

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 62 (2012)
Heft: 4: "Une théologie inscrite dans les oppositions de la vie" : autour de la figure de Gerhard Ebeling (1912-2001)

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: 12.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

OLIVIER DU ROY, *La règle d'or. Histoire d'une maxime morale universelle*, t. I: *Histoire de De Confucius à la fin du XIX^e siècle* (Patrimoines), Paris, Cerf, 2012, 902 p. la philosophie

OLIVIER DU ROY, *La règle d'or. Histoire d'une maxime morale universelle*, t. II: *Le XX^e siècle et essai d'interprétation* (Patrimoines), Paris, Cerf, 2012, 615 p.

«Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse», telle est la règle d'or dont Olivier du Roy poursuit, pour la première fois et de manière aussi exhaustive et systématique que possible, l'émergence et les développements dans l'histoire des civilisations et des religions. Ce travail, fruit de quelques 'quarante années de patiente récolte', avant d'être aujourd'hui remanié et condensé en vue d'une édition publique, a fait d'abord l'objet, en 2007, d'une thèse de doctorat en philosophie soutenue à l'université de Paris-Est Marne-la-Vallée, sous la direction de M^{me} Chantal Delsol. Pour délimiter le sens de ce qu'il entend par règle d'or, l'A. précise d'abord qu'elle «diffère absolument du talion et ne peut en être une forme évoluée ou raffinée comme certains ont voulu le montrer (A. Dihle)» (p. 13). Il ajoute ensuite que «la règle d'or doit s'adresser à moi avant toute considération de l'action d'autrui à mon égard, qu'elle soit positive et antérieure (ce qui induirait un devoir de reconnaissance), qu'elle soit négative ou antérieure (ce qui mènerait à la vengeance ou au pardon), qu'elle soit, positive ou négative, au futur (ce qui suggère seulement la prudence). Dans la règle d'or, en revanche, l'action d'autrui n'intervient qu'à travers mon désir (ce que je désire qu'il me fasse), ma crainte (ce que je crains qu'il me fasse), ma volonté (ce que je veux qu'il me fasse) ou mon jugement (ce que je juge qu'il doit faire). Elle n'intervient jamais comme fait ou comme condition, mais seulement à l'optatif. C'est pourquoi la règle d'or est une maxime de l'autonomie du sujet et non pas une formule subordonnée à l'action d'autrui ou conditionnée par elle. C'est pourquoi également elle n'envisage jamais l'action ou la réaction d'autrui comme motif de l'agir moral personnel. Ce que je voudrais qu'autrui fasse pour moi n'est pas le motif de ce que je dois faire pour lui. Car je ne le fais pas pour qu'il me le fasse, ni parce qu'il me l'a fait, mais parce que, comme moi, il peut désirer que je le fasse pour lui» (*ibid.*). Ce préalable est capital pour bien comprendre ce que l'A. a voulu chercher et trouver dans les trésors de réflexions éthiques que tous les peuples se sont constitués au cours de leur histoire. Commençant par parcourir les traditions de la Chine ancienne, de l'Inde et du bouddhisme, du Proche-Orient et de l'islam, de l'Afrique et de l'Amérique précolombienne, l'A. se met ensuite en quête de toutes les sources de la tradition occidentale qui ont hérité de ce thème et l'ont diffusé, enseigné, et amplifié de diverses façons: philosophie grecque et latine, Ancien Testament et judaïsme, Nouveau Testament et apocryphes, patristique grecque, latine et syriaque, sommes théologiques et juridiques médiévales. La règle d'or se retrouve à la Renaissance avec le retour de l'augustinisme et du platonisme, chez Luther et Calvin, dans les débats de la Contre-Réforme, dans les protestations des puritains et des quakers contre l'esclavage; elle domine la réflexion sur le droit naturel chez Hobbes, Grotius, Locke, Spinoza Leibniz et Pufendorf. Kant lui-même n'éprouve-t-il pas le besoin de s'y conformer au moment de proposer sa maxime de l'impératif catégorique ? En interrogeant les littératures religieuse et morale des XVIII^e et XIX^e siècles en Angleterre, Allemagne, Italie, France, Russie, l'A. découvre que la règle d'or apparaît chaque fois dans le cadre d'une pensée sociale, avec des prétentions à transformer la société.

— Dans le second volume, entièrement consacré au XX^e siècle, l'A. aborde en une première partie les grandes études scientifiques et littéraires de Leonidas Philippidis, Hans Reiner, Albrecht Dihle, Jeffrey Wattles portant sur la règle d'or, ses origines, son histoire, son extension géographique et son interprétation. Il explore aussi les courants philanthropiques sociaux et religieux aux États-Unis, la pensée française et le courant phénoménologique, la pensée psychanalytique et la psychologie génétique, la pensée théologique et philosophique allemande, la philosophie du droit, la philosophie morale et analytique anglo-saxonne, les mouvements interreligieux et la recherche d'une éthique planétaire. Un chapitre entier traite de l'importance que Paul Ricœur a donnée à la règle d'or dans sa réflexion éthique et philosophique, pour aboutir finalement à cette magnifique synthèse dialectique que l'on trouve dans *Soi-même comme un autre*. Enfin, dans la seconde partie, l'A. examine, d'une part, les succès et déboires de la règle d'or dans l'histoire de la pensée occidentale, les modalités, corrections et déformations qu'elle a subies, les objections qu'elle a rencontrées et, d'autre part, cherche à «remettre en valeur et en dignité, contre la tendance de la philosophie analytique et kantienne qui s'accordent à ne reconnaître et à ne valoriser que la signification 'équitable' de la règle, le versant pathique de cette même maxime». La pitié, dit l'A., apparaît ainsi comme le révélateur privilégié d'une empathie naturelle de l'homme, prenant en compte l'autre comme un autre moi, s'identifiant à lui, se mettant à sa place, le reconnaissant autre et semblable à la fois, l'appréhendant comme une autre subjectivité (p.1327). Les trois approches de l'éthologie animale, des neurosciences et de la phénoménologie apportent chacune une analyse complémentaire de cette identification de l'autre et à l'autre. Enfin, l'A. débouche sur le fonctionnement éthique de l'empathie dans la règle d'or, qui exige un retournement de nos motivations et de l'orientation de nos actions. Ces deux volumes constituent une anthologie de plus de mille deux cents citations répertoriées, rassemblant des textes souvent inconnus, jamais traduits en français et parfois accessibles seulement dans les éditions originales. De brèves notices biographiques des principaux auteurs cités, une table de toutes les citations de la règle d'or et une bibliographie propre à chacun des chapitres font de ce travail un monument original et inédit sur une exigence intersubjective universelle.

JEAN BOREL

WILLEMIEN OTTEN (éd.), *Erigène* (Les Études Philosophiques, 2013,1) Paris, P.U.F., 149 p.

Ce numéro des *Études Philosophiques* se concentre sur les nouvelles approches utilisées dans le domaine des études érigénienes. Après l'avant-propos de W. Otten évoquant la possibilité qu'ont désormais les chercheurs de se pencher sérieusement sur la réception de l'œuvre du théologien irlandais maintenant que l'édition critique complète est terminée, B. McGinn se réjouit, dans son introduction, qu'«un penseur autrefois presque oublié ait acquis un statut qui peut presque être décrit comme canonique» (p.8), et suggère en quelques mots la contribution originale qu'Erigène a apportée par sa compréhension de *natura* (tout ce qui est et tout ce qui n'est pas) en tant que mot, discours, expression et communication. Seul E. Jeauneau pouvait exposer de manière aussi précise et synthétique, comme il fait dans le premier article, les conclusions auxquelles il est arrivé sur le titre de l'œuvre, son plan et ses remaniements successifs, après plus de quarante années de méticuleuses recherches pour en publier l'édition critique. L'argument majeur, dit-il, pour préférer le titre *Periphyseon* à *De divisione naturae* est que le premier est celui que Jean Scot lui-même a voulu donner à son ouvrage. Concernant les quatre livres du plan, il semble bien qu'ils aient été conçus «sur une division quadripartite de la nature qui ressemble étrangement à la division pythagoricienne

des nombres de la décade» (p. 20). Mais alors pourquoi l'œuvre en contient-elle cinq ? C'est la lenteur de la discussion entre le Maître et le Disciple qui constraint Jean Scot à ajouter un cinquième livre. Dans les éditions anciennes du *Periphyseon*, le *Livre V*, qui se termine par un long paragraphe n'appartenant plus au dialogue, constitue un post-scriptum adressé à son ami Vulfad, archevêque de Bourges. Enfin, sur la base de l'un des manuscrits les plus précieux (N° 875, Bibliothèque municipale de Reims), et en l'absence actuelle de l'*Urtext*, E. Jeauneau tente de suivre et repérer les strates et moments successifs que les différents copistes ont fait subir à cette 'immense épopée métaphysique'. La pensée érigénienne est-elle un idéalisme ? Oui, répond D. Moran, qui montre que les idéalistes allemands, tels Schelling, Fichte, Hegel et Feuerbach, ont raison de considérer Jean Scot comme l'un des leurs pour sa reconnaissance de l'univers comme un processus d'articulation de soi et de compréhension de soi de l'esprit divin. «De plus, dit-il, puisque la nature humaine est le sommet de la création, qui rassemble à la fois toutes les créations en son sein et est aussi à l'image et à la ressemblance de Dieu, le procès de la connaissance de soi humaine est en même temps le réveil de la connaissance de soi du divin» (p. 55). Les deux essais suivants examinent les liens entre Erigène et trois auteurs auxquels il s'est souvent référencés : le Pseudo-Denys, Boèce et Maxime le Confesseur. Dans le premier, S. Gersh expose d'abord que «la doctrine des causes primordiales est *théophanique* en ceci qu'elle donne à entendre que la réalité est divinement révélée à des degrés variables» (p. 70), et que les principes constitutifs de l'ordonnancement des causes primordiales mises en œuvre par l'Erigène sont guidés par le fait que «le concept de Bonté en soi précède celui d'Être en soi [...], la Bonté des êtres bons étant plus générale que leur être» (p. 74). Dans le second, A. Guiu met en lumière de manière intéressante, d'une part, que la division en cinq partie de l'être, puisée dans l'*Ambiguum 41* de Maxime, fournit le cadre du *Periphyseon* et, d'autre part, que c'est aussi dans le cadre de l'ontologie du Confesseur, centrée sur l'homme comme un atelier de création, que Jean Scot a recours à la tradition des arts libéraux. Enfin, E. Kendig aborde la forme dialogique du *Periphyseon* en suggérant qu'il pourrait être conçue comme un monologue intérieur dédoublé, et W. Otten propose une comparaison inédite entre l'Irlandais et Maître Eckhart. Contre la tendance actuelle qui consiste à réunir ces deux auteurs sur la base exclusive de l'apophase, elle tente de prouver qu'une approche littéraire qui associe apophase et cataphase représente une meilleure méthode pour comprendre la spécificité de la théologie mystique propre à chacun d'eux.

JEAN BOREL

JEAN STAROBINSKI, *L'encre de la mélancolie* (La Librairie du XXI^e siècle), Paris, Seuil, 2012, 661 p.

JEAN STAROBINSKI, *Accuser et séduire : essais sur Jean-Jacques Rousseau* (Bibliothèque des idées), Paris, Gallimard, 2012, 328 p.

JEAN STAROBINSKI, *Diderot : un diable de ramage* (Bibliothèque des idées), Paris, Gallimard, 2012, 420 p.

L'A., représentant phare de l'«École de Genève», a livré en fin d'année dernière trois nouveaux ouvrages. Il s'agit de recueils d'articles dont certes aucun n'est inédit, mais dont la publication s'échelonne sur une cinquantaine d'années et permet une vue d'ensemble de ses travaux autour de ses principaux sujets d'étude. Ils nous semblent mériter d'être présentés dans leur diversité. Nous préférons donc en donner ici quelques grandes lignes plutôt que de détailler telle ou telle étude, quitte à évoquer brièvement les recherches précédentes de l'A. Précisons encore que contrairement à ce qu'ont pu soutenir certains,

