partition dans un travail d'influence et d'infléchissement du génie national, au moins à certains moments, parfois proches de nous, telle l'institution de la laïcité républicaine. C'est dire qu'il faut prendre garde au piège que nous tend une certaine mémoire du protestantisme français, en invitant trop souvent à lire les faits à travers le filtre de la souffrance, cette dernière servant de base à son identité, parfois de titre à sa gloire... Il y a eu un bonheur protestant en France, au moins depuis 1789, voire au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, et il y a eu un bonheur de la France riche de sa part protestante». Telle est l'histoire dont ce livre restitue le mouvement et les péripéties et nul ne pouvait mieux les synthétiser de cette manière et en donner le ton que l'A. lui-même. De la Réformation à la France contemporaine, quatre périodes essentielles se dégagent et constituent ainsi logiquement les quatre parties du livre. La première part des causes de la Réformation aux guerres de religion (1510-1588), décrit les nombreuses répressions que les protestants ont subies et les martyrs, mais aussi la violence protestante et l'iconoclasme, et ce qu'a représenté dès le départ la vie intense de ce que l'A. appelle la 'minorité du livre', attachée à la lecture de la Bible d'Olivétan et des Psaumes de Marot et de Bèze, les commentaires et l'*Institution* de Jean Calvin. Le siècle de l'édit de Nantes (1589-1685) forme la seconde partie, mettant en lumière les événements qui ont suscité la signature de l'édit par Henry IV en 1598, les aléas et contrastes de la vie des protestants sous l'édit, la naissance des académies protestantes, jusqu'à la signature de sa révocation par Louis XIV en 1685, le démantèlement d'un droit à l'existence, les premières dragonnades et les conversions forcées. La troisième partie, intitulée «Désastre, Désert, Refuge : autour de 1685», passe en revue et interprète à la lumière d'innombrables documents, la résistance qui a suivi la révocation de l'édit, la guerre des camisards, les incroyables et dramatiques récits d'exils des protestants dans toutes les régions du monde. «Au moment où les réfugiés ont cessé de croire en un retour et se muent en citoyens de leurs États d'accueil, le protestantisme français, dit l'A., relève la tête. Il le fait dans le secret et la répression, et non parfois sans divisions, mais le mouvement est ascendant : c'est celui d'une restauration continue, presque inespérée au terme de trente années de ruines et de désordres» (p. 867). La dernière partie évoque alors, au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, les restaurations ecclésiastiques et les débats autour de la tolérance, le retour des pasteurs et des temples, les réveils, les écoles et jeunesses protestantes, et ce foisonnement de faits et gestes qui ont su tout ensemble recréer une présence positive du protestantisme en France jusqu'à nos jours. Quelques trois cents pages de notes fouillées et éclairantes, cent pages de bibliographie font de cet ouvrage une somme impressionnante d'informations sur cinq siècles de vie réformée française pour en démontrer la force, la cohérence et les nombreux enjeux sur les plans politique et religieux, économique et social, philosophique et littéraire.

DOM JEAN-BAPTISTE PORION, *Lettres et écrits spirituels*, Documents inédits rassemblés et présentés par Nathalie Nabert (Spiritualité cartusienne – Textes), Paris, Beauchesne, 2012, 607 p.

