

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **51 (2001)**

Heft 1

PDF erstellt am: **18.09.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## BIBLIOGRAPHIE

MARIE-ODILE GOULET-CAZÉ (éd.), TIZIANO DORANDI, RICHARD GOULET, HENRI HUGONNARD-ROCHE, ALAIN LE BOULLUEC, EZIO ORNATO (COLL.), *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999)* (Bibliothèque d'histoire de la Philosophie), Paris, Vrin, 2000, 583 p. Histoire de la philosophie

«Pendant près de deux mille ans, du milieu du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la philosophie a été conçue avant tout comme une exégèse, se rapportant à un petit nombre de textes émanant d'«autorités» dont les principales furent notamment Platon et Aristote.» Ce constat, tiré de l'article fondamental de Pierre Hadot «Philosophie, exégèse et contresens» (Vienne, 1968) résume parfaitement l'objet de ces actes volumineux consacrés au commentaire en tant que pratique scientifique et surtout philosophique. En effet, une bonne partie de la littérature universelle est une littérature de commentaire – le *Timée* de Platon, les *Catégories* d'Aristote, la *Genèse*, l'*Exode* ou le Prologue de l'*Évangile de Jean* n'ont pas cessé de faire l'objet d'exégèses –, et cette remarque vaut particulièrement pour la philosophie antique et médiévale, fortement ancrée dans l'étude de la tradition grâce aux institutions et aux pratiques scolaires. Mais l'importance du développement du commentaire repose sur une conception de la philosophie : la pensée ne se déploie pas *ex nihilo*, mais a besoin pour donner sa pleine mesure d'un support qui lui permette de progresser. Marie-Odile Goulet-Cazé, dans son avant-propos présente l'acte de commenter comme un acte complexe au cours duquel se trouvent confrontées deux réalités : «d'une part un donné fini et contraignant, le texte, noyau dur incontournable qui a acquis une sorte d'objectivité, et d'autre part une pensée en acte qui réagit face à ce produit fini en élaborant un texte nouveau, la démarche mise en œuvre pouvant aller de l'exégèse la plus littérale à l'interprétation la plus allégorisante, de l'explication la plus traditionnelle au commentaire le plus neuf» (p. 7). Ce volume présente, par une quarantaine de contributions, une vision globale du phénomène du commentaire, depuis sa fabrication matérielle jusqu'à l'élaboration de ses contenus les plus spéculatifs, de l'Antiquité à la Renaissance, et cela dans des aires culturelles diverses : mondes grec, latin, hébraïque, arabe et indien. Il est organisé en trois sections : le support matériel du commentaire, les commentaires bibliques, les commentaires scientifiques et philosophiques. La première partie, purement philologique, traite des techniques de composition et d'écriture des commentaires, des scholies marginales, et de la mise en page. La deuxième présente les traitements exégétiques de l'Écriture, notamment par un excellent article de Gilbert Dahan sur le passage au sens spirituel dans les commentaires médiévaux de la Bible et par plusieurs contributions sur l'interprétation de Genèse 2,24 : dans le christianisme antique (Alain Le Boulluec), chez Augustin (Goulven Madec), dans les exégèses rabbiniques (Jean-Christophe Attias) et chez quelques mystiques médiévaux (Charles Mopsik). La troisième section, outre deux tables rondes sur les commentaires alchimiques et sur les commentaires en histoire des sciences, offre une série de communications remarquables sur les exégèses grecques néoplatoniciennes et arabes de Platon et d'Aristote. Luc Brisson étudie le rôle des *Oracles Chaldaïques* dans le Commentaire de Proclus sur le *Timée* de Platon ; il met ainsi en lumière deux questions originales et importantes : celle de la conciliation entre un texte philosophique et un texte sacré dans l'Antiquité tardive grecque et celle de la

pratique du commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme. Richard Sorabji pose la question «Is the true self an individual in the Platonist tradition ?» La place de Syrianus dans la tradition exégétique de la *Métaphysique* d'Aristote fait l'objet de deux articles : un de Concetta Luna qui l'inscrit entre Alexandre d'Aphrodise et Asclépius – Syrianus s'étant inspiré du premier et ayant influencé le second – et l'autre de Cristina D'Ancona qui souligne que Syrianus a marqué un tournant décisif dans l'utilisation de la *Métaphysique* d'Aristote à l'intérieur de l'école néoplatonicienne et qu'il a assuré une postérité au modèle de commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, l'approche analytique du texte, opposée à l'approche paraphrastique d'un Thémistius. Philippe Hoffmann examine le travail de Simplicius sur les catégories aristotéliennes  $\pi\omicron\tau\acute{\epsilon}$  et  $\pi\omicron\upsilon\acute{\nu}$  ; grâce à un examen précis du texte et une comparaison avec d'autres lecteurs des *Catégories*, tant néoplatoniciens, Porphyre et Jamblique, que péripatéticien, Boëthos, il parvient à esquisser un portrait de la personnalité intellectuelle de Simplicius comme commentateur. La réception du *De Caelo* d'Aristote est étudiée chez les commentateurs grecs par Catherine Dalimier et chez Averroès par Henri Hugonnard-Roche. Jean Jolivet, dans un article de synthèse, propose un panorama du commentaire philosophique arabe articulé sur deux points majeurs : un état des lieux par al-Nadim de l'exégèse d'Aristote à la fin du X<sup>e</sup> siècle d'al-Kindi à al-Farabi, et une comparaison de méthode entre Avicenne et Averroès. Si Avicenne, en composant le *Shifa*, a cherché à dépasser Aristote et à fonder une philosophie à la fois nouvelle et héritière, Averroès voulait, lui, «remettre la philosophie dans l'état où l'avait construite Aristote», le Stagirite étant pour lui indépassable. Ce volume remarquable, tant par sa qualité que par l'étendue du domaine traité, démontre fort bien que les problèmes philosophiques se posent, souvent, en termes exégétiques.

CHRISTOPHE ERISMANN

GERALD BECHTLE, DOMINIC O'MEARA (éds), *La Philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive* (Actes du Colloque international de Fribourg 24-26 septembre 1998), Fribourg, Éditions Universitaires, 2000, VIII + 244 p.

Les trois premiers articles de cet ouvrage concernent les conceptions de Jamblique sur la place des mathématiques parmi les sciences. Francesco Romano montre que Jamblique assume à son tour le dessein d'unifier les sciences sous l'égide de la philosophie. Toute science est philosophique par nature. L'arithmétique, qui est la plus proche du Principe Premier, doit servir d'outil à cette unification. Jamblique peut alors proclamer le caractère pythagoricien de la philosophie. Gerald Bechtle procède à une étude approfondie des méthodes mathématiques telles que Jamblique les expose dans son *De communi mathematica scientia*. Ce sont ces méthodes, plus que leur objet, qui justifient la position intermédiaire que Platon assigne aux mathématiques entre le domaine de l'opinion et celui de la pure intellection. Bien que marqué par la pensée d'Aristote, Jamblique s'efforce d'établir la supériorité du platonisme à propos du statut des mathématiques. Linda M. Napolitano Valditara aborde le sujet à travers la métaphore de la «ligne divisée» de Platon (*Rép. VI, 509-510*). Jamblique sépare les intelligibles proprement dits des intelligibles suivant la *dianoia* et les sensibles au sens propre des sensibles objets de l'imagination. Mais il s'écarte de Platon quant aux facultés qui opèrent sur ces quatre domaines, ce qui a des incidences sur la science mathématique. Pour Ian Mueller, Syrianus veut dissiper les ambiguïtés de certains passages de Platon sur le nombre. Il voit dans le nombre une forme qui domine la «multiplicité de monades» introduite par Euclide. John J. Cleary expose la philosophie proclusienne des mathématiques. Malgré quelques essais de conciliation entre Platon et Aristote, Proclus adopte les vues platoniciennes qu'il surinterprète parfois ; par exemple quand il introduit la

«matière imaginaire» ou qu'il semble se référer à des enseignements secrets des pythagoriciens. Alain Lanouël s'intéresse au «lien» qui apparaît dans le *Timée* quand le Démonstrateur introduit des «moyens» harmonieux entre le feu et la terre. Platon raisonne par analogie sur des cubes, comme 8 et 27, qui n'admettent pas de moyenne géométrique, mais deux médiétés, ici 12 et 18. On peut noter que Proclus prétend, à tort, que c'est aussi le cas pour les nombres *semblables*, comme 2.3.4 (= 24) et 8.12.16 (= 1536). Le néoplatonicien chrétien Jean Philopon commenta l'arithmétique de Nicomaque de Gérase. – Giovanna R. Giardina présente la notion de nombre telle qu'elle ressort de ce commentaire. Mario Otto Helbing évoque la dispute sur les angles corniculaires qui survint au temps de Galilée et dont les acteurs se référaient souvent à Proclus. Giovanni Sommaruga met en regard les conceptions de Proclus et de la «physicalisto-platonicienne» P. Maddy sur la nature des objets mathématiques. Enfin, dans une compétition anachronique entre la géométrie d'Euclide et les géométries axiomatiques non euclidiennes du XIX<sup>e</sup> siècle, Markus Schmitz décerne la palme de la vérité à la première, avec la complicité inattendue de Proclus.

ANDRÉ DELESSERT

SAINT AUGUSTIN, *Œuvres*, t. II : *La Cité de Dieu*, édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon avec, pour ce volume, la collaboration de Sophie Astic, Jean-Yves Boriaud, Jean-Louis Dumas, Catherine Salles et Henri-Pierre Tardif de Lagneau (Bibliothèque de la Pléiade – 468), Paris, Gallimard, 2000, 1308 p.

C'est avec beaucoup de soin que Lucien Jerphagnon et une équipe de collaborateurs poursuivent l'édition des œuvres les plus significatives d'Augustin pour la Bibliothèque de la Pléiade. Après un premier volume rassemblant les écrits de nature philosophique que le jeune rhéteur avait rédigés à Cassiciacum (cf. recension dans *RhThPh*, Vol. 130, 1998/IV, p. 436 sq.), le second volume est entièrement consacré à la *Cité de Dieu*. Ce grand classique de la littérature de l'Occident chrétien a été écrit par Augustin entre 412 et 417, quelques années après la destruction de Rome sous les coups de l'invasion des Goths que conduisait le roi Alaric. Première chose merveilleuse, et certainement inimaginable pour Augustin lui-même, nous pouvons désormais tenir dans nos mains, en un seul volume, grâce à la technique du papier bible, les 22 livres dont la *Cité de Dieu* est composée. Cet ouvrage comporte deux grandes parties : dans la première, le Docteur de l'Église réfute la prétention qu'a le paganisme de pouvoir procurer le bonheur ; dans la seconde, il décrit l'origine, la croissance et la fin des deux cités, la cité terrestre et la cité céleste. «Deux amours, dit-il, ont bâti deux cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi.» À l'antique vision du monde, des hommes et des dieux, Augustin en a substitué une autre, et c'est moins d'une philosophie que d'une «théologie de l'histoire» qu'il s'agit dans la *Cité de Dieu*, comme l'a exprimé autrefois Henri Marrou. À la banqueroute des cultes et des espérances d'un temps révolu, prévisible selon l'Évêque d'Hippone si les valeurs antiques étaient, comme il le soutient, gagées sur le néant, il ne cesse de faire comprendre que, de la vie des hommes, rien n'est toutefois perdu parce que tout est racheté, du moins en espérance. Dans le présent de chaque époque où, antagonistes et enchevêtrées, coexistent les deux cités, il incombe alors à chacun d'opter pour l'*aversio* ou pour la *conversio*. C'est ainsi que la *Cité de Dieu* est en gestation jusqu'à la fin du monde et qu'il ne faut pas dormir pendant ce temps-là. Que ce soit au V<sup>e</sup> siècle de notre ère ou de nos jours, le thème des deux cités nous semble d'une particulière actualité. Les prétentions d'un paganisme renaissant sont

aussi fortes qu'alors, et les deux cités de la justice et de l'injustice se font à nouveau face. Puisse la redécouverte de la *Cité de Dieu* d'Augustin nous faire réfléchir sur une nouvelle manière de construire l'avenir. Toute traduction qui paraît dans la célèbre Bibliothèque de la Pléiade est soumise à des critères très stricts de lisibilité, ainsi que les notes qui l'accompagnent. Le résultat est parfaitement réussi pour le but que la collection poursuit, et peut inciter à des recherches plus spécialisées. Une bibliographie de base, un répertoire de notions-clés et un index des noms de personnes et de lieux font de ce second volume un ouvrage que nous ne pouvons que recommander à l'attention des lecteurs intéressés.

JEAN BOREL

JEAN-MARC NARBONNE, *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin – Proclus – Heidegger)* (L'âne d'or), Paris, Les Belles Lettres, 2001, 377 p.

De Jean-Marc Narbonne, professeur de philosophie ancienne à l'Université Laval (Québec), on connaissait les travaux remarquables sur Plotin, notamment *Les deux matières* (1993) et *La Métaphysique de Plotin* (1994). Il présente aujourd'hui, sous la forme d'un essai d'une rare qualité, une réflexion personnelle, à la fois modeste et ambitieuse, sur la pensée néoplatonicienne et sur les bases de notre tradition spéculative que forment l'ontologie et l'hénologie, doctrine selon laquelle l'Un prime sur l'être. Dans la ligne directe des recherches de Werner Beierwaltes (*Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik et Denken des Einen*), l'A. esquisse un questionnement subtil sur la formule platonicienne consacrée : «au-delà de l'être ou de l'essence», «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας». L'une des thèses principales de cet ouvrage est que «la tradition néoplatonicienne a mis au jour et développé une forme de pensée hautement originale, une représentation exacerbée et inouïe de la transcendance nécessitant de l'esprit un effort d'exhaussement constant, une volonté de dépassement et un désir de l'au-delà d'une radicalité peu commune» (p. 21). L'A. propose une étude de la genèse de l'hénologie, des oppositions qu'elle va susciter dès son élaboration par Plotin et de son conflit continu avec l'ontologie. L'avancée et l'originalité de la pensée néoplatonicienne au sein de la tradition spéculative platonicienne se manifestent par la transformation des hypothèses du *Parménide* en une sorte de grammaire du réel. C'est Plotin, en affirmant la supériorité, mais aussi l'antériorité et l'indépendance absolues de l'Un vis-à-vis de l'être, qui ouvre la voie. Cette transcendance radicale de l'Un défendue par l'auteur des *Ennéades* représente une innovation décisive qui n'était nullement naturelle dans la lignée platonicienne. Elle sera d'ailleurs contestée d'Origène, contemporain de Plotin, à Pic de la Mirandole au *Quattrocento*. Origène, du moins selon la position rapportée par Proclus, tente en effet de réfuter le néoplatonisme naissant autour de trois thèses : l'Un est entièrement sans existence ni subsistance, l'intellect est ce qu'il y a de meilleur et l'étant absolu et l'Un absolu sont identiques. C'est sur cette question du statut de l'Un que l'hénologie se distingue de l'ontologie. On retrouve en effet de Plotin et Porphyre à Proclus et Damascius l'idée maîtresse d'une *existence* ou d'une *subsistance* pure de l'Un soit en termes d'ὑπαρξις ou d'ὑπόστασις opposés à l'ὄν ou à l'οὐσία. Selon Plotin, l'Un joue un rôle architectonique vis-à-vis de l'être ; il y a une priorité effective de l'Un sur l'être, cette antériorité se fonde sur la simplicité parfaite de la notion d'unité. Le fondement de cette position est le passage du *Parménide* (166 c) où Platon dit que si l'Un n'est pas rien n'est. L'Un est pour l'être un principe et l'être repose sur lui. L'être dépourvu de l'Un n'existerait pas. La réflexion néoplatonicienne est tout entière animée par le désir d'une remontée vers le principe transcendant, incompréhensible et ineffable, l'Un-Bien hérité de la tradition platonicienne. Le néoplatonisme se conçoit ainsi prioritairement comme une philosophie de la transcendance et du dépas-

sement de soi : «la pratique de la philosophie associée à l'exercice des vertus purificatrices doit mener, par une série de métamorphoses du moi, au contact d'une réalité transcendante et ineffable, source de félicité ultime» (p. 274). Mais le néoplatonisme valorise une autre forme de transcendance, une extériorité fondatrice. En effet, l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, déjà énoncé et préparé chez Platon, s'élargit décisivement chez Plotin à la dimension d'un ἐπέκεινα νοῦς à la fois du côté du principe, qui n'est plus un νοῦς, et du sujet, qui doit dépasser en lui-même le niveau intellectif pour rejoindre l'Un. Avec l'apparition de cet au-delà de l'intellect, s'ouvre l'espace d'un au-delà de la philosophie où il ne s'agit plus de discourir ou de connaître, mais bien plutôt d'éprouver et de voir. En d'autres termes, la remontée vers le Principe ne va pas simplement vers un au-delà du Soi, elle mène à un au-delà du connaissable à la fois en soi et par le Soi. Pour parler de cette part du schème néoplatonicien de la déprise, l'A. a choisi d'utiliser la notion de *dénivellation fondatrice*, «c'est-à-dire un éclairage de la réalité humaine à partir d'un au-delà irréductible au Soi (ou à soi)» (p. 275). Cette expression cherche surtout à énoncer ce qui, dans le mot transcendance, ne s'entend plus. Ce livre a aussi pour but de limiter la portée des critiques de Heidegger à l'endroit de la métaphysique et d'illustrer leur «caractère réducteur». Car, selon l'A., le néoplatonisme montre que la tradition métaphysique ne s'est nullement limitée à une conception réifiéc, voire techniciste, de l'être et de l'étant. La différence entre l'Un et l'être joue en effet le rôle de garde-fou vis-à-vis de toute tentative de nivellement de la réalité. La transcendance que défend le néoplatonisme, renforcée par «l'arsenal hénologique», est un défi constant à l'interprétation limitative du πολλαχῶς λεγόμενον aristotélicien. L'être du point de vue néoplatonicien ne se dit pas et ne peut pas se dire du Principe. «L'ἐπέκεινα se situe plus haut, ne s'entend que selon le régime unique de la dénivelation» (p. 282).

CHRISTOPHE ERISMANN

WERNER BEIERWALTES, *Platonisme et Idéalisme* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), Paris, Vrin, 2000, 251p.

Cet ouvrage est la traduction française de *Platonismus und Idealismus* publié chez Vittorio Klostermann en 1972, auquel l'A. a, pour cette édition, non seulement apporté quelques corrections, mais aussi ajouté quelques compléments et, surtout, une *Postface* inédite. Pour préparer le lecteur à ce qu'il va trouver dans les quatre études dont l'ouvrage est formé, Werner Beierwaltes s'explique en quelques mots au sujet des deux termes du titre : «le terme 'platonisme' sera pris de manière prépondérante en ce qui suit au sens de ce qui se trouve représenté par la pensée néo-platonicienne ou sa réfection en théologoumènes chrétiens à l'époque de la patristique et du Moyen-Âge, quant au terme d'«idéalisme», c'est tout particulièrement par la philosophie de Hegel et celle de Schelling qu'il se trouve représenté. La présentation risquée ici peut rendre visibles les implications réelles du «platonisme», en tout cas celles qui ont trouvé une efficace dans la pensée idéaliste comme autant de moments plus ou moins manifestes de la méthode qu'elle met en œuvre comme de ce qui la mobilise quant à l'affaire la plus propre de sa pensée. Elle montre en même temps un aspect essentiel de la manière dont se constitue une pensée idéaliste comme de l'explication qu'elle demande». (p. 8 sq.). Dans la première étude, intitulée «Deus est esse-esse est deus, la question fondamentale onto-théologique comme structure de pensée aristotélico-néo-platonicienne», l'A. analyse quelques éléments dans le développement de la question de l'être, éléments étroitement liés à la question de Dieu et qui «demeurent très proches du concept platonicien originnaire de l'être comme Idée». Prenant appui sur l'affirmation d'Exode 3,14: *Ego sum qui sum*, qu'il commence par replacer dans son cadre vétéro-testamentaire, l'A. met

en lumière les interprétations qu'en ont donné Philon d'Alexandrie et Porphyre, Grégoire de Naziance et Grégoire de Nysse, Augustin, Maître Eckhart et Schelling, interprétations qui apparaissent à ses yeux comme autant d'expressions particulièrement caractéristiques de la question de fond onto-théologique. L'étude intitulée «Plotin dans l'idéalisme allemand» donne des exemples concrets de ce que peut être une réception équivalant à une refonte créatrice pour quiconque la reprend à son propre compte. Et c'est encore chez Schelling que l'A. met en évidence des structures spécifiquement néo-platoniciennes. La troisième étude «Hegel et Proclus» apporte un complément appréciable à la question abordée par la précédente, quant au lieu logico-systématique occupé par la philosophie du néo-platonisme en général dans la pensée de Hegel. Enfin, l'A. évoque en quelques pages l'histoire de la redécouverte idéaliste de la pensée de Jean Scot Érigène, qui trouve son fondement dans la structure néo-platonicienne de sa théologie philosophique. Dans sa *Postface*, l'A. expose de manière remarquable le projet philosophique qu'il a poursuivi depuis la parution de ce premier ouvrage, et qui s'explicité dans *Identität und Differenz* (1980), *Denken des Einen* (1985) et *Platonismus im Christentum* (1998).

JEAN BOREL

JEAN-PIERRE TORRELL, *Recherches thomasiennes* (Bibliothèque thomiste – LII), Paris, Vrin, 2000, 386 p.

Dans ce magnifique volume, c'est une autre image de Thomas d'Aquin que le professeur Jean-Pierre Torrell nous offre que celle qui prévaut dans la plupart des travaux qui lui ont été consacrés. Loin d'être seulement le théologien-philosophe que l'on sait, Thomas fut aussi un génial lecteur et commentateur de la Bible, à laquelle il n'a cessé de se référer. Il fut un prédicateur enthousiaste pour transmettre les vérités de foi et l'Évangile du Christ. Il fut enfin un contemplatif et un homme de prière. C'est à ce Thomas d'Aquin là que rend ici hommage l'A. Dans les deux premières études, rédigées à la demande de la Commission Léonine, l'A. établit l'édition critique des *Collationes de decem preceptis*, en dégageant le vrai du faux à partir de deux remaniements de ce texte. Nous voyons dans le détail comment deux auteurs anonymes différents ont pu réutiliser à leurs propres fins la prédication thomasiennne. Les deux essais suivants, qui n'en formaient qu'un seul à l'origine et n'ont été séparés que pour des raisons de commodité éditoriale, s'interrogent sur le savoir théologique chez l'Aquinat et ses premiers disciples. Une remarquable réflexion sur *la vision de Dieu «per essentiam»* nous introduit ensuite au cœur de la doctrine du Maître : la vision béatifique est en effet la finalité même de la vie chrétienne. C'est la raison pour laquelle Thomas place la béatitude au point de départ de sa considération morale (*Secunda Pars*), puisqu'il faut évidemment la connaître pour pouvoir diriger vers elle ses efforts. Comme le dit l'A., «si l'intellect créé ne pouvait jamais parvenir à voir Dieu, il ne parviendrait jamais à la béatitude». Or, ce n'est qu'en Dieu que se trouve la perfection de la créature raisonnable, car c'est lui qui est au principe de son être, et la perfection de toute créature consiste précisément à rejoindre le principe dont elle est issue (cf. Q. 12, a,1; cf. p. 196). Le thème de la science du Christ qui suit est tout aussi capital que celui de la béatitude, et l'A. nous en montre l'intérêt dans sa relecture des Questions 9-12 de la *Tertia Pars* : «Comme l'acte inouï de la kénose n'a mis à la disposition du Verbe de Dieu, dont la science est infinie, qu'une nature humaine, elle ne pouvait donc pas, si parfaite fût-elle dans son cas, ne pas être soumise aux lois de l'acquisition progressive du savoir à partir de l'expérience sensible limitée qui a été la sienne.» Tout en reconnaissant avec Thomas l'existence d'une science humaine acquise dans le Christ *viator*, l'A. tente d'aller plus loin que le Maître, sans lui être infidèle, en reconnaissant que le Christ «a pu apprendre des hommes et que cela comprenait la nescience d'une quantité de choses qu'il ne

pouvait, mais aussi qu'il n'avait nul besoin de connaître pour accomplir sa mission surnaturelle». Dans l'étude suivante, l'A. remet en pleine lumière la doctrine de l'actualité agissante de la résurrection en montrant que, selon Thomas comme selon les Évangiles, l'œuvre salvifique ne s'achève pas à la mort du Christ en croix, mais que sa résurrection et son ascension, comme tous les *acta et passa Christi in carne*, ont leur efficacité salvifique propre. Les derniers articles de ce bel ouvrage décrivent tour à tour l'activité exégétique du jeune Thomas dans son *Commentaire du Prophète Isaïe*, son œuvre oratoire dans le cadre de l'Université et, enfin, la profondeur de son attitude spirituelle et eucharistique.

JEAN BOREL

THOMAS D'AQUIN, *Question disputée l'union du Verbe incarné (De unione Verbi incarnati)*, texte latin de l'édition Marietti, introduction, traduction et notes par Marie-Hélène Deloffre (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 2000, 256 p.