aucun de ces livres ne dessine un système; l'A. s'est toujours voulu a-méthodique – entendre qu'il choisit pour chaque question l'outil qui répond le mieux à la question que sa lecture lui posait, et non une grille méthodique arrêtée d'avance. Signalons encore que la revue Critique, dans son prochain numéro (791), consacrera une étude de fond à chacun de ces volumes. – Depuis l'article paru en 1963 qui donne son nom à ce premier volume, l'A. espérait pouvoir composer un livre rassemblant ses diverses approches de la mélancolie. C'est aujourd'hui chose faite dans cette somme regroupant vingt-cinq articles et sa thèse de doctorat en médecine. Le volume comporte autant de travaux consacrés à l'histoire des idées que d'analyses littéraires. Du premier genre relève évidemment sa thèse, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*. S'y joignent des écrits relatifs à la nostalgie, au «délire de négation», ainsi qu'à l'invention et l'évolution de la notion de psychologie. Viennent ensuite quelques textes consacrés purement à la littérature s'intéressant à divers auteurs, traités isolément (Cervantès, M^{me} de Staël, Jouvet, Caillois, etc.) et à leur rapport particulier à cette affection. D'autres textes, enfin, se groupent autour d'auteurs illustrant l'image-type du mélancolique, qui mêle vie maladive et création littéraire, essayant, par la seconde, de dépasser (soit de guérir, soit de transcender) la première (études consacrées à Burton, Baudelaire et Kierkegaard). Il s'agit donc d'observer autant l'histoire générale de la mélancolie que certains exemples particuliers. Et bien que sa nosographie ait évolué dans le temps, quelques traits saillants de la maladie se retrouvent régulièrement. On est tenté de les réduire aux suivants ; une part négative, ayant pour symptômes les plus manifestes l'ennui, le désespoir, la distance et l'ironie ; une part, qui en semble le corollaire, conférant au malade une forme d'excellence. Dans les écrits d'histoire des idées, l'A. s'attache à montrer qu'il subsiste dans la compréhension de la maladie une notion d'excès irrécupérable, d'écart qui ne saurait être aboli – et celle-ci est intimement liée à l'idée d'une hauteur inégalable, entre l'effroi et la grandeur. Cela dès Démocrite, raillant ses concitoyens d'Abdère, tout en pratiquant fiévreusement son enquête sur la mélancolie ; dès les anachorètes frappés d'acedia qui n'interrompent pas pour autant leur quête de Dieu ; et jusqu'aux malades que soigne Jules Cotard, à la fin du XIX^e siècle, convaincus d'avoir un corps plus grand que l'univers entier, ou de n'avoir plus de corps ; d'être damnés sans rémission, ou d'être incapables de mourir. Cette tendance à l'extrême chez le malade, entre mégalomanie et désespoir, semble une constante ; mais face à eux, les médecins aussi font preuve d'une certaine régularité. Les méthodes et médicaments varient davantage selon une représentation de la maladie que selon sa nosographie. Certains traitements ont même des allures de symbole ; vers la fin du XVIII^e siècle, et malgré le déclin de l'humorisme, un médecin prescrivait du lait qui devait assister le sang affaibli par la corrosive mélancolie. Il convoquait ainsi un liquide blanc, maternel, pour contrer la mortelle humeur noire ; certains schémas ont ainsi perduré. Revenons à la perspective littéraire. La mise à distance du monde, voire son reniement, qu'occasionne la mélancolie peut prendre des dimensions psychopathologiques. Ainsi, des pages magistrales mettent en regard «l'immortalité mélancolique» étudiée par Cotard (ce désespoir d'une vie triste, que le malade croit littéralement interminable), et certaines implications métaphysiques et psychologiques de poèmes tels «Le cygne» de Baudelaire. Ces quelques cent pages, une des sections les plus considérables de l'ouvrage, font désormais partie du trésor de la critique baudelairienne. Enfin, soulignons que cette mise à distance du monde a un répondant dans l'ironie romantique. En mettant une distance entre l'histoire narrée et le lecteur, l'A. reproduit la fracture du monde affectant le mélancolique. Réfléchir sur son dépassement, c'est réfléchir sur sa guérison – ainsi les réflexions sur le conte initiatique d'Hoffmann *La princesse Brambilla*. Les études sur Kierkegaard illustrent encore plus brillamment cette question, le montrant jouant de sa distance au monde pour le reconquérir (voyez *La répétition*) – ou pour convaincre autrui, non dialectiquement, mais par rebond ; en jouant un personnage que condamnerait le lecteur, et lui révélant qu'il est ce personnage, Kierkegaard force qui le lit à reconnaître son hypocrisie. Nous

ne pouvons que renvoyer le lecteur à ces riches pages, dont certaines ont paru dans la *RThPh*, 4 (1963). La plus belle mise en évidence de ce recueil, c'est cette dialectique de la parole, qui met tout en œuvre pour récupérer une unité perdue. Et ce, que ce soit à travers le jeu des masques et de l'accumulation du savoir sur la mélancolie, comme chez Burton; par la sublimation d'images anxiogènes, comme chez Baudelaire et Charles d'Orléans; par le bel esprit mordant, l'attitude donjuanesque du dandy – tout le génie qu'exacerbe la mélancolie semble vouer à la réduire à néant.

— Le second volume rassemble des études dédiées à Rousseau, autre vieux compagnon de route de l'A., à qui il a consacré sa thèse de doctorat en littérature en 1957 (*Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*). L'A. questionne ici différents aspects de l'intimité. Pour être plus précis, il observe, à travers diverses études thématiques, la constitution d'une identité. Le point de départ de l'A., abordant Rousseau, est ici son exclusion, sa mise en marge de la société – dont il a certes été le principal artisan. Dans d'autres recherches, il s'était intéressé à l'illumination de Vincennes, où Rousseau sembla recevoir une révélation. Les idées développées ensuite dans le *Discours sur l'inégalité* étaient siennes, mais venues si brutalement à sa conscience qu'elles lui semblaient surpasser sa personne propre. Par la suite, en les exprimant par écrit, il n'en retrouva jamais la même clarté que celle qu'il vécut à ce moment. Et nous voyons ici un individu faire corps avec ses idées; leur exposition et leur défense deviennent alors synonymes d'une volonté de survivre. L'éloquence devient alors l'expression d'une vie. Ainsi le credo qu'il se fait de la «vérité du sentiment» relève d'un vériconditionnalisme appliqué à lui-même – en tant qu'il éprouve comme vraies les idées qui naissent en lui-même. L'importance qu'il donne à sa philosophie, l'accord qu'elle a avec sa vie, témoigne de ce besoin d'identité. Autres exemples; dans l'article «Voir – être vu – se voir être vu», l'A. souligne l'importance des réactions que suscite les écrits de Rousseau, à travers la correspondance entretenue avec ses lecteurs. Rousseau répondait à de nombreuses lettres de parfaits inconnus, parce que se voyant perçu, compris ou non, il pouvait ressentir sa propre réalité. Dans «*Quia non intelligor illis*», l'A. traque les exigences de Rousseau face à ses amis. Celui-ci se pose comme un être radicalement différent, agissant selon la seule voix pure de son cœur, et dont il doit pouvoir attendre autant de son interlocuteur (sous peine de faire échouer leur relation). Les deux pôles de sa «parole de prédicateur», qu'indiquent le titre, sont ainsi circonscrites: l'accusation, qui vise à dénoncer la fausseté pour la forcer à la correction, et la séduction, en ce qu'elle se présente pratiquement comme une méthode de vérité qu'il entend faire adopter. La parole déploie dans cet exercice sa formidable éloquence, servant à combler la distance qui fut occasionnée dans cette séparation radicale évoquée plus haut. Tout est quête d'unité perdue, de communauté retrouvée, régénérée – sans que ce projet soit pour autant d'une absolue «transparence»; la fonction séductrice est également justificatrice, et entend par endroit reformuler le passé (voyez ce rapport entre éloquence et vérité dans «Le choix d'une devise»). Quant à cette simplicité idéale, idyllique de la vie en commun, elle n'est pas non plus sans se maintenir de préjugés et de difficultés («Le déjeuner sur l'herbe et le pacte social»). L'A. se livre à bien d'autres lectures encore; on retiendra notamment le texte consacré à sa réception chez M^{me} de Staël, particulièrement instructif pour l'histoire de la pensée critique, et celui remontant de l'idéologie révolutionnaire française à la pensée politique de Rousseau, où certains aspects de la fonction «accusatrice» de sa parole s'illustrent après-coup.

— Le troisième volume est également un projet de longue date, annoncé dès 1988, envisageant l'étude de la pensée des Lumières au prisme de Diderot: la métaphore du «ramage» désigne non seulement la richesse variée de cet auteur, mais encore sa faculté de percevoir tant de voix, et de savoir les faire jouer comme un orchestre. C'est tout une époque qui se met en scène, par la figure du fameux neveu de Rameau, de d'Alembert

inscrit dans son Rêve, comme dans les nombreuses mystifications de ses contes. Les articles ici rassemblés s'articulent ainsi autour de Diderot, fin dramaturge de son cercle et de sa société. Parmi eux, retenons «L'arbre des connaissances», morceau d'histoire des idées où le projet encyclopédique et la mentalité des philosophes des Lumières se retrouvent lues dans un emblème commun : l'Encyclopédie elle-même. Dans la même veine, mais augmentée d'une dimension ironique, on lira avec plaisir «L'art de la démonstration», où, à la suite d'une enquête philologique minutieuse sur le concept de démonstration, on trouve l'illustration amusante que peut faire Diderot d'un syllogisme. La section la plus étoffée, consacrée au *Neveu de Rameau*, regroupe des textes consacrés à la toute première préoccupation de l'A. : les jeux de masques. La satire, la mise en scène de soi-même, la dénonciation, ainsi que les aspects mélancoliques du neveu (proches de ceux évoqués plus haut) témoignent de l'intérêt toujours soutenu de l'A. pour cette question de la vérité manifestée dans (ou malgré) le style.

JONATHAN WENGER

YVES GERHARD, *André Bonnard et l'hellénisme à Lausanne au XX^e siècle*, Vevey, L'Aire, 2011, 199 p.

Il n'est pas fréquent que des hellénistes défraient la chronique. André Bonnard (1888-1959) fut longtemps au centre d'une controverse, qui prit naissance en été 1952, rebondit en 1985 à la faveur d'une exposition et d'un supplément historique de l'hebdomadaire *L'Hebdo* pour s'apaiser en juin 1992. C'est en effet le 12 juin 1992 à 18h30 que la syndique (ou maire) de Lausanne Yvette Jaggi et le recteur de l'Université Pierre Ducrey inaugureront ensemble une «Placette André Bonnard» à deux-cent mètres de l'endroit où le professeur avait enseigné de 1928 à 1957. Cas rarissime, l'Université avait refusé de lui conférer le titre de professeur honoraire. La vie et l'engagement politique d'André Bonnard sont en effet inscrits dans un temps de «mutations diverses et désarrois subséquents», comme l'écrivait au soussigné Yvette Jaggi dans une lettre datée du 1^{er} juillet 1992. L'excellente monographie d'Yves Gerhard jette sur André Bonnard un regard sympathique et «objectif», si tant est qu'il soit possible d'être «objectif» lorsqu'on est conduit à mettre en perspective des orientations politiques divergentes par rapport à une ligne majoritaire. En voici deux exemples : en 1937, pour le 400^e anniversaire de la fondation de l'Académie lausannoise, l'Université de Lausanne conféra le titre de docteur honoris causa à Benito Mussolini. Soumise à diverses pressions lors de son 450^e anniversaire, en 1987, l'Université décida de publier toutes les pièces d'archives en sa possession et d'autres documents relatifs à la collation du diplôme honorifique offert au *Duce*. Parmi les réactions les plus argumentées figure une longue lettre manuscrite d'André Bonnard exprimant très courtoisement ses réserves face à la décision des autorités universitaires. Ce point de vue critique, partagé par les milieux hostiles aux dictatures italienne et allemande, n'était majoritaire ni au sein du trio dirigeant l'Université, ni au sein de la Commission universitaire, ancêtre du Conseil des doyens, ni dans l'opinion publique. En effet, un seul doyen sur cinq s'abstint au moment du vote. On trouvera le fac-similé de la lettre d'André Bonnard dans le volume «Matériaux pour servir à l'histoire du doctorat H. C. décerné à Benito Mussolini en 1937», recueillis, édités et annotés par Olivier Robert (1987), p. 114-119. Chacun sera d'avis aujourd'hui que la réaction d'André Bonnard et de quelques autres est tout à l'honneur de l'alma mater lausannoise. C'est par un apprenti de l'imprimerie La Concorde que filtra l'information selon laquelle l'Université de Lausanne allait décerner un doctorat honoris causa à Mussolini. L'apprenti fut suspendu, puis licencié. Une affaire tout aussi médiatique allait entraîner le 2 avril 1954 la condamnation d'André Bonnard par le Tribunal fédéral «à 15 jours d'emprisonnement avec sursis pendant trois

ans et à 5/8 des frais pour service de renseignements politiques» (ATF 80 IV, Code pénal No. 17, Jugement de la cour pénale fédérale du 2 avril 1954 dans la cause Ministère public fédéral contre Bonnard et consorts», p. 96). «Service de renseignements politiques» correspondait aux yeux de certains «à haute trahison». Comme dans le cas du doctorat honoris causa attribué à Mussolini, André Bonnard avait choisi une voie qui divergeait de celle de la majorité de ses contemporains. Son action au service du Conseil mondial de la paix (pro-soviétique) fut couronnée le 11 mai de l'année même de sa condamnation par l'attribution à Vienne du Prix Lénine de la Paix (le nom de «Prix Staline» fut aboli peu après la mort du dictateur). D'une manière dramatique, André Bonnard fut arrêté par la police fédérale en gare de Zurich. Les documents qu'il devait transmettre au Conseil mondial de la paix furent saisis. Il s'agissait pour l'essentiel de la biographie des principaux membres du CICR (Comité international de la Croix-Rouge). Ces informations étaient publiques et à la portée de chacun. André Bonnard les avait toutefois assorties de commentaires personnels critiques. Ce sont ces commentaires qui lui valurent notamment un article acerbe publié par Olivier Reverdin, alors auteur de la chronique judiciaire du Journal de Genève, mais surtout helléniste lui aussi. Détail piquant, le même Olivier Reverdin fut appelé à assurer la suppléance d'André Bonnard durant le semestre d'été 1957. Des extraits de son article sont reproduits aux p. 40-41 du livre de Y. Gerhard. On s'accorde aujourd'hui sur deux points : d'une part, le procès et la condamnation d'André Bonnard sont un épisode de la guerre froide en Suisse. D'autre part, les documents transmis étaient publics et ne pouvaient tomber sous le coup d'une condamnation pour «service de renseignements». Quant aux commentaires qui les accompagnaient, ils relevaient de la stricte liberté de pensée et d'expression. L'opinion était divisée en camps inégaux. Les grandes plumes du temps se montrèrent particulièrement sévères, comme celle d'Olivier Reverdin. André Bonnard trouva cependant des appuis au sein du Parti suisse du travail (communiste) et auprès de la Ligue vaudoise (droite royaliste), dont l'organe, La Nation, publia des textes de soutien, au nom de la liberté d'expression. Communiste de cœur, idéaliste, André Bonnard n'adhéra pas au parti suisse du travail, sur la recommandation de deux leaders du parti, deux hommes politiques en vue, issus comme lui de la bourgeoisie conservatrice vaudoise, André Muret et Armand Forel. Ces derniers estimaient en effet que le professeur pouvait être plus utile à la cause qu'ils défendaient en évitant d'afficher son appartenance au parti. D'ailleurs, l'engagement anti-totalitaire et pacifiste d'André Bonnard remontait à l'Entre-deux guerres. Sa condamnation en 1954 peut se rattacher à la «chasse aux sorcières» en cours à cette époque dans plusieurs démocraties occidentales, et plus particulièrement aux USA sous l'influence du sénateur Joseph MacCarthy. Le livre d'Yves Gerhard comprend plusieurs volets moins «politiques», puisqu'il s'ouvre sur une biographie du professeur. Les étapes de son itinéraire personnel, intellectuel et spirituel, conserveront toutefois à jamais des zones d'ombre, car André Bonnard a demandé qu'après sa mort tous ses papiers personnels soient détruits, volonté que son épouse a scrupuleusement respectée. Le texte d'une conférence, «Vers un humanisme nouveau, Réflexions sur la littérature soviétique», qu'il a présentée dans plusieurs villes de Suisse et à Paris en 1947 et 1948, reste notre seul moyen de comprendre les raisons de ses choix. D'anciens étudiants, comme Jean-Luc Seylaz ou Michel Chauvy, complètent par leurs souvenirs et leurs écrits le portrait d'un intellectuel idéaliste – mais aussi consterné par les événements de Hongrie à l'automne 1956. Il n'aura pas vécu assez longtemps pour assister à la «déstalinisation» et lire Soljenitsyne. L'engagement du grand helléniste dans le camp de l'Union soviétique gardera à jamais son mystère. – Yves Gerhard consacre naturellement une partie importante de son ouvrage à l'œuvre d'André Bonnard. On ne peut la qualifier de «scientifique», dans la mesure où sa thèse de doctorat sur Xénophon a disparu dans un incendie et n'a pas été réécrite. Quant aux articles d'érudition qu'il a publiés dans des revues, ils sont relativement peu nombreux. En revanche, André Bonnard a publié plusieurs traductions dont l'une, celle des poèmes