Il est des livres dont on se demande comment ils ont pu voir le jour. Tel est bien celui-là, dont Nathalie Nabert est la cheville ouvrière, avec la collaboration de moines chartreux et de plusieurs personnes qui se sont rendues disponibles pour rassembler quelques 260 lettres écrites par Dom Jean-Baptiste Porion, profès de la chartreuse de La Valsainte en 1925, à l'âge de 26 ans, devenu procureur général de l'ordre des chartreux à Rome de 1946 à 1981, décédé le 4 août 1987 à la Valsainte où il était revenu à cette dernière date. Quand on sait qu'à la mort d'un moine chartreux, comme ce fut le cas pour Dom J.-B. Porion, les lettres et documents personnels sont détruits, et que la confidentialité et la discrétion la plus radicale entourent ce qui a touché de près ou de plus loin à sa vie la plus intérieure, les six cents pages de correspondance qui nous sont offertes font figure d'exception et doivent être lues en conséquence. Ce n'est qu'avec l'aval du Prieur de la Grande-Chartreuse que ces lettres, précieusement gardées par leurs destinataires respectifs, peuvent être publiées aujourd'hui, à la satisfaction et à la reconnaissance de tous ceux qui connaissent de renom la profondeur de sa vie contemplative, l'érudition théologique, philosophique, littéraire et spirituelle impressionnante qu'il avait acquise par la possibilité de parler ou de lire dix-huit langues, l'acuité de son regard sur les problèmes de son temps et sur les réformes de Vatican II en particulier, en un mot son intelligence et une capacité de synthèse hors du commun qui étaient les siennes dans une humilité et une droiture sans faille. Réparties en treize liasses, selon les noms des correspondants auxquels elles étaient destinées, parmi lesquels nous trouvons Stanislas Fumet, Angèle et Georges-Humbert Radkowski, l'abbé et le cardinal Charles Journet, Georges Borgeaud, Jacques et Raïssa Maritain, Georges Cattai et Jean de Menasce, ainsi que quelques confrères chartreux restés anonymes, ces lettres sont éditées non pas selon un classement thématique, mais dans l'ordre chronologique propre à chacune d'elles. Comme le dit M<sup>me</sup> Nabert, cette manière de faire «a le mérite d'épouser le flux de la vie et des événements au fur et à mesure des échanges humains et des affinités qui se nouent et se dénouent – de préserver au temps sa place perméable aux mouvements intérieurs avec leurs avancées et leurs récessions toujours révélatrices de l'homme dans son rapport au monde et au divin» (p. 10). Il est impossible de faire le tour de tous les thèmes abordés dans ces lettres, comme des conseils et enseignements spirituels qu'il a donnés de telle façon à l'un, de telle façon à l'autre, et que l'on peut retrouver sous une autre forme encore dans les ouvrages qu'il a laissés comme «*Amour et silence*», «*Trinité et vie surnaturelle*» ou dans les articles qu'il a rédigés pour la revue *Nova et Vetera*. Mais ce que l'on peut et doit dire, c'est que, pour Dom J.-B. Porion, au niveau spirituel où il se plaçait lui-même, dans l'exigence de l'unique intuition qui l'a toujours animé et qui était la simplicité de Dieu, intuition qui l'a fait parcourir aussi bien l'Occident que l'Orient chrétien et non chrétien, l'*Advaita Vedanta* et le *Zohar*, et qu'il a su trouver chez Angelus Silésius et les maîtres taoïstes, Maître Eckhart et la mystique rhéno-flamande, Hadewijch d'Anvers et bien d'autres encore, tout fut toujours ordonné à la plus stricte rigueur et probité intellectuelle, comme à la plus stricte orthodoxie doctrinale et ecclésiale, dont il a toujours eu le souci. Telle fut sa force, reçue dans l'exercice intense d'une vie contemplative, dont la tranquillité et le calme furent les premières et essentielles dispositions, pour que puissent devenir «transparentes les profondeurs de l'esprit» (p. 38). Si, à un premier niveau de lecture, chacune de ces correspondances exprime une même qualité de compréhension et d'attention envers les personnes auxquelles il s'adresse, le ton de chacune est toujours particulier, selon les problématiques envisagées ou les conseils donnés. Et soudain, un frisson saisit le lecteur, comme si, au fil de la lecture de ces lettres, il se sentait de plus en plus indigne d'entrer, sans le mériter, dans l'intimité d'une telle intériorité et d'assister à l'acte même de leur écriture manuscrite : indiscretion indue ? Peut-être. Pourtant elles sont là, dans

nos mains auxquelles elles n'étaient pas destinées, comme l'un de ces nombreux bijoux de la littérature mystique posthume. À nous de savoir les recevoir à leur juste mesure, et de réaliser, si l'on devait une conclusion provisoire à cette présentation d'une somme incomparable et incomparablement précieuse, que «l'Unique n'est pas objet de parole» comme il l'écrit à l'un de ses frères en 1974 (p. 42). L'ouvrage se termine avec une bibliographie de Dom J.-B. Porion et un index des noms, des lieux, du concile, des périodiques, collections et dictionnaires cités.