Cajétan, un auteur que l'on ne peut déceimment accuser d'anti-thomisme, reprochait à cette question une argumentation faible et un traitement beaucoup trop bref en regard de l'importance du sujet. Il voyait dans le texte, non une *editio* définitive revue par le docteur angélique, mais seulement des notes approximatives prises au vol par un bachelier mal inspiré lors d'une dispute survenue au début de la carrière de notre auteur, auxquelles il est impossible de se référer pour déterminer la doctrine de Thomas. Ce jugement sévère illustre l'âpreté des polémiques suscitées, depuis des siècles, et surtout au XX<sup>e</sup>, par ce texte – dont l'authenticité a longtemps été contestée, mais que l'on date maintenant du printemps 1272, lors du second séjour parisien de l'Aquinate. Cette brève question disputée, cinq articles seulement, traite du problème délicat de l'unité d'être (*esse*) dans le Christ. Elle ne contient pas, à une exception près, de nouveauté radicale par rapport au reste de l'œuvre de Thomas, car elle reprend les conclusions des questions 2 et 5 de la *Tertia Pars* de la *Somme théologique* : l'union s'est réalisée dans la personne, non dans la nature, elle est donc non essentielle. C'est l'article 4 qui apporte le «faux-pas» selon l'expression du P. Torrell : Thomas parle explicitement de la présence dans le Christ, à côté et en dépendance de l'*esse simpliciter* ou *principale* de la personne du Verbe, d'un *esse secundarium* conféré par la nature humaine. La possibilité de concilier cette thèse avec la position exposée à la même période dans la *Somme* où il a affirmé, sans hésitation ni nuance, l'unicité d'*esse* du Christ, a donné lieu à de multiples discussions entre thomistes et à des tentatives, non moins nombreuses, de montrer le bien-fondé ou l'incongruité de la question *De unione Verbi incarnati*. La traductrice propose une argumentation qui tend à aplanir les contradictions et veut voir une continuité dans la pensée de Thomas. Elle attribue certaines divergences, terminologiques notamment, au fait qu'il s'agit d'une question disputée et que Thomas, confronté à d'autres écoles, «retenait ce qui lui paraissait assimilable et récusait ce qu'il ne pouvait admettre » (p. 73). Le travail de présentation du texte – introduction détaillée, mention des sources, analyse de la structure argumentative, important appareil de notes – est très bien réalisé. La mise en réseau avec les passages parallèles permet d'inscrire cet écrit dans l'ensemble de la problématique thomassienne. – Cependant, la pertinence d'une telle traduction nous semble discutable, surtout dans une collection à visée philosophique. Ce texte n'offre en effet que peu d'intérêt pour l'historien de la philosophie médiévale – les thématiques sous-jacentes relatives à l'être et l'essence ne sont pas abordées directement – et la controverse théologique ne concernera que quelques spécialistes de la pensée de Thomas. Les affirmations contenues dans l'introduction et dans le texte de quatrième de couverture selon lesquelles cette question contient des «clartés fulguran-



tes» et que «2000 ans après la naissance du Christ, cette œuvre puissante devrait susciter un ardent intérêt» nous semblent, pour le moins, exagérées. Si l'on veut traduire les questions disputées de l'Aquinate, pourquoi ne pas commencer par des textes beaucoup plus riches, tels les *Quaestiones disputatae De potentia*, les *Quaestiones disputatae De anima*, ou la *Quaestio disputata de Spiritualibus creaturis* encore dépourvues de traduction française, ou par les très importantes *Quaestiones disputatae De veritate* dont l'intégralité n'est toujours pas disponible en français ?

CHRISTOPHE ERISMANN

JEAN-MICHEL COUNET, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, (Études de philosophie médiévale), Paris, Vrin, 2000, 456 p.

Mathématiques et dialectique ne sont pas envisagés ici en tant que simples disciplines du savoir, mais surtout en tant qu'instruments d'un projet métaphysique d'approche de l'Absolu, que N. de C. poursuit en continuité avec le Moyen Âge et notamment avec St. Anselme. Le choix de ces disciplines comme clés de lecture obéit à l'intention de mettre au jour ce programme métaphysique, que l'A. semble partager lorsqu'il considère la spéculation cusaine susceptible d'«apporter plusieurs éléments de réponse à l'actuelle crise de la pensée» (p. 432). Nous n'avons donc pas affaire ici à une enquête de type historique, mais à une interrogation philosophique menée à travers les œuvres du Cusain – une enquête qui fait par ailleurs place à de nombreux excursus sur les sources et sur l'état de telle ou telle question déterminante dans la démarche de Nicolas. L'A. exprime sa conviction que l'optique métaphysique rend mieux justice à N. de C., car elle permet de voir en sa philosophie non seulement «le premier des modernes » (comme le veut l'historiographie inaugurée par Cassirer), mais aussi «le lieu où toute la tradition antérieure se rassemble, se récapitule» (p. 9). L'A. met en évidence le concours des deux procédés platoniciens dans la construction de cette métaphysique ainsi que le développement qu'ils y trouvent : N. de C. fait avancer la dialectique par sa conception de l'Absolu comme «coïncidence des opposés» et fait avancer les mathématiques par l'application de ses conceptions philosophiques dans les travaux sur la quadrature du cercle (p. 42-43). À partir de l'hypothèse que le plan de la *Docte ignorance* a été conçu sur la base de l'*Opus tripartitum* de Maître Eckhart (p. 365), l'A. bâtit son analyse sur la triple dialectique eckhartienne de la matière et de la forme, du tout et des parties et des deux natures dans le Christ, car «elles couvrent ensemble la totalité de l'œuvre» du Cusain (p. 47). L'examen de ces trois dialectiques est précédé d'un état de la question sur le concept central de la «coïncidence des opposés» : l'A. l'interprète en continuité avec le concept de «Non-autre» et le comprend dans le sens que «Dieu est simultanément tous les degrés possibles de toutes les perfections», ce qui en fait véritablement le «Non-autre du fini» (p. 98). Cette interprétation est vérifiée par rapport à la triple dialectique eckhartienne : le concept de Dieu comme coïncidence des opposés invite à considérer la matière (possibilité absolue) et la forme (actualité absolue) comme intérieures à Dieu lui-même, ce qui permet de dépasser leur opposition (p.123) ; la dialectique du tout et des parties, qui est celle du monde et de ce qu'il contient (mais aussi de l'esprit et des objets auxquels il se rapporte : ch. VIII) est dépassée dans la conception du monde comme similitude du «maximum absolu» en qui tout est présent et qui opère par là-même la conjonction des opposés – cette dialectique du monde comme totalité «indéfinie et multicentrée» permet par ailleurs une nouvelle approche de l'astronomie, «en rupture avec l'astronomie traditionnelle, dont Copernic n'est que l'accomplissement» (p. 292) ; la dialectique des deux natures dans le Christ est dépassée par l'union hypostatique du maximum absolu (Dieu) et du maximum contracté (l'homme en tant que microcosme) dans la personne du Christ (p. 370), manifestation par excel-

lence de Dieu comme coïncidence des opposés (p. 408). De manière analogue, les figures mathématiques sont l'image de cette coïncidence dans l'esprit humain, qui à partir d'elles peut entreprendre sa démarche vers l'Absolu. Aussi les mathématiques, intermédiaires entre les réalités sensibles et les réalités théologiques, s'avèrent le champ privilégié de l'expérience de Dieu et représentent dans l'esprit l'équivalent du Christ (p. 428) : ce lien entre «la nature humaine du Christ» et «l'activité mathématique de calcul des limites» est un des «traits de génie du Cusain» (p. 433). L'A. y voit un élément susceptible de contribuer aujourd'hui encore à une «approche de la question de Dieu basée sur la notion d'expérience de l'Esprit» (p. 432), de même qu'il trouve chez le Cusain, par le biais de la coïncidence des opposés, une pensée du rapport entre l'universalité et la multiplicité susceptible d'éclairer la recherche actuelle d'une «troisième voie», entre un «universel-concret qui nie les singularités» et le «repli frileux dans la sphère du particulier» (p. 434). L'intérêt qui guide cette étude et la clé de lecture qui y est adoptée aboutit à une reconstitution cohérente et unitaire de la pensée cusaine. Cette reconstitution est en retour et nécessairement un reflet de l'intérêt qui l'a suscitée, et si on salue la profondeur et la fécondité de l'interrogation philosophique qui parcourt cet ouvrage, on regrette l'absence de confrontation avec les objections de Kurt Flasch (*Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt, Klostermann, 1998 : recensé dans le vol. 131, 1999, p. 315 de cette même revue) à l'égard de toute forme d'actualisation des philosophies du passé et de toute lecture qui ne serait pas rigoureusement historique.

TIZIANA SUAREZ-NANI

JOHANNES REUCHLIN, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Widu-Wolfgang Ehlers, Hans-Gert Roloff und Peter Schäfer, Band IV (Schriften zum Bücherstreit, I. Teil, Reuchlins Schriften), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999, 481 p.

Dans le projet d'édition des œuvres complètes de Johannes Reuchlin en onze tomes, le quatrième comprendra quatre volumes. Pour la première fois, nous aurons entre les mains la totalité des écrits et du dossier juridique concernant le chapitre douloureux, mais aussi passionnant, des rapports entre Juifs et Chrétiens en Allemagne au début du XVI<sup>e</sup> siècle, que l'on appelle la «querelle des livres» (*Bücherstreit*). Le premier volume paru rassemble les quatre textes décisifs que Reuchlin rédigea dans ce combat singulier. De quoi s'agit-il ? À la suite de l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492, un important courant de persécution anti-juive s'est manifesté en Allemagne. Au milieu de ces périls, la désillusion qui suivit l'apparition du faux messie Asher Lammlein entraîna un assez grand nombre de conversions au christianisme. Or, il se fit que, parmi les nouveaux convertis, se trouvèrent de redoutables persécuteurs de leurs anciens coreligionnaires, tels Viktor von Carben et Johann Pfefferkorn, tous deux soutenus par les dominicains de Cologne. Si le premier s'illustra par de violentes controverses qui eurent pour conséquence l'expulsion des Juifs des pays du Bas-Rhin, le second ne se contenta pas de polémiquer, mais obtint de l'empereur Maximilien, par l'entremise de sa sœur, l'Abbesse Cunégonde, de saisir les livres Juifs en vue de les examiner. C'est ainsi que, le 28 septembre 1509, Pfefferkorn entra dans la synagogue de Francfort et confisqua tous les livres juifs. L'empereur, ballotté entre des influences opposées, prit plusieurs décisions contradictoires et finit par confier l'affaire au jugement des facultés de théologie de Cologne, Mayence, Erfurt et Heidelberg, ainsi qu'aux commissaires Hoogstraten, supérieur des dominicains de Cologne, Carben et Reuchlin. Alors que les deux dernières facultés ne s'engagèrent pas dans la controverse, les deux premières furent d'avis qu'il fallait brûler tous les livres juifs, de même que la Bible qui, à leurs

yeux, avait été grandement corrompue dans sa version hébraïque. La position de Reuchlin, bien connu pour sa passion pour l'étude des lettres hébraïques et par la publication en 1494 de son *De verbo mirifico*, fut décisive à tous égards. Dans sa célèbre «*Defensio*» adressée en langue latine à Maximilien, il mit le plus grand soin à expliquer à l'empereur non seulement que les commentaires juifs sur la Bible et les traités du Talmud pourraient être fort utiles aux exégètes chrétiens pour leur permettre de mieux connaître les doctrines et usages des Juifs, mais surtout que, dans les matières relatives à leur foi, les Juifs sont soumis à leur propre jugement et à aucun autre juge ; qu'aucun chrétien ne peut sur ce point leur imposer quoi que ce soit parce qu'ils ne sont pas membres de l'Église du Christ, et que donc leur foi ne nous concerne pas. Pfefferkorn attaqua Reuchlin dans un pamphlet virulent, auquel ce dernier répondit par son *Warhafftige entschuldigung gegen und wider ains getaufften iuden genannt Pfefferkorn vormals getruckt vssgangen vnwarhafftigs schmachbüchlin Augenspiegel* (Tübingen, 1511), et qu'il compléta l'année suivante par *Ain clare verstenus in tütsch vff doktor Johannsen Reüchlins ratschlag von den iuden büchern vormals auch zu latin imm Augenspiegel vssgangen* (Tübingen, 1512). Le quatrième texte de Reuchlin, qui est le premier chronologiquement parlant et le premier imprimé dans ce volume, s'intitule *Doktor iohannsen Reuchlins tütsch missiue warumb die Jude so lang im elend sind* (Pfortzheim, 1505). Dans ce premier écrit, qui précède la 'querelle des livres' et la position nette qu'il devait y affirmer, Reuchlin, tout en déplorant l'expulsion des Juifs d'Espagne, partage encore de manière ambiguë l'idée selon laquelle la misère des Juifs était tout de même en relation avec leur blasphème vis-à-vis du Messie Jésus. L'édition critique que les éditeurs nous offrent de ces quatre textes rédigés soit en vieil allemand soit en latin est à tous égards exemplaire par l'attention philologique, comme par la précision de la traduction allemande de la *Defensio*.

JEAN BOREL

DOMINIK PERLER, *Repräsentation bei Descartes* (Philosophische Abhandlungen – Band 68), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, 342 p.

L'ouvrage de Dominik Perler est certainement indispensable à qui cherche à se faire une idée précise et sans préjugés de la relation entre l'esprit et le monde extérieur chez Descartes. L'A. s'en prend en effet à une vision de Descartes, celle de Thomas Reid, reprise de nos jours par Richard Rorty, d'un Descartes solipsiste, enfermé dans un monde d'images mentales et n'ayant accès au monde extérieur qu'indirectement, à travers un voile d'objets mentaux. Une telle conception attribuée à Descartes une réification des idées, objets mentaux privés qui font obstacle à un accès effectif au monde réel extérieur. L'A., armé d'une connaissance excellente du corpus cartésien, n'a pas de peine à montrer que cette interprétation doit être refusée, si on lit Descartes correctement et de manière extensive. Avoir l'idée d'une chose, pour Descartes, c'est comprendre cette chose. Loin que l'idée soit un intermédiaire réifié entre l'esprit et le monde, elle est un moyen d'atteindre ce monde. L'idée, mode de la substance pensante, est un acte intentionnel. «Penser à *x*» = «Diriger un acte sur *x* et ainsi faire de *x* le contenu de l'acte» (p. 311). En ce sens, les idées, loin de masquer le monde, sont le moyen d'y accéder. – L'A. fait pourtant quelques distinctions qui précisent sa position. Pour démarquer la position de Descartes de positions médiévales, il montre que, pour Descartes, nous n'atteignons pas le monde «en soi» sans passer par les idées. Cela est clair du fait du doute cartésien, qui exclut un réalisme où les choses pénètrent dans l'esprit directement (les *species*). Le doute cartésien exclut une telle saisie directe des «choses en soi», puisqu'il faut passer par la garantie divine afin d'être certain du monde extérieur. Mais, dit l'A., c'est bien le monde réel qu'on saisit alors, et l'on peut attribuer à Descartes

une version du réalisme direct de la connaissance, version qui dira que «celui qui connaît a certes besoin de certains moyens pour l'aider à avoir accès aux objets extérieurs, mais que ces objets (*Gegenstände*) n'en demeurent pas moins les objets (*Objekte*) primaires de la connaissance.» (p. 322) «La thèse centrale de Descartes, selon laquelle les choses du monde extérieur nous sont toujours présentes dans des actes mentaux intentionnels, ne doit pas être confondue avec la thèse étrangère à Descartes, selon laquelle seul le monde du mental nous est présent.» (p. 324) – Si l'A. admet, bien sûr, que pour Descartes l'accès au monde extérieur dépend de la certitude acquise au cours des *Méditations* de l'existence du moi et de Dieu, on a le sentiment en le lisant qu'il s'appuie davantage, sans trop le dire, sur la phénoménologie de Husserl, et sur une notion de l'intentionnalité qui conduit aux «choses mêmes». (Husserl, parlant de Descartes, fait l'économie des arguments théologiques.) En ce sens, l'A. fait une lecture très honnête des textes, où il trouve une notion d'intentionnalité chez Descartes que les critiques anglosaxons ne voient pas ou ne veulent pas voir. – On pourrait tout de même lui demander ce qui en est des objets fictifs et quel est le statut de leur idée. Faudrait-il recourir à une théorie des essences et à un statut phénoménologique des objets imaginaires ? Cela dit, l'ouvrage de Perler est passionnant, les discussions toujours prudentes et sans parti pris, la connaissance du sujet impressionnante.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ

FLORENCE VUILLEUMIER LAURENS, *La Raison des figures symboliques à la Renaissance et à l'Âge classique. Études sur les fondements philosophiques, théologiques et rhétoriques de l'image* (Travaux d'Humanisme et Renaissance – n° CCCXL), Genève, Droz, 2000, 538 p.

Entre philosophie, théologie, philologie et rhétorique, cette étude analyse les fondements et les pratiques de la littérature des images à la Renaissance et au XVII<sup>e</sup> siècle. Ressortissant à l'histoire des idées et à la stylistique, elle trace une histoire de la réception de Pythagore et de Denys l'Aéropagite durant cet «Âge symbolique» qui va du Quattrocento au Grand Siècle et qui succède à la pensée essentiellement allégorique du monde gréco-latin et médiéval. Centrée sur le symbole – emblématique du XVII<sup>e</sup> siècle par sa surabondance de sens et par la concision de son expression –, cette étude s'intéresse aussi à l'énigme, au proverbe, au hiéroglyphe, à la formule, à l'oracle, à l'emblème et à la devise. La première partie s'attache au retour du symbole pythagorique, de la traduction des *Vitae philosophorum* de Diogène Laërce par Ambrogio Traversari (1433) à Steuco en passant par l'Intercoenale *Convelata* (1441-1443) et les *Sentenze pitagoriche* (1462) de L.B. Alberti, mais aussi par Ficin, Politien, Béroalde l'Ancien, Pic et le *De arte cabalistica* (1517) de Reuchlin. La deuxième partie analyse le nouveau monde symbolique qui se construit, des *Adages* d'Érasme à Nicolas Caussin en passant par les *Satellitium Animi, sive, Symbola* (1544) de Vivès, les *Symbola quasi aenigmata* (1551) de L. G. Giraldi et les éditions et les préfaces des *Emblèmes* (1531) d'Alciat par Claude Mignault. La troisième partie étudie l'influence de Denys l'Aéropagite, principalement à travers la *Théologie symbolique* (1625-1626) et la *Théologie mystique* (1627) de Maximilian van der Sandt, alors que la quatrième partie s'attache à la codification rhétorique des images chez Jacob Masen, E. Tesaurus et Claude-François Ménestrier. Les annexes offrent en particulier l'édition très utile de sept textes latins d'auteurs importants (G. Nesi, F. Beroaldo, L. G. Giraldi, A. Steuco, N. Caussin, M. van der Sandt, J. Masen). Marquée par une attention constante aux textes et aux sources, cette analyse étudie aussi l'influence de la *prisca theologia*, de la Kabbale, des filières hébraïques et égyptiennes et de la rhétorique des Jésuites. Elle éclaire avec clarté et érudition l'importance des symboles pythagoriciens dans l'élabo-

ration d'une pensée symbolique, où ce qui est voilé n'est là que pour appeler à la quête et au dévoilement. On sait l'importance du voile (dont la parabole est un aspect) dans la Bible, qui décrit un Dieu entouré de nuée et d'obscurité (Ps 96,2) et des hommes qui ne voient «que comme en un miroir, et en des énigmes» (I Cor 13,12). Vision entravée mais vision qui se voudrait pourtant synthétique et panoptique, comme une image. Denys l'Aéropagite liait déjà ténèbre (l'opacité, la nuée de Moïse) et silence, d'où son influence profonde sur les mystiques rhénans (Tauler, Ruysbroek, Gerlac), sur la *devotio moderna* et sur la spiritualité chrétienne (Thérèse d'Avila, Ignace de Loyola, Jean de la Croix). On regrettera toutefois l'absence d'introduction sur la problématique de la pensée symbolique et en particulier sur l'héritage médiéval, qui ne saurait être qu'allégorique. On attendrait également une analyse plus détaillée des *Symbolicae Quaestiones* (1555) d'Achille Bocchi. Serait également bienvenu un chapitre sur l'opposition entre un «symbole» qui veut réunir (*synballein*) et une pensée «diabolique» qui sépare et disjoint (*diaballein*). Cet ouvrage, tiré d'une thèse soutenue en 1996 et richement documenté, n'en reste pas moins une étude stimulante et convaincante.

LORIS PETRIS

SPINOZA, *Œuvres*, t. III : *Tractatus theologico-politicus*, *Traité théologico-politique* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 1999, 857 p.

Les Presses Universitaires de France publient le premier volume (qui sera le troisième dans l'ordre définitif) des *Œuvres complètes* de Spinoza, édition bilingue latine-française. Ce volume III procure une édition critique du texte célèbre dans lequel l'auteur de l'*Éthique* expose la «façon dont [il] envisage l'Écriture», dans le but *primo* de «débarrasser les esprits réfléchis» des «préjugés des théologiens», *secundo* de se défendre de l'accusation d'«athéisme» et *tertio* d'«établir par tous les moyens [...] la liberté de philosopher et de dire notre sentiment», cette liberté se trouvant menacée par «l'autorité excessive et le zèle indiscret des prédicants» (*Lettre 30*, in *Œuvres* 4, Paris, Garnier-Flammarion – GF, 1966, p. 232, trad. Charles Appuhn). Cette édition se base sur le texte latin de la première édition (notée T1) de 1669-70, sans nom d'auteur, chez Kühnrath, de Hambourg, en réalité Jan Rieuwerts, à Amsterdam. Le texte est établi par Fokke Akkerman selon le principe suivant : «La grammaire et l'orthographe de la première édition ont été strictement respectées», car elle est écrite dans un «latin plus proche de la main du philosophe que celui des autres œuvres» (p. 23). Seules les inattentions manifestes de l'auteur et des éditeurs ont été corrigées et signalées en note. Le volume contient en marge la pagination de cette édition T1. Il est particulièrement opportun de publier cette édition bilingue, car les éditions des œuvres latines de Spinoza aisément disponibles se font rares. On ne dispose guère que de celles de van Vloten & Land (1882-83, 2 tomes) et de Gebhart (1925, réimpr. 1972, 5 tomes), toutes deux monolingues. La liste des autres éditions latines existantes se trouve p. 43. Mais ce qui fait le prix de cette nouvelle publication, c'est la richesse de l'apparat critique qui, outre la traditionnelle *Introduction*, offre les *Notes* des traducteurs (Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau), un *Glossaire* latin-français, des *Indices* des noms de personnes, de lieux et de peuples, des citations bibliques et références non bibliques, ainsi que des *Annexes* sur l'alphabet de Spinoza et les mots translittérés ; sans compter une riche *Bibliographie* très à jour, qui informe le lecteur et le chercheur des derniers ouvrages consacrés à Spinoza, ainsi que des nombreuses revues d'études spinozistes, le tout dans les principales langues européennes. Sont également reproduites les *Adnotationes* au texte latin, dont on sait que cinq sont de la main même de l'auteur. Un mot enfin sur l'esprit de la traduction : «Conformément au principe de cette édition, nous avons soigneusement évité tout ce qui pourrait tendre à juxtaposer au *Traité* une interprétation

philosophique : le texte se suffit à lui-même.» (p. 47) Ce qui donne une traduction très proche du texte latin, comme celle de Charles Appuhn (GF), et assez différente de celle de Madeleine Francès, plus interprétative : *Traité des autorités théologique et politique* (Paris, Gallimard, Pléiade, 1954).

JEAN-DANIEL ROUGEMONT

AGNÈS ANTOINE, *Maine de Biran. Sujet et politique* (Philosophies), Paris, P.U.F., 1999, 127 p.

Cet ouvrage aborde un aspect de la doctrine du philosophe de Bergerac qui, jusqu'ici, est resté plutôt dans l'ombre, celui de sa pensée politique et, plus précisément, celui du rapport – il faut plutôt dire, comme l'A. l'établit, du lien organique – entre sa philosophie du moi et sa philosophie éthico-politique. Cette étude est maintenant facilitée par la publication de tous les textes politiques de Maine de Biran – qui, rappelons-le, était surtout connu de son vivant du fait de ses responsabilités politiques. Toutefois, ce n'est pas sur eux que l'A. fonde son propos, mais sur l'étude du *Journal*, qui a été le témoin d'événements importants dans le passage de l'Ancien régime aux démocraties modernes. Pour l'A., Biran occupe de ce point de vue une place comparable à celle de Toqueville ou de Constant, même si son diagnostic diverge, en ce sens qu'il défendra toujours une forme de monarchie constitutionnelle. L'A. montre très bien à quel point la psychologie du moi et la doctrine du gouvernement se réfléchissent : la monarchie absolue s'alliait au despotisme de la raison classique ; la démocratie à l'émiettement du moi en ses divers modes, position soutenue par le sensualisme, en quoi notre philosophe voit encore l'avènement d'une morale du choc des intérêts personnels et de la perte des affections sociales, donc une menace pour le lien social lui-même. Contre ces deux écueils, Biran prône une certaine société hiérarchique, analogue à la hiérarchie des facultés sous l'égide du monarque-moi, et dont il a, pour un temps, espéré l'avènement sous la Restauration et dans la personne de Louis XVIII. Biran n'est pas arrivé tout de suite à cette conception, qu'il a défendue, si l'on peut dire (car il n'a jamais été vraiment compris par ses collègues) contre les Idéologues et les doctrinaires (Guizot, Royer-Collard) ; mais en montrant comment elle s'est peu à peu construite, l'A. nous fait comprendre l'unité du projet biranien – l'homme politique et le philosophe ne font qu'un –, alors que, jusqu'ici, les rares commentateurs de sa pensée politique avaient plutôt vu une dissociation, lui reprochant n'avoir pas vu que sa philosophie individualiste du moi aurait dû s'accompagner d'une défense de la démocratie. Dans un autre registre sémantique, on dira que Biran ne défend pas un libéralisme politique, mais un perfectionnisme dans lequel les droits et les libertés (ainsi que leurs devoirs correspondants) jouent le rôle de valeurs politiques de base.