d'Archiloque, est parue aux Éditions Les Belles Lettres. Le texte grec a été établi par son ancien élève François Lasserre. L'essentiel de son œuvre se compose d'essais littéraires et historiques sur des sujets divers de l'Antiquité grecque, dont une monumentale *Civilisation grecque* en trois volumes (1954 ; 1957 ; 1959). De tous ses ouvrages, celui qui a sans doute connu le plus grand succès, les *Dieux de la Grèce* (1944), a été maintes fois réimprimé, réédité et traduit. Je conclurai ces réflexions par deux souvenirs: par une chance extraordinaire, il m'a été donné d'assister à deux phases du procès d'André Bonnard, celle au cours de laquelle l'accusé, en costume sombre, très droit, élégant et raffiné, a donné lecture d'une déclaration, dont le texte est reproduit dans le volume. Le président de la Chambre pénale, le juge fédéral Albert Rais, est resté dans ma mémoire pour avoir interrompu l'accusé d'une voix forte en lui disant : «Vous rendez-vous compte que vous affaiblissez la plaidoirie de votre avocat ?» André Bonnard a poursuivi sans se troubler. Du haut de mes 15 ans, je croyais voir Socrate au tribunal, victime de juges hostiles. J'étais présent aussi au prononcé du jugement. Les tribunes étaient combles. À l'énoncé du verdict, j'entends encore Gaston Cherpillod, qui à l'époque assurait la suppléance de Pierre Ansermoz au Collège Classique Cantonal et qui était mon professeur de français, s'écrier : «Il n'y a plus d'État !». Mon second souvenir se résume en quelques mots : j'ai eu le privilège de suivre les derniers cours et séminaires d'André Bonnard durant le premier semestre que j'ai passé à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne (1956-1957). La lecture de l'Agamemnon d'Eschyle figurait au programme des deux premières années de la licence. Le cours de la seconde partie était consacré à Euripide. Bien que ce cours ne figurât pas à mon programme, je m'empressais de le suivre, sachant qu'il s'agissait du dernier qu'il donnerait. J'éprouvais face à celui qui était devenu mon professeur les mêmes impressions que celles j'avais ressenties au tribunal : élégance, distinction dans l'attitude et le langage, à quoi s'ajoutait le sentiment d'une infinie bienveillance à l'égard de ses étudiants. Yves Gerhard termine son ouvrage en faisant œuvre utile pour l'histoire des études de grec et de l'hellénisme à Lausanne. Alors que l'Université, pour son 450^e anniversaire, avait publié plusieurs monographies sur l'histoire des disciplines qui y étaient enseignées, les professeurs alors en fonction, en particulier André Lasserre, responsable de la série, n'ont pas voulu se livrer à cet exercice pour leur branche. Yves Gerhard dresse donc le portrait des successeurs d'André Bonnard, d'André Rivier à Claude Calame sans omettre François Lasserre. Il s'arrête aussi aux grands noms qui ont façonné les études de la langue et de la littérature grecques dans l'enseignement secondaire, collèges et gymnases (on dirait en France lycée). Il termine par l'esquisse d'une comparaison avec l'hellénisme dans la ville de Calvin. L'ouvrage d'Yves Gerhard est sérieux, bien informé et bien conduit. Il comble une lacune. Solidement appuyé sur les sources disponibles, libre de toute idéologie, l'auteur présente une information bien maîtrisée appuyée sur de nombreuses citations. Le volume comprend une bibliographie, la liste des œuvres d'André Bonnard et un précieux index des noms propres cités. Le livre devrait être acquis par toutes les personnes intéressées par l'époque de la Seconde Guerre mondiale et de ses suites en Suisse.

PIERRE DUCREY

Philosophie contemporaine

JEAN-LUC MARION, *La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012, 300 p.

C'est un livre étonnant. Jean-Luc Marion a finalement accepté, après bien des réticences, de se livrer un peu plus personnellement sur son itinéraire intellectuel et spirituel. Le résultat est probant. Nous y découvrons un homme plein d'humour, y compris quand il pense qu'il a pu être insupportable. Un homme qui considère l'admiration des vrais maîtres comme une chance. Ainsi, quand il nous parle de Ferdinand Alquié, qui lui a appris à lire les textes ; ou quand il dresse le portrait de Jean-Marie Lustiger, un ami, dont

il admire la théologie liturgique et spirituelle, issue de sa prédication et non de son labeur académique. Ou quand il se souvient de Jean Beaufret ne citant jamais Heidegger, ou de tel dialogue entre Lustiger et Derrida, ou encore de Hans Urs von Balthasar convoquant à Bâle les gamins de Communio ! («Le meilleur barthien reste sans doute Balthasar» (p. 49). Grâce aux questions intelligentes et sensibles de son interlocuteur, nous suivons pas à pas le devenir intellectuel et la progression philosophique de Marion – la centralité de Descartes, auquel il a consacré trois grands livres et plusieurs recueils d'articles –, l'importance décisive de Kant («le vrai et meilleur cartésien», p. 107), Heidegger (lumineux sur la métaphysique, par delà toutes les critiques que lui adressera *Dieu sans l'être*) et de Husserl. La différence, décelée par Marion chez Descartes, entre l'ontologie grise (parce que portant sur l'étant pensable) et la théologie blanche (parce qu'indécidée, comme un chèque en blanc que chacun peut remplir à sa guise !) y est rappelée avec simplicité et clarté; la réception plus difficile de la théologie blanche fut sans doute due, selon Marion, au fait qu'on y vit trop vite une interprétation théologique de Descartes, alors qu'elle se voulait «seulement» métaphysique. Restera, pour aborder un troisième pan de Descartes, sa morale (c'est l'objet d'un nouvel ouvrage ici annoncé, *Sur la pensée passive de Descartes*). La phénoménologie y trouve aussi largement son compte (chapitre III), avec en particulier la reconsideration du débat avec Derrida sur le don, donné ou à déconstruire. Pour Marion, «le don n'appartient pas à l'ordre de l'échange», p. 135). Le «phénomène saturé», un concept clé dans la dialectique de la réduction et du don, s'éclairent bien dans l'exemple du 11 septembre 2001, un événement indéniable, mais impossible parce que totalement imprévisible. Et Marion de se situer par rapport à Levinas, à Michel Henry (les deux plus grands lectures de Husserl avec Heidegger), à Derrida (Ricœur est comme omis en route). La grandeur incontestable de Heidegger n'enlève en rien ses limites : son nazisme, et sa cécité théologique, quand il lit Hölderlin notamment. Ce qui précède et ce que l'on connaît déjà de Marion nous le faisaient pressentir : il fallait bien un chapitre en soi sur la théologie : c'est l'objet du chapitre IV. Avec beaucoup de lucidité, et aussi parce qu'il lit et admire Balthasar (encore plus que Rahner !) et Barth (qu'il ne réduit pas à un fidéisme), il souligne que toute théologie a besoin d'une méthode philosophique (p. 210). Bref: ce livre d'entretiens riche et foisonnant, plus souvent touchant que parfois un brin immodeste, est donc une bonne introduction à la pensée de Marion, aussi dans le sens qu'il n'y a pas de pensée sans un homme qui la reçoit et qui la conçoit. Marion ne cesse de se demander pourquoi il est là, pourquoi il écrit ce qu'il écrit, comment il se fait que tel événement lui soit advenu ou soit advenu en lui. A la fin du livre, une très belle «confession» sort de sa bouche, évoquant «ce sentiment étrange, qui ne m'a jamais quitté, de vivre avec quelqu'un portant (dans tous les sens du terme) mon nom, qui faisait des choses sans m'en avertir et qu'il me fallait accompagner» (p. 298). Sentiment partagé, qui nous rappelle à la fois le mystère de l'homme à lui-même et sa dimension «christophorée». On ressort de ce livre en comprenant mieux le prix des amis, de la chance d'étudier ou d'enseigner (ou les deux). À la question, êtes-vous un philosophe catholique, la réponse fuse, claire et drôle : comme le dit Heidegger, il n'y a pas plus de philosophie catholique que de mathématique protestante (p. 284).

DENIS MÜLLER

MARCEL HÉNAFF, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 2012, 347 p.

On ne découvre pas toujours les livres au bon moment ! J'avais commencé de lire celui-en janvier 2013, dans mes derniers mois d'enseignement, je termine la présente recension en septembre, comme jeune retraité, après avoir rencontré et entendu Marcel Hénaff, pour la première fois, lors du colloque de l'ATEM sur la reconnaissance qui s'est

tenu du 2 au 4 septembre au Fonds Ricœur et à la Faculté libre de théologie protestante de Paris. L'anthropologue français de San Diego (Californie) s'était fait connaître par son remarquable ouvrage *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002 (*cf. RThPh* 2003/I, p. 76-77). En première approche, le livre de 2012 m'avait semblé un peu ennuyeux; en le relisant à la lumière de mes contacts avec l'A., je le trouve très stimulant, et beaucoup plus original que me donnait à penser ma première et trop rapide lecture. Dans la suite de ses travaux précédents, qui lui avait valu d'être discuté par Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*, l'A., à la fois anthropologue et philosophe (formé par Gilles Deleuze notamment) compare de manière ample et profonde les approches sur le don issues de la phénoménologie (Levinas, Henry, Derrida, Ricœur, Marion) et des études plus politiques comme celles de Vincent Descombes dans *Les institutions du sens* ou de Claude Lefort. Tout en reconnaissant l'apport central des études phénoménologiques à la question du don, l'A. interroge le fossé qui demeure entre la philosophie et l'anthropologie sociale. Prenant le contre-pied des thèses de Derrida et de Marion notamment, il montre que les échanges rituels, empreints de réciprocité, comprennent eux aussi des moments de don gratuit, mais qu'il ne faut pas séparer la mutualité et la réciprocité. À part Ricœur, dont le langage et l'argumentation semblent davantage permettre une articulation, les phénoménologues tendent à passer à côté du phénomène de l'échange comme tel, trop vite connoté négativement. Pour Hénaff, échange est synonyme de réciprocité, ce que ni Derrida, ni Marion, ni Levinas, avec sa conception hyperbolique de l'Autre ne parviennent à penser. L'équivocité du don doit être levée et la règle d'or située à sa juste place, dans une logique de réciprocité; de même, la catégorie de la tiercéité (le Tiers) demande des différenciations plus subtiles, à la suite de Mauss, de Georg Simmel et, cette fois-ci, de Levinas. L'accent de cette étude porte principalement sur l'importance de distinguer les niveaux d'analyse et de parvenir ainsi, dans la mesure du possible, à une éthique capable de contrecarrer le libéralisme illimité du marché. Ce livre vient donc compléter et nourrir le débat très actuel au sujet du don, de l'échange et du marché. Il offre une perspective qui, pour être anti-utilitariste, s'efforce d'éviter les idéalisations du don et de la générosité (l'auteur diverge donc aussi du Mauss).

DENIS MÜLLER

ERNST TUGENDHAT, *L'homme égocentré et la mystique. Une étude anthropologique*, traduction de l'allemand et préface de Jean-Marc Tétaz, Paris, La Maison des sciences de l'homme, 2010, XVIII + 162 p.