JEAN BOREL

Théologie  
contemporaine

STEFAN ATZE, *Ethik als Steigerungsform von Theologie? Systematische Rekonstruktion und Kritik eines Strukturprozesses im neuzeitlichen Protestantismus* (Theologische Bibliothek Töpelmann), Berlin, Walter de Gruyter, 2008, 669 p.

Cet ouvrage constitue à ce jour, à notre connaissance, le travail le plus achevé et le plus complet sur la «théologie éthique» de Trutz Rendtorff, après celui, également de vaste ampleur, que Marin Laube a consacré à la théologie de Rendtorff comme telle (*Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zur Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006). Il s'agit de la version allégée et remaniée d'une dissertation soutenue en 2006 à la faculté de théologie protestante de l'Université de Vienne sous la direction d'Ulrich Körtner. L'ouvrage porte toutes les qualités d'une recherche doctorale, avec le sérieux et la profondeur usuels en Allemagne. L'ouvrage est bien édité, à l'exception d'une petite coquille p. 525 (titre du § mal rédigé). Le parcours de l'A. est impressionnant : une première partie s'efforce de reconstruire minutieusement la problématique dont il va être question aussi bien dans l'interprétation que dans la critique de l'éthique rendtorffienne : visant à montrer, selon une expression d'Ulrich Barth, que nous sommes en présence d'un «protestantisme éclairé de manière conséquente», Atze analyse brièvement la transformation moderne du christianisme et sa différenciation dialectique en trois distinctions majeures : dogmatique/éthique, religion/théologie, religion/éthique. Puis il retrace en détails les antécédents sur lesquels se base Rendtorff : Friedrich D. Schleiermacher, Richard Rothe et Wilhelm Herrmann. Dans une deuxième partie, il met en perspective les relations entre l'histoire culturelle du christianisme et la philosophie éthique de l'histoire chez Ernst Troeltsch, avec une insistance particulière sur le démarquage opéré envers l'éthique de Herrmann. Une troisième partie, plus centrale, permet alors à l'A. d'aborder de front la pensée de Rendtorff. Dans une première section nous est proposée une reconstruction de la manière dont Rendtorff a abordé les relations entre la théologie, le christianisme et la modernité ; on y prend conscience de l'importance nodale de la catégorie de liberté humaine, opposée à celle d'autonomie divine chère à Karl Barth ; une deuxième section concrétise le sens de la «théologie éthique» rendtorffienne, de manière à bien mettre en évidence la portée globalement théologique de cette notion ; comme chez le Schleiermacher de la maturité, l'éthique reconfigure la théologie dans son ensemble, tel semble bien être le sens de la fameuse formule selon laquelle la théologie éthique est, selon Rendtorff, une «forme de radicalisation ou d'intensification» (*Steigerungsform*) de la théologie (p. 423 *sq.*). L'éthique est à la fois une théorie de la réalité et de la conduite de la vie (*Theorie der Lebensführung*, p. 414 *sq.*). Un lien très fort est établi dès lors avec la théologie de la création et avec la place centrale qu'y occupe l'homme sous sa forme individuelle. C'est dans l'amour que cet individu trouve son rapport subjectif à la réalité. En même temps, la vie humaine s'y révèle comme fondamentalement inachevée, sans cesse renvoyée à un *telos*, qui, du point de vue théologique, prend la forme eschatologique du Royaume de Dieu (thème omniprésent chez Troeltsch et repris de concert avec Pannenberg