BERNARD BAERTSCHI

ALEXANDRE DE HUMBOLDT, *Cosmos. Essai d'une description physique du monde*, t. I-II, Paris, Utz, 2000, 1166 p.

C'est avec grand soin que les Éditions Lutz ont réédité en deux volumes cette immense encyclopédie du savoir, parue entre 1846 et 1859 chez Gide et Baudry à Paris. Comme l'*Encyclopédie de Diderot* et d'Alembert, l'*Histoire naturelle* de Pline ou la *Somme des créatures* d'Albert le Grand, *Cosmos* fait partie des ouvrages qui tentent d'embrasser la totalité du monde de la connaissance. Le projet de *Cosmos* est né en 1827, lorsque Humboldt, qui jusqu'alors avait séjourné principalement à Paris (depuis

son retour triomphal d'Amérique) rentrait à Berlin. Le 24 octobre 1834, il écrit : «Je commence l'impression de mon ouvrage, l'œuvre de ma vie entière. Tout le monde matériel, tout ce que nous savons aujourd'hui sur les phénomènes des cieux et de la terre, depuis les nébuleuses jusqu'à la géographie de la mousse qui croît sur les rochers de granit, voilà ce que j'ai l'extravagante pensée de concentrer dans un seul ouvrage qui, par la vivacité de la forme, captive l'esprit et le cœur. Toute grande idée qui a rayonné quelque part doit avoir sa place à côté des faits. Il doit représenter une époque du développement intellectuel de l'humanité en ce qui concerne la science de la nature.» L'objectif que Humboldt n'a cessé de poursuivre jusqu'au bout fut de reconnaître, sous l'apparente fluctuation des phénomènes naturels, l'unité dans la diversité et de découvrir les relations encore cachées entre des phénomènes isolés ou considérés jusqu'à présent comme non cohérents et accidentels. Le premier tome offre une vue générale des phénomènes du ciel (première partie), de la Terre (seconde partie) et de la vie organique animale et végétale, depuis la vie microscopique jusqu'aux vertébrés (troisième partie) ; Humboldt esquisse aussi une géographie des plantes et des animaux, traite de plantes sociales ou isolées, de l'existence des races et des variétés humaines et de l'unité de la race humaine. Il consacre enfin un paragraphe aux langues comme créations intellectuelles de l'humanité et parties intégrantes de l'histoire naturelle de l'esprit. Dans la première partie du tome II, Humboldt se consacre à l'étude du reflet du monde extérieur dans l'imagination de l'homme (littérature descriptive). Dans une deuxième partie, qu'il intitule *Essai historique sur le développement de l'idée de l'Univers*, l'A. divise ce développement en phases d'une histoire de la contemplation du monde physique : de la Méditerranée comme point de départ des efforts faits pour agrandir l'idée du Cosmos jusqu'aux époques des grandes découvertes dans les espaces célestes et des efforts scientifiques tentés à son époque. Le partie III comprend une section uranologique de la description physique du monde (astronomie sidérale). Le système solaire y est étudié avec la plus grande minutie. La spécificité de l'ouvrage de Humboldt est d'avoir été conçu à une époque où les connaissances scientifiques se multipliaient au point que l'on considérait déjà qu'un livre de cette sorte ne pouvait être rédigé que par la collaboration d'un groupe de chercheurs. *Cosmos* est à cet égard le premier et le dernier livre encyclopédique au XIX<sup>e</sup> siècle, juste avant que n'apparaisse la nécessaire spécialisation des connaissances. Toutes les citations en langues étrangères qui n'avaient pas été traduites dans l'édition Gide l'ont été pour cette nouvelle édition. D'autre part, à la fin de chaque volume, le lecteur trouvera un nouvel ensemble de notes de l'éditeur qui vise essentiellement à fournir une brève biographie des très nombreux noms de personnes cités dans le corps du texte.

JEAN BOREL

Philosophie contemporaine JACQUES BOUVERESSE, *Essais*, t. I : *Wittgenstein, la modernité & le déclin*, Marseille, Agone, Comeau & Nadeau, 2000, 255 p.

Cette présentation de Wittgenstein dans son époque est remarquable. Ces textes, dispersés dans des publications peu accessibles, regroupés ici par J.-J. Rosat et revus par l'A., n'ont pas pris une ride. À l'opposé de tant de biographies à effet médiatique, ils vont à l'essentiel avec rigueur, mais sans craindre l'anecdote significative ou le détail évocateur. Avec l'intelligence et la sensibilité qu'on lui connaît, l'A. nous montre Wittgenstein, dans sa vie et sa philosophie, en rapport avec les grandes figures autour de lui. On mesure l'exigence philosophique, avant tout descriptive et débusqueuse de mythologies, dans son constant effort de lucidité. D'emblée nous est rappelé combien Wittgenstein, volontaire sur le front autrichien en 14-18 puis portier d'hôpital et garçon de laboratoire en 39-40, ne se voulait pas au-dessus de la mêlée. On comprend aussi

que le philosophe pouvait être tour à tour stimulant ou exaspérant, mais si simplement génial dans sa tentative de délimitation rigoureuse du domaine de l'indicible et dans sa compréhension de l'ineffable : *sur ce dont on ne peut parler, il faut se taire*, mais, heureuse formule de l'A., «ce qui ne peut être dit peut être inexprimablement contenu dans ce qui est exprimé». À travers tous les échanges culturels, Wittgenstein maintient deux axes cardinaux : *esthétique et éthique sont une seule et même chose* (Tr. 6.421) et *toute philosophie est critique du langage* (Tr. 4.0031). Si Kraus et Lichtenberg sont très présents, l'esprit de Kant, Kierkegaard, Tolstoï l'est aussi, faisant comprendre que, devant prétention à modernisme et progrès, «la véritable réforme, susceptible de changer réellement quelque chose, devrait être une réforme intérieure». On voit aussi combien, dans sa réserve devant l'élan progressiste, Wittgenstein est cependant opposé à la tendance «grand-prêtre, guide du guide» de Spengler ou de Heidegger. Sans nostalgie passéiste, Wittgenstein déplore autant l'agression du langage par le journalisme que celle de la nature par la technique, progrès qui devient «affirmation paranoïaque de la volonté de puissance». Et de remarquer que si les questions scientifiques possibles ont reçu réponse, les problèmes de vie ne sont pas touchés. Distant aussi bien de l'euphorie du progrès que de la réaction pessimiste, Wittgenstein insiste sur l'attention aux jeux de langage qui, expression de modes de vie, peuvent changer de toutes les façons possibles. Il faut être prêt à lire le réel sur fond de possibilités beaucoup plus large que celui de la conception usuelle. À la source de toutes les assertions exagérées, on constate l'oubli que le paradigme que nous utilisons pour décrire et juger est quelque chose que nous avons choisi et qui devient un préjugé auquel tout doit se conformer. Frazer et Freud ne sont pas à l'abri de cet oubli. Déjà voyait-on avec Goethe que l'*Urphänomen* était idée préconçue qui prend possession de nous. Enfin, on reconnaît bien cette attitude socratique de Wittgenstein et que l'A. fait sien : la philosophie déplace la question par une *raison élargie*, et comprend, par exemple, qu'*un phénomène humain n'est pas nécessairement représentable sous la forme d'une connaissance scientifique*.

CLAUDE DROZ

PHILIPPE CAPPELLE (éd.), *Subjectivité et transcendance. Hommage à Pierre Rolin*, Paris, Cerf, 1999, 276 p.

Les différents auteurs de ce recueil, tous enseignants à l'Institut catholique de Paris, ont voulu rendre hommage, avec cet ouvrage, à leur collègue Pierre Rolin. Pour caractériser l'horizon intellectuel de celui-ci, on peut citer ce propos récent : «Pour autant que je suis philosophe, je le dois à Gabriel Marcel qui m'a définitivement engagé dans la voie d'un type de philosophie représenté aujourd'hui par Paul Ricœur.» Ces travaux se partagent ainsi selon les trois axes majeurs de ses intérêts philosophiques : l'anthropologie philosophique, la phénoménologie dite «existentielle», à laquelle il consacra sa thèse de doctorat, et le rapport entre philosophie et christianisme. Ce sont aussi les axes qui structurent ce recueil d'une dizaine d'études. On se contentera ici de mentionner l'étude que A. Gomez-Muller consacre à la question de la biographie chez Sartre ; la contribution d'Y. Ledure, qui rappelle les raisons profondes du refus de G. Marcel de donner une forme systématique à sa métaphysique ; l'esquisse d'une «phénoménologie de la promesse» que trace J. Greisch ; ou encore l'article que P. Cappellet consacre au rapport entre phénoménologie et mystique chez le jeune Heidegger, et plus généralement au rapport de celui-ci au catholicisme. Le recueil est complété par un aperçu biographique, par une note bibliographique, et surtout par un texte de P. Rolin lui-même : «Gabriel Marcel et Laberthonnière. La question de l'être».

JEAN-FRANÇOIS ÆNISHANSLIN



ROBERT CHENAVIER, *Découvrir Simone Weil*, Grenoble, Passy, Centre théologique de Meylan et Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, 2001, 102 p.

On sait qu'Albert Camus attirait l'attention sur la pensée de S. Weil en ces termes : «il me paraît impossible d'imaginer pour l'Europe une renaissance qui ne tienne pas compte des exigences que S. Weil a définies». En une modeste mais substantielle plaquette, l'A. nous présente S. Weil dans sa vie et dans sa philosophie. Si les études de la pensée de S. Weil sont nombreuses, nous avons ici de façon succincte et complète, l'apport d'un connaisseur expert qui est aussi l'actuel président de l'Association pour l'étude de la pensée de S. Weil. Sérieuse, claire, vivante, cette présentation nous informe sur tous les aspects, politiques, philosophiques, éthiques, spirituels, d'une pensée immensément riche malgré son inachèvement (S. Weil est morte à 34 ans en 1943). Parallèlement à l'édition en cours des œuvres complètes (6 volumes sur 17 sont parus) à laquelle l'A. collabore et à la publication récente en un volume d'*Œuvres choisies* («Quarto», Gallimard), cette plaquette nous montre bien S. Weil dans sa passion de vérité, sa valorisation de l'attention, sa conception de *lecture* du réel, sans doute éveillée par Alain et ouvrant des perspectives à la fois phénoménologiques et wittgensteiniennes. L'A. explicite la philosophie du travail et la critique sociale, la signification morale et politique de la pensée de S. Weil. Il montre comment elle débouche sur une spiritualité où un effort de décréation achève en nous la création de l'homme, oubli ou métamorphose du moi, qui permet de comprendre cette belle formule de S. Weil : «Celui qui n'a pas renoncé à tout sans aucune exception au moment de penser à Dieu donne le nom de Dieu à l'une de ses idoles».

CLAUDE DROZ

MARLÈNE ZARADER, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot* (Philia), Lagrasse, Verdier, 2001, 314 p.

Bien connue pour ses travaux sur Heidegger et en particulier pour sa belle étude intitulée *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque* (Seuil, 1990), l'A. nous livre ici une méditation philosophique d'excellente facture et très personnelle sur la philosophie et l'éthique de Maurice Blanchot, cet écrivain ami de Lévinas et qui, sans être philosophe de métier, a contribué à éclairer de manière originale les liens entre la phénoménologie, l'éthique et la littérature. Une première partie, intitulée «La conquête phénoménologique de la nuit», mène trois confrontations successives, correspondant à trois débats de Blanchot : avec Hegel («De la nuit à l'autre nuit»), avec Husserl («Du monde au dehors»), avec Heidegger («De l'être au neutre»). La deuxième partie examine la tentative de «penser le neutre», propre à Blanchot, sous trois points de vue : «Veiller sur le sens absent», «La ruse de Thanatos», «Travail de deuil». On voit ainsi se dessiner et s'affiner la problématique centrale de Blanchot : comment, à partir d'une reprise critique de la relève du négatif (figurée par la métaphore de la nuit) chez Hegel et d'une affirmation de la primauté du dehors sur le monde et du neutre sur l'être, se fraie le passage vers une éthique du neutre à la fois très proche et très éloignée de l'optique lévinassienne. Ces analyses subtiles, très bien écrites, n'empêchent nullement l'A. de prendre ses distances : la pensée du neutre ne serait-elle pas une occultation d'autrui ? Une telle éthique, paradoxale et impossible, n'échouerait-elle pas à regagner le monde réel des personnes et de l'histoire et à habiter en conséquence l'espace même de la pensée ? Rejoignant les questions critiques adressées naguère par Derrida à Blanchot, tout en développant une optique personnelle assez différente, l'A. nous paraît se diriger vers une affirmation du sens et de la vie qui soit à la hauteur des terribles défis

contemporains du mal, de la souffrance et du non-sens. Cet ouvrage se présente à la fois comme une excellente synthèse de la pensée de Blanchot et comme une contribution originale à sa discussion critique. Puissent philosophes, critiques littéraires et théologiens y trouver de précieuses et riches impulsions.

DENIS MÜLLER

HANS JONAS, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ? Le problème psycho-physique aux avant-postes du Principe responsabilité*, traduction de l'allemand par Christian Arnsperger, présentée par Nathalie Frogneux, Paris, Cerf, 2000, 138 p.

Le point de départ de l'A. est que si nous cédonc au «dogmatisme des sciences de la nature» (p. 34), nous n'aurons d'autre recours que de considérer la conscience comme impuissante, ce qui «ôte tout fondement à la doctrine de la responsabilité» (*ibid.*). Il se propose de réfuter les deux arguments majeurs susceptibles de faire vaciller la croyance en l'efficacité causale de la conscience. Ces deux arguments traditionnels sont ceux de «l'incompatibilité» et de l'«épiphénomène». Selon le premier, la physique ne tolère aucune ingérence de causes non physiques dans la détermination des événements naturels. Selon le second, la conscience résulte bien de causes physiques mais, n'étant qu'une expression du substrat cérébral, elle «ne peut acquérir son autonomie et ne peut ni avoir d'effet rétroactif sur la couche du réel qui induit, ni même s'autodéterminer sur son propre terrain» (p. 49). L'exposé et l'analyse de ces arguments restent brefs et sommaires, de sorte que les tentatives de réfutation courent le risque de s'avérer inefficaces contre des versions plus précises ou prudentes de ces arguments. La thèse de l'incompatibilité est combattue en signalant que «le déterminisme inconditionnel a toujours prétendu à un savoir sur la nature bien supérieur à ce que nous savons et pourrons jamais savoir» (p. 43) ; cette arrogance épistémologique trouverait sa source dans une conception erronée de la validité des lois de conservation ; or celles-ci n'étant que postulées par nous, au nom d'un idéal, nous pourrions toujours modifier cet idéal et «assouplir la rigueur du principe de conservation afin de ménager l'espace requis» pour dénouer le conflit psychophysique. La critique du second argument est double : elle comporte, en premier lieu, une «critique immanente» du concept même d'épiphénomène dans laquelle l'A. met en évidence le caractère énigmatique de ce concept, et, en second lieu, une tentative de *reductio ad absurdum* à partir des conséquences de la thèse. L'asymétrie causale de l'épiphénomène constitue une des énigmes : comment expliquer que quelque chose de physiquement causé puisse n'avoir aucune conséquence ? Une autre énigme résulte de la double illusion dont l'épiphénoménisme postule l'existence sans pouvoir en rendre compte. Admettons que la volonté agissante et les mécanismes mentaux sont des fictions. À quoi riment ces illusions ? Quel est le but poursuivi dans ce jeu «qui est joué sans profiter à aucun joueur et sans nuire à aucune victime» (p. 64) ? L'esprit épiphénoménal apparaît comme une «illusion en soi» absolument gratuite et mystérieuse. La thèse épiphénoméniste aurait, de surcroît, deux conséquences inacceptables : d'abord, si la conscience est dépourvue de fonction, la nature qui la produit devrait être considérée comme «un imposteur cruel et pervers» ; ensuite, la thèse épiphénoméniste se réfute elle-même, car l'affirmation de l'impuissance de la pensée impliquerait l'impossibilité pour une théorie quelconque (y compris la théorie épiphéno-méniste) d'être une théorie aspirant à la vérité. L'A. prétend que ces deux points constituent une *reductio ad absurdum*. Cela paraît douteux, car la première inférence n'est ni nécessaire ni même plausible (sur la base de l'antécédent, on pourrait simplement imputer à la nature l'indifférence), et la seconde identifie de manière problématique la vérité d'une théorie avec son efficacité causale. L'image des rapports

de l'esprit et du corps à laquelle aboutit l'A. est, à mon sens, une simple reformulation du problème de l'interaction : «au 'bord' de la dimension physique, bord qui est tracé par certains points culminants d'organisation tels que les cerveaux, se trouve une paroi poreuse au-delà de laquelle se situe une autre dimension et à travers laquelle a lieu une osmose dans les deux sens, avec priorité donnée à celle qui vient du physique» (p. 87). L'A. postule que le cerveau est «un organe de la liberté», un «amplificateur» de la puissance de la conscience, qui est certes «des plus réduites», mais non nulle. Cette tentative paraît relever de ce que K. Popper appelait une *tiny baby theory* (par allusion à la mère célibataire qui tente de se disculper en invoquant la taille du tout petit bébé). L'interrogation générale que ce livre ne manquera pas de susciter est celle-ci : la recherche de la vérité et le désir exprimé par Hans Jonas de «fonder l'éthique» font-ils bon ménage ? N'avons-nous pas affaire ici à une enquête moraliste, c'est-à-dire téléguidée par les conséquences supposées des thèses en présence ?

DANIEL PINKAS

ROBERT LEGROS, *L'avènement de la démocratie* (Le Collège de philosophie), Paris, Grasset, 1999, 393 p.

Cet ouvrage de philosophie politique se propose de circonscrire les conditions de l'avènement de la démocratie à partir d'une analyse historique et philosophique de la distinction idéal-typique entre aristocratie et démocratie proposée par Tocqueville. Après avoir appréhendé l'aristocratie et la démocratie comme mondes et avoir tracé les différences entre la conception aristocratique de la hiérarchie et la conception démocratique de l'égalité, l'A. introduit une différenciation entre le monde naturel (lieu de l'évidence) et l'expérience phénoménologique de ce monde naturel, expérience qui va problématiser le caractère trop immédiat de ladite évidence. Une deuxième partie compare terme à terme la vision aristocratique basée sur les similitudes (logiques et biologiques) entre les hommes et la vision démocratique fondée sur les dissociations (du monde et de l'au-delà, de la tradition et du normatif, de la tradition et de la nature, de la nature et du normatif, de l'essence et de la nature humaines). Ainsi se dessine la différence fondamentale entre l'optique aristotélicienne et classique de la similitude et l'optique hégélienne de l'avènement moderne de la démocratie (troisième partie). La quatrième partie fait retour sur les liens que l'avènement de la démocratie entretient avec l'expérience du monde, l'expérience d'autrui (longuement analysée) et les mutations socio-historiques et culturelles propres à l'ère démocratique. Fondée sur les principes d'égalité des conditions, d'autonomie et d'indépendance individuelle (p. 362 sq.), la démocratie, contrairement à l'aristocratie, rompt avec la domination de l'homme sur l'homme. L'A. prend ici clairement ses distances par rapport aux thèses de Heidegger : non seulement l'homme moderne, identifié à l'homme de la démocratie, n'est pas soumis à une métaphysique de la subjectivité engluée dans les évidences du monde naturel, mais sa position privilégiée laisse place à une ouverture critique sous la forme d'une transcendance (très sécularisée) à même d'éclairer le politique. Clairement conçu et bien construit, cet ouvrage est une contribution importante à l'intelligibilité de la démocratie. On regrettera d'autant plus que sa rédaction fasse souvent place à des répétitions lassantes, conduisant à un texte trop long et parfois quelque peu ennuyeux. Cela n'enlève heureusement rien à sa pertinence systématique, qui gagnerait à être illustrée (dans un autre ouvrage ?) par des exemples concrets et par des analyses socio-politiques et économiques de détail.

DENIS MÜLLER

MARC HUNYADI, *L'art de l'exclusion. Une critique de Michael Walzer* (Humanités), Paris, Cerf, 2000, 142 p.

L'A. avait publié dans cette même collection *La vertu du conflit. Pour une morale de la médiation* (1995) où il affirmait : «À l'irrépressible pluralisation des aspirations qui menace jusqu'à l'unité de la raison pratique aujourd'hui, la morale de la médiation répond par une radicale procéduralisation de celle-ci, seule capable de maintenir une exigence d'universalité sans réduire *a priori* la complexité des questions qui s'imposent à elle.» L'A. reste fidèle à lui-même dans ce petit volume qui, prenant occasion d'une présentation et d'une critique de Michael Walzer et des positions communautariennes ou étroitement herméneutiques, réaffirme les vertus d'une éthique discursive et délibérative. Certes, celle-ci est plutôt appelée et souhaitée qu'exposée, mais elle apparaît en creux dans les critiques, perspicaces et justifiées, adressées à la théorie walzérienne de la justice. Plutôt que d'aborder Walzer à partir de ses thèses bien connues – celles qui opposent à la théorie rawlsienne de la justice une conception différenciée des sphères de justice –, l'A. remonte intelligemment au projet épistémologique qui sous-tend toute son œuvre. Walzer se propose, en effet, de rendre compte de la constitution et des transformations des configurations de sens qui orientent l'action politique collective ou communautaire. Peut-on parler d'une intentionnalité politique collective, et si on le fait, quelles en sont les conséquences ? Parler d'une intentionnalité collective, c'est se situer dans une perspective résolument herméneutique : pour ne pas objectiver, comme le ferait une sociologie des mentalités, les significations historiques constituées, leur mouvement et leurs modifications, on ne peut que restituer aux ensembles communautaires différenciés eux-mêmes la capacité de juger contextuellement du juste et de l'injuste. Une difficulté majeure de l'approche herméneutique est celle de savoir comment passer de l'interprétation des significations à une évaluation normative, évaluation que le concept de justice implique nécessairement. L'A. analyse finement la manière dont Walzer opère un passage du descriptif au normatif à partir d'une exigence de cohérence. Il s'agit en effet de montrer que les significations sociales attribuées aux pratiques différenciées d'une société appellent des institutions adéquates, congruentes. Cela suppose, bien entendu, que les formes de vie et leurs expressions contiennent en elles-mêmes des implications normatives. La tâche du philosophe est ici essentielle. C'est à lui que revient d'élucider la cohérence des systèmes de significations afin d'en déduire les conséquences normatives appropriées. Mais cela ne se peut que s'il a lui-même une certaine idée régulatrice de ce qui serait juste dans telle ou telle situation. Néanmoins, cette tâche critique, en quelque sorte extérieure aux pratiques réelles, devrait être réduite au minimum, car dans une perspective communautarienne, la référence normative centrale reste bien les traditions valorisées par le groupe lui-même. L'A. aborde critiquement cette prétention à partir d'un problème apparemment conjoncturel, mais qui apparaît tout de suite comme un révélateur tout à fait significatif : celui du traitement à réserver à l'étranger, de l'attitude à adopter envers l'immigration. Dans une perspective communautarienne, la définition de l'identité collective est une auto-définition. Et c'est cette auto-définition qui délimite les critères d'appartenance ou de non-appartenance à la communauté, qui définit la question de savoir «qui partage les significations partagées» (p. 56). Or, dans les positions défendues par Walzer, tout se passe comme si la communauté constituée était «toujours déjà-là», homogène et consensuelle, détentrice des marques de sa propre identité – quelles qu'elles soient. À cette valorisation de la communauté en tant que telle, l'A. oppose une construction de l'identité à partir d'un échange communicationnel permettant de réévaluer les critères d'identité en tenant compte de principes de justice – et surtout en tenant compte de toutes les personnes intéressées. Cela signifie concrètement que les requérants à l'admission sur un territoire doivent avoir le droit de discuter leur propre requête, de la faire valoir, de l'argumenter, ou de la plaider. Le principe de discussion ne peut être court-circuité par un critère

préalable d'appartenance communautaire – qui peut tout aussi bien être un principe d'exclusion. La question posée par l'A. est fondamentale, car ce qui est en question, c'est la conception même de ce qu'est le *pluralisme* : une théorie de la justice doit-elle être attentive à la pluralité des groupes ou à la pluralité des personnes ? Et peut-on accorder aux significations traditionnelles une sorte d'autonomie qui ôterait aux personnes la possibilité de former et d'élaborer les significations par l'échange, le débat, la communication ? De plus, une question épistémologique cruciale surgit ici : qui définit l'identité ? Si l'on renonce à une sorte de holisme sociologique, il faut bien reconnaître que, ou bien le philosophe ou l'idéologue (ou le politicien éventuellement) s'autorisent à définir l'identité d'un groupe de l'extérieur, ou bien l'identité est définie et élaborée par les personnes elles-mêmes. «Ce qu'il faut respecter, écrit l'A., ce n'est pas ce qu'une personne a d'identique avec sa communauté, mais ce qu'elle, elle juge pertinent de son point de vue identificatoire, et qui peut n'avoir rien de commun avec ce que sa communauté juge pertinent.» (p. 124) Les critiques que l'A. adresse au communautarisme sont radicales – trop radicales sans doute. Par exemple, il condamne sans plus les positions de Charles Taylor à propos de la défense de la langue française au Québec en alléguant que pour ce dernier, «il ne s'agit pas seulement d'offrir, en bonne logique libérale, la simple *possibilité* à une culture menacée de survivre, mais encore d'assurer, par l'intermédiaire de droits collectifs imposant l'*obligation* aux enfants de la communauté francophone et des immigrants de fréquenter les écoles françaises, sa reproduction effective pour les générations à venir... » (p. 119). Il n'est pas certain que la question de la survie d'une culture, même pour ceux qui la souhaitent positivement, puisse toujours être garantie en laissant à chacun la liberté formelle de choix. Après tout, une société peut décider pour elle-même, à travers le débat, d'imposer des mesures volontaristes pour sauvegarder ce qu'elle estime important. Mais, sans doute, les limites de l'ouvrage ne permettraient pas une discussion plus nuancée de cette question.