Ce livre, excellamment traduit et préfacé par Jean-Marc Tétaz (qui signale les rétractations récurrentes de l'A.), nous donne le meilleur de la manière de philosopher de Tugendhat: une pensée claire et posée, qui sait dépasser le seuil de la technicité philosophique pour conduire le lecteur vers l'essentiel. Le propos, très détaillé et circonstancié, ne se résume pas; disons seulement qu'il conduit pied par pied à une série de paradoxes. Le propre de l'homme n'est pas le raison, mais le langage, et plus précisément le langage en sa structure prédicative. Mais cet homme qui, seul de tous les animaux, peut dire Je, est en même temps un être de vouloir qui, pour conférer de l'importance aux choses et se prendre lui-même au sérieux, a besoin d'une idée du bien, avec ses degrés de langage: le bien adverbial, le bien prudentiel et le bien moral. On notera l'impulsion très nietzschéenne qui nourrit le volontarisme éclairé de Tugendhat. Le mérite de cette pensée décapsante (nous l'avions pour notre part expérimenté lors d'une rencontre avec l'A. lors du colloque de la Societas ethica à Aarhus en 1991 puis lors d'un séminaire de recherche sur les Conférences sur l'éthique), c'est de ne rien fermer. Ainsi, la différence fine établie par l'A. entre l'égoïsme et l'«égoïcentricité» (Tétaz préfère parler de centrage sur l'ego),

autrement dit le souci égocentrique, conduit-elle à distinguer un centrage de l'ego appelant à davantage de préoccupation close et donc de souffrance et un centrage de l'ego capable de s'ouvrir en retrait radical de soi. C'est là la clé de l'opposition tranchée, au chapitre VI, entre la religion et la mystique. Tugendhat ne se dérobe pas devant le fait culturel et historique en vertu duquel parler aujourd'hui de religion revient à envisager le théisme judéo-chrétien. Parlant en première personne, l'A. n'en veut pas, et estime que l'homme contemporain ne peut plus y recourir. Le souci égocentrique à l'œuvre dans la religion prise en ce sens s'épuise dans une satisfaction de soi, dans un souhait inéliminable. Seule la mystique, sous ses formes principalement bouddhiste et taoïste, parvient à offrir au Je un retrait radical de soi, une délivrance qui n'a plus besoin d'un dieu personnel. Il n'est pas difficile aux mystiques de se séparer de la religion, alors qu'à l'inverse, rien n'est plus ardu, pour les chrétiens, que de vouloir devenir mystiques tout en restant croyants. Le propos de l'A. a l'avantage de l'honnêteté et de la profondeur. Pour l'amender ou le contredire, il faudra parvenir à démontrer que la religion, y compris dans ses formes monothéistes, n'est pas l'enfermement égoïste dans un souhait téléguidé, mais un oxymore beaucoup plus subtil de don et de retrait, de gratuité et de courage, d'activité tissée de passivité et capable de sublimer les passions modernes de l'hyperactivité.

DENIS MÜLLER

JACQUES BOUVERESSE, *Essais VI, Les lumières des positivistes* (Banc d'essais), Marseille, Agone, 2011, 289 p.

Ce nouveau volume d'articles contient cinq textes écrits entre 1971 et 2011, dont deux inédits. Ils traitent du positivisme logique tel que le Cercle de Vienne l'a défendu entre les années 1924 à 1936, date à laquelle Moritz Schlick, l'un de ses représentants les plus éminents, fut assassiné par un individu aux sympathies nazies, considéré après l'*Anschluss* comme un héros et libéré de prison par le régime. Les essais de l'A. traitent de Wittgenstein, Schlick et surtout Carnap, dont Bouveresse restitue de manière nuancée des pans entiers de la pensée. Il s'agit de réhabiliter le positivisme logique, honni par les philosophes de la vie, les existentialistes et les courants de pensée irrationaliste, qui a eu au moins l'élégance de proposer dans chaque discussion des arguments rationnels et qui s'est toujours refusé de présupposer qu'en philosophie il existait un fonds spirituel inaccessible à la compréhension commune. S'il est difficile de définir le positivisme de manière générale, Kolakowski estime que «la philosophie positiviste au sens le plus large est constituée de quatre éléments essentiels : la règle du phénoménalisme, la règle du nominalisme, la négation de la valeur cognitive des jugements de valeurs et des énoncés normatifs, et la foi en l'unité fondamentale de la méthode de la science» (p. 46). Carnap pense que pour justifier une thèse, le philosophe doit, comme le physicien, ne pas invoquer «quelque chose d'irrationnel mais donne[r] une justification purement empirico-rationnelle» (cité p. 30) de celle-ci, ce qui le conduira à nier l'existence des propositions synthétiques a priori (p. 40). Reichenbach dit, pour sa part, qu'«il n'y a pas de voie d'accès séparée à la vérité pour les philosophes. Le chemin du philosophe est indiqué par celui du scientifique» (cité p. 41). La philosophie se doit donc, d'après Reichenbach, de rattraper le retard qu'elle a pris sur les sciences. Cette position est partagée par les autres membres du Cercle de Vienne. Les positivistes rejettent généralement ce que l'on a appelé le platonisme ou le réalisme mathématique, car ils admettent «difficilement qu'on attribue à la réalité des propriétés mathématiques en un sens comparable à celui auquel on lui attribue des propriétés matérielles» (p. 43). Ils conçoivent «les mathématiques comme un simple auxiliaire formel pour le calcul et la prédiction. Elles servent à leurs yeux essentiellement à établir une connexion entre des propositions empiriques et d'autres propositions empiriques» (p. 42). En jetant un regard rétrospectif sur l'apport du positivisme, l'A. estime que ce dernier a encore un rôle à

jouer «au niveau de ce que Musil appelait la ‘méthodologie de ce qu’on ignore’» (p. 52) et pense que «si la philosophie est – ou devrait être –, pour une part essentielle, un art de traiter correctement ce qu’on ignore» (*ibid.*) le positivisme «a encore son mot à dire aujourd’hui». Après cette présentation générale du positivisme, l’A. nous livre des essais consacrés à certains aspects plus particuliers de la pensée de Carnap. Dans le deuxième essai (inédit) intitulé «Rudolf Carnap et l’héritage de l’*Aufklärung*» l’A. examine le type de rationalité que défend Carnap, notamment dans *La construction logique du monde* (1928) ainsi que ce qu’on pourrait appeler l’arrière-plan politique et éthico-esthétique de ses conceptions philosophiques. Pour Carnap «la recherche de la clarté et de l’exactitude [ce trait typique de la pensée autrichienne et viennoise en particulier] dans la pratique de la philosophie et en général ne doit surtout pas être perçue exclusivement sous l’aspect de l’abstinence et du renoncement: il ne faut jamais oublier qu’...elle est tout à fait capable de susciter également une émotion et une passion tout à fait réelles» (p. 57). Il est donc erroné, comme l’ont fait certains critiques du positivisme, de présenter la pensée de Carnap comme dénuée de toute forme d’humanité pour la réduire à de pures spéculations logiques et formelles. Comme les autres membres du Cercle de Vienne, Carnap estimait au contraire que «la philosophie scientifique [...] ne pouvait être politiquement neutre» (p.63). Il célèbre dans ce domaine «la modernité, le progrès, la démocratie, l’égalité et la fraternité entre les êtres humains» (p. 75). La difficulté de la promotion de telles idées a à voir, selon lui, avec «la difficulté spéciale que l’Allemagne avait eue à accepter une certaine évolution qui s’était déjà largement produite dans d’autres pays» (p. 82). Pour illustrer ce sentiment l’A. cite un passage de Jules Romains qui écrit en 1915, il est vrai, que : «depuis des siècles déjà, l’Allemagne est dépositaire, en Europe et pour l’Europe, des principales réserves d’absurde et d’irrationnel, avec tout ce que la chose implique de bon et de mauvais, de fécond et de terrible» (cité p. 83). Dans son article intitulé «Le dépassement de la métaphysique par l’analyse logique du langage» (1931), Carnap écrit que la métaphysique doit établir une différence claire entre la vie et la théorie, mais il ajoute aussitôt que «l’art est un moyen d’expression adéquat et la métaphysique un moyen inadéquat, pour rendre le sentiment de la vie» (*in: Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, éd. A. Soulez, Paris, P.U.F., 1985, p.176), délimitant ainsi ce que la philosophie peut et doit faire de ce qu’elle doit éviter. Si, comme il dit encore, «les métaphysiciens sont des musiciens sans talent musical» (*ibid.*, p.177), la philosophie devra, à ses yeux, se limiter à une fonction cognitive et il estime que «puisque les énoncés de la métaphysique n’ont pas de signification cognitive et que ce qu’ils tentent d’exprimer peut l’être d’une autre manière, qui a entre autres avantages celui de ne pas se présenter sous la forme trompeuse de la connaissance et plus précisément de la théorie, ils peuvent aussi bien être considérés comme tout simplement superflus» (p. 126). On trouve ainsi également chez Carnap une critique de la métaphysique, dont il dessine les limites précises. Le troisième essai, plus technique traite de «La théorie et l’observation dans la philosophie des sciences du positivisme logique». L’A. y analyse le dogme empiriste, les notions de testabilité et de signification, le rôle que joue chez Carnap une proposition cognitive et, plus généralement, s’arrête sur ce qu’il considère comme des énoncés scientifiques authentiques. Le quatrième article («Moritz Schlick et le problème des propositions synthétiques a priori») reprend en détail les différentes critiques qu’ont adressées les positivistes au problème de l’a priori kantien. «Schlick considère que la nouveauté essentielle qui distingue l’empirisme du XX^e siècle de ses prédécesseurs est qu’autant il est opposé à l’idée qu’il existe des propositions synthétiques a priori, autant il prend fait et cause pour l’existence de l’a priori et de propositions a priori en général» (p.198). Bouveresse estime cependant contre Coffa (cité p. 200 *sq.*) que «c’est une exagération sérieuse de parler, comme il le fait, de la forte inspiration kantienne de la *Théorie générale de la connaissance*» (p. 201) et pense que «Schlick rejette clairement l’idée qu’il puisse exister des jugements synthétiques a priori» (*ibid.*). Schlick adopte ainsi plutôt «une position que Kant qualifierait, pour sa part, de sceptique» (p. 202), fondée sur le constat d’une «rupture

radicale du concept et de l'intuition, de la pensée et de la réalité» (p. 203). Schlick s'en prend également à la pensée de Husserl, lorsque ce dernier confond à ses yeux» le connaître au sens de *kennen* (la connaissance d'une chose par contact ou expérience directs) [...] avec le connaître au sens proprement dit, celui de *erkennen* (la connaissance conceptuelle et propositionnelle)» (p. 204). L'A. rappelle que Schlick «conteste radicalement l'existence d'objets dont devrait s'occuper une science qui se distinguerait à la fois de la logique et de la psychologie et qui serait plus fondamentales qu'elles, à savoir la phénoménologie» (*ibid.*), ou, pour le dire autrement, «les phénoménologues commettent, selon Schlick, l'erreur de croire que l'on peut transposer au contenu de l'expérience ce que Kant dit de la forme de l'expérience. En fait, ce qu'ils reprochent à Kant est justement d'avoir rendu l'a priori coextensif avec le formel» (p. 210). Dans les conversations qu'il a eues avec les membres du Cercle de Vienne en 1929-1930, Wittgenstein défend la même position que celle de Schlick en ce qui concerne le problème de l'a priori. Dans le dernier essai («Que peut-il rester de la philosophie après La syntaxe logique ?») l'A. s'interroge sur le «principe de tolérance» carnapien, selon lequel «il ne peut y avoir rien de factuel à propos de la signification, il ne peut y avoir de signification que par convention» (p. 238). Ce principe entraîne la conséquence qu'«une fois que les questions ont été formulées de façon appropriée, c'est-à-dire comme des questions concernant le choix du langage le mieux approprié pour un but donné, il n'y avait désormais plus de place véritable pour la controverse» (p. 243), ce qui pourrait signifier d'une certaine façon la fin pure et simple du questionnement philosophique. Pour Carnap «en logique il n'y pas de morale» (cité p. 252) ce qui signifie «que nous devons donner des règles syntaxiques à la place des arguments philosophiques» (*ibid.*) et prôner, comme il le fait «la relativité de toutes les thèses philosophiques par rapport à un langage» (cité p. 257). Il ne s'agit pas là de la formulation à nouveaux frais d'un relativisme mais de la conviction que «si les philosophes veulent discuter, ils doivent commencer par donner à leurs propositions une forme qui rende la discussion possible» (p. 259).

STEFAN IMHOOF

JEAN GREISCH, *Du «non-autre» au «tout autre». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité* (Collection de métaphysique Chaire Étienne Gilson), Paris, P. U. F., IX + p. 377 p.