notamment). L'A. insiste également avec finesse sur les différences de nature politique intervenues entre les deux premières éditions de l'*Ethik*, avec le recul du concept de révolution (p. 439-446). Une quatrième partie se veut la reprise et la discussion critiques de la théologie éthique rendtorffienne. L'A. avait déjà laissé entendre, dans la partie précédente, que la structuration même de l'*Ethik* adoptait un schéma trinitaire (la vie reçue, le don de la vie et la vie réfléchie) et que cette théologie éthique très attentive au pluralisme et aux ambivalences de la modernité était en attente d'une formulation de la vérité et donc, finalement, d'une *Glaubenslehre*. Mais on sent bien, à lire les interrogations nuancées et différenciées d'Atze, que sa frustration demeure assez profonde. Parfois, l'A. esquisse des comparaisons audacieuses, ainsi avec la perspective d'Alasdair MacIntyre (p. 549-551) : on imaginerait en effet difficilement écart plus grand entre le philosophe communautarien d'origine écossaise et le libéral luthérien ! Force nous est d'avouer quant à nous que la comparaison proposée nous semble demeurer assez superficielle, fautive, sans doute, d'avoir analysé de manière plus dense la rupture rendtorffienne avec toute forme de métaphysique (un domaine dans lequel MacIntyre, comme Pannenberg sans doute, sont beaucoup plus à l'aise). L'A. tend par ailleurs à marquer surtout l'opposition radicale de Rendtorff à Barth, de telle sorte que le lecteur peut avoir l'impression que nous aurions à choisir entre ces deux manières d'affronter théologiquement et éthiquement les défis de la modernité. Certes, l'A. indique des voies différentes, que ce soit par le recours aux travaux de feu Falk Wagner ou à partir de ceux d'Eilert Herms, de Wilfried Härle et d'Ulrich Körtner notamment. Ne serait-il pas plus fécond de reconnaître la part de continuité qui unit néanmoins le geste de Rendtorff à celui de Barth, et de creuser ainsi un chemin plus novateur parce que plus radical ? Les principales critiques adressées à Rendtorff semblent cependant dignes d'intérêt : a) l'approche protestante très libérale dont fait preuve l'éthicien allemand ne réduirait-elle pas la subjectivité humaine et croyante à sa composante purement individuelle, au détriment de ses dimensions communautaires et sociales pourtant si solidement étayées chez Troeltsch lui-même ? b) l'insistance paradoxale du même Rendtorff sur les fonctions évidentes de la famille ou du groupe social ne viendraient-elles pas nourrir un néoconservatisme fortement influencé par la lecture de Hegel proposée par Joachim Ritter, un des maîtres à penser de Rendtorff ? c) le rabattement anthropologique de la théologie sur l'éthique n'opèrerait-il pas une perte de substance de la doctrine de la foi comme élément dérangeant et innovateur du christianisme moderne et post-moderne ? Pour toutes ces questions, bien d'autres analyses et problématiques passionnantes, l'ouvrage prend une place estimable et convaincante non seulement dans ce qui pourrait bientôt s'appeler les études rendtorffiennes, mais dans les efforts contemporains de reconstruction de la théologie au cœur de la modernité avancée.

DENIS MÜLLER

ÉRIC DE RUS, *La personne humaine en question. Pour une anthropologie de l'intériorité* (Cahier d'études steiniennes), Paris, Ad Solem-Cerf-Éditions du Carmel, 2011, 129 p.

Assorties de traductions nouvelles en français, les études consacrées à la pensée d'Édith Stein (1891-1942) sont aujourd'hui en pleine expansion. Ce petit ouvrage s'inscrit dans cette mouvance, sans autre prétention que d'initier le lecteur à l'anthropologie steinienne. L'axe de présentation consiste à organiser les divers textes autour d'un thème central : l'intériorité. Prenant acte que le souci de la « constitution de la personne humaine » est devenu comme un centre de gravité dans la pensée de cette femme hors normes, l'A. introduit à cet « itinéraire existentiel orienté vers l'avènement et l'unification de la personne humaine depuis son intériorité » (p. 14), d'autant plus à