ANDRÉ BERTEN

PHILIPPE MEYER, *Philosophie de la médecine* (Le Collège de Philosophie), Paris, Grasset et Fasquelle, 2000, 458 p.

Cet ouvrage vient à point nommé, en tout cas dans sa visée. Les actuelles discussions sur la génétique et sur le décryptage du génome contraindront en effet de plus en plus les chercheurs de toutes les disciplines académiques à s'interroger sur le statut du vivant et sur les transformations de la médecine et de la société liées à l'essor fulgurant de la génomique. Fort d'une longue expérience scientifique et médicale, l'A. mène une réflexion philosophique de grande envergure, visant à jeter des ponts entre les sciences du vivant et les sciences humaines. Il emprunte son concept central aux travaux de Jean Hamburger : le «matérialisme somptueux» (*sic*) entend valoriser une «sompptuosité» cognitive et éthique à même de surmonter les oppositions artificielles entre un pur matérialisme organique et un spiritualisme irrationnel. Parmi les erreurs – et les mythes – que Meyer bat en brèche, notons l'idée même, avancée par Alexis Carrel, de cellules immortelles. En réalité, écrit Meyer, nous savons aujourd'hui que toute cellule a une durée de vie finie (p. 123). Le matérialisme somptueux visé par Meyer n'est donc pas, en principe tout au moins, un matérialisme idéologique, mais un matérialisme élevé critiquement à son niveau de réflexivité philosophique. La discussion sur le dualisme est donc décisive. Meyer semble accepter l'idée, non réductionniste, d'un entre-deux, à équidistance du matériel et du spirituel. Il évoque la somptuosité du cerveau, dans la mesure où ce dernier demeure «créateur libre de beautés et de machines» (p. 135). Dira-t-on que le matérialisme somptueux accepte un dualisme méthodologique, et non pas substantiel ? Ce n'est pas sûr, car Meyer continue à soutenir la vérité d'une génétique du comportement et d'une «soumission comportementale au génome» (p. 132). La

deuxième partie accentue cet effet, en défendant l'idée d'un cerveau sans âme. Il reconnaît cependant que les chercheurs qui ont donné appui à cette thèse (Churchland, Crick, Changeux, etc.) en sont restés à l'affirmation d'un cerveau exclusivement neuronal, et que c'est justement une telle exclusivité qui fait problème par son risque de réductionnisme. Je soupçonne ici une difficulté. L'A. n'envisage que deux voies de sortie : soit par la matière (recours à une matière dérivée de la matière organique neuronale), soit par un intermédiaire surnaturel. Entre matière et surnaturel, il ne semble y avoir aucune tierce possibilité. Dans son dialogue avec Changeux, Ricœur avait pourtant tracé le chemin d'une possible solution, en adoptant la méthode phénoménologique, de manière à faire apparaître l'intentionnalité et la réflexivité du sujet en acte. Meyer essaie d'échapper aux apories mentionnées, en développant des échantillons de philosophie de la conscience, puis un éloge de la différence. Surtout, il tente de surmonter les difficultés d'une «éthique naturelle et génomique», en proposant de la repenser comme une éthique culturelle. Le concept de somptuosité, toujours aussi métaphorique, vient à son tour qualifier l'éthique, centrée sur la dignité humaine, écartelée entre la dignité de l'individu et celle de l'espèce humaine comme telle (p. 373). – L'intention de l'ouvrage est louable, mais la réalisation n'est pas toujours à la hauteur de ses prétentions. L'A. nous paraît osciller entre un naturalisme assez optimiste et des percées réflexives manquant parfois de cohérence systématique. De plus, un affect anti-religieux traverse ces pages, témoin d'une idéologie quelque peu surannée : c'est le prix à payer, sans doute, pour un dépassement encore trop timide du rationalisme et du scientisme.

DENIS MÜLLER

RAYNALD VALOIS, *À la recherche d'un art perdu. Essai sur le langage de la peinture symbolique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999, 238 p.

«Pourquoi, dans nos musées, des foules de visiteurs continuent [-ils], près de cent ans plus tard, à promener un regard toujours aussi déconcerté sur ces œuvres modernes, qui refusent de leur livrer leur secret ?» (p. 1). La question est volontairement banale et déniaisante. Valois l'aborde en philosophe, mais un philosophe qui, visiblement, aime les beaux-arts et, c'est frappant tout au long du livre, qui sait regarder les œuvres dont il parle. Sommairement dit, son argumentation joue sur les caractéristiques qui différencient l'art symbolique d'une part, l'art réaliste de l'autre. L'art symbolique est celui de toutes les civilisations ancestrales ; il entend exprimer ce que les choses sont «en elles-mêmes», indépendamment de la subjectivité de ceux qui les exécutent ou les contemplent, dans une perspective intemporelle et collective, identique à celle des idées platoniciennes. Apparue avec la Renaissance, l'art réaliste est en revanche attaché à traduire le point de vue individuel de l'artiste et à faire mouche sur la subjectivité non moins individualisée de ceux auxquels il s'adresse, le paradoxe étant en l'occurrence que cet art s'avère subjectif dans l'exacte mesure où il prétend au contraire donner une image quasi photographique de la réalité. Valois décrit ce contraste dans une première partie, en examinant des œuvres représentatives de ces deux formes d'art successivement sous l'angle de la couleur, de la lumière, de la perspective, de la conception de l'espace, de l'image et du signe, de l'emploi du trait, de la figuration de la matière, du mouvement, de la forme et de l'action, du temps, de l'expression et du caractère, enfin de la composition. En une deuxième partie, il se réfère en particulier à Mircea Eliade pour mieux cerner la distinction du sacré et du profane et montrer que la Renaissance a précisément ouvert la voie à une peinture qui, réaliste dans son projet, est devenue trop profane pour faire encore droit à tout ce que l'art symbolique est susceptible de communiquer. Dans sa troisième et dernière partie, il emprunte à Jung la notion d'inconscient collectif pour explorer plus avant la notion de symbole et approfondir l'une des remarques les plus pointues qu'il avait avancées dès ses premières pages : les peintres qui,

au début du XX<sup>e</sup> siècle, ont voulu rompre avec la conception figurative qui prévalait depuis la Renaissance se sont beaucoup inspirés de l'art dit primitif, «mais la signification profonde de l'abstraction caractéristique à l'art primitif, voire les déformations qu'il imprime souvent aux figures, semble avoir échappé aux modernes» (p. 8). Il en résulte une «esthétique de l'absurde» qui, à force d'éliminer systématiquement de son vocabulaire les formes très structurées de l'art symbolique (par exemple la figure humaine ou les animaux) pourrait finalement ne témoigner que d'un retour au Chaos originel. Voilà dix ans, une telle argumentation aurait passé pour dangereusement passéiste. Elle s'inscrit maintenant dans un courant de révision profonde des options théoriques qui ont dominé le siècle passé, en peinture comme dans d'autres formes d'art. Cela ne suffit évidemment pas à la légitimer sous tous ses aspects. La confiance que Valois accorde aux écrits d'Eliade ou de Jung manque en particulier d'un certain recul critique. On regrettera aussi que ses vues sur la peinture chrétienne postérieure à la Renaissance se situent dans une perspective implicitement catholique (malgré de fines remarques sur Rembrandt) et ne tiennent aucun compte des incidences de la spiritualité protestante en la matière (il y a chez Rembrandt une mystique de la vie quotidienne qui, très caractéristique des options réformées, mériterait d'être examinée sous cet angle spécifiquement théologique). Ou encore que ses allusions au théâtre, à la musique ou à la photographie (il oublie l'existence de la photographie d'art) ne soient pas à la hauteur de ses propos sur la peinture. Enfin qu'il ne s'interroge pas davantage sur la formation de symboles propres aux mythes de l'âge industriel (voir Fernand Léger, qui n'est jamais cité). Mais il faut reconnaître qu'il pose de bonnes questions, qu'il les pose bien, dans une langue claire et (presque) sans défauts, et que sa démarche fermement conduite oblige à réfléchir.

BERNARD REYMOND

MAX GRAF, *L'atelier intérieur du musicien*, traduit de l'allemand par François Dachet et Marc Dorner, Paris, Buchet/Chastel Pierre Zech Éditeur, 1999, 267 p. (Éditions et Publications de l'École Lacanienne).

Max Graf n'est certes pas un inconnu. Musicien averti (il ne fallut pas moins que le jugement de Brahms lui-même pour qu'il se résolve à abandonner le destin de compositeur), musicologue et musicographe reconnu (ses nombreux travaux firent autorité à Vienne et en Allemagne entre 1900 et la seconde guerre mondiale), il compte en outre parmi les premiers adhérents de la psychanalyse. Père du «petit Hans» auquel Freud consacra une étude célèbre, il participa en effet dès 1902 (soit d'emblée) et jusqu'en 1911 aux séances hebdomadaires de la fameuse «Société du mercredi» vouée à la discussion et la diffusion des thèses du médecin viennois. Publié en 1910, ce livre rassemble ces deux pôles de la vie spirituelle de son auteur, puisqu'il présente la tentative d'éclairer à la lumière des propositions freudiennes les processus de la création musicale. En dix-sept chapitres rédigés dans une langue aisée et limpide, peut-être vieillie à l'aune de nos critères et habitudes d'aujourd'hui, mais fort peu appareillée et vierge de langage technicien (contrastant en cela avec la très lacanienne présentation de François Dachet), L'A. trace en effet les différentes étapes du «long chemin» qui de l'antichambre des motifs inconscients aboutit à l'œuvre achevée *via* les dispositions productives de l'artiste. Un trajet qui prend donc naissance dans «les sombres régions de la vie psychique inconsciente» où subsistent désirs et souvenirs de la petite enfance. Car ce sont les «passions repoussées dans l'inconscient» qui s'avèrent les forces pulsionnelles de la création artistique, laquelle trouve en elles son origine et s'apparente ainsi dans un premier temps à une production de symptômes. En effet, ces passions «qui veulent vivre» rencontrent et investissent des agrégats sonores auxquels, par leur énergie même, elles confèrent une première forme, le début d'une structure ou d'une configuration. Par

quoi seulement ces éléments sonores, en eux-mêmes insus de l'artiste, auront atteint «une certaine énergie, une force vitale effective, un degré de saturation plus élevé» indispensables à leur apparition dans sa conscience. Le processus de composition s'initie donc de manière inconsciente, et c'est à un matériau déjà formé, même si c'est de manière élémentaire encore, que le musicien a affaire lorsqu'il «sent l'inspiration venir». Mais il s'en faut de beaucoup encore que ces premiers linéaments (début de mélodie, suite d'accords – des *motifs* à proprement parler) constituent une œuvre digne de ce nom, et il n'y a pas de bonne conséquence de cette germination inconsciente à l'*opus* achevé. L'A. y insiste fortement, en s'appuyant sur les leçons que constituent à cet égard les séries d'esquisses conservées pour différents compositeurs (Beethoven tout particulièrement) : tout, à partir de ce premier matériau, est affaire de métier et de ce qu'il caractérise comme un va-et-vient entre cette maîtrise technique et les dispositions imaginatives de l'artiste. On est très loin, chez l'A., de tout spontanéisme de la création ou du crédit qu'accorderont ensuite aux processus d'expression automatique des courants qui comme lui pourtant se réclameront de la psychanalyse. La valeur de l'œuvre est pour lui fonction à la fois de la richesse de la vie psycho-affective de l'artiste et de sa maîtrise des moyens de mise en forme, et les grandes réussites, ce que l'on s'accorde à considérer comme des chefs-d'œuvres, ne le sont qu'au prix d'un fort travail critique de la part du compositeur vis-à-vis de ce que lui suggère son imagination, qu'il doit soumettre aux impérieuses exigences de la structure et du style. À l'évidence, ce ne sont pas les processus inconscients pour eux-mêmes qui intéressent Max Graf, mais bien ce à quoi ils donnent lieu, à partir de quoi il les envisage: ce sont les œuvres qu'il a en vue, c'est à une esthétique ou une poétique musicale plutôt qu'à une seule étiologie de l'inspiration que tend son livre. Un ouvrage séduisant, qui ravive de manière passionnante plus d'une question (le «grand style», par exemple, ou le débat entre manière classique et romantique), et qui propose de magistrales leçons d'analyse et d'écriture musicales.

FRANÇOIS FÉLIX

ADIN STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud, Baba Metsia 3*, commenté par le Rabbin Adin Steinsaltz, Paris, Bibliophane/Ramsay, 2000, 246 p. Histoire de la théologie

Le vaste projet de traduction française des traités du *Talmud de Babylone*, à partir de la célèbre édition de référence du Rabbin Adin Steinsaltz, se poursuit avec grand soin grâce à une coédition entre Ramsay et Bibliophane. Le traité *Baba Metsia* (Porte du Milieu), second traité de l'ordre *Neziqin* (Dommages) de la *Michnah* (loi orale), nous met en relation directe avec l'ensemble des lois qui concernent l'acquisition et la transmission de la propriété, de la propriété perdue et retrouvée, de l'usure ou de l'intérêt, et de la tutelle. Il s'attache donc à toutes les transactions soumises aux lois mosaïques et se trouve ainsi à l'intersection des législations pécuniaires et rituelles. Dans un certain sens, *Baba Metsia* met en relief l'un des aspects de l'ensemble de la Torah. Les négociations entre marchands ne sont pas fondées sur le libre choix des parties ou des conventions sociales arbitraires donnant satisfaction à la majorité. La Torah n'établit pas de différence essentielle entre les devoirs envers Dieu et les obligations envers le prochain, car les relations humaines sont intimement liées à notre rapport à Dieu. La bienfaisance, en particulier, n'est pas un devoir à accomplir par bonté d'âme, mais fait partie intégrante du Droit civil établi par la Torah. Dans ce troisième tome de *Baba Metsia*, les Sages discutent les différentes manières d'acquérir des pièces d'or, argent ou cuivre, ou des produits agricoles, et l'interdiction de léser autrui. Un peu de familiarité avec ces textes permet de découvrir la profondeur des enjeux dans les relations humaines. En effet, l'étalon de toutes valeurs, c'est la présence complémentaire en toute bonté et vérité des êtres dans leur plénitude (or). Cette perspective suscite la ferveur du cœur



(argent) qui elle-même éveille le zèle (cuivre). Mais le zèle pourra être multiplié sans que le cœur soit saisi d'amour et l'intensité subjective pourra être amplifiée sans que celui auquel elle s'adresse soit connu et compris pour autant : «l'or acquiert l'argent mais l'argent n'acquiert pas l'or». Ils établissent d'autre part les règles suivantes : quand le taux de lésion est égal à un sixième, la transaction est annulée à la demande de l'une des parties ; en deçà, qui a été lésé est censé renoncer à toute réclamation. Cependant, une erreur dans le compte ou la pesée de la marchandise entraîne l'annulation de la transaction. Quant à la lésion d'amour-propre par des paroles blessantes, elle est considérée comme plus grave qu'un préjudice matériel, parce qu'elle est irréparable et qu'elle porte atteinte à la personne elle-même. Qui commet cette faute n'est pas justiciable d'un tribunal ici-bas mais encourt le châtement du Ciel. Il est formellement interdit de vexer quiconque et tout particulièrement un être sans défense ou un prosélyte. Selon la Torah, l'interdit du prêt à intérêt s'applique seulement si le taux d'usure a été fixé à l'avance. Cependant les Sages ont défendu toute transaction où l'une des parties risque de payer un supplément en échange d'une somme d'argent ou d'une marchandise reçues quelque temps auparavant – notamment par suite d'une réévaluation des cours. Les notes, commentaires et dessins du Rabbin Adin Steinsaltz qui accompagnent le texte éclairent de manière exceptionnelle les discussions des Sages qui demeurent souvent difficiles d'accès par la subtilité des propos.

JEAN BOREL

PAUL B. FENTON, ROLAND GOETSCHER (éds), *Expérience et Écriture mystiques dans les religions du Livre* (Études sur le Judaïsme Médiéval – XXII), Leiden, Brill, 2000, 245 p.

Sont réunies dans ce volume les dix-sept communications qui ont été présentées lors du Colloque organisé à la Sorbonne les 10 et 11 mai 1994 dans le cadre du Centre d'Études Juives de l'Université Paris IV. Les deux premières interventions offrent quelques réflexions comparatistes générales sur la relation écrite de l'expérience mystique dans les trois monothéismes abrahamiques (Michel Meslin) et les différents types de mysticisme juif dans leur relation à la théologie et à la philosophie (Karl Groezinger). Les deux orateurs y soulignent l'importance de l'étape où les mystiques, ne voulant pas garder pour eux-mêmes ce qu'ils ont ressenti dans leurs expériences, sont portés à transcrire leurs expériences dans la langue et les concepts du milieu religieux et du contexte historique auxquels ils appartiennent. Dans la première partie qui porte sur l'Antiquité, Jacqueline des Rochettes se penche sur la possibilité paradoxale de dire l'indicible à travers la lecture d'Exode 33-34 et des *Targûmîm* correspondants, Rachel Elior examine la nature de l'expérience mystique dans la littérature des *Heykhalôt*, et Simon C. Mimouni nous introduit à un rituel mystérieux des baptistes judéo-chrétiens des premiers siècles de notre ère. Pour illustrer la richesse du Moyen Âge en expériences et en écritures mystiques, Joseph Dan compare la littérature éthique juive et la littérature chrétienne et musulmane d'instruction mystique, Rémi Brague nous fait entrer dans certains aspects de la mystique cosmologique musulmane, en particulier l'imitation des corps célestes dans le *Hayy Ibn Yaqzân* d'Ibn Tufayl, et Jean-Pierre Rothschild s'interroge sur le statut d'une mystique philosophique dans la mystique juive médiévale en Occident. Un exposé de Marie-Anne Vannier prend en considération la thématique de la mystique rhéno-flamande par Maître Eckhart, et Carlos del Valle se concentre sur la critique de la Kabbale dans les traités d'Isaac Ibn Polgar. C'est avec finesse que Charles Mopsik réfléchit sur les rapports entre oralité et écriture dans le journal mystique de Joseph Karo, inaugurant ainsi la partie du volume consacrée à la Renaissance. Elle se poursuit par l'exposé de Christine Escarmant sur les relations entre écriture mystique

et mystique de l'écriture chez Guillaume Postel, ainsi que par celui de Paul B. Fenton, qui analyse les influences soufies sur le développement de la Kabbale à Safed et, en particulier, sur le cas de la visitation des tombes. Cette section se termine par les contributions de Ronit Meroz sur la Kabbale lourianique et de Zvia Rubin sur les visions mystiques de Moïse Hayyim Luzzato. Dans la dernière partie, la parole revient à Roland Goetschel, qui examine la tension entre spiritualité mystique et théorie mystique dans le *Yôser Dibrey'Emet* de R. Mesullam Feibus et, enfin, à Naftali Loewenthal, qui met remarquablement en lumière le rôle de la prière contemplative au XX<sup>e</sup> siècle dans le mouvement *Habad*. Un index des noms propres, des thèmes et termes techniques achèvent cet ouvrage original.

JEAN BOREL

MARC LE MOINE, *Traité*s, t. I, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Georges-Mathieu de Durand (Sources Chrétiennes – 445), Paris, Cerf, 1999, 418 p.

MARC LE MOINE, *Traité*s t. II, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Georges-Mathieu de Durand (Sources Chrétiennes – 455), Paris, Cerf, 2000, 380 p.

Cette édition critique en deux volumes des dix *Traité*s attribués à Marc le Moine est excellente, ainsi que la traduction qui l'accompagne. Elle est l'aboutissement posthume d'une recherche entreprise depuis des années par le Père G.-M. de Durand, qui tenait à explorer à fond la tradition manuscrite abondante et complexe des œuvres de Marc, pour décider de l'authenticité de certaines attributions et avec l'espoir de cerner un peu mieux la figure énigmatique de cet auteur. Par un examen minutieux des textes et des hypothèses que l'on a pu soutenir, l'éditeur en arrive ainsi à la conclusion intéressante que la vie monastique de Marc s'est probablement déroulée au sein d'une communauté d'ascètes, installée dans une cité d'Asie Mineure, entre la fin du IV<sup>e</sup> et la première moitié du V<sup>e</sup> siècle. La composition de son traité *Sur l'Incarnation*, dernier en date de ses écrits, ne peut guère, en effet, d'après son contenu doctrinal, être de beaucoup postérieure au concile d'Ephèse (431). Chacun des dix traités est précédé d'une introduction, qui en fait l'analyse et permet de cerner davantage les intentions spirituelles et la personnalité de l'auteur. Les deux premiers, *La Loi spirituelle* et *La Justification par les œuvres*, adoptant la forme littéraire bien connue des *Kephalaïa* ou «chapitres», sont une invitation à maîtriser l'ardeur des passions et à renoncer au mal sous toutes ses formes. Quant aux œuvres, elles n'ont pas pour but de nous procurer une rétribution, mais seulement d'attester que la grâce reçue au baptême demeure vivante et active en chaque baptême. Dans *La Pénitence*, Marc n'envisage pas tant les mortifications et les manifestations parfois spectaculaires qu'elles ont pu prendre chez certains ascètes, mais l'attitude intérieure juste que la pénitence exige : la conscience de son imperfection et de ses fautes, non pour se lamenter, mais s'entraîner sans cesse, par la prière et la purification des pensées, à une vie plus parfaite. Supposant connu le rituel de Baptême, Marc évoque dans *Le Baptême*, comme dans le *Dialogue de l'intellect avec l'âme* qui achève le premier tome, la sanctification à laquelle doit normalement donner accès ce sacrement par l'efficacité de la vie selon les commandements que le baptisé doit mener. Le second volume s'ouvre sur la *Discussion avec un avocat* qui, dans sa première partie, revêt la forme d'un dialogue entre un juriste et un moine, peut-être Marc lui-même, sur la légitimité du genre de vie et des mœurs monastiques. La seconde partie se poursuit sous la forme de questions et de réponses entre le Vieillard et ses disciples sur les exigences de la vie spirituelle. Suit la *Lettre à Nicolas*, qui se présente comme

un manuel assez complet de spiritualité monastique et de mise en garde contre les dangers de l'idiorythmie. L'éditeur doute de l'authenticité de cet opuscule. Les deux derniers traités abordent des problèmes doctrinaux. Le premier touche le personnage mystérieux de Melchisédech, sur lequel ont spéculé des générations de gnostiques qui l'ont identifié à l'une ou l'autre des personnes de la Trinité. Marc n'y voit qu'une «figure» du Christ dans l'histoire du salut. Enfin, dans *l'Incarnation*, Marc s'interroge sur la nature de l'union hypostatique du Christ, dont il parle en termes qui le rapprochent de l'école d'Antioche. Les erreurs du premier tome sont corrigées à la fin du second volume.

JEAN BOREL

TERTULLIEN, GRÉGOIRE, AUGUSTIN, MAXIME, CASSIODORE, PSEUDO-AUGUSTIN,  
*L'enfant à naître* (Les Pères dans la foi – 78), Paris, Migne, 2000, 211 p.