Série de leçons approfondies données dans le cadre de la Chaire Étienne Gilson à l'Institut Catholique de Paris, cet ouvrage dense et profond témoigne du chemin philosophique exigeant par lequel l'A., bien connu par ses travaux sur l'herméneutique et sur la déconstruction ainsi que par ses affinités avec la pensée de Paul Ricœur, place la question de Dieu au cœur de ce qu'il n'hésite pas à appeler une «théologie philosophique». Une problématique centrale nourrit et rassemble le parcours touffu effectué dans ses leçons : comment l'interrogation philosophique sur l'absolu, une fois mise en question la prédominance de l'être en tant qu'être, peut-elle rendre justice à l'autre de l'être, donnant lieu à une hétérologie qui, pour être philosophique de bout en bout, n'en soit pas moins «théologique». L'A. situe son point de départ dans le questionnement radical d'Héraclite. La question n'est pas tant où est Dieu, ou comment il est, mais qui il est, et cette question signifie du même coup une mise en cause de la compréhension que l'homme a de lui-même, comme l'avait énoncé Calvin. Afin d'éviter l'opposition pascalienne «hypocrite» entre le Dieu des philosophes et le Dieu biblique, et d'échapper aux «théologies larmoyantes» (Jüngel), c'est la pensabilité même de Dieu qu'il convient d'aborder, en évitant les replis frileux sur la religion ou la dépersonnalisation de l'absolu. Dieu devra donc se laisser penser et se donner à penser, dans notre expérience

phénoménologique, comme le Tout Autre (Karl Barth, Rudolf Otto), mais à condition, pour ainsi dire, d'être d'abord saisi comme le Non autre (Nicolas de Cues), comme celui est au centre de nous-mêmes comme un autre nous-même. Autre manière d'énoncer, si je comprends bien, l'étroite complicité de penser et d'expérience qui relie le travail de l'immanence sur lui-même et la percée de la transcendance au sein même de toute immanence. «Le Non-autre n'exclut pas les autres» (p. 95). C'est justement pourquoi, en régime de modernité, de Descartes à Kant puis à Hegel, à Schelling et à Husserl et Derrida, l'absoluité du divin n'exclut pas, mais appelle la reconnaissance de sa conditionnalité même. C'est à mes yeux un des grands mérites du parcours de pensée et de méditation proposé ici par Greisch : plus nous nous approchons de la modernité, plus la radicalité «métaphysique» de la *Frage nach Gott* s'impose à nous comme subversive et comme libératrice. C'est en effet au moment même où Kant «cadre» le plus le divin qu'il lui «permet» de venir au langage avec le plus de gratuité et de force ; et c'est au moment où Hegel enserre le plus la foi «représentative» dans le concept spéculatif qu'il met le plus en exergue l'auto-production souveraine du divin en l'homme, son auto-révélation. Plus opposé que quiconque à toute idée de théologie négative, Baruch Spinoza laisse passer dans les mailles du désir le souffle puissant d'une joie irrésistible. Ainsi se renouent sans cesse dans l'histoire de la pensée et dans l'existence elle-même le fil de l'immanence et la tangente féconde de la transcendance. Redonnant au Tout autre sa place dans la pensabilité du divin, Barth, Otto et les autres consonnent à l'irruption transformatrice de l'Esprit. Et si, des trois postulats kantiens de la raison pratique, c'est Dieu qui a paru le plus évident et l'immortalité la plus propice à l'espérance, c'est en définitive, comme le disait Ricœur , la liberté qui en constitue le véritable pivot (p. 231) : rien de plus hostile à l'homme, contrairement à ce que pensait trop vite Jean-Paul Sartre, que la scission mortelle de la liberté divine et de la liberté humaine. Dieu est peut-être bien «la cinquième roue du carrosse», selon la plaisanterie profonde de Barth ; mais c'est ce décrochage, précisément, qui oblige l'attelage tout entier à se tenir sur une ligne de crête incertaine, à rechercher sans cesse l'équilibre instable d'un oxymore, l'articulation asymétrique d'une autonomie décidée et d'une théonomie donnée et donnante. On pourra dès lors emboîter le pas aux concrétions audacieuses de l'idéalisme allemand, cheminer avec Hegel et Schelling sur la trace de l'absolu sans jamais occulter le défi du mal : l'engagement positif vers le divin reste ce qu'il est, une ouverture finie à l'infini, mais qui n'a de cesse de reconnaître dans sa différence eschatologique et de se différer en négatif. 'Dieu' est alors, selon Derrida, «le nom de la possibilité pour moi de garder un secret qui est visible à l'intérieur, mais non de l'extérieur» (cité p. 359). On espère avoir montré, par ces quelques libres remarques nées d'une première lecture, que les «leçons» de Jean Greisch entendent nous éléver à la seule question philosophique qui vaille, celle du sens de nous-même, confronté à la radicale altérité de Ce qui nous grandit en singularité.

DENIS MÜLLER

PIERRE BUEHLER, DANIEL FREY (éds), *Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, sous la direction de Pierre Bühler et Daniel Frey Genève, Labor et Fides, 2011, 254p.

Fruit des réflexions de philosophes et théologiens lors d'un colloque, cet ouvrage présente divers aspects de la pensée de Paul Ricœur, qui se trouve toujours à l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique. Protestant confessant sa foi, Ricœur a toujours été interpellé par la parole biblique, ce qui fait que sa pensée a toujours été aux frontières de la philosophie et de la théologie, même s'il avait à cœur de bien discerner les deux domaines. Trois parties constituent ce livre. Le premier ensemble d'études prend comme objet le thème ricoeurien de la reprise du discours biblique dans

un discours philosophique revendiquant son autonomie. Citons parmi ces textes ceux de Kathrin Messner et de Pierre Bühler, qui traitent la question de l'entrecroisement des herméneutiques biblique et philosophique. La première, se référant au texte «Amour et justice», analyse «la dialectique de l'équivalence, du côté de la justice, et la logique de la surabondance, du côté de l'amour» (10). Elle y voit «un lieu privilégié du jeu de médiations entre le discours philosophique et le kérygme biblique» (10). L'aboutissement de cette réflexion devient anthropologique: pensée philosophique et foi biblique se rencontrent en l'homme Paul Ricœur. – Quant à Pierre Bühler, il étudie ce même entrecroisement «en partant de l'hypothèse qu'il en va dans les deux herméneutiques d'une confrontation créative de l'imagination avec l'aporie, se déployant selon les trois poétiques du discours, de l'action et de l'existence.» (11) Si Ricœur semble souvent privilégier les conciliations entre les différents discours, Bühler dégage de son œuvre diverses attestations du mouvement inverse, où Ricœur fait fructifier les discontinuités. – Le deuxième ensemble de textes est centré sur la place de la métaphore et de la parabole dans la pensée de Ricœur. Nanine Charbonnel propose une lecture critique des rapports entre la théorie philosophique de la métaphore et l'herméneutique biblique. Élian Cuvillier suggère une exégèse de la parabole du bon grain et de l'ivraie en Matthieu 13, fondée sur les réflexions de Ricœur sur la métaphore. Par le biais de la métaphore, il découvre la possibilité d'une réflexion sur le mal de type non spéculatif. Hans-Christoph Askani commente de façon détaillée la manière dont Ricœur interprète les paraboles évangéliques. Il dégage un lien serré entre la forme langagière de la parabole et l'amour au sens d'«agapè»: la parabole dit un amour qui est toujours autre. – La dernière série de contributions traite de la réciprocité de la compréhension du texte et de la compréhension de soi. Jean-Luc Petit pense que si Ricœur a analysé cette réciprocité avec Dilthey contre Heidegger, il est possible de l'appréhender également à travers Husserl. René Heyer étudie les essais d'herméneutique biblique dans lesquels Ricœur se livre à une interprétation des commencements de l'humanité, ce qui lui permet de voir au cœur de l'initiative du sujet une forme d'innocence. Gilbert Vincent prend en considération les rapports entre l'herméneutique et la pragmatique. Constatant que Ricœur met l'accent sur la pluralité des genres littéraires, il y voit la possibilité d'une critique de l'onto-théologie d'inspiration dialogique. Le dialogisme qu'il détecte chez le philosophe français lui fait relire de manière nouvelle les dualités marquant l'effort de la compréhension de soi. Ouvrage dense et riche en réflexions, ce livre offre toute une série de pistes pour la poursuite du dialogue avec Ricœur, mais aussi pour une meilleure compréhension des liens entre philosophie et herméneutique biblique. Il pose de nombreuses questions sur le dire origininaire et ses interprétations. Ce n'est pas un ouvrage que l'on lit d'un trait; c'est bien plutôt chaque article qu'il faut prendre à bras le corps et suivre les pistes proposées, tout en allant relire Ricœur et les textes bibliques auxquels il fait référence.

JACQUES SCHOUWEY

WERNER SCHÜSSLER, CHRISTINE GÖRGEN, *Gott und die Frage nach dem Bösen. Philosophische Spurensuche: Augustin-Scheler-Jaspers-Jonas-Tillich-Frankl* (Herausforderung Theodizee. Transdisziplinäre Studien, Bd 1), Berlin, Lit Verlag, 2011, 165 p.

Werner Schüssler, le spécialiste bien connu de Tillich, et sa collègue Christine Görgen s'interrogent avec finesse et vigueur sur la manière dont de grands philosophes de la religion ont abordé la question du mal et du péché. Abordé sous l'angle philosophique, la doctrine augustinienne de la *privatio boni* ne dit certes pas ce qu'il est du mal concret, mais sa négativité fait sens philosophiquement, en regard de l'interrogation athée et

de la radicale incompréhensibilité de la souffrance des enfants, par exemple. Dans les années 20 du siècle précédent, le dernier Scheler thématise une métaphysique du mal ancrée dans un Dieu en devenir, avec lequel les hommes doivent se solidariser. De manière différente, Jaspers et Jonas (dans les deux chapitres rédigés par Christine Görden, qui est théologienne et psychothérapeute) ont approfondi l'inconcevabilité du mal (Jaspers) et la nécessité de prendre congé de l'idée d'un Dieu tout puissant (Jonas) : tous deux poursuivent une théodicée radicalisée par les horreurs du monde moderne. La reprise que fait Tillich des questions classiques de la théodicée se caractérise par la volonté d'éviter tout dualisme métaphysique ; le concept central du démonique s'avère ici particulièrement éclairant. Le livre se termine par une approche la « pathodicée » impressionnante conçue par Viktor Frankl donne en quelque sorte la « solution » pratique et psychique, toujours paradoxale, aux interrogations sur la théodicée : l'homo patiens peut bien donner sens à la souffrance, de l'intérieur de sa propre expérience, il ne résout jamais l'éénigme du mal et ne transforme jamais Dieu en deus ex machina. Les deux auteurs parviennent ainsi à tisser un subtil fil rouge entre les différents chapitres du livre, fil rouge dont le psychiatre et psychothérapeute Frankl sert pour ainsi dire d'inspirateur. C'est un bon exemple de recueil d'articles structuré et non pas simplement juxtaposé.

DENIS MÜLLER

Histoire de
la théologie

PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences, Premier Livre*, Introduction, traduction, notes et tables par Marc Ozilou (Sagesse chrétiennes), Paris, Cerf, 2012, 582 p.

PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences, Deuxième Livre*, Introduction, traduction, notes et tables par Marc Ozilou (Sagesse chrétiennes), Paris, Cerf, 2013, 507 p.

Le paradoxe du destin de Pierre Lombard est qu'il soit devenu la victime du succès de son oeuvre. Comment comprendre, en effet, que les *Sentences* de Pierre Lombard aient pu être «les poumons du Moyen-Âge», comme le dit Marc Ozilou, que «par elles l'Eglise médiévale ait inspiré l'air des Pères et expiré l'air des Docteurs» (p. 9), bref, qu'elles se soient progressivement imposées dans toutes les écoles européennes comme le manuel de référence par excellence de la formation théologique jusqu'à la fin du Moyen-Âge, et qu'il ait fallu attendre jusqu'à aujourd'hui pour les retrouver dans leur fraîcheur originale? Que s'est-il donc passé ? L'excellente introduction de M. Ozilou nous en donne l'explication. Né vers 1095 dans la petite ville de Lumellogno, près de Novare, le jeune Pierre, remarqué pour son intelligence, est envoyé à la faculté de droit de Bologne. Avec l'appui de Bernard de Clairvaux, il vient à l'école cathédrale de Reims afin d'y poursuivre sa formation théologique, puis à Paris. Nommé chanoine de Notre-Dame de Paris en 1145, puis archidiacre, il est enfin élu évêque de la Ville en 1159, pour une année seulement, puisqu'il meurt en 1160. C'est là que Pierre Lombard conçoit la construction en quatre livres des *Sentences*, par lesquelles il voulait recueillir et mettre en valeur de manière systématique les enseignements principaux des Pères de l'Eglise et des Maîtres sur la Trinité (*Livre I*), la création, la grâce et le péché (*Livre II*), sur la christologie, les vertus, les commandements et les dons (*Livre III*) et, enfin, sur les sacrements et les fins dernières (*Livre IV*). Le résultat est si exceptionnel qu'il suscite rapidement l'admiration, mais aussi de vives discussions, et tout le monde parle de Pierre comme du «Maître des *Sentences*». A tel point que la méthode de questionnement utilisée et son contenu assureront, pour une grande part et cela durant plus de trois siècles, les fondements et les modalités du débat intellectuel en Europe.

N'est-ce pas en reconnaître leur prestige ? Recommandées par le concile de Latran en 1215, les *Sentences* deviennent alors le manuel de base de la formation théologique en Europe et, par conséquent, l'objet d'un nombre impressionnant de commentaires. C'est pourquoi Marc Ozilou peut affirmer que «le succès des *Sentences* de Pierre Lombard est de fait le succès des commentaires qu'elles ont suscités. Or, ces commentaires du XIII^e siècle ne sont plus des gloses plus ou moins riches comme en connaissait le XII^e. Il ne s'agit plus d'ajouter un complément à un texte reçu. Mais de retravailler le texte reçu lui-même (les *Sentences*), afin de pouvoir en produire un second (le commentaire des *Sentences*). [...] A partir de Maître Alexandre, le texte du Lombard s'enrichit de subdivisions qui vont permettre aux différents commentateurs de passer de la simple explication de texte, c'est-à-dire du texte d'un autre, à la formulation de leur propre pensée lors de la rédaction de leur solution ou conclusion.» (p.37). C'est ainsi que les commentaires d'Alexandre de Halès, Bonaventure et Thomas d'Aquin, pour ne prendre que ces trois fameux exemples parmi d'autres, seront en effet de ceux-là qui, de par leur autorité et leur rayonnement, mettront en retrait les *Sentences* elles-mêmes. Redécouvrir aujourd'hui les *Sentences* dans leur originalité propre est donc non seulement une nécessité, mais aussi un privilège, et nous félicitons Marc Ozilou du soin avec lequel il en a déjà traduit, présenté et annoté les deux premiers Livres, afin qu'ils deviennent accessibles à un large public. Le lecteur est ainsi invité à devenir un nouveau disciple du Maître des *Sentences* en savourant, au fil des questions et des réponses, la beauté, la profondeur et la cohérence interne de la doctrine chrétienne. Un index biblique, auteurs anciens et médiévaux font de cette édition un outil de travail précieux.