propos qu'Édith Stein elle-même a compris ses travaux philosophiques «comme le reflet de ce qui m'a occupée dans ma vie» (p. 13). Ce parcours parsemé de citations bien choisies est présenté à la fois selon un axe philosophique régi par la méthode phénoménologique et par le thomisme (la personne humaine est présentée comme unité substantielle d'âme et de corps, comme être en relation, rationnel et libre) et selon un axe théologique, voire mystique (où l'intériorité s'offre comme demeure de Dieu et espace de donation, vécue dans l'économie de la Grâce qui passe par la croix). Le lien entre la quête du vrai et la constitution de la personne y est maintes fois souligné: «En effet, si connaître, c'est s'acheminer vers le sens ultime de l'être, cela met immédiatement en question le pouvoir de la raison humaine» (p. 28). Par là même, la liberté intérieure est envisagée comme capacité de «se tenir en main» (p. 48); suivre son instinct naturel serait donc moins pire que choisir à l'aveuglette, car la nature au moins se trouve «régie par une raison cachée». Le lecteur ne saisit pas toujours comment s'articulent exactement la raison et la foi (p. 31-34) dans la pensée d'Édith Stein, ni non plus comment s'y mène le «dialogue fictif» entre Husserl et saint Thomas (p. 29-30); ce qui produit un ensemble thématique un peu décousu, avec des thèses plus juxtaposées que construites organiquement. Le livre présente les grandes options de l'anthropologie d'Édith Stein plus qu'il ne vise une synthèse que structureraient quelques intuitions majeures. Une telle tentative qui exprime l'intériorité dans ses dimensions cognitives, psychologiques et anthropologiques, portées dans la foi théologique et une mystique chrétienne (p. 100), permet d'insister sur le fait que l'âme est «temple de Dieu»: par le baptême, Dieu vivant y fait sa demeure (p. 108). Aussi toute élévation vers Dieu passe-t-elle par une «intériorisation progressive» (p. 110). Et le livre – qui aurait pu se fermer sur une orientation bibliographique – s'achève sur une intéressante note consacrée à l'esprit d'enfance: on est invité à s'abandonner avec confiance à la volonté de Dieu, là où la personne se sent protégée (p. 122), ce qui lui assure sa véritable et souveraine liberté à l'endroit des choses, et lui procure l'indispensable sûreté requise pour son «assise intérieure» (p. 123).

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ

Science  
des religions

JOSEF VAN ESS, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Neue Folge 23), 2 t., Berlin/New York, de Gruyter 2011, 1510 p.

C'est une des spécificités de la littérature arabe classique que d'avoir développé comme genre littéraire à part entière la description et le classement des sectes et écoles de pensée, religieuses et philosophiques, islamiques ou non, arabes et autres. Certes le christianisme antique a produit des hérésiographies, mais leur orientation est essentiellement polémique, visant avant tout à réfuter les opinions erronées pour laisser apparaître en creux l'orthodoxie dans sa pureté. La littérature grecque nous a aussi légué des doxographies, mais celles-ci, au demeurant peu nombreuses, ont surtout joué un rôle de substitut pour la connaissance des écoles philosophiques dont les productions originales, pour des raisons diverses, n'ont pas survécu. Ce qui distingue l'islam classique est la quantité considérable de tels ouvrages qu'il nous a laissés et la relative impartialité avec laquelle ils exposent les systèmes de pensée les plus opposés à la religion du Coran ou à ses interprétations majoritaires, sunnite ou chiite duodécimaine. Ils constituent ainsi une mine inestimable pour reconstituer le foisonnement des écoles et la richesse des débats qui ont marqué les premiers siècles de l'islam avant la glaciation juridique qui s'établit à partir du XI<sup>e</sup> siècle de notre ère. Ils sont également indispensables pour retracer l'histoire de la transmission de la pensée antique au Moyen-Orient médiéval. Il est de ce fait étonnant que cette littérature, intensivement exploitée