Cet ouvrage est une anthologie d'extraits de textes de Pères latins et grecs sur la question du statut du fœtus, c'est-à-dire, dans les termes de l'époque, sur la question du moment de l'animation : à la fécondation (animation immédiate) ou plus tard, lors de la formation du fœtus – 40<sup>e</sup> et 80<sup>e</sup> jour selon les aristotéliens –, voire à la naissance (animation tardive). Si les éditeurs de ce volume (M.-H. Congourdeau et Ph. Caspar) veulent faire œuvre d'historien, celle-ci n'est pas dépourvue de visée systématique. En effet, le contexte de la discussion sur l'animation s'est modifié depuis l'époque et la manière dont les textes ont été choisis manifeste un angle d'approche très contemporain. En témoigne encore que, pour la préface de l'ouvrage, il a été fait appel à Didier Sicard, Président du Comité Consultatif National d'Éthique. En deux mots, la question du moment de l'animation renvoie aujourd'hui à des problèmes de bioéthique, particulièrement à celui de l'avortement, étant bien entendu que si le fœtus a une âme humaine, c'est-à-dire rationnelle et non seulement sensitive ou végétative, il doit être traité comme doit l'être tout être humain. Si le problème de l'avortement est sans doute le mobile de la publication de cet ouvrage, les textes eux-mêmes nous renseignent d'abord sur les discussions et le contexte de l'époque (le tout est très bien résumé dans un «Guide thématique» qui clôt l'ouvrage, car les éditeurs ont eu un réel souci didactique pour faire comprendre au lecteur le caractère parfois un peu «byzantin» de certaines controverses, ce dont témoignent encore les notes de bas de page). Ce contexte a évolué, puisque plusieurs siècles s'écoulaient entre Tertullien et Maxime le Confesseur ; il reste toutefois d'abord théologique et témoigne des luttes pour l'établissement de l'orthodoxie catholique. Tertullien combat les gnostiques et, à cet effet, attaque Platon dans ses doctrines de la chute de l'âme et de la métempsychose (la réincarnation étant de nouveau à la mode, on pourra méditer cet argument toujours pertinent que si cette doctrine était vraie, le nombre des âmes devrait rester semblable, ce qu'infirme l'augmentation de la population sur terre). Grégoire de Nysse défend l'unité du composé humain, et donc la simultanéité de l'âme et du corps (animation immédiate), l'âme rationnelle contenant déjà en puissance les facultés qu'elle ne développera que par la suite (Grégoire compare le fœtus à un grain de blé, épi en puissance, argument qu'on retrouve de nos jours, mais interprété en sens contraire, chez ceux qui nient que le gland ait déjà les propriétés du chêne). Quant à Maxime le Confesseur, il développe contre les origénistes le thème de la dignité du corps et, dans une veine aristotélienne impeccable, argumente de l'impossibilité logique de l'animation tardive, puisque les parties ne peuvent préexister au tout, et donc l'une à l'autre. Quant à saint Augustin, c'est la question de l'origine de l'âme (est-elle créée directement par Dieu ou transmise par les parents: créatianisme ou traducianisme?) qui le préoccupe, car il tient avant tout à ce que la doctrine de la transmission du péché originel soit fermement établie, ce que d'ailleurs le traducianisme paraît être plus apte à assurer. Vieux débats donc, mais qui ne passionneront pas seulement

l'historien, on l'a indiqué. On n'est par conséquent pas vraiment étonné de voir les éditeurs prendre parfois position au gré de leurs notes et commentaires en faveur de l'animation immédiate, afin d'affirmer, certes de façon discrète, le caractère non justifié de l'avortement.

BERNARD BAERTSCHI

Y. FROT (éd.), *L'année en fêtes. Les Pères commentent la liturgie de la Parole*, Préface de P. de Clerck, textes présentés par A.-G. Hamman, maître d'œuvre Y. Frot (Bibliothèque – 3), Paris, Migne, 2000, 560 p.

Permettre au croyant du XX<sup>e</sup> siècle de vivre l'année liturgique chrétienne en compagnie des Pères de l'Église, tel est le but de cet ouvrage, qui reprend en partie le contenu de deux autres recueils de textes épuisés (*Le Mystère de Noël* et *Le Mystère de Pâques*, Paris, Grasset, 1963 & 1965), et les complète à l'aide de traductions reprises à des volumes de la collection «Les Pères dans la Foi», et à l'aide de quelques textes nouvellement traduits. – Contrairement à ce qu'affirme l'avertissement intitulé «pour utiliser ce livre» (p. 13), les soixante-quinze sources réunies dans cet ouvrage ne sont pas toutes antérieures à l'époque de Charlemagne, puisque deux œuvres sont dues à des auteurs du XII<sup>e</sup> siècle (Bernard de Clairvaux, Gueric d'Igny) et deux autres à des théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle (Grégoire Palamas, Théolepte de Philadelphie). Il ne s'agit pas non plus toujours de documents intégraux (cf. p. ex. textes 24, 27, 62, 64), ni d'homélies (on trouve ainsi des citations du *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon). – Les textes sont classés en trois sections, respectivement consacrées au temps de Noël, au temps de Pâques, et au reste de l'année liturgique. Ils présentent un panorama varié et intéressant des offices festaux (on peut toutefois regretter l'absence de textes témoignant de la commémoration de la descente du Christ en enfer le Samedi saint). Des introductions introduisent chacune des trois sections ; elles présentent l'histoire des fêtes de façon plus ou moins précise, et dans l'ensemble un peu trop irénique (on aurait, par exemple, attendu qu'il soit fait mention des controverses provoquées par la célébration de la Pâque chrétienne le 14 Nisan, p. 174). – L'origine des traductions est donnée à la fin de l'ouvrage (p. 550-556), mais le texte sur lequel elles reposent n'est pas clairement indiqué : il n'est pas rare que deux éditions soient signalées, sans que l'on sache à partir de laquelle des deux la traduction a été faite ; ici ou là, des renvois à la *Clavis Patrum Graecorum* ou à la *Clavis Patrum Latinorum* sont donnés dans la rubrique «édition», alors qu'il ne s'agit que d'instruments bibliographiques (inutilisables, au demeurant, pour le public cible de la collection «Bibliothèque»). On trouve, en outre, des absences surprenantes. Ainsi l'édition et la traduction que P. Nautin a données d'une homélie pascale pseudo-chrysostomienne dans le vingt-septième volume de la collection «Sources Chrétiennes» n'est-elle pas signalée à propos du texte 43.

RÉMI GOUNELLE

CYPRIEN, AUGUSTIN, *Partage avec le pauvre*, Introduction, traduction, annotations, guide thématique d'A.-G. Hamman (Les Pères dans la foi – 58), Paris, Migne, 1998, 178 p.

Ce volume contient un certain nombre de textes majeurs sur le thème de la bienfaisance et du bon usage des richesses par le chrétien : en premier lieu, le traité De la bienfaisance et l'aumône de Cyprien de Carthage (III<sup>e</sup> siècle), judicieusement accompagné de la traduction de la section consacrée aux œuvres bonnes et à la miséricorde

dans l'inventaire thématique de versets bibliques composé par Cyprien (A Quirinius, III.1, traduit p. 57-63), ce qui permet d'éclairer le subtil montage biblique qui est à l'arrière-plan du traité De la bienfaisance et l'aumône. Suivent plusieurs textes d'un autre évêque africain, Augustin d'Hippone, dont sont traduits l'introduction du Commentaire sur le Ps 101, et les Sermons 14, 39, 41, 60, 86, 123, 239, Morin 6. Plusieurs de ces textes avaient déjà été traduits par A. Hamman dans *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, paru dans la collection «Ichtus», l'ancêtre de la collection «Les Pères dans la foi» ; cet ouvrage n'est curieusement pas mentionné dans le présent volume. En annexe (p. 147-151) est donné le Sermon 198 de Césaire d'Arles (V<sup>e</sup> siècle), dont le lecteur ne saura quasiment rien, puisqu'il n'est pris en compte ni dans l'introduction, ni dans le guide thématique. – Les références bibliographiques sont imprécises (on ne sait en particulier pas toujours à partir de quelle édition les traductions ont été faites), et des phrases nominales sont souvent laissées en suspens (cf. par exemple, p. 14, l. 2-3, p. 94, n. 2), comme si A. Hamman n'avait pas pris le temps de finir de rédiger son ouvrage. Des notes ici ou là trop sibyllines, une traduction parfois peu claire (par exemple le début du § 22, p. 47) et des contradictions internes (cf. par exemple p. 56, § 2 et n. 8, p. 5) déparent malheureusement ce volume.

RÉMI GOUNELLE

CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. VII : *Didyme d'Alexandrie*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 2000, 230 p.

L'œuvre de Didyme d'Alexandrie (aussi connu sous le nom de Didyme l'Aveugle) est d'une importance certaine pour les historiens du christianisme antique : disciple d'Origène, Didyme compta parmi ses élèves de hautes figures comme Grégoire de Nazianze, Jérôme (qui a traduit son traité sur le Saint Esprit) et Rufin d'Aquilée. Ses écrits sont mal conservés, et, en conséquence, insuffisamment exploités. Le répertoire des citations et allusions bibliques élaboré par l'équipe du Centre d'Analyse et de Documentation Patristique (désormais incorporée dans l'unité de recherche «Antiquité romaine et chrétienne» de l'Université Marc Bloch de Strasbourg) est donc le bienvenu. Il s'ouvre sur une importante «notice sur les fragments caténiques» (p. 25-43), où l'origine de nombreux fragments transmis sous le nom de Didyme est éclaircie, ce qui fera sans aucun doute faire une avancée décisive à la recherche (p. 35, la seconde série de références bibliographiques aux éditions de la chaîne sur *Job* est identique à la première, et manifestement fautive). Deux œuvres ne sont pas prises en compte dans le présent répertoire : un fragment sur *Daniel*, qui revient à Théodoret de Cyr, et le traité *Sur les dogmes et contre Arius*, qui a déjà été dépouillé dans le volume 5 de *Biblia Patristica*, en tant qu'œuvre possible de Basile de Césarée.

RÉMI GOUNELLE

OLIVIER MILLET (éd.), *Calvin et ses contemporains* (Cahiers d'Humanisme et Renaissance – 53), Genève, Droz, 1998, 314 p.

Cet ouvrage, issu d'un colloque tenu à Paris en 1995, rassemble différentes contributions qui, sans pour autant s'opposer au reste des études calviniennes récentes, s'appuient sur un cadre historiographique davantage élargi aux rencontres, collaborations et ruptures vécues par le Réformateur. Aborder ainsi Calvin par le biais de ses contemporains permet d'obtenir un portrait toujours plus complet, plus vivant aussi,

malgré la rareté des mentions personnelles dans ses écrits. Comme le signale l'éditeur de l'ouvrage, Olivier Millet, dans son introduction : «C'est essentiellement à travers les réseaux de relations que l'on rencontrera dans ce volume la figure et le rôle de Calvin» (p. 3), ce qui inclut à la fois les destinataires de la correspondance, des dédicaces, mais aussi les adversaires ou les confidents. Ainsi, et pour ne citer que quelques exemples de ce riche ensemble, au-delà des divergences ecclésiologiques qui la caractérisent, la fin de la correspondance entre Calvin et Louis du Tillet marque avant tout la fin d'une amitié (Olivia Carpi-Mailly) ; ce qui n'empêche pas toute une communauté composée d'intimes et de parents de continuer à soutenir Calvin avec fidélité, à Genève et au-delà (Jeanine Olson). Ainsi se dessine tour à tour un Calvin figé – pour ne pas dire intolérant, ce qui apparaîtrait ici par trop anachronique (Mario Turchetti), mal informé des développements de l'anglicanisme, et donc vulnérable, mais aussi enclin à suspendre son jugement (Francis Higgmann), plus spontané que l'image donnée par les clichés habituels, comme l'atteste une prédication redécouverte à la fin du XX<sup>e</sup> siècle à Londres (Max Engammare). Ainsi le conseiller politique et théologique, l'homme de son siècle faisant appel aux princes dans ses dédicaces (Jean-François Gilmont), se double-t-il d'un pasteur attentionné, comme le montre parfaitement sa correspondance (Daniel Ménager). Ainsi le cadre des nombreuses polémiques suscitées par la Réforme apparaît-il de façon plus concrète, comme l'attestent les propos des «Sorbonnistes» (Yves Tatarenko), ceux du controversiste Villegagnon (Irena Backus) ou les rêves de reconquête du dominicain Pierre Doré (Marie-Madeleine Fragonard). Bernard Roussel le montre bien, le Calvin personnel s'efface progressivement, mais ce n'est que pour mieux conseiller, théologiquement et ecclésiologiquement. C'est donc avec plaisir qu'on lira ces contributions savantes et vives pour dévoiler un Calvin sinon nouveau, du moins très incarné. On notera en fin de volume une liste des œuvres du Réformateur publiées en français, agrémentée d'un appareil bibliographique des plus utiles.

ISABELLE GRAESSLÉ

REINHARD BODENMANN, *Wolfgang Musculus (1497-1963). Destin d'un autodidacte lorrain au siècle des Réformes*, Étude basée sur la biographie établie par son fils, la correspondance personnelle et de nombreux autres documents d'époque (Travaux d'Humanisme et Renaissance – CCCXLIII), Genève, Droz, 2000, 724 p.

Dire d'un ouvrage qu'il est définitif pourrait paraître téméraire, affirmer de ce fort volume qu'il est exhaustif ne revient qu'à lui rendre justice à moitié. Tout à la fois édition critique de texte et de lettres, étude biographique et enquête policière, la somme que Reinhard Bodenmann consacre à ce pasteur et théologien lorrain du XVI<sup>e</sup> siècle devenu bernois d'adoption est un monument d'érudition et un plaisir de la lecture. Ce mélange fort heureux de qualités qui sont généralement contradictoires nous semble dû avant tout à la méthode suivie par l'A. dans l'élaboration de son ouvrage, qui est subdivisé «en six grandes parties dont tous les chapitres peuvent être lus indépendamment les uns des autres». (p.13). Ce choix très judicieux permet au lecteur de n'être accablé ni par la surabondance de la matière étudiée ni par ses subtilités théologiques, tout en donnant une impression de légèreté à un sujet qui a priori est très loin de l'être. La première partie de cet ouvrage introduit le lecteur à l'histoire du livre et à la méthode de travail de l'A. La deuxième est une édition critique du texte latin (avec traduction française en regard) de la *Vita Wolfgangi Musculi*, rédigée par son fils Abraham peu après le décès de son père. La troisième partie est composée de plusieurs chapitres plus ou moins courts qu'on peut aussi aborder en ordre dispersé, selon les intérêts particuliers de chaque lecteur, ce qui facilite leur assimilation et la rend très agréable. En utilisant habilement

les documents d'archives et la très abondante correspondance de Musculus, l'A. brosse un portrait du personnage, de sa famille et de ses contemporains. Il donne ainsi bien plus qu'un simple aperçu de la problématique théologique et confessionnelle de cette époque tourmentée, il procède à une véritable reconstitution de l'histoire des mentalités du siècle des Réformes. Dans la quatrième partie de l'ouvrage l'A. sort de sa réserve et il nous livre – non sans humour – sa perception personnelle de Wolfgang Musculus, homme, époux, père, pasteur et théologien. Il en résulte un portrait psychologique très nuancé, qui rend encore plus attachant l'homme qui se cache derrière le personnage officiel du réformateur. Les cinquième et sixième parties, consacrées à la bibliographie et à l'index, ne sont pas pour autant les moins importantes de l'ouvrage. La bibliographie générale (p. 615-656) est suivie d'un index chronologique des études consacrées à Musculus de 1566 à nos jours ; l'index (p. 657-718) comprend à son tour un index des noms de personnes et de lieux, un index des publications de Musculus et un index des lettres citées, qui sont classées chronologiquement, mais aussi par expéditeur et par destinataire. Cet important appareil critique augmente encore la valeur déjà grande de ce livre, le rendant une œuvre de référence pour les réformes du XVI<sup>e</sup> siècle dans leur ensemble et non seulement pour Wolfgang Musculus. Disons pour terminer quelques mots sur la présentation du volume, dont la sobre beauté de la reliure ainsi que la qualité du papier et des reproductions photographiques de gravures et de manuscrits font honneur à l'éditeur, c'est aujourd'hui chose assez rare pour qu'il vaille la peine de la souligner.

FABRIZIO FRIGERIO

Théologie  
contemporaine

WOLFHART PANNENBERG, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich* (UTB für Wissenschaft), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 366 p.

L'originalité de l'approche tentée dans cet ouvrage consiste dans la notion même de *Problemgeschichte*. Il s'agit en effet d'une *histoire des problématiques*, et non, comme trop souvent, d'une histoire de la théologie suivant la simple évolution chronologique et contextuelle. Pannenberg a une vision très profilée de cette *Problemgeschichte* et vise à en donner une reconstruction aussi cohérente que possible. Cela explique la force, l'équilibre mais aussi certaines limites de l'entreprise. L'introduction situe clairement l'histoire de la théologie et la théologie systématique elle-même sur l'arrière-fond de la modernité (*Neuzeit*). La perspective doit cependant davantage ici au contexte historique et social qu'à une théorie générale de la modernité, qui devrait être plus systématique. Le chapitre 1 est consacré à la manière dont Schleiermacher a tenté de fonder la théologie, de manière nouvelle, à partir d'une théorie de la subjectivité. Le chapitre 2 montre comment cette fondation a été radicalisée, dans le piétisme et les théologies du réveil, de telle sorte qu'elle a conduit à un retournement en faveur du principe d'autorité. Dans le chapitre 3, il est question des relations contradictoires entre la théologie du Royaume, chez Ritschl, et la fondation subjectiviste de la théologie sur l'éthique, chez Herrmann. La voie est ainsi tracée, dans la reconstruction proposée par Pannenberg, à ce qui va se passer dans la théologie dialectique et dans son implosion : on sait que, pour lui, ni Barth ni Bultmann n'ont échappé au subjectivisme de Herrmann, sans pour autant atteindre la profondeur de sa théologie de l'expérience et de la certitude. Le chapitre 4 porte précisément sur les différents courants de la théologie dialectique : le théocentrisme de Barth (fortement préparé par Erich Schaeder), la dissolution existentielle de la théologie dialectique chez Bultmann et le personnalisme théologique de Brunner et de Gogarten. Le chapitre 5 revient pour ainsi dire en arrière, en exposant les apories de la théologie spéculative (Barth, Hegel, les hégéliens de droite puis ceux de gauche), afin de montrer, de manière positive, comment la corrélation de l'histoire

et de la religion (Baur, Pflleiderer, Troeltsch, Tillich) annonce et rend possible une nouvelle manière de faire de la théologie. Pannenberg y montre notamment comment Tillich, modifiant de façon platonisante les thèses de Martin Kähler dans le sens d'une interprétation de l'inconditionné comme réalité transhistorique, est resté en deçà non seulement de Kähler mais aussi de Troeltsch (p. 341). La «révolution anti-historique» (F. W. Graf), en aplatissant la dimension eschatologique du christianisme, s'est ainsi avérée incapable de penser la relation dialectique de l'histoire et de la religion. – Ces leçons de Pannenberg sont une mine de renseignements ; elles sont intéressantes aussi par la manière dont elles manifestent comment une telle reconstruction de la théologie moderne en Allemagne sous-tend le propos systématique développé par Pannenberg dans son œuvre théologique personnelle. Car, on l'avait deviné, la reconstruction des problématiques est loin d'être neutre et désintéressée. Elle est, à sa manière, généalogique et critique. Avec sa part évidente de subjectivité et de modernité, si lucide et contrôlée par ailleurs.

DENIS MÜLLER

FRANÇOIS EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, Préface par Guy Petitdemange, (Cogitatio Fidei – 219), Paris, Cerf, 2000, 408 p.

Diverses doctrines de la création ont vu le jour dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> s., en réponse à la crise des représentations du monde et de Dieu. «La quête des origines caractérise notre situation actuelle et lance un défi à la théologie.» (p. 9) F. Euvé, physicien et docteur en théologie, professeur au Centre catholique Sèvres de Paris, propose de relever ce défi en recourant à la métaphore du jeu pour penser théologiquement la relation du monde à Dieu. La démarche se présente en trois volets. Le premier met en parallèle le changement de paradigme en physique et la modification des positions dogmatiques du magistère romain entre Vatican I et Vatican II, en matière de création et de réception des théories scientifiques. Euvé rappelle les quatre types traditionnels de relation entre science et théologie – conflit, indépendance, dialogue, synthèse –, pour en dégager les présupposés épistémologiques et théologiques. Il décèle, au cours du XX<sup>e</sup> s., un déplacement du conflit vers la quête de convergence, tant chez les scientifiques (F. Capra, I. Prigogine) que chez les théologiens (K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann). Parce que «la notion théologique de création met en jeu avant tout une relation entre personnes, le Créateur et ses créatures vivantes», l'A. préconise le dialogue critique entre scientifiques et théologiens plutôt que la comparaison de théories ou de représentations. Ce dialogue passe par l'explicitation de la démarche scientifique (et non seulement par la prise en compte de ses résultats) et par celle de la démarche théologique (et non seulement par l'examen des assertions dogmatiques) : il en va de deux activités distinctes, de deux jeux de langage irréductibles, de deux rapports différents à la réalité extralinguistique. Le deuxième volet porte sur la notion de jeu en théologie. Chez quelques théologiens du XX<sup>e</sup> s., le jeu apparaît tour à tour comme 1) une manifestation de la liberté créatrice de Dieu et de la gratuité ou non-nécessité de la création (K. Rahner), 2) une restauration de la joie de l'esthétique contre «la prétention totalitaire de l'éthique» et comme une anticipation de la nouvelle création (J. Moltmann), 3) une expression du plaisir et de l'émerveillement face à la création (J. Arnould), 4) la réhabilitation de la fête, de l'imaginaire, de l'utopie (J. Cox). Après une brève incursion dans la pensée grecque (Héraclite, Platon, Aristote), l'étude se poursuit par l'interprétation du rôle de la Sagesse dans l'Ancien Testament, en lien avec le thème de la création. Dans le poème de Pr 8,22-31, la Sagesse manifeste sa joie exubérante devant le Créateur qui assigne des limites au chaos originel. «La fonction de la Sagesse est d'assurer au sein du monde créé cette mobilité qui respecte les règles



fixées au commencement, sans toutefois se laisser asservir par elles. À ce libre mouvement, correspond bien la notion de jeu.» (p. 167) Dans le Livre de la Sagesse influencé par la culture hellénistique, la Sagesse sert de médiation à l'action de Dieu et donne accès à une connaissance du monde qui a une fonction salutaire. Ce livre comporte une relecture de l'Exode qui met les éléments naturels – feu, eau, air, terre – en rapport avec la plasticité du cosmos et avec le salut des justes. Dans le Nouveau Testament, Jésus Christ – Logos ou sagesse personnifiée – est associé à la création, et la résurrection inaugure la nouvelle création (évangile de Jean et école paulinienne). Sous l'aspect du jeu, Euvé préfère toutefois mettre l'accent sur l'usage métaphorique du langage narratif. La parabole, notamment, transforme le regard sur le monde en invitant l'auditeur à jouer le jeu du Royaume de Dieu qui met hors jeu le légalisme et l'idolâtrie. L'investigation continue par le relevé de quelques traces du jeu chez les Pères grecs et latins, puis chez les mystiques occidentaux (Maître Eckhart, Alphonse Rodriguez). Suite à cette relecture éclectique de l'Écriture et de la tradition, Euvé déploie son dernier volet sous la forme d'un triptyque : penser le jeu, penser la science comme jeu, penser la création comme jeu. La notion protéiforme de jeu est ici appréhendée par le repérage de ses caractéristiques : la liberté et la règle : la liberté créée par la règle ; l'imprévisibilité de son résultat et la dialectique entre hasard et stratégie ; la gratuité, la non-productivité en lien avec l'esthétique et le plaisir ; la rupture avec les activités ordinaires, sérieuses ; l'aspect fictif, fascinant voire hallucinant. Le premier tableau du triptyque se termine par la référence à la métaphore filée par E. Fink du jeu comme symbole du monde, un monde livré au cycle perpétuel de la vie et de la mort, sans finalité ni extériorité. Ensuite, penser la science comme jeu atteste la mise en congé du positivisme scientiste. La révision de l'opposition entre l'attitude ludique et la volonté de maîtrise technique du monde s'est imposée suite aux nouvelles découvertes scientifiques et aux multiples réflexions qu'elles ont suscitées (cf. les débats sur le déterminisme entre Einstein et Bohr, entre Thom et Prigogine, ou les propos de Monod, Jacob, Eigen et autres sur le hasard et la nécessité). Le premier obstacle auquel le théologien se trouve confronté quand il se risque à penser la création comme jeu est celui du hasard. Dieu n'est-il pas omniscient ? Dieu joue-t-il aux dés ? De telles questions incitent à porter sur les textes fondateurs un regard neuf et à les réinterpréter. Une deuxième difficulté est l'immanence du jeu (espace clos avec ses règles propres) qui met en question l'extériorité et la transcendance de Dieu, avec le risque de dérive panthéiste. Par le biais de l'incarnation, Dieu peut être confessé comme un Dieu qui s'implique dans le jeu qu'il a inventé, qui y joue avec ses partenaires humains. Une troisième difficulté tient au caractère ludique et hédoniste associé au jeu. Quel est son rapport au monde réel et, notamment, au drame de la croix ou à la souffrance des créatures en général ? «Le jeu exprime le retournement radical qu'opère la venue du Christ dans le monde, et surtout sa mort en croix. La profondeur insondable de ce mystère ne peut être exprimée que par le retournement («dépassement suressentiel») des valeurs mondaines, sagesse, intelligence, puissance. Il y a jeu non pas au sens superficiel du plaisir ludique, mais au sens d'un renoncement à tout calcul, à tout regard analytique, à toute visée surplombante, à toute tentative de s'approprier le mystère.» (p. 346) Ce n'est pas seulement la conjoncture intellectuelle qui a incité Euvé à parler de jeu et à souligner l'importance du langage métaphorique pour la théologie. Il importe aujourd'hui encore, ou à nouveau, de sortir la théologie de la création des ornières de la métaphysique et à rester critique face à la soi-disant compatibilité interreligieuse. Tenir un discours sur la création ne peut plus faire l'impasse sur les critères de la rationalité ni sur ceux de la pertinence du langage théologique: il ne suffit pas d'invoquer la magie de la métaphore pour rendre limpide la communication du message évangélique. Parmi les nombreux ouvrages publiés récemment sur les rapports entre science/raison et foi/théologie, celui-ci se distingue par sa clarté, par la diversité des perspectives qu'il offre sur le jeu et par sa relecture de l'Écriture et de la tradition chrétienne. Lorsqu'un A. a le tact d'éviter le jargon scientifique et le patois de Canaan,

qu'il prend soin d'explicitier sa démarche et qu'il offre au fur et à mesure des résumés de ses conclusions, il convient de saluer sans réserve son sens de la communication.