JEAN BOREL

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Ephésiens*, Préface par le Cardinal Georges Cottier, Introduction par Gilbert Dahan, traduction et tables par Jean-Eric Stroobant de St-Eloy, annotation par Jean Borella et Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy, Paris, Cerf, 2012, 400 p.

Au fur et à mesure des traductions que Jean-Eric de Saint-Eloy nous offre du commentaire suivi de Thomas d'Aquin sur les épîtres pauliniennes – *Romains* (1999), *I et II Corinthiens* (2002-2005, cf. recension in *RThPh*, 2006/I, p. 66 sq.), *Galates* (2008, cf. recension in *RThPh* 2009/IV, p.387s), nous mesurons avec toujours plus de reconnaissance le privilège qu'il nous est donné de pouvoir suivre à notre tour aujourd'hui, si remarquablement introduit, traduit et annoté, l'enseignement que l'Aquinate donna très vraisemblablement à Orvieto de 1261 à 1265, à Paris et Naples de 1271 à 1273. Et ceci pour deux raisons importantes. La première, que Gilbert Dahan exprime parfaitement lorsqu'il évoque la méthodologie de Thomas : «Nous avons suffisamment insisté sur le caractère ‘objectif’ de la lecture thomasienne : entre engagement existentiel et étude scientifique, celle-ci parvient à un réel équilibre» (cf. *Épître aux Galates*, Introduction, p. XXVI). Si, en effet, la tâche première et dernière du théologien comme de tout croyant est bien de comprendre le sens vrai de la Parole vivante de Dieu, le mode de comprendre est aussi conditionné par le mode d'être de celui qui comprend. Thomas d'Aquin, qui a atteint dans ces années, les dernières pour lui, la pleine maîtrise de son art de commentateur, se révèle aussi, avec d'autant plus d'autorité qu'elle est discrète, maître de vie spirituelle. Dès la première leçon sur la salutation de Paul : ‘*A vous grâce et paix*’, l'auditoire est confronté à cette double exigence qui n'en est qu'une : vérité du sens, corrélatrice de la vérité de l'être, vérité qui est réelle, réalité qui est vraie : «‘*Grâce*’, à savoir de la justification de la faute, ‘*et paix*’, c'est-à-dire la tranquillité de l'âme ou la réconciliation avec Dieu, quant à la remise de la peine due à l'offense». La situation à vivre devient ainsi essentiellement une situation herméneutique,

c'est-à-dire la situation où, pour le croyant éclôt le sens vrai, lequel du même coup rend son existence vraie. La seconde raison est que, malgré l'hétérogénéité des pièces qui constituent la réception des commentaires de l'Aquinate sur les épîtres pauliniennes, entre ce qui est rédigé de sa propre main et ce qui provient, comme ici, de la *reportatio* faite par Raynald de Piperno, il est certain, de l'avis de tous les spécialistes, que Thomas a pensé son commentaire comme un tout, comme le montre le *Prologue* placé en tête de l'ensemble, selon lequel l'enseignement de Paul «porte tout entier sur la grâce du Christ, qu'on peut considérer selon une triple modalité». Dans le plan général qu'il propose, chaque épître répond à un dessein précis. À ses yeux, celui de l'*épître aux Ephésiens* concerne la grâce du Christ considérée selon l'œuvre d'unité qu'elle réalise dans l'Église. Et Gilbert Dahan de souligner dans son introduction le constant et remarquable souci pédagogique avec lequel Thomas procède : par la qualité des exemples et des comparaisons utilisées pour faire comprendre tel ou tel point délicat, par l'attention au moindre détail du texte et, encore une fois, par la manière dont «la démarche critique est totalement intégrée à une étude confessante, les variations dans la transmission du texte sacré ne faisant que souligner à la fois la richesse et la relativité de nos moyens humains qui véhiculent cette Parole» (p. 22). La possibilité de lectures différentes et l'exploitation de ces différences n'invitent jamais Thomas à condamner des traditions textuelles qui s'écartent des textes majoritaires, mais l'engagent au contraire à ouvrir l'intelligence réceptrice de ses élèves aux «lectures alternatives», particulièrement fréquentes et signifiantes au cours du commentaire. Une fois de plus, si Thomas d'Aquin s'insère dans la tradition universitaire des commentaires du XIII^e siècle, se référant couramment à l'*Ambrosiaster* et à la *Media Glossatura*, à Jérôme et à Pierre Lombard, sa liberté, attentive et critique à leur égard, reste totale, le seul but étant pour lui d'atteindre la pensée de Paul et, à travers lui, le dessein de Dieu. Comme dans les précédents volumes, l'établissement des tables de références scripturaires, lieux parallèles, auteurs et ouvrages cités, ainsi que l'explication et la définition des notions de base rassemblées dans la table analytique sont très utiles.

JEAN BOREL

BERNARD CHEDOZEAU, *L'Univers biblique catholique au siècle de Louis XIV, La Bible de Port-Royal*, vol. 1-2, *Les Préfaces de l'Ancien Testament, une théologie scripturaire (1672-1693), les Préfaces du Nouveau Testament (1696-1708)* (Sources classiques, 112), Paris, Honoré Champion, 2013, 905 p.

La traduction commentée de l'ensemble des livres de la Bible fut non seulement l'un des gros chantiers du mouvement de Port-Royal mais, à l'intérieur de l'Église catholique, une entreprise pionnière qui s'est achoppée à d'innombrables difficultés et oppositions. Il aura fallu 58 ans pour la mener à bien. Bernard Chedozeau en élucide ici les étapes, et nous donne, pour la première fois et dans l'ordre chronologique de leur publication, le texte de toutes les préfaces dont les Messieurs ont fait précéder chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, accompagné d'une présentation générale et d'une tentative d'en comprendre la théologie implicite. Avec les autres travaux sans précédent qu'ils ont réalisé en parallèles sur la liturgie et la doctrine eucharistique, la pédagogie et la philosophie, les traductions des Pères de l'Église et des spirituels, inséparables de la traduction qu'ils ont voulu donner des Ecritures, cette étude découvre un pan resté méconnu des préoccupations et des efforts considérables que les Messieurs de Port-Royal ont fait pour redéfinir les statuts du clerc et du laïc en promouvant ce dernier sans altérer le sacerdoce. Commencée dès les années 1650 avec les premiers essais de traduction des *Evangiles* par Antoine le Maistre, sous le conseil de Saint-Cyran pour lutter contre les protestants, le projet se poursuit, dès 1662, avec deux traductions des *Psaumes*, l'une selon l'hébreu, l'autre selon la Vulgate, et

une traduction supplémentaire des *Evangiles* avec les différences du grec. Mais c'est en 1672 qu'est amorcée la publication méthodique des livres de l'A.T. pour constituer alors, en 32 gros volumes, la *Bible de Sacy*, dite *de Port-Royal*, contenant le texte latin et la traduction, une préface et de longues explications du sens littéral et spirituel de chaque chapitre. Enfin, de 1696 à 1708, les derniers Messieurs reprennent et publient le N.T. en une traduction révisée, analysée et commentée selon les mêmes principes. Les analyses précieuses auxquelles s'est livré l'A. débouchent sur les constatations importantes et intéressantes suivantes : d'abord, dit-il, Les Messieurs, veulent ignorer tant les lectures dites mystiques qui privilégient la lecture spirituelle que la lecture critique ne connaissant que le texte et faisant l'économie des lectures patristiques. D'autre part, le désir de faire connaître à chaque lecteur les méthodes pour une solide lecture théologique de chaque livre considéré semble bien répondre à une logique d'inspiration cartésienne visant à fournir au laïc les traductions et les textes nécessaires à un type de dévotion spirituelle fort différent de celui des mystiques de l'époque et des pays baroques : une dévotion fondée sur l'écrit imprimé, sur la réhabilitation des pensées dans l'oraison, sur une méditation appuyée sur l'intellect ; les Messieurs s'opposent jusqu'à la détruire aux tendances affectives et sensibles de ce qui, au début du siècle, a été l'époque 'baroque'. Par la mise en œuvre du principe paulinien «*Finis legis Christus*» (Christ fin de la loi), les Messieurs ont aussi cherché à structurer l'exigence d'une lecture littérale, à laquelle peut accéder tout lecteur juif et chrétien, et celle d'une lecture spirituelle, enseignant à retrouver, avec l'aide de l'Esprit-Saint, le sens chrétien derrière les figures et les images portées par le sens littéral. «C'est là l'originalité la plus forte de l'entreprise des Messieurs, celle qui a provoqué l'opposition et les condamnations de l'Église catholique, dans la mesure où Port-Royal promeut le laïc et la femme, et fait de la lecture de la Bible non plus un droit mais une obligation pour chacun» (cf. p. 820 sq.). Une bibliographie complète et un index des Noms propres et des concepts ouvre au lecteur intéressé d'autres horizons de recherches.

JEAN BOREL

JOSEPH FAMERÉE (éd.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile* (Unam Sanctam, nouvelle série), Paris, Cerf, 2012, 312 p.

Théologie contemporaine

Parmi les innombrables travaux publiés à l'occasion du 50^e anniversaire du début du Concile de Vatican II, ce volume se caractérise par l'effort commun d'appliquer la notion de «style», notamment développée récemment par le jésuite Christoph Theobald, à l'écriture conciliaire elle-même. En fait, c'est un autre jésuite, John O'Malley, qui, en 1991 déjà, avait proposé d'analyser le «style patristique» du Concile. La notion de style entend dépasser la lecture étroitement «dogmatique» des textes. Réunissant des chercheurs à l'œuvre en Belgique, en France et au Canada, le volume, issu d'un colloque, a le mérite d'entrecroiser les regards, permettant à des théologiens moralistes et à des dogmatiens éprouvés de confronter leur lecture. Ainsi, une première partie est centrée sur le style en éthique (Guy Jobin, Éric Gaziaux, Walter Lesch); une deuxième partie traite du style en ecclésiologie (Dominique Barnières, Laurent Villemin, Gilles Routhier, Joseph Famerée, Peter de Mey, Arnaud Join-Lambert) et une troisième sur la style en théologie fondamentale (François Nault, Olivier Riaudel, Christoph Theobald, et enfin Benoît Bourgine qui propose une relecture du tout). Nous ne rendrons compte ici que d'une partie de ces textes extrêmement riches et suggestifs. Le premier texte du volume, dû à la plume alerte de Guy Jobin, souligne qu'il a plusieurs styles à Vatican II; suivant une herméneutique pragmatique, Jobin s'attache avec finesse à analyser les aspects rhétoriques de la communication conciliaire, notamment dans la perspective du dialogue avec le monde politique. Il note, en finale, que si Vatican II est un hapax par rapport aux conciles précédents, il l'est aussi par rapport aux positions du Magistère et

aux suites post-conciliaires. Ici, la distinction entre le style et la rhétorique permet de dynamiser l'analyse proprement stylistique du Concile et d'éviter, de mon point de vue, une vision trop harmonisatrice de cette problématique du style quand elle prise comme une unité ; scrutant le style de l'éthique chrétienne pendant et après Vatican II, Éric Gaziaux organise son propos autour des catégories de discernement et d'autonomie ; la question n'est plus tellement de construire une théologie morale qu'une «théologie de la morale» (58). Walter Lesch radicalise encore le propos en suggérant que le style de l'éthique chrétienne, pour parvenir à maturité esthétique, doit épouser celui de la profanité elle-même. Dans la deuxième partie, Joseph Famérée note avec force que le style du Magistère, dans ses expressions extrêmes (pensons à Dominus Jesus) marque une rupture avec le style de Vatican II, quand bien même le Magistère recourt à des citations littérales du Concile, Peter de Mey aborde la question du style œcuménique, en interrogeant la manière dont les observateurs non catholiques ont opéré au Concile (George Lindbeck, Nikos Nissiotis, Albert Outler, Kirsten Skydsgaard, Heiko Oberman, Lukas Vischer, Edmund Schlink, Hébert Roux, Alexander Schmemann, Robert McAfee Brown, José Miguez-Bonino, Oscar Cullmann, etc. Le style des observateurs est à la fois constructif et critique. De Mey termine par des citations de Nissiotis et Vischer soulignant que, malgré de nombreuses insatisfactions, le dialogue œcuménique a vraiment commencé ! Nous trouvons nous-même de Mey bien optimiste, aussi si l'on pense à la situation actuelle, où l'irénisme ne paraît plus de mise si on veut faire vraiment avancer le dialogue entre les différentes confessions. L'écart entre la situation des années 60 et notre époque paraît béant. On regrette d'autant plus qu'aucun théologien d'une autre confession n'a été invité directement à l'exercice : le style œcuménique n'est-il pas aussi un style de dialogue voire de controverse fraternelle ? Un texte particulièrement savoureux et fécond du volume est sans doute celui de François Nault, faisant échos aux relectures critiques du bibliophile jésuite Paul Beauchamp au sujet du style de Vatican II, dont l'exégète catholique ose dire qu'il «ne force pas l'attention». Beauchamp prônaît une herméneutique de la rupture et de la créativité, qui se distinguait non seulement du style conciliaire souvent convenu, mais aussi de la très prudente «herméneutique de la réforme» prônée aujourd'hui par Benoît XVI. Beauchamp relit avec style un texte comme *Dei Verbum*, en poussant le Concile à aller plus loin, à sortir d'une certaine routine. Dans la ligne de ses propres travaux, Nault en appelle à une lecture «déconstructive, critique, transformatrice» (246) des textes conciliaires, lecture rendue possible par le message biblique lui-même. Mais sa proposition de surmonter le paradigme de la révélation par celui du texte suscite l'étonnement et la réaction d'Olivier Riaudel : autant le concept d'autorévélation paraît dangereux à ce dernier, en risquant de court-circuiter le moment de la médiation, autant le passage par la lettre de l'Écriture doit être pensé comme la trace d'un devenir de Dieu lui-même au cœur des réalités humaines. Christoph Theobald insiste sur le pluralité des styles conciliaires, distinguant notamment les genres narratifs, parénétiques, délibératifs et doxologiques : le corpus conciliaire s'avère alors marqué par un rapport de complexité avec la tradition et avec l'histoire, il ne peut être que compromis toujours inachevé. La profondeur des analyses proposées par Theobald se double d'une grande lucidité et d'un courage certain, comme on le voit lorsqu'il souligne de «potentiel de violence» par lequel la régulation romaine risque de ne plus concorder avec «une manière évangélique de procéder» (286). Reprenant le tout en fin de colloque, Benoît Bourgine traite notamment du thème des liens entre histoire et modernité et note avec force que le Concile est à l'opposé d'un diagnostic pessimiste sur une modernité décadente faisant place au relativisme (301) ; c'est M^{gr} Lefebvre qui est mentionné ici, mais on pense à Joseph Ratzinger aussi, de toute évidence. En fin de lecture, on se demande ce que visent exactement les auteurs avec cette notion de style. S'agit-il d'un simple changement rhétorique, du passage à un autre genre littéraire, ou bien, plus en profondeur, d'une rupture créatrice avec le conservatisme intra-catholique ?