par les historiens de la théologie et de la philosophie, n'ait pour ainsi dire jamais été étudiée pour elle-même. La vaste *Cambridge History of Arabic Literature*, en six volumes, l'ignore complètement. Le *Grundriss der arabischen Philologie* lui consacre un chapitre de cinq pages, «Häresiographie», dû à la plume de Wilferd Madelung. C'est donc une lacune importante que vient combler le récent ouvrage de Josef Van Ess. Il est conçu sur l'échelle monumentale à laquelle son auteur nous a habitués : 1400 pages de texte, 70 de bibliographie, 65 d'index. Il fait figure de «Companion» à l'histoire des débuts de la théologie islamique du même auteur publiée entre 1991 et 1997 sous le titre de *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Après avoir, dans cette dernière somme, passé au crible l'ensemble de la littérature hérésiographique pour reconstituer et replacer dans son contexte historique la prolifération des débats théologiques en islam avant la synthèse ash'arite, Van Ess revient sur les sources elles-mêmes pour en dresser un tableau d'une impressionnante richesse. – L'ordre de l'exposé est essentiellement chronologique et débute, comme toute chose en islam, avec le hadith, la Tradition prophétique. C'est le fameux hadith des soixante-douze sectes qui fournit le point de départ et la justification scripturaire à l'étude des divisions qui se sont produites dans la communauté des croyants, mais c'est aussi par le biais de traditions que se sont exprimées les premières dénonciations et les premières ébauches de classifications. La littérature des deuxième et troisième siècles de l'hégire doit être en grande partie reconstituée à partir d'auteurs postérieurs avant d'arriver à l'époque des «grandes synthèses» du quatrième siècle, par quoi l'A. désigne avant tout al-Ash'ari, fondateur de la principale école de théologie sunnite et auteur d'un ouvrage sur les doctrines (maqâlât) des adhérents de l'islam. C'est toutefois aux deux siècles suivants, les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> de notre ère, qu'appartiennent les deux représentants les plus célèbres de la discipline, Ibn Hazm l'Andalou et al-Shahrastâni, originaire de l'Iran oriental, et dont le livre couvre non seulement les sectes islamiques mais aussi les écoles philosophiques. Traduit dans plusieurs langues dès le XIX<sup>e</sup> siècle, la recherche occidentale en a fait un usage constant. Mais l'histoire ne s'arrête pas là. Dans un chapitre sobrement intitulé «Die Spätzeit», van Ess passe en revue une vertigineuse galaxie d'auteurs, allant du Yémen à l'Inde, qui prolongent la chronique jusqu'à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle. – Van Ess se plaint dans son introduction que la littérature scientifique, de plus en plus, soit citée mais pas lue. On peut craindre que telle ne soit la destinée de son ouvrage. La richesse même de ses index et de ses références internes incitera à l'utiliser comme un dictionnaire et une encyclopédie. Ce serait toutefois grand dommage. C'est un livre que l'on prend un immense plaisir à butiner. La troisième et dernière partie, en particulier («Que faut-il entendre par hérésiographie islamique ?»), aborde par le biais de cette enquête hautement spécialisée des questions fondamentales. La lecture de n'importe quel paragraphe pris pour ainsi dire au hasard retient immédiatement l'attention par l'abondance des informations inédites et souvent curieuses, des rapprochements inattendus et des considérations éclairantes sur la prodigieuse diversité que recouvre cet étonnant singulier : l'islam. Que l'on prenne, pour ne donner que deux exemples, le paragraphe sur milla (p. 1259), un terme notoirement insaisissable et dont l'apparition suscite toujours la perplexité du traducteur, ou les réflexions sur la notion si évasive d'orthodoxie (p. 1298). – La question demeure toutefois de savoir pourquoi l'islam, qui se définit comme la religion de l'unité, et qui de surcroît, contrairement au christianisme, n'accorde qu'une place secondaire aux questions de dogme, a recensé pendant plus de mille ans, avec une attention presque maniaque, les plus infimes variations de doctrine. À cette intrigante question, même l'immense sagacité de Josef van Ess ne semble pas avoir trouvé de réponse. Il est à espérer toutefois que l'A., tout comme il a réussi à extraire, pour le lecteur pressé ou non spécialiste, la substantifique moelle de son autre *magnum opus* (*Prémices de la théologie musulmane*, Paris 2002), trouvera aussi le temps de nous donner une version réduite à l'échelle humaine du présent ouvrage.