CLAIRETTE KARAKASH

FRANÇOIS NAULT, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, (Cogitatio Fidei – 216), Montréal-Paris, Mediaspaul-Cerf, 2000, 280 p.

S'il est un aspect que l'on peut et doit saluer dans l'entreprise de Nault, c'est le suivant : ce livre, remarquablement documenté, suit une marche parfaitement réglée. La perspective de départ est double : d'une part, souligner en quoi l'écriture de la déconstruction produit un renversement et un déplacement de l'économie théologique, que ce soit par la distance prise à l'égard de l'ontologie en tant que système, par l'investissement de l'écriture comme jeu, ou encore par la mise en question de l'instance gouvernant la transcendantalité. L'A. manifeste à la fois un souci scrupuleux du texte de Derrida et une extrême attention à la portée de ses concepts privilégiés. D'autre part (et cela fait l'objet de la seconde partie de l'ouvrage), il s'agit de tenter une autre percée. La déconstruction de l'économie (notamment théologique) n'est pas sans reste. Il s'agit dès lors, pour l'A., de vérifier si ce reste est susceptible d'un «investissement théologique». Étonnamment, l'A. présente à plusieurs reprises ce projet, soulignant volontiers le terme «investissement», sans que l'on puisse savoir s'il s'agit d'un projet ironique ou du désir nostalgique d'un retour à l'économie préalablement déconstruite. – Toutefois, la seconde partie de l'ouvrage ne correspond nullement à la traversée annoncée. Une analyse du sublime (largement redevable à Kant), une approche du don (où Heidegger est convoqué), enfin de la promesse (décrite comme religiosité sans religion), aboutissent à l'étude d'un certain rapport, fréquemment évoqué par Derrida, entre la déconstruction et la méthode propre aux théologies négatives. À ce stade, le programmatique «dire Dieu après la déconstruction» se résorbe dans le double constat de la nécessité du dire et de sa profonde impossibilité. Se pose alors la question du théologique *à même* le texte de Derrida, somme toute assez peu parcouru par Nault. Entendons-nous : l'A. a bien perçu les limites de certaines lectures théologiques de Derrida. À juste titre, il conteste la rapidité avec laquelle Taylor a reconduit la déconstruction aux théologies de la mort de Dieu (ce que Derrida lui-même a récusé, n'ayant jamais été un prédicateur de la mort de Dieu, d'un dieu mort ou de la pure mortalité du signifiant-maître, *même s'il* est l'un des auteurs exprimant de manière aiguë la conscience de l'absence de centre). Mais on aurait aimé en lire davantage sur les théologies destructives, dont l'A. signale en passant l'existence, presque à la fin de son livre (p. 260), les disqualifiant aussitôt en tant que «s'appuyant sur une lecture assez superficielle ou encore partielle du texte derridien» (*ibid.*). – Que l'on sente chez l'A. une connaissance profonde du texte derridien ne fait que renforcer le sentiment d'inachèvement ou de promesse non tenue. Son repérage scrupuleux des concepts à forte charge théologique (le don, la promesse, le venir ou la prière sans religion) n'aboutit à aucune mise en perspective, qu'on entende par là un horizon d'interprétation ou une simple approche dont il faudrait bien reconnaître qu'elle n'est pas indemne de toute dimension ontologique (le parti-pris d'une optique minimaliste ne conduira pas à nier qu'il existe un «monde derridien» que l'écriture évoque, explore, décrit et ronge avec la même minutie). L'A. lui-même constate d'ailleurs l'échec de son projet (p. 263). La déconstruction de l'instance théologique (qui n'est en aucun cas, l'A. y insiste avec raison, une déconstruction «de Dieu») n'ouvre pas la possibilité d'un réinvestissement par le théologique du reste de la déconstruction. Mais c'est ici qu'il faudrait, davantage que ne l'a fait l'A., questionner ce qu'on appelle «théologie». Qu'en est-il du *dire*, et du dire *Dieu*, dans la perspective de *dire Dieu* ? Quelle est la différence, contextuelle,

conceptuelle, entre un *avant* et un *après* de la déconstruction ? Et en quoi sommes-nous héritiers, redevables, etc., de cet après ? C'est précisément ce que l'A. ne dit pas, ne se résout pas à dire, réinscrivant plutôt le texte de Derrida à la lumière d'une hypothétique parenté avec Beckett. Ce que ce livre toutefois montre mieux que d'autres, c'est l'impossibilité où nous sommes de mesurer la relation entre une œuvre fortement contextualisée et «la» théologie, prise comme un ensemble, c'est-à-dire comme un redoublement de la métaphysique. Le faire permet de transposer à la théologie ce que l'on aura dit, par ailleurs, de la métaphysique. Mais cela n'éclaire nullement la possibilité d'une suite. Y parvenir impliquerait déjà de définir le lieu (ou la multiplicité de lieux, ou l'improbable dissémination) où situer, désormais, le théologique, *après tout*.

PIERRE-YVES RUFF

ALBERT GAILLARD, *Dieu à hauteur d'homme. Une relecture critique du christianisme*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1998, 192 p.

Le pasteur et théologien Albert Gaillard, plaide pour «l'élaboration d'une foi plus adulte» (p. 13) à la lumière de ce que la science et l'histoire nous ont appris sur l'origine de l'univers, de la vie et de l'homme. Cet effort est à souligner. L'A. souhaite ainsi libérer le christianisme du «carcan dogmatique» (p. 13) dans lequel il se serait enfermé, pour retrouver le souffle d'une «exigence permanente de remise en question» là où le «libre examen a fait place à une tradition» (p. 183). Il précise cependant que son ouvrage «n'est pas destiné aux spécialistes» mais à un «public peu averti, en quête d'information» (p. 13). L'objectif semble atteint et nous saluons l'entreprise de vulgarisation, toujours difficile. Elle n'évite pas la simplification. Nous ne saurions donc en faire grief à l'A. La première partie traite de l'origine de l'univers, de la vie et de l'homme. A. Gaillard fait le point sur les connaissances actuelles en astrophysique, biologie et paléontologie. Dans un langage clair et argumenté, il nous livre les hypothèses couramment admises aujourd'hui dans ces domaines. La deuxième partie examine d'une manière critique le donné biblique à la lumière des découvertes historiques et archéologiques. L'A. aborde, en particulier, la question des manuscrits et des sources évangéliques. Il y traite aussi de théologie en présentant le mythe de la création dans la Genèse ou les différents visages de Jésus dans le Nouveau Testament : le rabbi, le Messie, le Fils de l'Homme, le «logos», le Fils de Dieu ou le serviteur-Seigneur. À la lumière de ce survol, certes rapide, mais souvent juste, du donné scientifique et biblique, la troisième partie suggère des pistes de relecture des grands domaines de la dogmatique : la révélation et l'inspiration, la christologie, les sacrements, la prière et un chapitre consacré à la mort et à la résurrection. – Cet ensemble constitue, à notre avis, une bonne introduction à la théologie libérale classique. Le «lecteur peu averti» sera peut-être dérouté, bien qu'un large public chrétien soit aujourd'hui habitué à ce type d'interprétations. Cette entreprise d'explication et de déconstruction du credo traditionnel ne nous semble pas réellement déboucher sur de nouveaux «jalons pour un christianisme moderne». La démonstration ne convainc pas vraiment, peut-être, à cause de jugements trop rapides ou catégoriques, par exemple : le baptême est «conféré, par une procuration de complaisance, à des bébés ou des enfants incapables d'une décision consciente» (p. 148) ; le «Notre Père» est devenu une «relique immobile, pieusement conservée dans sa chasse depuis deux millénaires...» (p. 153); la résurrection, telle qu'elle est comprise de manière traditionnelle, fait partie des «mythes prétendument consolateurs» (p. 174). Mais, après tout, la vigueur du propos, proche du «pamphlet» (p. 14), correspond à la volonté de l'A. Contre un christianisme classique qui s'appuie sur une révélation surnaturelle et transcendante, A. Gaillard propose l'alternative d'une spiritualité consciente de sa «projection des valeurs dans un absolu». Mais ce recentre-

ment du donné religieux sur «l'humain» ne fait-il pas l'économie d'une réflexion sur le salut et la grâce, sur ce qui n'est plus seulement «projeté» mais «reçu»? Il majore l'importance d'un comportement éthique et, sans le vouloir, induit un certain retour au salut par les œuvres. Les récentes démarches exégétiques, les nouvelles approches des notions de mythe, de symbole ou de rite auraient probablement pu nuancer le propos et enrichir l'attention à l'humain pour laquelle plaide l'A. Même si la nouveauté du discours est discutable, ce livre permet donc d'amorcer la réflexion sur une base argumentée, à partir des controverses qui animent la science théologique.

CHRISTIAN BADET

MICHAEL J. MURRAY (éd.), *Reason for the Hope Within*, Grand Rapids-Cambridge, U.K., W. B. Eerdmans, 1999, p. 429

Cet ouvrage collectif est conçu et présenté comme un manuel accessible à tout public non initié au langage philosophique et théologique. À travers des thèmes aussi variés que : «Dieu, le mal et la souffrance», «Foi et raison», «L'autorité des Écritures», «La divine providence et la liberté humaine», «Le ciel et l'enfer», «La résurrection du corps et la vie éternelle», «La religion et la science», «Le pluralisme religieux», etc., les auteurs, philosophes chrétiens, ont cherché à construire un système d'arguments pour une apologie de la foi chrétienne qui puisse résister aux théories scientifiques modernes qui s'élaborent sans référence à Dieu comme aux théories sceptiques, relativistes et antiréalistes. *Reason for the Hope Within*, à travers une défense active de la foi chrétienne, cherche à la fois une raison pour conserver l'espérance intérieure et, une manière de servir Dieu à travers l'éducation de ses enfants comme de la communauté chrétienne en général. Ce service à d'une part pour vocation d'apporter une aide concrète aux croyants à travers la découverte de la profondeur et de la richesse de la foi chrétienne apparemment paradoxale et, d'autre part, de mettre à leur disposition des outils fonctionnels pour le partage de la foi. Ces outils, qui fondent la méthode apologétique de ce livre, répondent à deux objectifs. Le premier, qui s'intègre à un projet «d'apologie positive», consiste à apprendre à mettre le doigt sur la position inconfortable de l'expérience inévitable du mal-être des non-croyants par une mise en perspective de leur propre faisceau de croyance qui inclut la négation du christianisme. Le second objectif, qui répond à un projet «d'apologie négative», consiste à fournir aux non-croyants des explications sur la manière dont la foi chrétienne, aussi déconcertante et paradoxale qu'elle soit, peut être comprise et être défendue raisonnablement.

YVES KLOPFENSTEIN

JEAN-LUC BLAQUART, *Dieu bouleversé*, Paris, Cerf, 1999, 229 p.

Cet ouvrage se propose de relever un défi ambitieux : celui de mettre en évidence le caractère à la fois pluriel et contingent de nos représentations du divin. Ambitieux, mais pas vraiment original, bien qu'il concerne une problématique essentielle à la théologie comme à la philosophie. On sait en effet, et cela est particulièrement évident depuis deux siècles, qu'il y a dans la modernité inflation ou déflation sur le sens du mot «Dieu», – selon qu'on adopte le point de vue de l'athée ou du croyant (la critique heideggerienne contre l'onto-théologie, celle de Tillich pour laisser «Dieu au-dessus de Dieu», ou encore celle de Levinas contre «l'athéisme de la pensée», pour ne citer que trois exemples contemporains significatifs). Dans l'histoire millénaire de la civilisation occidentale qui aboutit au temps de la modernité, le sens et la fonction du vocable Dieu

ne sont ni uniques, ni univoques et encore moins permanents, rappelle l'A. Il propose donc au lecteur un vaste parcours diachronique pour déceler dans cette histoire les continuités sémantiques, mais surtout les ruptures théologiques qui ont provoqué des basculements de sens suffisamment puissants pour transformer la manière de voir le monde et de conférer un sens à l'existence humaine : «rupture qu'opère la rationalité grecque face à ce qu'elle a considéré comme mythe. Rupture qu'effectue la foi biblique contre ce qu'elle a combattu comme idolâtrie. Rupture du Nouveau Testament à l'encontre d'une certaine conception de la foi du juste. Rupture du christianisme historique devant ce qu'il a appelé paganisme. Rupture de la modernité par rapport à la cosmologie antique.» (p. 9) Ces cinq ruptures structurent l'ouvrage et aboutissent à une sixième et dernière partie consacrée à la tendance moderne à assimiler Dieu à un objet de la réalité parmi d'autres ; ces fractures «classiques» donnent une idée de l'immensité du champ abordé ! On regrette alors d'autant plus que l'A. n'ait pris que quatre pages pour fonder sa démarche et articuler sa méthodologie. On remarquera d'autre part – mais cela fait sans doute partie des intentions mêmes de l'A. –, l'absence de notes pour appuyer les hypothèses présentées. Pour pallier ce manque, des «indications de recherche et de lecture» renvoient, en fin de volume, à quelques grands ouvrages classiques. Ces dernières remarques critiques ne signifient pas pour autant le manque d'intérêt de l'ouvrage ; elles signalent simplement qu'il semble destiné plus au grand public qu'aux professionnels de la théologie et de la philosophie. Concluons tout de même sur une note un peu plus positive. Si la thématique et la structure n'ont rien de bien original, le concept de «bouleversement», présent dans le titre, amène une certaine nouveauté. L'A. cherche à dire «Dieu bouleversé», c'est-à-dire à comprendre le bouleversement d'une part comme faillite de l'ordre traditionnel du sens dans la modernité, faillite concomitante avec les changements rapides de notre rapport au divin et à la multiplication des visions du monde qu'impliquent ces changements, mais d'autre part aussi – et c'est là que réside l'originalité de l'ouvrage –, comme une *émotion de Dieu*, d'un Dieu «bouleversé de nous voir nous éloigner de lui» ou, à l'opposé, «bouleversé de compassion pour les hommes jusqu'à en mourir sur la croix de Jésus.» Ces deux émotions divines (tristesse et colère d'un côté, retrait et effacement volontaire de l'autre) ouvrent la possibilité d'une double lecture théologique de la modernité, double lecture que l'A. semble vouloir concilier : l'une qui la condamne (théologie du jugement) et l'autre qui la légitime (théologie de la mort de Dieu). La perspective est intéressante, bien qu'il soit toujours vaguement suspect de s'autoriser à «apprécier notre situation du point de vue de Dieu.»!

FRANÇOIS DUBOIS

HANS SCHWARZ, *Eschatology*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 2000, 431 p.

À peu près toutes les qualités relevées dans la recension de la christologie de Schwarz (*RThPh* 131 [1999], p. 241 sq.) se retrouvent dans ce nouvel ouvrage dont la très belle couverture montre un motif du Christ apocalyptique dans l'Église Saint François à Assise : écriture bien compréhensible, information solide, contenu dépoussiéré, présence des débats contemporains, aperçu complet. Il est peut-être plus risqué de vouloir aujourd'hui traiter le lieu dogmatique traditionnel de l'eschatologie que d'aborder la christologie ou la doctrine de Dieu puisque, en eschatologie, les représentations sont teintées de vocabulaire mythique, apocalyptique et, diraient les non avisés, de fantasmagories. Je ne reprocherai pas à l'A. de l'oublier ou de laisser le lecteur dans le flou à propos de ce qu'il faut finalement en penser. L'objectif de Schwarz est plutôt de revaloriser l'avenir, la vie dans l'au-delà, comme catégorie biblique, philosophique et humaine dont on ne saurait se débarrasser à la légère et qui reste extrêmement actuelle, n'en déplaise à ses détracteurs. Plus que jamais, nous avons besoin de l'eschatologie chrétienne, dit-il, pour nous pourvoir d'une perspective d'avenir et, plus important

encore, d'une lumière indiquant comment continuer la vie au présent. On peut cependant regretter que Schwarz n'engage pas une réflexion herméneutique permettant de mieux situer «sa position» dans le labyrinthe des thématiques traditionnelles en la matière, encore que son message semble être que la liberté et l'humanité libérée ne seront possibles qu'à condition de les articuler à la puissance rédemptrice de Dieu. Ce manque ne conduit pas pour autant notre A. à une disposition quelconque du champ eschatologique. Au contraire. Les contenus sont bien organisés. Une introduction circonscrit la problématique en montrant la généalogie qui mène de l'eschatologie au progrès séculier ; trois parties traitent successivement de la «découverte de l'avenir», «des visages multiples de l'eschatologie» et de «ce que l'espérance peut attendre». Alors que dans la première on fait le tour des représentations et annonces bibliques, la deuxième présente le débat à la fois théologique et scientifico-philosophique (p. ex. évolution, holocauste écologique, utopies, humanisme séculier). Le cœur de l'eschatologie individuelle (mort, immortalité, résurrection) et collective (millenium, *apokastasis*, jugement, Royaume de dieu, etc.) se dévoile justement dans cette dernière partie. L'exposé est donc facile à suivre. Si certaines thématiques bénéficient d'une information basée sur des publications récentes, le traitement du corpus biblique me paraît puiser dans des références certes classiques (p. ex. Köhler, Westermann, von Rad, Käsemann) mais maintenant peut-être déjà un peu anciennes. À l'heure de la déconstruction, les mondes (p. ex. hellénique, sémitique) ne se conforment plus forcément aux images traditionnelles que la recherche nous a transmises. À débattre ! L'eschatologie est un terrain bourré de mines. Le fait que, depuis les classiques de Althaus, Kreck et Sauter, plus personne n'ait osé s'y risquer le montre à l'évidence. Ensemble avec *La venue de Dieu* de Moltmann, qui vient de paraître (2000), nous disposons avec «le Schwarz» d'un guide sûr à travers ce terrain dangereux mais fascinant. «Je ne prétends pas connaître toutes les réponses, mais je crois savoir *qui* est la réponse» avoue-t-il.

KLAUSPETER BLASER

CHRISTIAN HENNING, KARSTEN LEHMKÜHLER (éds), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (UTB für Wissenschaft), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, VI + 401 p.

Il s'agit d'une série d'autopourtraits (avec en plus une photographie plus ou moins réussie) de dix-neuf professeurs de théologie systématiques encore actifs en Allemagne au moment de la rédaction de l'ouvrage ; classés par ordre d'ancienneté, de Dietrich Ritschl (1929) à Walter Sparr (1941), ils présentent chacun un texte personnel retraçant leur biographie et surtout leur itinéraire théologique et intellectuel. Aux côtés des plus connus comme Trutz Rendtorff, Martin Honecker, Eberhard Jüngel, Dietz Lange, Gerhard Sauter ou Wolf Krötke figurent Friedrich Mildener, Jörg Baur, Reinhard Slenczka, Ulrich Kühn, Hermann Fischer, Christofer Frey, Hermann Timm, Falk Wagner (récemment décédé), Oswald Bayer, Eilert Herms et Wilfried Härle. Jürgen Moltmann et Wolfhart Pannenberg n'y figurent pas, apparemment pour cause de retraite. Dorothee Sölle eût comblé très partiellement l'absence ici totale de la moindre théologienne (!), absence due sans doute à des raisons objectives liées aux critères de sélection utilisés, mais qui ne laisse pas d'étonner et de choquer (il n'est pas certain que nous serions mieux lotis dans d'autres pays). On regrette l'absence de Hans-G. Ulrich, de Christoph Gestrinch, de Wolfgang Huber (devenu évêque entre-temps) ou de Michael Welker. Le texte de Jüngel, après une brève introduction sur la différence entre biographie et existence théologique, reprend une contribution de l'A. sur sa conception de la théologie, déjà publiée en 1990 dans *Wertlose Wahrheit*. La théologie s'y décline en neuf attitudes : parler, écouter, s'étonner, penser, distinguer, espérer, agir, être, souffrir. – Nous avons avec cet ouvrage, forcément disparate et inégal, une trace documentaire

intéressante de la manière dont toute une génération de théologiens protestants allemands, nés au plus tard avant la fin de la seconde guerre mondiale, se comprennent dans le contexte historique, culturel et œcuménique du XX<sup>e</sup> siècle.

DENIS MÜLLER

JAKOB TAUBES, *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, traduit de l'allemand par Mira Köller et Dominique Séglard (Traces écrites), Paris, Seuil, 1999, 188 p.

Au moment où des philosophes (Alain Badiou, Giorgio Agamben) proposent des relectures personnelles et originales de la pensée de l'apôtre Paul, il est urgent de lire ou de relire l'ouvrage séminal de Jakob Taubes, enfin disponible en français. Agamben, en particulier, lui doit beaucoup (voir son ouvrage *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. fr., Paris, Payot-Rivages, 2000). En 1987, peu avant sa mort, suite à un cancer, Taubes, philosophe juif établi dans le Berlin de l'ancienne RDA, adversaire intellectuel déclaré de Carl Schmitt mais dialoguant jusqu'au bout avec lui, a donné à la FEST (*Forschungstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft*) de Heidelberg, sur invitation d'Enno Rudolph et à l'incitation de Schmitt, une ultime conférence, qui est en quelque sorte son testament intellectuel, politique et spirituel. Dans la confrontation avec Paul, il dresse le bilan sans complaisance et très original de son propre rapport au christianisme, au judaïsme et à la modernité. La lecture est passionnante de bout en bout : le dialogue avec Paul ouvre sur d'autres échanges, tout aussi féconds, avec Nietzsche, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Carl Schmitt. Les exégètes de la pensée paulinienne ne pourront plus ignorer cette contribution, à moins de s'enfermer dans le ghetto d'une histoire des effets conventionnelle. Les passionnés de Benjamin, d'Adorno, de Nietzsche et de Schmitt méditeront sur les sources religieuses et philosophiques des généalogies de la pensée occidentale et sur les étranges rencontres qui s'y nouent. Les appendices, traduits en particulier de l'ouvrage *Ad Carl Schmitt* (Berlin, Merve Verlag, 1987), sont remarquables : deux textes de Taubes sur Schmitt (notamment l'importante étude intitulée «Carl Schmitt, un penseur apocalyptique de la contre-révolution», deux lettres de Taubes, celle à Armin Mohler du 14 février 1952 où Taubes précise déjà sa relation à Schmitt), et celle à Carl Schmitt, plus récente, du 18 septembre 1979, ainsi qu'un texte sur les liens entre religion et psychanalyse.» Depuis Paul et Augustin, écrit Taubes dans son style aussi personnel que provocant, jamais un théologien n'avait défendu une théorie du péché originel aussi radicale que celle de Freud. Depuis Paul, personne n'a poursuivi plus clairement ni souligné plus fortement que Freud la nécessité d'expier le péché originel» (p. 184). Juste après, Taubes replace Freud dans l'éclairage de Nietzsche : la méthode analytique de Freud, conclut-il, «se développe sur l'horizon de l'humanisme tragico-dionysiaque» (p. 187). On est loin, dans cette optique, des platitudes théologiques d'une spiritualité bien-pensante tendant à effacer la tension historique et eschatologique entre l'Évangile messianique et la violence du mal.

DENIS MÜLLER

ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, *La tentation de l'extrême droite*, Paris, Réveil Publications-Les Bergers et les Mages, 2000, 192 p.