Certains des auteurs osent désigner clairement que l'enjeu n'est pas simplement le style, mais sa libération, et donc la liberté même de la pensée théologique en Église.

DENIS MÜLLER

LAURENT VILLEMIN (éd.), *Des théologiens lisent le Concile Vatican II: Pour qui? Pour quoi?* (Theologicum. Faculté de théologie et de sciences religieuses), Paris, Bayard, 2012, 197 p.

S'inscrivant dans les célébrations de Vatican II (1962-1965), cet ouvrage collectif se concentre sur les liens entre le Concile et la théologie. Dans l'introduction, Laurent Villemin souligne l'importance de la distinction établie par Benoît XVI entre l'herméneutique de la discontinuité et celle de la réforme. La question est en effet posée du «renouveau dans la continuité» et, selon l'expression fameuse de John O'Malley, du «style» biblique et patristique du Concile, avec la posture fondamentale de l'Eglise que ce style doit entraîner. Brigitte Cholvy montre, dans un premier chapitre, comment ce renouveau dans la continuité est lié à une transformation de l'anthropologie théologique. Emmanuel Durand s'attache ensuite à comprendre comme l'option fondamentale de *Dei Verbum*, soulignant le don de soi du Dieu trinitaire, contribue à approfondir les liens du mystère de la révélation et de l'histoire. François Moog développe quant à lui le sens de l'herméneutique de la réforme pour une ecclésiologie qui, loin de se situer dans la rupture entre l'ancien modèle hiérarchique et un modèle de participation, travaille elle aussi dans le sens du renouveau et prend en compte «la réforme comme réinvestissement de la tradition». Dans la foulée, Jean-Louis Souletie soumet la notion de participation active dans la liturgie à une reconstruction fine et subtile, montrant à la fois la continuité avec les développements antérieurs de cette notion de participation (Dom Guéranger, Pie X, Dom Lambert Beauduin, Pie XII) et son renouvellement profond à Vatican II. Geneviève Médevielle, de son côté, reconstruit l'évolution nuancée de la morale catholique, en soulignant notamment combien l'apport d'un Bernard Häring a été déterminant au Concile. Les tensions entre l'éthique autonome et l'éthique de la foi – analysées par ailleurs de manière magistrale par Éric Gaziaux dans un ouvrage de référence non mentionné ici – témoignent de la nécessité d'une nouvelle articulation entre une éthique chrétienne puisée aux sources de l'Écriture et les éthiques profanes. Henri de la Hougue rappelle que les principaux textes faisant état du dialogue interreligieux (de *Lumen Gentium* à *Nostra Aetate* en passant par *Ad Gentes*), s'ils admettent de manière neuve que «des membres des religions peuvent recevoir le salut» (142), s'appuient pour l'essentiel sur des «positions théologiques très traditionnelles» (doctrine patristique des semences du Verbe, notion d'un salut par la foi implicite, vieille de deux siècles déjà). Sophie Ramond reconstruit le renouvellement biblique et exégétique effectué par Vatican II, avec sa forte insistance sur l'unité des deux Testaments, un thème central dans l'œuvre de Paul Beauchamp comme dans les écrits de Joseph Ratzinger-Benoît XVI. Denis Villepelet analyse les relations entre la conception conciliaire de la transmission et le thème de l'autonomie des réalités terrestres: le renouvellement par la force de l'Evangile est inséparable des développements de la culture moderne. Dans un chapitre de conclusion, Jacques-Noël Pérès, historien du christianisme et pasteur luthérien, donne sa vision de la réception du Concile par les protestants, vision marquée par les contacts étroits qu'il eut en son temps avec Oscar Cullmann; on peut regretter que d'autres points de vue ne soient pas pris en compte ici, qui montreraient le caractère beaucoup plus diversifié et conflictuel de cette réception. En ce qui concerne l'ensemble de l'ouvrage, on saluera son effort pédagogique soutenu pour vérifier la thèse dominante de l'herméneutique de la réforme prônée par Benoît XVI; le lecteur protestant reste cependant un peu sur sa fin

devant la prudence parfois excessive au sujet de la radicalité des changements requis pour un véritable *aggiornamento* des Eglises dans le monde moderne.

DENIS MÜLLER

HANS-CHRISTOPH ASKANI, CARLOS MENDOZA, DENIS MÜLLER, DIMITRI ANDRONICOS (éds), *Où est la Vérité? La théologie aux défis de la Radical Orthodoxy et de la déconstruction* (Lieux théologiques, 45), Genève, Labor et Fides, 2012, 358 p.

Cet ouvrage est issu d'un colloque organisé par la CUSO et les facultés de théologie de Fribourg, Lausanne, Genève et Neuchâtel. La *Radical Orthodoxy* (*RO*) est devenue un courant incontournable dans la théologie anglo-saxonne et prend à bras le corps la question du rapport de la théologie à la postmodernité et à la sécularisation. Le livre traite de la manière dont celle-ci relève ce défi, les questions qu'elle soulève et les réponses qu'elle apporte, cela de manière à la fois ouverte et critique. – Le livre s'ouvre par un texte de John Milbank, figure centrale de la *RO*, sur la raison, la philosophie et la métaphysique, défendant un néoplatonisme contre la dualité gnostique de la science opposée à la philosophie et à la théologie. Son texte est ardu du fait des très nombreuses allusions à des auteurs que le lecteur n'a pas sous les yeux : Scot et Damascene, notamment. – Pierre Gisel et Shafique Keshavjee situent le débat dans la postmodernité qu'ouvre la *RO*, l'un en posant le principe de l'historicité du christianisme, et l'autre en interrogeant la remise en question du paradigme de la postmodernité qui serait, selon la *RO*, matérialiste et nihiliste. Keshavjee pose clairement le problème du cadre dans laquelle toute pensée évolue et se construit ; cadre remis en cause par la *RO* car non spécifiquement chrétien. Éric Gaziaux retrace ensuite l'opposition de la *RO* à une soumission de la théologie à la raison séculière et ses dualismes, ainsi que son refus de l'autonomie des sphères profanes et religieuses, avant de critiquer l'aspect très tranché et rigide de la *RO* sur ces sujets, notamment en faisant appel à la pensée de Walter Kasper. Xavier-Gravend-Tirole étudie pour sa part le positionnement de la *RO* face au dialogue interreligieux, et conteste l'approche évangélisatrice du dialogue que semblerait tenir Milbank d'après son article «The end of Dialogue». Tout en tentant de montrer l'intérêt de ce mouvement, ces quatre auteurs soulignent pour la plupart l'excès, sans doute en partie voulu par provocation, des théologiens de la *RO*, et mettent en avant la nécessaire pondération pour ne pas risquer de jeter le bébé avec l'eau du bain. – William Schweiker conteste le diagnostic de la postmodernité tel qu'il est vu par la *RO* : il propose une autre approche de la société globalisée : non une dualité orthodoxe / séculier, mais un ensemble de dynamiques de tous types, interconnectées entre elles. Sa proposition est une autre lecture sociologique de la postmodernité, considérant cette dernière comme non mortifère en elle-même. Il conteste ainsi les présupposés de la *RO*. À l'inverse, François Dermange et Denis Müller adhèrent au diagnostic que la *RO* fait de la postmodernité. Ainsi François Dermange suggère qu'un dialogue pourrait, sur cette base, être fructueux entre la théologie protestante et la *RO*, bien que les réponses à donner aux défis constatés dans la postmodernité soient sans doute différentes pour les uns et les autres. Denis Müller fait, pour sa part, une critique bien plus dure de la *RO* et aboutit à la conclusion que, s'il peut partager cette critique de la postmodernité, la *RO* ne lui semble pas apte à répondre aux défis de la théologie découlant de cette critique, considérant la *RO* comme insuffisamment évangélique. – Hans Christoph Askani construit pour sa part une autre proposition : contre la *RO* qui conteste totalement le cadre «séculier» d'une philosophie en théologie, H.-C Askani utilise la philosophie de la déconstruction (qui n'est, montre l'auteur, en fait pas totalement «séculière»), mais

entretient avec la religion un rapport complexe) pour une construction théologique paulinienne sur l'homme et le temps. Dimitri Andronicos suit également ce chemin et montre une possibilité d'utilisation enrichissante de la philosophie contemporaine, ici la déconstruction, pour la théologie. Il part d'une confrontation sur le pardon entre Derrida et Milbank pour en déployer les potentialités dans le contexte d'une éthique théologique. – Anthony Feneuil interroge pour sa part la notion d'expérience philosophique chez Bergson qui ne peut plus être universelle et libre de tout contexte ou particularisme. Celle-ci doit donc être pensée, non à partir de la science dont les expériences sont universalisables, mais de l'art incommunicable directement. L'expérience mystique étant considérée comme un archétype de l'expérience philosophique; c'est donc la fondation de la vérité et son universalité qui est interrogée ici. Ghislain Waterlot expose des tensions soulevées par le développement d'une éthique de l'amour: le souci de soi pour un soi dynamique et non simplement donné; la gratuité du don, entre Derrida avec le don à double inconnu et Mauss avec le système don / contre-don. Il aborde ensuite les formes de l'amour, le rapport de l'amour à la raison, et enfin à Dieu, toujours en lien avec ses remarques de départ sur le souci de soi et la gratuité du don. – Tristan Storme expose Schmitt et Habermas avec leur compréhension de la modernité avant d'aborder une éthique politique en lien avec leurs travaux; alors que Marc Boss analyse la critique du libéralisme politique d'Alasdair MacIntyre en se basant sur les travaux de Perreau-Saussine et Stout. Les liens entre ces deux contributions et le sujet de l'ouvrage sont à lire en filigrane quant aux sujets abordés: prétention à la vérité de la modernité avec des normes universelles rationnellement déductibles, sécularisation, éthique politique, critique de l'individualisme moral, thomisme et aristotélisme etc. La naissance et la maturation de la *RO* peuvent ainsi être remises dans un contexte historique, en lien avec des débats préexistants. – La *Radical Orthodoxy* est peu connue en théologie francophone, les travaux sur le sujet sont pratiquement inexistant, alors qu'elle représente aujourd'hui un courant majeur en théologie anglophone. Ce livre vient ainsi combler un manque. Cette étude ne se contente pas de présenter la *Radical Orthodoxy*, mais la met en vis-à-vis avec d'autres perspectives théologiques contemporaines. L'objectif du livre n'est pas de juger la *Radical Orthodoxy* mais bien d'en faire une analyse critique. Il permet ainsi de comprendre les idées et méthodes de ce courant incontournable, tout en montrant à la fois des points faibles, des limites et des possibilités d'interconnexion: des possibilités de rapports, émulations ou contradiction avec des enjeux théologiques plus connus. – Ce livre permet de donner un éclairage ouvert, honnête, mais néanmoins assez critique à la *RO*, en la présentant à la fois dans ses critiques de la postmodernité, mais également dans son contexte large: sociologique, historique, philosophique et théologique, en lien avec d'autres courants contemporains. Les exemples et explications sur la déconstruction sont particulièrement enrichissants quant à l'utilisation de la philosophie moderne en théologie, de même que l'analyse de la postmodernité et ses répercussions sur la théologie.

MATHIAS HASSENFRATZ

PETER BECKER (éd.), *Studienreform in der Theologie. Eine Bestandsaufnahme* (Theologie und Hochschuldidaktik, Bd 2), Berlin, Lit Verlag, 2011, 185 p.

Ce recueil d'articles fait le point sur la situation des cursus d'études des facultés de théologie catholique, avec des chapitres spécifiquement consacrés à l'Allemagne, l'Autriche et la Suisse (ce dernier rédigé par Barbara Hallensleben, de Fribourg). Le contexte général est celui de la réforme universitaire de Bologne, mais on sent un fort souci des contributeurs de ce volume à s'élever au-dessus des contingences issues de Bologne et à marquer l'autonomie et la singularité de l'approche catholique de la théologie, non seulement au niveau des titres (universitaires ou canoniques), mais

également quant à la conception même des matières et de la démarche théologique comme telle. L'effort est louable et l'ouvrage utile. Mais l'absence de comparaison sérieuse avec les facultés d'autres confessions, protestantes notamment, rend la réflexion quelque peu autarcique.

DENIS MÜLLER

MICHEL DENEKEN, ELISABETH PARMENTIER, *Pourquoi prêcher plaidoyer catholique et protestant pour la prédication* (Pratiques, 25), Genève, Labor et Fides, 2010, 272.