Ce petit ouvrage réunit en quatre dossiers (approche théologique, approche psychologique, approche historique et socio-politique, paroles publiques) plus de vingt contributions éclairant les divers aspects de la montée de l'extrême droite, surtout en France,

mais également en Europe. Les travaux ainsi réunis font suite aux réflexions du Synode de l'Église Réformée de France, à Nantes (mai 1998), dont Pierre Bühler a été le rapporteur, et qui portait sur la situation et le statut des étrangers. L'approche théologique réunit des réflexions sur les liens entre les Églises et la politique (André Gounelle), des éclairages bibliques (Thomas Römer et François Vouga, ce dernier sous le titre significatif : «La société ouverte et ses ennemis : Saint-Paul, fondateur de l'universalisme pluraliste», reliant Karl Popper et Alain Badiou) et éthiques (Jean-Daniel Causse et Olivier Abel). L'approche psychologique thématise notamment les chemins de la haine (Élisabeth de Bourqueney), les mécanismes sacrificiels analysés par René Girard (Antoine Nous) et la logique sémantique de guerre contre la notion d'espèce humaine (Simone Molina, dans une perspective lacanienne). L'approche historique est conduite en particulier par Laurent Gambarrotto, qui étudie les attitudes du protestantisme réformé envers l'extrême droite : tout en soulignant l'attachement des réformés aux attitudes républicaines, l'historien de Montpellier rappelle le rôle joué par des associations protestantes de droite, comme l'Association Sully, proche de l'Action française. Dans sa «conclusion interrogative», Gambarrotto note que certaines catégories, comme celles d'identité ou de référent national, ont été abandonnées à l'extrême droite, alors qu'elles requièrent de la part des protestants une capacité interprétative à la hauteur des défis du XXI<sup>e</sup> siècle. Le quatrième dossier, centré sur les paroles publiques en France (avec un texte-bilan de Pierre Bühler, sur le Synode de Nantes et ses suites), présente également divers documents européens, en particulier un message œcuménique et une déclaration synodale émanant des instances religieuses autrichiennes. – Cet ouvrage est un outil de travail et de réflexion très précieux et pourrait être utilisé dans des groupes paroissiaux, dans des aumôneries ou dans des classes d'histoire.

DENIS MÜLLER

JUVÉNAL ILUNGA MUYA, *L'expérience de la pluralité. Un lieu théologique*, Bonn, Borengässer, 2000, XLII et 237 p.

Issue d'une thèse de doctorat soutenue en 1996 à l'Université Urbanienne à Rome par l'A., prêtre congolais et professeur de théologie fondamentale en cette même Université depuis 1997, la réflexion développée dans cet ouvrage entremêle pluralité postmoderne et expérience contextuelle, le tout s'inscrivant dans le cadre des pensées majeures du XX<sup>e</sup> siècle. Son éditeur, le jésuite Hans Waldenfels, qualifie l'objectif de l'A. par une volonté d'éclairer la situation de l'humain postmoderne «déterminé par le pluralisme et cherchant à travers une multiplicité de voies sens et accomplissement» (p. XL). Et pourtant, au-delà du côté attrayant de la question première, on voit bien la difficulté d'une pareille réflexion, censée apporter une lumière théologique dans le foisonnement disparate actuel tout en jonglant avec des catégories, comme celle de l'expérience, en passe de devenir de véritables lieux communs. Malgré tout, des espaces du savoir demeurent encore imperméables à pareille association et, courageusement, l'A. se propose de transformer notamment la théologie dogmatique, en l'unifiant à la théologie fondamentale par ce qu'il appelle la théologie spirituelle. Pour ce faire, il privilégie le dialogue avec des auteurs attendus (Ricœur pour l'expérience narrative, Lyotard et Derrida pour la pluralité postmoderne), mais aussi des philosophes de la persistance métaphysique (Heidegger, Habermas entre autres). Une étape suivante conduit l'A. directement dans le champ théologique, l'obligeant au détour par Schleiermacher, Tillich, Rahner et Schillebeeckx, avant d'en arriver à une élaboration plus personnelle, celle d'une théologie «en régime de pluralité». Là, certaines réflexions apparaissent prometteuses, comme la démarche entreprise au regard de la pluralité pour «penser à nouveau frais la Transcendance» (p. 148 sq.). Mais des expressions confessionnellement connotées – comme celle de «la vérité de la foi» –, ou des évidences émoussées –



comme l'altérité de l'avènement divin – déçoivent quelque peu. Par ailleurs, les développements sur une théologie narrative et pas seulement spéculative, sur l'Église comme lieu par excellence de la liberté chrétienne, sur la théodicée repensée en lien avec la liberté humaine, montrent l'ouverture théologique certaine de l'A. La conclusion dégage quelques pistes en matière de théologie des religions, lieu par excellence de l'expérience de la pluralité. L'A. y plaide pour un dialogue autour de l'expérience spirituelle, propre à dépasser un absolutisme exclusif et un relativisme paralysant. L'universalité du christianisme demeure cependant pour lui un postulat de base, indépassable, d'autant plus que, judaïsme excepté, d'autres traditions religieuses ne sont pas spécifiquement nommées, et donc prises en compte. – Il ne saurait être question ici de démanteler en quelques lignes une recherche souvent longue et difficile pour celui ou celle qui la mène, mais si l'on reconnaît l'indéniable originalité du propos (comme le souligne l'A. lui-même, la théologie a encore beaucoup de mal à admettre pour son propre exercice la nécessité de la catégorie expérimentale), on ne pourra s'empêcher de regretter l'absence pratique de pluralité appelée par l'A. Comment en effet, en tant qu'Africain, ne pas tenir compte, et cela dès le début de sa réflexion, des travaux issus de son propre contexte pour privilégier certes de grands noms mais aussi risquer par là une élaboration théologique lacunaire au regard d'une expérience à envisager aujourd'hui de façon à la fois contextuelle et globale ? Comment encore, en tant que théologien convaincu par l'exercice d'un dialogue forcément pluriel, ne convoquer que des théologiens et passer sous silence toute la réflexion de théologiennes contemporaines comme Chopp, Ruether ou Young, portant justement sur la question de l'expérience, envisagée là à partir du genre ? D'un point de vue strictement éditorial, on regrettera de trop nombreuses coquilles et une présentation germanique de la bibliographie, singulière pour un ouvrage publié en français.

ISABELLE GRAESSLÉ

JEFFREY GROS, HARDING MEYER, WILLIAM G. RUSCH (éds), *Growth in Agreement t. II : Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Geneva/Grand Rapids, WCC Publications, W. B. Eerdmans, 2000, 941 p.

Ce recueil de textes, d'un volume énorme, mérite d'être signalé pour tous les œcuménistes parmi les théologiens et les dirigeants d'Église qui ne pourront ou ne voudront travailler avec l'édition originale allemande un peu moins large (*Dokumente wachsender Übereinstimmung*, t. I : 1931-1982 ; t. II : 1982-1990). Le volume précédant la présente édition, publié en 1984, n'a pas encore été recensé. Le présent recueil ne constitue qu'un choix dans la masse des documents disponibles ; ceux-ci démontrent à la fois de façon impressionnante l'avancée, le consensus et la réconciliation croissants et nous laissent néanmoins stupéfaits dans la mesure où, à certains égards, les divisions entre Églises n'ont pas vraiment diminué. Il s'agit d'un instrument de travail, divisé en quatre parties qui documentent les résultats des conversations (1) entre Églises ou communautés mondiales appartenant au Conseil Œcuménique des Églises ; (2) auxquelles l'Église catholique romaine a participé ; (3) menées dans le groupe de travail mixte COE-catholique romain ; (4) à l'intérieur du COE. Les textes provenant des dialogues bilatéraux entre deux confessions priment, ce qui ne signifie pas que les dialogues multilatéraux soient devenus négligeables. Les documents qui portent essentiellement sur la doctrine (dont p. ex. la *Déclaration commune luthéro-catholique sur la justification*) sont reproduits en entier et dans certains cas pourvus d'une petite introduction.

KLAUSPETER BLASER

HENRI-JÉRÔME GAGEY, DENIS VILLEPELET (éds), *Sur la proposition de la foi*, Paris, Les Éditions de l'Atelier-Les Éditions ouvrières, 1999, 174 p.

Dans la foulée de la lettre des évêques aux catholiques de France de 1996 (*Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1999), cet ouvrage présente d'intéressantes réflexions de neuf théologiens catholiques français (travaillant notamment à l'Institut catholique de Paris) sur les liens entre la « désignation du présent » (une catégorie qu'ils reprennent de David Tracy) et les différentes modalités d'une telle désignation : sociologiques, bibliques, catéchétiques, pastorales, missionnaires et théologiques. Jean-Louis Souletie développe la désignation théologique du présent comme crise ; Jean-Marie Donégani s'applique à cerner la désignation sociologique du présent comme chance. Dans le texte de Patrick Prétot touchant à la pastorale, il est prêté attention à la désignation du présent dans une prédication prononcée par Dietrich Bonhoeffer en 1932 à Berlin ; Geneviève Médevielle s'interroge sur les nouvelles conditions de la théologie morale, confrontée à une culture pluraliste ; quant à François Bousquet, il reprend la question au niveau de la théologie fondamentale. L'ensemble témoigne d'un certain renouveau français de la théologie catholique contemporaine, attachée à revaloriser l'héritage religieux de la France démocratique sans rien nier des conditions séculières de ses expressions pluralistes.

DENIS MÜLLER

HENRI MOTTU (éd.) ET AL., *Confessions de foi réformées contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2000, 361 p.

La publication de cette collection de confessions et de déclarations de foi réformées contemporaines doit être saluée à plus d'un titre. Elle présente en effet un intérêt autant du point de vue théologique et herméneutique que du point de vue liturgique. Elle intéressera donc les théologiens universitaires comme les ministres et les laïcs des Églises réformées, soucieux de dire aujourd'hui, au travers de Credo significatifs et percutants, leur foi sur un mode réformé. Le choix de ces textes a été conduit selon trois critères qui illustrent bien le triple souci théologique, herméneutique et liturgique : 1) Leur caractère officiel et ecclésial. 2) Leur utilisation liturgique possible dans les assemblées cultuelles. 3) L'intention pédagogique de leur présentation, propice à l'animation de séminaires et de cours dans le cadre des Facultés de théologie, mais aussi – pourquoi pas ? – de catéchismes d'adultes dans les paroisses. Concernant le second critère, les A. ont pris le parti d'adjoindre aux textes les plus austères des témoignages de croyants qui se sont appropriés ces confessions ; dans le cadre du culte, leur lecture pourrait très avantageusement contribuer à « incarner » et « humaniser » des paroles aux résonances parfois très doctrinales. C'est dire si ce recueil n'est pas conçu comme un musée où l'on se contenterait de visiter les tableaux les plus représentatifs de la foi réformée avec le seul point de vue de l'historien ou du dogmaticien, mais bien plutôt comme une banque de données à laquelle puiser pour redire aujourd'hui, dans les contextes qui sont les nôtres, la foi chrétienne sur un mode réformé. À propos du troisième critère, il est bon de préciser que la première partie est structurée chronologiquement (des textes entre 1934 et 1947), alors que la seconde l'est géographiquement. Les confessions et déclarations de cette deuxième partie (des textes rédigés entre 1967 et 1999) sont en effet classés par continent. Ce choix géographique permet de mettre en évidence la diversité et la pluralité des formulations explicites de la foi réformée dans des contextes socioculturels et historiques fort divers, et, par conséquent, leur caractère contingent ; plus qu'une simple option méthodologique, il relève d'un choix théologique et herméneutique courageux et salutaire : à l'heure de la mondialisation, il souligne la

nécessité de se laisser interpellé, en tant que théologiens et croyants européens, par des frères et des sœurs réformés venant des «extrémités de la terre» !

FRANÇOIS DUBOIS

JACQUES ARNOULD, *L'Église et l'histoire de la nature*, Paris, Cerf, 2000, 130 p.

Cet ouvrage, imprimé en octobre 2000, fait écho à *Dieu, le singe et le big bang* publié par l'A. au début de la même année. Il en reprend le thème, à savoir le défi lancé à la théologie chrétienne par l'évolution des espèces vivantes et la persistance du fixisme, au XX<sup>e</sup> siècle, dans le mouvement créationniste américain. Les deux premiers chapitres mentionnent diverses théories sur la hiérarchie et la génération des êtres vivants, élaborées par les philosophes grecs, les médiévaux et les premiers naturalistes. Dans le troisième chapitre, l'A. rappelle le tollé provoqué par la publication de *l'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle* en 1859 ; il revient sur les figures de Dalmace Leroy et de Teilhard de Chardin, ainsi que sur l'encyclique *Humani generis* (Pie XII, 1950), dont il avait parlé plus succinctement dans son ouvrage précédent. Le quatrième chapitre expose la réaction de Jean-Paul II au défi créationniste (les pages 82-99 reproduisent fidèlement les pages 68-85 de *Dieu, le singe et le big bang* ; de même pour les p. 54-58 resp. 14-18). Un paragraphe est encore consacré aux rapports ambigus de la tradition judéo-chrétienne avec la nature, et le chapitre se termine par quelques considérations sur la résurgence d'une théologie naturelle, dont Arnould déplore, à juste titre, le caractère non critique et concordiste. La brève conclusion invite les chrétiens à «prendre plus que jamais au sérieux la réalité du monde et de la nature» et à cesser d'opposer connaissance et sens, dans la ferme espérance qu'au terme de l'histoire *Dieu sera tout en tous*. Sans céder à la tentation apologétique, cet ouvrage montre que la position du magistère catholique a évolué, depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, dans la direction de l'ouverture aux sciences expérimentales : les temps où la raison se voyait réquisitionnée au service de la foi semblent bel et bien révolus – sauf dans le petit îlot des créationnistes... protestants !

CLAIRETTE KARAKASH

JOACHIM ZEHNER, *Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht*, Gütersloh, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 1998, 520 p.

Thèse d'habilitation en théologie de la Humboldt-Universität de Berlin, dirigée par Christof Gestrinch, cet ouvrage impressionnant se caractérise par une intention théologique et herméneutique forte, dans la ligne de la théologie publique d'inspiration nord-américaine : prenant ses distances par rapport à certaines approches allemandes récentes en éthique théologique et en théologie du droit (celle de l'Église évangélique de la République fédérale [EKD] sur le droit pénal ou celles des éthiciens Hans-Richard Reuter et Wolfgang Huber), l'A. entend plaider à la fois pour une interprétation théologique du pardon dans sa spécificité chrétienne, pour une contribution active de l'Église à une pastorale publique du pardon (y compris par le biais du baptême et de la cène) et pour une éthique chrétienne donnant au pardon un rôle d'orientation dans la formation des maximes d'éthique sociale et d'éthique du droit. L'option adoptée présuppose et développe que le pardon ne vaut pas seulement en lien avec l'individu et dans la sphère privée, mais qu'il peut revêtir une signification publique, aussi bien au sein d'une nation qu'entre

les nations et que, de plus, le message et l'agir de l'Église peuvent être l'objet d'une compréhension intelligible et d'un accueil positif concret de la part de l'opinion et des pouvoirs publics. Bien informée et très détaillée, et même si elle est à bien des égards assez optimiste et parfois trop radicale, cette étude peut désormais servir de référence pour la discussion de problématiques liées au pardon : pardon, justice et droit ; justice, vérité et réconciliation ; amnistie politique et pardon spirituel, etc. L'A. discute la position de Hannah Arendt, mais semble ignorer le débat autour des prises de position de Jankélévitch, hostile en principe à un pardon inconditionnel et asymétrique. Il serait intéressant de comparer les hypothèses, les analyses et les thèses de l'A. avec l'approche philosophique de Jacques Derrida et de Paul Ricœur dans leur interprétation récente du pardon, en lien avec la politique, l'histoire et la mémoire.

DENIS MÜLLER

LOUIS ROY, *Le Sentiment de Transcendance. Expérience de Dieu ?* (Pastorale), Paris, Cerf, 2000, 136 p.

Cet ouvrage constitue une présentation compréhensive de diverses expériences de la transcendance recensées par l'A. dans la culture contemporaine, aussi bien chez des penseurs célèbres qu'auprès de personnes rencontrées au quotidien. Ces expériences sont classifiées sous quatre rubriques principales, esthétique, ontologique, éthique et interpersonnelle. Dans une perspective qui nous semble profondément empreinte de la théologie de la culture du Tillich américain, même si les références à ce dernier sont peu nombreuses, Louis Roy en pratique une lecture généreuse, voulant y voir des ouvertures «infiniment précieuses» à l'ultime, que le christianisme se doit d'accueillir et d'approfondir sans dogmatisme. – Cette étude est interpellatrice lorsqu'elle écoute avec application de larges sphères de la vie intellectuelle, sociale et affective de l'humanité contemporaine échappant trop souvent au regard théologique. Elle est intéressante, mais non pleinement convaincante, lorsqu'elle applique une méthode d'analyse et de réflexion typiquement nord-américaine par son grand pragmatisme et par son désir constant de simplification, avec, en conséquence, beaucoup de force pédagogique mais peu de mise en perspective historique des auteurs exploités. Elle est, par contre, un peu décevante en ce qu'elle élude une confrontation sérieuse avec l'exclusivisme dogmatique actuel de l'Église catholique. On se demandera aussi si le florilège d'expériences ici exposé ne passe pas trop rapidement sur les dimensions négatives, voire kénotiques, de la transcendance. – Avec cet ouvrage, nous avons à l'évidence un bon exemple des forces, mais aussi des limites, qu'implique une approche plus théocentrique que christocentrique du dialogue entre théologie et culture.

BERNARD HORT

HUBERT AUQUE, *Je parle, un autre m'écoute : l'entretien pastoral* (Entrée libre – 51), Genève, Labor et Fides, 2000, 92 p.

L'A., qui se réfère à Vinet, Thurneysen, Van der Geest et Ansaldi, se veut novateur dans la présentation d'une méthode d'entretien pastoral s'inscrivant dans l'Église et dans la société d'aujourd'hui, tout en prévoyant l'évolution des contextes dans lesquels elle va trouver application. La distinction d'avec d'autres ouvrages s'opère dans l'adéquation d'une méthode précise dans un cadre précis. L'expression «cure d'âme» est remplacée par «accompagnement pastoral», afin que soit mis en valeur le chemin de «l'espérance

thérapeutique» et que soit évité le danger de la banalisation de la conversation au sein de l'entretien pastoral. La mission du pasteur-écoutant, selon l'A., doit s'enraciner dans la fonction ecclésiale dont le but premier est de *relier* l'humain à Dieu. S'adressant non aux seuls pasteurs, mais à toute personne dont le ministère exige une écoute, cet ouvrage nous rend tout de suite attentifs au fait que le rôle d'écoutant ne peut s'improviser et qu'il appelle une attention particulière portée sur les mots prononcés par l'interlocuteur, afin d'aller au-delà d'eux pour les comprendre. On nous rappelle bien qu'écouter n'implique pas aller dans le même sens que son interlocuteur, mais que c'est «[...] un acte pris dans une dynamique qui rencontre le locuteur au niveau de son énonciation présente pour qu'il avance vers une nouvelle énonciation» (p. 24). Quand l'A. souligne l'importance pour le pasteur de savoir discerner une demande formulée indirectement, il ne néglige pas d'ajouter – en se distinguant notamment de Van der Geest – que l'accompagnement en tant que tel ne peut se contenter de contacts circonstanciels et sans suivi. Les propos de l'A., régulièrement et agréablement illustrés par des exemples pratiques, décrivent à tour de rôle l'importance du lieu et de la délégation des entretiens et leur lien avec les actes pastoraux. Dans le cadre de ces derniers, de même qu'au sein d'un travail en aumôneries diverses, des éléments de réflexion sont proposés au lecteur de manière judicieuse et formatrice. Après un troisième chapitre consacré à une formation naissant dans une mise à l'épreuve des connaissances et se poursuivant par une non-directivité permettant une rupture avec l'idole, la dernière partie du livre est consacrée à la notion de gratuité ou de «grâce» consistant à «[...] accepter de parcourir à rebours le chemin vers elle, de comprendre dans notre histoire ce qui a fait obstacle à reconnaître le bienfait originel de Dieu. Nous pourrions alors témoigner par notre rayonnement de ce don de Dieu que nous incarnons» (p. 82). Nous saluons en cet ouvrage, rédigé avec concision et clairvoyance, l'apport précieux au travail d'accompagnement qui ne peut se suffire de modes d'emploi ni faire l'économie d'un fondement théologique clair et pertinent.

ÉRIC MCNEELY

Sciences  
bibliques

PAUL BEAUCHAMP, *Cinquante portraits bibliques*, Paris, Seuil, 2000, 264 p.

L'A. propose dans ce livre une introduction à l'Ancien Testament (tel qu'il est défini par l'Église catholique) en brossant les portraits de ses héros principaux. Il commence ainsi par Abraham pour finir par Daniel. La plupart de ces portraits ont été publiés auparavant dans la revue *Croire aujourd'hui* ; le style est donc méditatif, voire contemplatif. La perspective est christologique, c'est-à-dire que l'A. présente de nombreuses figures comme des précurseurs de Jésus-Christ (cf. p. ex. le chapitre «De David à Jésus»). En effet, pour Beauchamp, l'Ancien Testament est un livre qui contient un discours «caché» (p. 78) voire «provisoire» (p. 87) sur Dieu. Cette conception typologique est toutefois assez sommaire. Ne faudrait-il pas aujourd'hui un discours plus subtil sur les liens entre «Ancien» et «Nouveau» Testaments ? Chaque portrait occupe cinq à six pages, mais certaines grandes figures comme Abraham, Jacob, Moïse, David et Jérémie ont droit à plusieurs chapitres. Les deux chapitres consacrés à Adam et Ève sont placés après Salomon, car c'est à l'époque de Salomon que, selon Beauchamp, le récit de Gn 2-3 aurait vu le jour. Indépendamment du fait qu'une telle datation du récit d'Adam et Ève est depuis longtemps considérée par la majorité des exégètes comme impossible, le déplacement d'Adam et Ève après Salomon est de fait la seule opération diachronique entreprise par l'A. Ceci semble alors suggérer que pour Beauchamp, la chronologie biblique serait fiable pour toutes les autres figures bibliques... (cf. également l'introduction intitulée «Vue d'ensemble», p. 11-13). Certes, l'A. n'a pas pour projet d'écrire une introduction historique à l'Ancien Testament ; mais on retrouve dans ce livre une ambiguïté qui me semble représentative d'une certaine apologétique ca-

tholique. Notons encore que peu de femmes sont présentées : rien n'est dit des matriarches, ni de Tamar, de Déborah ou de Bethsabée. Le roi Josias, dont la réforme cultuelle constitue un des points forts des livres des Rois, est également passé sous silence. Chaque portrait contient un dessin de Pierre Grassignoux. Le livre se termine par un appendice traitant du lien entre portraits et généalogies dans la Bible. Le recenseur a eu de la peine à entrer dans la démarche proposée par l'A. ; ceci dit, il s'agit là d'une introduction à l'Ancien Testament qui trouvera sans doute un public intéressé.

THOMAS RÖMER

CHRISTIAN FREVEL, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (Herders Biblische Studien – 23), Freiburg im Breisgau et al., Herder, 2000, XI + 422 p.

Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, on a très souvent cru, dans l'exégèse scientifique du Pentateuque, qu'il était possible de reconstruire une version «primitive» (*Grundschrift*) de l'écrit sacerdotal (*Priesterschrift*, ou P, soit l'une des quatre sources du Pentateuque dans la théorie documentaire classique). Ce *Priestergrundschrift* (ou Pg) aurait été plus bref que l'écrit sacerdotal actuel, et surtout, il aurait été presque exclusivement narratif. Cette hypothèse, qui est encore dominante dans le monde germanophone, soulève néanmoins certaines difficultés. Dans son ouvrage, C. Frevel s'intéresse essentiellement au problème, bien connu, de la *fin* de Pg. Renouant avec le consensus qui avait été adopté au milieu du XX<sup>e</sup> s., sous l'influence de M. Noth notamment, l'A. veut démontrer que Pg devait nécessairement s'achever en Dt 34, par le récit de la mort de Moïse en face du pays promis. Critiquant les alternatives à cette finale, qui se sont multipliées dans la recherche récente (Ex 40,33b ; Ex 29 ; Lv 9 ; Jos 18,1 + 19,51, voire, de façon plus marginale, Nb 27), Frevel cherche à prouver que seule l'hypothèse classique permet de reconstruire un Pg cohérent. Aussi technique et spécialisé qu'il puisse paraître, ce débat n'en a pas moins des enjeux essentiels, puisque le sens et l'intention de l'écrit P primitif varient fondamentalement selon les limites qui lui sont assignées. Une fin en Dt 34 signifie notamment que P ne s'intéressait pas uniquement au fonctionnement du culte (cf. Ex 25-40 ; Lv 1-9), et que le thème du *pays* jouait un rôle tout à fait central dans sa réflexion théologique et socio-politique. Frevel est bien informé du débat actuel sur Pg, et il consacre une discussion minutieuse aux différents modèles en présence. Sa démarche présente néanmoins certaines limites. D'une part, la reconstruction de Pg demeure une entreprise précaire, qui se fonde souvent sur des critères fragiles, ou simplement sur l'*opinio communis* de la recherche traditionnelle ; à cet égard, l'analyse de Pg en Nombres, notamment, n'est pas convaincante. D'autre part, Frevel a peu d'arguments véritablement nouveaux à faire valoir en faveur de la thèse traditionnelle d'une fin de Pg en Dt 34. Le texte qu'il reconstruit (v. 1\*.5\*.[6 ?].7a.8) demande visiblement une suite (qui ne peut se trouver à mon avis qu'au v. 9 – or ce v. sert de toute évidence à établir un lien avec le livre de Josué), et il offre de toute manière une fin particulièrement peu satisfaisante à Pg ; même si l'on parle ici de «fin ouverte», comme le fait Frevel après d'autres, et que l'on y lit une invitation expresse pour les Juifs exilés à Babylone à rentrer au pays, on s'attendrait à une conclusion mieux marquée. Mais surtout, l'ouvrage de Frevel passe à côté de plusieurs questions importantes que pose aujourd'hui la recherche sur P. Il ne suffit pas de reconstruire une *Grundschrift* hypothétique, il faut encore (et surtout) se demander comment celui-ci s'inscrit dans le processus *global* de formation de l'œuvre sacerdotale, dont il ne représente, après tout, qu'un fragment. L'analyse de Pg n'a évidemment d'intérêt que dans la mesure où elle permet d'éclairer l'*ensemble* de P, et non parce qu'elle chercherait à reconstruire à tout prix le P «primitif». Par ailleurs, il serait temps d'interroger certains des préjugés qui commandent, depuis le XIX<sup>e</sup> s., les travaux sur Pg ; est-il vraisemblable,

par exemple, d'exclure de Pg tout le matériel légal, alors que celui-ci occupe une place si importante dans le reste de P ? Est-ce qu'au contraire certains des récits attribués à Pg ne seraient précisément pas destinés à introduire des lois ? Malgré ces limites, l'ouvrage de Frevel constitue une référence incontournable dans la recherche actuelle sur P.