Comment prêcher aujourd’hui à l’heure de la surinformation et dans un monde saturé par une culture de l’image ? Cet ouvrage vise à répondre avec lucidité et précision à cette question. Il s’ouvre par deux rappels d’histoires récentes. Le premier dresse un panorama des principaux ouvrages homilétiques de Karl Barth à Manfred Josuttis en passant l’école américaine dont les chefs de file sont Fred B. Craddock, David Buttrick et Thomas G. Long. Le second tableau introduit la thématique par un rappel du rôle de la prédication dans l’encyclique de Benoît XV promulguée en 1917. Il montre également comment l’indispensable homélie prend place dans un cadre ecclésial et prend toute sa valeur lorsqu’elle est placée dans son écrin liturgique. En écho à ces rappels l’auteure indique en quel sens une prédication, liée la Promesse divine peut avoir un rôle sacramental et comment elle ouvre sur une vie communautaire et cultuelle. L’ouvrage se concentre ensuite sur ce qu’il est convenu d’appeler l’homilétique matérielle, en décrivant quels sont les contenus doctrinaux d’une prédication chrétienne: l’œuvre du Père se manifeste par la solidarité du Fils présent aujourd’hui par son Esprit. Cette réflexion théologique ouvre sur l’acte de prêcher. Ce point amène les auteurs à préciser les rôles et les fonctions des célébrants. La question délicate des ministères ordonnés et ainsi abordée sans faux fuyants. Après cette réflexion sur le statut des émetteurs, la réflexion se poursuit autour des récepteurs de la prédication. Contrairement à un préjugé tenace les auditeurs de la prédication ne représentent pas un «public» mais forment un peuple et une communauté. L’écoute ne constitue pas seulement un acte passif mais elle présuppose au contraire une contribution active et volontaire de l’écoutant. La prédication fragile passerelle entre une communauté liturgique et un prédicateur peut remplir son office lorsqu’elle reste fidèle à l’ensemble du donné des Écritures. Par le jeu des intertextualités l’Ancien Testament doit prendre pleinement sa place dans une prédication chrétienne. La situation des auditeurs et en particulier le vaste champ constitué par leurs expériences multiples constitue un autre pôle essentiel de la prédication. Mais cette dernière ne remplit pleinement son office que si elle décentre l’auditeur de lui-même pour mesurer pleinement les implications existentielles logées dans les textes bibliques. Ouvrage œcuménique écrit à quatre mains et qui dresse en finales les divergences et les convergences entre luthéro-réformé et catholique autour de la prédication ce livre se présente comme un manuel d’homilétique aussi incontournable que bienvenu.

FÉLIX MOSER

Sciences
des religions

ISABEL DE ANDIA, *La Voie et le Voyageur. Essai d’anthropologie de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 2012, 1022 p.

Ce gros ouvrage est le fruit d’un cours sur les étapes de la vie spirituelle que l’A. a professé (sans date mentionnée) à l’École cathédrale de Paris. L’intention première est

d'aborder, selon les enseignements et les perspectives spirituels hérités de vingt siècles de christianisme, les péripéties et les combats intérieurs que l'homme en chemin (*homo viator* selon la terminologie augustinienne) connaît peu ou prou dans sa croissance jusqu'à la taille de l'*homme adulte* (Eph. 4,13). Cette progression se fait selon un dynamisme trinitaire qu'exprime un Irénée de Lyon lorsqu'il dit que «l'Esprit conduit l'homme au Fils, le Fils au Père et le Père lui donne l'incorruptibilité». La matière est distribuée en six parties : la première présente Dieu comme origine et fin de l'homme, et la création de l'homme à l'*image et à la ressemblance de Dieu* (Gn 1,26) ; la seconde envisage l'appel et la suite du Christ, source de la transformation de l'homme ; une troisième explore les multiples dons de l'Esprit qui meuvent la liberté humaine, lui ouvrent la voie de la prière et du discernement spirituel, la soutient et la console dans ses luttes. Dans les quatrième et cinquième parties, l'A., recueille les principaux enseignements que la tradition patristique grecque et latine nous donne sur les sens spirituels, le sommeil et la veille, l'écoute et le silence, le travail et le repos, le jeûne et les nourritures, la pureté du cœur et l'humilité, la charité, la virginité et la parentalité. La dernière partie, enfin, expose les thèmes de la mort et de l'immortalité, vision de Dieu, béatitude et gloire eschatologique. Telle est donc l'intention, aussi louable qu'intéressante. Et la réalisation ? Cet ouvrage se présente malheureusement comme une compilation invraisemblable, dans laquelle se suivent et se côtoient les citations les plus diverses tirées d'œuvres de toutes les époques, et les répétitions les plus inutiles. Chaque page du livre nous donne l'impression que l'A. veut tout dire et ne dit plus rien de spécifique et de construit, car tout est dans tout et réciproquement. Le langage même de l'A. atteint le degré d'une forme de logorrhée spirituelle imprudente parce que trop facile, alors même que les thèmes étudiés sont de première importance. C'est dire que le lecteur a plus de chance de se noyer dans ce fleuve qui déborde de toutes part que de survivre en trouvant quelques repères clairs pour construire une existence à la lumière de l'Évangile. Les notes ne font malheureusement qu'accentuer le désarroi dans une surcharge d'informations sans liens profonds les unes avec les autres. C'est avec regret et tristesse que nous devons écrire cela, car nous attendions beaucoup de cet ouvrage.

JEAN BOREL

CYRILLE AILLET, *Les Mozarabes, christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)* (Bibliothèque de la Casa de Velazquez 45), Madrid, Casa de Velazquez, 2012, 418 p.

Cette passionnante étude rompt pour la première fois le cloisonnement idéologique des deux thèses historiographiques contradictoires qui ont cours depuis longtemps au sujet des mozababes et du mozababisme : la première, illustrée par Francisco Javier Simonet, fait des mozababes des «résistants de l'intérieur, réfractaires à toute influence islamique, afin de mieux réduire le rôle de l'Islam à une simple parenthèse historique», la seconde, défendue encore récemment par Mikel de Epalza, veut prouver au contraire que «l'Islam a absorbé sans peine cette communauté rétrograde, vidée de l'intérieur par les conversions et les migrations». Si ces deux thèses se rejoignent sur le fait que l'exécution des quarante martyrs chrétiens de Cordoue, au milieu du IX^e siècle, soit un tournant décisif dans l'histoire du christianisme en al-Andalus, elles divergent fondamentalement dans la compréhension qu'elles ont et l'interprétation qu'elles donnent de la vie intellectuelle et quotidienne réelle des communautés et des générations chrétiennes qui ont survécu jusqu'au XIV^e siècle. Pour examiner à nouveaux frais l'impact de l'Islam sur l'évolution des cultures chrétiennes en péninsule ibérique à travers le prisme des mozababes, et dépasser l'antagonisme des thèses en présence, Cyrille Aillet a repris à nouveaux frais et le plus minutieusement possible les documents et sources

à disposition : récits des chroniqueurs médiévaux, résultats des fouilles archéologiques, analyses des nécropoles, vestiges d'églises et textes juridiques. Mais c'est surtout sur le versant arabe de la culture chrétienne en al-Andalus qu'il s'est penché, sur le mouvement littéraire de langue arabe qui, dès le IX^e siècle, prit le relais immédiat de la production latine. Même s'il s'agit d'une littérature essentiellement religieuse faite de traductions de textes préexistants, il s'y ajoute les nombreuses notes et gloses en arabe parsemant les marges des manuscrits latins copiés durant le haut Moyen-Âge et n'ayant jamais été étudiées pour elles-mêmes. À leur sujet, l'A. affirme qu'«elles sont dépourvues d'intérêt à l'échelle du simple échantillon et qu'elles ne prennent sens que réunies dans un véritable corpus qui permet de rassembler une sorte de thésaurus linguistique, de mieux appréhender les fonctions de ces marginalia, leur rapport au texte et à des préoccupations intellectuelles plus larges» (p. 20). Si la nature éclatée et indirecte de ces sources en rend donc l'interprétation délicate, elles obligent par ailleurs, et c'est là leur intérêt, à restituer non pas le portrait illusoire d'une population, mais le portrait d'une situation d'interaction, dans laquelle, justement, émergent des discours identitaires, témoignant d'une prise de conscience des évolutions sociales. À côté des inévitables discours de repli face à une société qui, par conversions et alliances matrimoniales, attraction des élites vers l'islam, érosion des ressources de la communauté par la fiscalité omeyyade, devient massivement islamique, se fait alors jour une approche de la coexistence plus ouverte qui «justifie l'adoption de l'arabe par son rôle de vecteur d'une culture d'empire englobant les populations non-musulmanes. Cette appropriation s'appuie sur une réfutation du dogme de l'i'gaz, conférant à l'arabe le statut de langue révélée, originelle et inimitable. Le relativisme linguistique de Hafs b. Albar remet en cause cette hiérarchie au profit d'une théorie de la diversité et de l'égalité des langues de culture, soustrayant l'arabe au seul référent islamique pour en revendiquer un usage apostolique. Cet orientalisme militant ne tourne pas le dos au modèle visigothique, mais le transpose dans un cadre nouveau.» (p. 313). Il est intéressant de noter que, comme le fait l'A., c'est la reprise par l'apologétique arabo-chrétienne ibérique du thème nestorien de l'Incarnation du Christ comme «voile» d'humanité qui fonde «un reflet supplémentaire de ces relations intellectuelles (*cf.* p. 231 *sq.*). C'est dire, en conclusion, que l'effacement de la production latine n'a nullement constitué le chant du cygne du christianisme en al-Andalus, mais qu'il a au contraire annoncé l'émergence d'une culture de langue arabe, dont les manifestations ont jalonné l'existence du mozarabisme jusqu'au début du XIV^e siècle. Telle est la démonstration essentielle de l'ouvrage, même si nous avons passé sur les importants mouvements de population du Sud au Nord et du Nord au Sud de la péninsule ibérique qui ont marqué les différentes étapes de l'histoire et de la culture des mozabares. Une bibliographie complète permet au lecteur intéressé de retrouver l'ensemble des documents d'archives, manuscrits, sources arabes musulmanes, juives, chrétiennes orientales, mozabares et latines sur lesquelles l'A. s'est appuyé, ainsi que les livres d'érudition récente consultés.

JEAN BOREL

FARID UD-DIN 'ATTÂR, *Le langage des oiseaux. Manteq ut-Tayr; Introduction, traduction et annotation de Manijeh Nouri* (Patrimoines/Islam), Paris, Cerf, 2012, 504 p.

Le *Langage des oiseaux* du poète persan Farid ud-din 'Attâr est à la culture islamique ce que le Cantique des Cantiques est à la Bible et la Divine Comédie de Dante à la culture chrétienne : une œuvre didactique et mystique absolument unique en son genre et qui ne cesse, au cours des siècles, de marquer en profondeur les générations de

lecteurs qu'elle séduit. De ces trois œuvres, la forme poétique originelle est si originale et parfaite qu'elle résiste et résistera toujours à toutes traductions : non seulement aucune d'entre elles ne peut prétendre être définitive, mais les trois poèmes exigent de chaque nouvelle génération qu'elle fasse l'effort de s'en réapproprier le sens dans le langage qui est le sien. Enfin, du *Langage des oiseaux*, comme du *Cantique des Cantiques* et de la *Divine Comédie*, il faut dire ceci : on ne peut entrer que totalement dans chacune de ces œuvres qui se présente chaque fois comme le poème le plus total qui ait jamais été écrit. Ce n'est qu'en l'embrassant en son entier, par une lecture qui engage le corps, l'âme et l'esprit, la détermination, l'amour et le désir, qu'on peut y percevoir la puissance et la sagesse qu'il recèle. Le *Langage des oiseaux* raconte l'histoire de tous les oiseaux du monde qui se réunissent un jour, éprouvant au plus profond de leur âme le désir de rencontrer l'Etre suprême. Parmi eux, la huppe, toute expérimentée dans les voies spirituelles qu'elle est déjà, par l'art qu'elle a de leur désigner la beauté indescriptible de Sîmorgh, l'oiseau «proche de nous et dont nous sommes éloignés», les entraîne à tout quitter pour partir vers le seul Être qui mérite d'être aimé et désiré. Dans ce long parcours aux épreuves initiatiques et mystiques innombrables, il leur faudra franchir sept vallées avant d'arriver au seuil de la demeure de Sîmorgh : les vallées du Désir et de l'Amour, de la Connaissance et de la Plénitude, de l'Unicité et de la Perplexité et, enfin, la vallée du Dénouement et de l'Anéantissement. Mais tous n'arrivent pas au but : seuls trente oiseaux (sî morgh) pénètrent dans le mystère. Au terme du cheminement, c'est le mystère de son propre soi-même qui est ainsi révélé à l'âme anéantie. Par l'extinction de soi, l'âme enivré du pur amour rejoint l'Unique Désiré. Dans sa traduction, réalisée sur la base de l'édition critique du Manteq publiée par M. Shafi'i Kadkani à Téhéran en 2004, fruit de plus de trente années de recherches mettant en évidence les lacunes et les imperfections des éditions précédentes en comparant plus de 500 manuscrits répertoriés, Manijeh Nouri a d'abord eu le souci de respecter «avec la plus grande précision chacun des 4724 distiques ainsi que les tournures stylistiques très particulières chères à 'Attâr». Dans cet esprit, poursuit-il, la méthode employée s'écarte de la composition en prose où tous les distiques paraissent liés en un fil continu. Quant aux notes qui l'accompagnent, elles sont précieuses sur le plan lexical, linguistique, doctrinal et culturel, et permettent de mieux cerner les intentions secrètes du Poète. Une bibliographie des œuvres de 'Attâr en persan, des traductions françaises, anglaises, italiennes, espagnoles et allemandes consultées, des études, dictionnaires et encyclopédies qui ont un rapport étroit avec la culture et la poésie persane, un index des mots persans les plus importants, des noms historiques et lieux géographiques mentionnés font de cette publication la plus complète à ce jour.

JEAN BOREL