CHRISTOPHE NIHAN

MARIE-LOUISE FABRE, *Suzanne ou les avatars d'un motif biblique. Avec soixante dessins de Jean Fabre* (Sémantiques), Paris, L'Harmattan, 2000, 256 p.

L'histoire de Suzanne, dont on trouve deux versions différentes dans les suppléments grecs au livre de Daniel, a inspiré de nombreux artistes, à des titres fort divers. Ce livre est la version remaniée d'une thèse de doctorat soutenue à l'École Pratique des Hautes Études, qui propose une enquête stimulante et passionnante sur l'interaction entre récit(s) et image(s). L'A. analyse d'abord les versions de la Septante et de Théodotion et en présente une lecture sémiotique (influencée par les travaux de Greimas), en montrant comment les deux versions sont organisées, chacune à sa manière, autour des thèmes du sexe et du désir, de la violence et de la mort. L'A. insiste également sur l'intertextualité qui existe entre la version de Théodotion et la rédaction des Évangiles. Cette intertextualité conduit alors à une enquête sur la façon dont l'histoire juive de Suzanne a été récupérée par la théologie chrétienne, et d'abord chez les Pères de l'Église. L'A. constate ici un déplacement : le refus de Suzanne face aux avances des vieillards n'est plus motivé par l'obéissance à la Loi de Moïse ; la fidélité au mari devient désormais en quelque sorte l'accomplissement de la volonté divine elle-même. On peut également observer une tendance à faire de Suzanne une figure de chasteté et à diaboliser globalement la sexualité. Ensuite, l'A. s'intéresse à l'utilisation de Suzanne dans des textes liturgiques catholiques, qui entérinent souvent les lectures des Pères. On peut alors distinguer deux manières dont le récit de Suzanne est employé : dans un cas, la forme du récit est maintenue dans l'ensemble, bien que certains segments narratifs soient utilisés pour composer une nouvelle histoire ; dans l'autre cas, le personnage de Suzanne est détaché du récit, et les auteurs n'hésitent pas à lui inventer une histoire entièrement nouvelle. On retrouve la même liberté dans le traitement de l'histoire de Suzanne par l'*image*. L'A. commence l'enquête par l'époque paléochrétienne (fresques dans des catacombes, sarcophages, objets gravés). Suzanne y apparaît associée à d'autres motifs bibliques, ce qui pose la question très intéressante des affinités, voire des relations de dépendance qui existent entre les représentations de Suzanne et celles d'autres personnages bibliques. En ce qui concerne le Moyen Âge, les images de Suzanne se trouvent surtout dans de nombreux manuscrits ; ce fait renforce l'interaction entre l'image et le texte. Suzanne apparaît le plus souvent comme la sainte exemplaire. La Renaissance (l'A. préfère parler de l'époque allant du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle) constitue sans doute l'apogée de l'utilisation visuelle de l'histoire de Suzanne (Di Michelino, Martini, Lotto, Altdorfer, Tintoret, Rubens, etc.). Ces tableaux illustrent à la fois la *continuité* (certains auteurs représentent toujours une sainte Suzanne) et la *rupture* avec le Moyen Âge (importance donnée au décor, introduction d'éléments de la mythologie gréco-romaine) ; notons au passage que la représentation du Tintoret préfigurerait le déjeuner sur l'herbe de Manet. Et c'est cette longévité de Suzanne que l'A. souligne dans sa conclusion. Les différentes représentations étudiées montrent ainsi que le texte n'est pas un produit fini, mais qu'il fabrique continuellement de nouveaux sens, comme en témoignent la variété des représentations visuelles auxquelles l'histoire de Suzanne a donné lieu. Ce livre est une réussite au niveau de l'interdisciplinarité. M.-L. Fabre sait lier l'enquête historique, l'analyse sémiotique et les méthodes plus classiques de l'histoire de l'art. Deux regrets : les représentations des images se trouvent rarement à l'endroit où l'œuvre en question est discutée ; et le recenseur aurait préféré des repro-

ductions de ces œuvres en lieu et place des dessins qui illustrent le livre, lesquels, aussi réussis qu'ils soient, ne rendent pas tous les détails des originaux.

THOMAS RÖMER

ROBERT MARTIN-ACHARD, *Le temps de la mémoire*, Poliez-le-Grand, Moulin, 1998, 75 p.

Ce florilège de textes retravaillés sur le thème de la vieillesse et de la mémoire constitue un dernier hommage des Éditions du Moulin au professeur honoraire d'Ancien Testament des Universités de Neuchâtel et de Genève. Un premier chapitre, «Du bonheur d'être vieux», fait un tour d'horizon instructif sur le sujet dans la Bible hébraïque : l'Israélite ne rêve pas d'immortalité mais de parvenir au plein épanouissement de sa vie (p. 11). Le second chapitre, «Les multiples visages de Dieu» décline les différentes approches du divin à partir des catégories du prophète, du sage, du contestataire et du *Shalom*. La sagesse israélite est très avantageusement replacée dans son contexte proche-oriental. Puis, Job et Qohéleth interviennent pour dénoncer les dérives du dogmatisme. Salutaire ! La bénédiction exprimée par le *Shalom* est l'œuvre de Dieu en faveur de l'humanité toute entière. Le troisième chapitre, «D'une fidélité à l'autre», s'engage sur le terrain de la mémoire à partir d'attestations de la racine hébraïque *zkr*. Des citations du Deutéronome montrent que «l'exercice de mémoire n'a rien d'un jeu intellectuel, ni même d'un *rituel répétitif*» (p. 52). Le lecteur est invité à chercher dans les traditions sacerdotales le sens que pourrait avoir un rituel non répétitif. Les exemples fournis sont nécessairement répétitifs : catéchèse, mémorial, liturgie de la Pâque célébrée depuis des temps immémoriaux, commémoration perpétuelle. L'actualisation de l'événement effectuée par le rite permettrait de dépasser le simple souvenir et le rappel du passé. La conclusion tente de surmonter l'inévitable répétition rituelle en invoquant la responsabilité éthique. En faisant appel à quelques grands noms du Judaïsme contemporain (Marek Halter, Jean Halpérin), l'A. entre dans un débat très actuel, mais il échappe difficilement à la confusion entre histoire et réalité humaine ou incarnation : «Parce que son Dieu est intervenu dans l'histoire, Israël a le sens de l'histoire, du déroulement du temps, de la continuité malgré ce qui lui arrive» (p. 71). Israël a-t-il un sens particulièrement aigu de l'histoire ? On peut en douter, puisque certains historiens juifs reprochent à la recherche du passé par la répétition rituelle de servir souvent à refuser l'analyse historique. Selon Y. H. Yerushalmi (*Zakhor*, Paris, 1984, p. 113), «ce qu'on cherche dans le passé, ce n'est pas son historicité, mais son éternelle contemporanéité». Les mobilisations éthiques proposées par l'A. sont-elles plus aptes à féconder notre recherche du passé que ne l'est la critique historique ? Ce *Temps de la mémoire* peut servir d'introduction à cette réflexion qui devient chaque jour plus cruciale au Proche-Orient.

PHILIPPE GUILLAUME

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS, PIERRE GISEL, LUCIE KAENNEL (éds), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective), Genève, Labor et Fides, 2000, 280 p. Science des religions

Le livre contient les actes d'un colloque qui a eu lieu en mai 1999 dans les locaux de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne. Les contributions englobent un très vaste champ de recherches sur l'attente d'un Sauveur ou de plusieurs sauveurs, portant principalement sur le judaïsme mais incluant des investigations sur le christia-



nisme, le manichéisme, l'islam et les Bouriates de la Sibérie post-soviétique. Les études ainsi réunies sont à la fois fouillées et instructives ; elles offrent une fresque riche et colorée des variations possibles d'un thème qui a ses racines dans la Bible hébraïque. Ces racines, Thomas Römer les dégage en se penchant sur l'idéologie royale de l'Ancien Israël ; il en décrit aussi les premières concrétisations historiques (« Origine des messianismes juif et chrétien. Transformation de l'idéologie royale dans le judaïsme ancien »). Les recherches de Pierluigi Piovanelli basées essentiellement sur quelques fragments de la quatrième grotte de Qumran et sur les Évangiles néotestamentaires s'y ajoutent harmonieusement (« Les figures des leaders qui 'doivent venir'. Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du second Temple »). Analysant quelques fragments du *Zohar* et de Moïse Luzzatto, Joëlle Hansel (« La chronologie eschatologique ; mémoire et rédemption dans la kabbale ») y découvre une sorte de schéma ascensionnel de la venue des temps messianiques. Un schéma analogue se trouve dans la pensée et les activités du Maharal de Prague étudiées par David Banon (« L'exil et la doctrine des trois serments chez le Maharal de Prague »). Esther Benbassa rappelle les aventures de quelques messies pré-sionistes, notamment celles de Sabbataï Zvi (« Messianisme et pré-sionisme en monde sépharade »). Perrine Simon-Nahum (« Le messianisme dans l'interprétation de la *Wissenschaft des Judentums* ») trace, animée d'une érudition époustouflante, les rapports entre la théologie protestante libérale du XIX<sup>e</sup> s. et l'élaboration d'une lecture universitaire du judaïsme et de son messianisme. Michael Löwy (« Le messianisme hétérodoxe dans l'œuvre de Gershom Scholem ») offre, se servant de documents inédits, une analyse passionnante de l'évolution théologique et spirituelle du grand pionnier de la mystique juive. En revanche, le récit de l'occupation par les colons juifs d'importants secteurs de la Palestine (Immanuel Etkes : « Messianisme et politique en Israël. L'histoire de *Gush Emunim* »), récit assurément très bien informé, ne peut se lire sans de constantes réminiscences de l'actualité douloureuse et inextricable créée par cette même colonisation trop souvent sauvage. – La contribution de Pierre Gisel (« Le christianisme: subversion et perdurance du messianisme ») qui déclare: « en perspective chrétienne bien comprise, Jésus est homme et seulement homme », est susceptible de susciter d'ardentes controverses théologiques ! Les excellentes études complémentaires sur « Mani, le Prophète de l'humanité entière » (Jean-Daniel Dubois), sur l'imam caché et son œuvre selon le chiisme duodécimain (Mohammad Ali Amir-Moezzi), et sur la renaissance récente d'une sorte de messianisme chez les Bouriates, peuple mongole du lac Baïkal (Roberte Hamayon), arrondissent de manière heureuse le portrait du « messie ». La conclusion (Pierre Gisel et Lucie Kaennel) propose, en référence aux articles réunis dans le livre, une réflexion systématique sur le thème du comparatisme.

CARL-A. KELLER

HELMUT ZANDER, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt, Primus, 1999, 869 p.

Voilà un ouvrage monumental sur les représentations réincarnationnistes défendues par des Européens depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, un ouvrage qui sera désormais la référence indispensable de quiconque désire se familiariser avec ce domaine aussi fascinant que touffu. Après un survol des doctrines indiennes tant hindouistes que bouddhistes, et une évocation rapide des représentations vaguement analogues qu'on observe d'autres civilisations, l'A. procède à une analyse minutieuse, mais toujours très lisible, des concepts européens. Il commence par le monde grec « présocratique », dessine les ambiguïtés des doctrines platoniciennes, décrit les élaborations réincarnationnistes de l'Antiquité classique et tardive, et en arrive, en passant par les idées réincarnationnistes attestées au sein de l'islam, du judaïsme et de l'Europe médiévale, aux époques plus récentes, pour terminer le parcours par le XX<sup>e</sup> s. et son engouement pour ces théories,

engouement illustré entre autres par la rocambolesque histoire de Briday Murphy, par les recherches empiriques de Ian Stevenson, et par la vague moderne des thérapies réincarnationnistes. En guise de conclusion, l'A. ajoute trois chapitres plus généraux et particulièrement éclairants où il procède à une appréciation des théories évoquées sous l'angle de l'anthropologie historique. Parmi les questions discutées retenons deux exemples : dans quelle mesure le recours, par les nombreux auteurs cités, à des idées réincarnationnistes reflète-t-il une croyance authentique ou n'est-il qu'un divertissement littéraire ? Et : existait-il une «tradition ésotérique» tout au long du Moyen Âge européen et jusqu'aux siècles plus récents, tradition à laquelle les auteurs réincarnationnistes auraient puisé ? – L'ouvrage se recommande par l'abondance et la précision de l'information, ainsi que par une attitude critique, voire sceptique face aux multiples théories développées au cours des siècles. L'A. ne se départit jamais d'une position et d'une méthodologie rigoureusement académiques. Les notes, rejetées à la fin de l'analyse proprement dite (près de deux cents pages !) ouvrent d'utiles perspectives bibliographiques, bien qu'on soit en droit de déplorer la relative rareté des indications en langue française. – Face à une réalisation d'une telle envergure il est toujours possible d'annoncer des lacunes ou des divergences d'opinion. Contentons-nous des trois remarques que voici : a) on regrette qu'en parlant des doctrines «gnostiques» l'A. ait négligé l'apport des textes de la «bibliothèque gnostique» de Nag Hammadi. b) Dire qu'en Inde «même les dieux sont soumis à la loi du *karman*» (p. 623) est certainement contraire aux convictions du monothéisme hindouiste : la divinité, elle-même au dessus du *karman*, est au contraire capable de mettre fin au régime de celui-ci. c) L'A. tient à relativiser l'idée largement admise par les critiques selon laquelle les doctrines occidentales, à l'opposé des doctrines indiennes, envisageraient un mouvement ascensionnel des séries de nouvelles naissances. Selon l'A., l'idée d'un «progrès» n'est que rarement retenue par les Occidentaux. Mais puisqu'il s'agit dans l'immense majorité des cas pour l'âme déchue de regagner son statut originel de pureté divine auprès de la divinité, l'idéal d'un progrès ascensionnel paraît tout de même évident.

CARL-A. KELLER

MICHEL HULIN, *Shankara et la non-dualité*, Paris, Bayard, 2001, 278 p.

Soulignons tout de suite la force de ce livre : c'est une ré-affirmation claire et à l'occasion quasi dithyrambique («Shankara, mystique et philosophe, fondateur de la spéculation mystique hindoue la plus haute et *sans laquelle on ne peut comprendre l'Orient*») de la manière courante de percevoir la pensée de cet homme et d'évaluer son influence. En plus, on est reconnaissant pour l'excellente anthologie qui permet de se faire une idée de l'argumentation de Shankara et de se familiariser davantage avec sa démarche. L'A. ne nie pas l'incohérence fondamentale du «système» de Shankara, mais il essaie de l'escamoter. Shankara tente en effet de combiner deux principes inconciliables : d'un côté, il proclame le monisme intégral du *brahman*, unique Étant, dépourvu de tout attribut, donc indifférencié, simple et intégralement homogène, ce qui implique la non-existence d'un monde multiple et différencié ; d'autre part, il admet au niveau d'une «vérité d'usage courant», la réalité relative de ce même monde qui au niveau de la Vérité absolue n'existe pas. Or, quel est le statut du monde qui semble exister, par rapport à sa non-existence au niveau du *brahman* absolu ? Shankara ne répond jamais à cette question. Il se contente de postuler l'existence, à côté du *brahman* dépourvu d'attributs, d'un *brahman* «inférieur» qui en serait pourvu, et qui serait responsable du monde multiple et différencié. Comment comprendre ce *brahman* inférieur ? Selon Shankara, il n'est que le produit d'une *nescience* métaphysique, fondamentale. Quel est alors le statut de cette *nescience*, par rapport au *brahman* dépourvu d'attributs ? Elle ne saurait être un attribut de *brahman* puisque celui-ci est privé attributs, et elle ne saurait

pas non plus jouir d'une existence indépendante à côté de *brahman*, puisque selon Shankara seul *brahman* existe et qu'il n'y a rien à côté de lui. On regrette que l'A. n'ait pas eu le courage de mettre en évidence cette aporie sur laquelle Shankara glisse comme chat sur braise, mais que déjà plusieurs de ses successeurs ont essayé de résoudre. À lire notre A., on a d'ailleurs l'impression qu'en Inde, les termes *vedanta* et *advaita vedanta* se réfèrent exclusivement à Shankara. En réalité, l'Inde a développé d'autres formes de *vedanta*, et surtout de *advaita vedanta* qui, fidèles aux enseignements des *Upanishad*, réussissent plus harmonieusement l'union du *brahman* UN et de sa manifestation multiforme dans un monde qui existe vraiment. L'A. n'en parle pas. Son livre donne une image très partielle du vaste courant védantique. Il semble oublier que la pensée de Shankara sert essentiellement à justifier le renoncement total à la vie dans le monde. En fin de compte, on regrette que son enthousiasme l'ait conduit à perpétuer, au sujet du patrimoine spirituel de l'Inde, des préjugés – et des erreurs d'appréciation – qui sont déjà trop fermement établis en Europe. Vivement un livre sur d'autres formes d'*advaita vedanta*, afin de rétablir l'équilibre! Parmi les autres questions – nombreuses! – qui restent en suspens, mentionnons celle de l'«orthodoxie brahmanique» que l'A. aime à faire intervenir. Une telle «orthodoxie» est-elle définie dans les textes? En quoi consiste-t-elle?

CARL-A. KELLER

SHAFIQUE KESHAVJEE, *Dieu à l'usage de mes fils*, Paris, Seuil, 2000, 200 p.

Un livre exigeant. Très lisible, certes, en plus amusant par moments. Rédigé dans un style aux rebondissements fréquents, toujours captivant, agrémenté de nombreuses citations qui éclairent les pointes du texte. Un livre qui n'esquive jamais les questions plus ou moins troublantes qu'un jeune (et un moins jeune) peut poser sur Dieu : Dieu existe-t-il ? Comment nommer le grand Mystère qui semble se cacher au fond des choses ? Dieu est-il présent ? N'est-il pas plutôt absent ? En admettant qu'il existe, comment l'aborder ? Peut-on l'approcher? L'A. dont le travail quotidien consiste à chercher et à promouvoir le dialogue inter-religieux dispose d'une vaste et profonde connaissance des traditions religieuses de l'humanité, comme aussi des doutes et interrogations provoqués par le progrès scientifique et technologique. En abordant les divers thèmes, substantiels, il ouvre donc constamment des horizons englobants en signalant les solutions que les religions et l'athéisme offrent aux problèmes traités. Ce faisant, il ne renie jamais ces convictions chrétiennes dont il souligne l'efficacité en évoquant son propre cheminement spirituel. Pour terminer, il note de précieux conseils pour la pratique et l'approfondissement de la relation de l'homme à Dieu. Un livre exigeant, on l'a dit, mais prodigieusement stimulant – une nourriture spirituelle pour le croyant comme pour l'incrédule.

CARL-A. KELLER

DENNIS GIRA, *Le bouddhisme à l'usage de mes filles*, Paris, Seuil, 2000, 224 p.

Voilà une belle introduction au bouddhisme, destinée à quiconque cherche une méthode agréable, voire divertissante, de s'informer sur cette vaste tradition bigarrée. L'A., bouddhologue enseignant la théologie des religions à l'Institut Catholique de Paris, a vécu longtemps au Japon où il a notamment eu des contacts avec les milieux de la *Jodo shin shu*, ce qui nous vaut, heureusement, quelques notations sur cette importante branche du bouddhisme, trop négligée en France. L'A. fait preuve d'une extraordinaire

habileté pédagogique: il commence par les doctrines fondamentales qu'il réussit à expliquer de manière limpide, et il procède étape par étape jusqu'au déploiement des diverses écoles qui ensemble constituent le monde bouddhique dans sa diversité. Le lecteur a l'impression d'entrer de plain-pied dans la vie d'une famille américaine vivant à Paris: le père s'entretient familièrement avec ses deux filles, faisant montre d'autant de rigueur scientifique que de compréhension amicale, et le lecteur ressent du plaisir à participer à sa démarche.

CARL-A. KELLER

PIERRE PELLETIER, *Le nectar et le poison. Les Gourous et les Maîtres* (Notre temps), Montréal, Mediaspaul, 1999, 278 p.

L'A., philosophe, psychologue et théologien enseignant dans diverses universités du Québec, s'attaque au délicat problème du Maître et du Gourou, de leur nécessité, de leur morphologie et des formes légitimes dans lesquelles se déroule leur ministère, ainsi que de leurs abus toujours possibles et de leurs dérives. Il se propose d'offrir des critères pertinents permettant de distinguer le nectar du poison, étant donné le pullulement des maîtres et des gourous dans le champ québécois. Il y réussit sans doute. Pourtant, le livre laisse le lecteur perplexe. L'A. affirme assurément qu'il entend s'exprimer «non dans un esprit polémique, mais plutôt dans un esprit de tolérance, «vivre et laisser vivre», qu'il souhaite ouvrir un jour sur le dialogue [...]. Pour tout dire, ce que nous appelons de tous nos vœux, c'est un sain pluralisme» (p. 202). Excellent propos ! Malheureusement, le corps de l'ouvrage où abondent les jugements injustes et à l'emporte-pièce est trop souvent aux antipodes de cette déclaration d'intention. On a l'impression que pour l'A. tout ce qui n'est pas dans la ligne d'une tradition établie soit par définition condamnable. Ainsi, le Maître cosmique vénéré par certains ésotérismes n'est qu'«une idéalisation du Moi» (p. 109), puisque l'ésotérisme dans son ensemble n'est qu'une «nostalgie mégalomane» (p. 128). En revanche, le Christ, Maître cosmique plaidé par certains théologiens, au sein de la tradition chrétienne, ainsi que la dimension cosmique du Bouddha dans les traditions bouddhistes, sont des notions parfaitement valables (p. 169 sq.). Le maître mot qui condamne les gourous est «démence» ; c'est ce mot qui caractérise non seulement les gourous de l'Ordre du Temple Solaire, mais aussi leur enseignement. En plus, le terme de «délire» s'impose souvent à l'A. lorsqu'il entreprend d'évaluer les expériences religieuses faites en dehors des cadres officiellement reconnus. Ajoutons qu'il n'hésite pas à présenter Rudolf Steiner comme «un gnostique engagé dans une mauvaise voie, celle de la connaissance abstraite» (p. 129), alors que le Rev. Moon est un «gourou synthèse» qui synthétise «l'ignorance, l'arrogance, l'autoritarisme, la cupidité qui parfois prend la forme de fraude», dont le discours «prend parfois l'allure d'un cours de sexologie sacrée parsemé d'humour scatologique» (p. 197 sq.). On se demande où l'A. bien pu glaner ces «informations» insultantes. Insultant, l'A. l'est aussi à l'encontre des protestants: non seulement en prétendant que Luther et Calvin ont créé «de nouvelles religions» (p. 183), mais en prenant soin de bien marquer ses distances par l'orthographe même: il oppose systématiquement l'«Église de Rome» aux «autres grandes églises chrétiennes» (p. 190 et *passim*), refusant implicitement de reconnaître l'existence d'une pluralité d'Églises. *Dominus Jesus* n'est pas loin! Enfin, on se demande si les schématismes freudiens auxquels recourt l'A. sont suffisants pour comprendre le phénomène du Maître spirituel; s'il faut de la psychologie, une approche jungienne serait probablement plus adéquate. – En dépit de tous ses défauts, le livre peut certainement aider quelques-uns à discerner le bon maître.

CARL-A. KELLER