Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 61 (2011)
Heft: 4

Buchbesprechung: Bibliographie

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

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

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

Download PDF: 15.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 143 (2011), P. 371-394

BIBLIOGRAPHIE

LIVIO ROSSETTI, *Le dialogue socratique*, Avant-propos de F. Roustang, Paris, Belles Lettres, 2011, p. 292.

Histoire de la philosophie

Après la mort de Socrate en 399 av. J.-C., ses disciples – les Socratiques – créèrent un nouveau genre d'écriture littéraire et philosophique, en composant de nombreux «discours socratiques» (*logoi sōkratikoi*), dans lesquels ils ont consigné l'image de Socrate en train de philosopher à l'intérieur d'un cadre dialogique bien déterminé et reconnaissable. Outre Antisthène, Platon et Xénophon qui écrivirent des «discours socratiques» il y eut d'autres auteurs bien moins connus tels qu'Alexaménos de Téos, Aristippe, Criton, Éschine de Sphettos, Euclide de Mégare, Glaucon, Phédon, Simmias et Simon le Cordonnier. (Le recueil *Socratis et Socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, I-IV, Napoli, Bibliopolis, 1990, reste la référence pour ces textes et fragments). Environ deux cents ouvrages virent ainsi le jour surtout pendant les trois premières décennies du IVe siècle av. J.-C. Selon L. Rossetti on assiste ainsi à une véritable prolifération de ce genre d'ouvrages à Athènes ainsi qu'à une grande innovation, étant donné que ce genre d'écrits n'avait pas de véritables antécédents ni dans le panorama culturel athénien ni ailleurs en Grèce. Malheureusement, sauf pour ceux des auteurs les plus connus, la plupart de ces discours socratiques ne nous sont pas parvenus, ce qui naturellement ne veut pas dire qu'ils n'existèrent pas, mais cela a quand même entraîné une sorte d'oubli de la part des savants ainsi qu'une véritable lacune dans les histoires de la littérature grecque et dans celles de la philosophie antique. Les recherches menées par L. Rossetti au cours des décennies constituent ainsi une véritable avancée scientifique, ce dernier a en effet fait tout son possible pour combler cette lacune en utilisant également les information recueillies sur les «discours socratiques», permettant de changer la perspective même de la lecture et de l'interprétation des textes, notamment de ceux qui ont survécu dus à Platon et à Xénophon. En effet, dans son livre L. Rossetti fournit des éléments exemplaires de sa façon d'interpréter à nouveaux frais l'*Euthyphron* de Platon ainsi que certains «discours socratiques» contenus dans les *Mémorables* de Xénophon, notamment dans *Mém.* IV 2 (baptisé par L. Rossetti l'*Euthydème*) et dans III 8. L' A. part du présupposé que les «discours socratiques» transmettent une représentation identique de la façon qu'a le vieux Socrate historique d'engager et de mener un dialogue avec ses différents interlocuteurs: en effet, si les différentes doctrines à attribuer, ou à ne pas attribuer, au Socrate historique font l'objet d'un débat interminable probablement destiné à rester impossible à résoudre, il est possible en revanche de constater et de mettre en valeur l'unanimité avec laquelle les «discours socratiques» nous transmettent l'art du Maître de philosopher en dialoguant. L. Rossetti appelle cet art la «macro-rhétorique» des discours, qu'il a distingué de la «micro-rhétorique». La première (la macro-rhétorique) étant la structure d'ensemble du dialogue, structure soigneusement construite par Socrate qui cherche à obtenir la défaite plus ou moins sanglante de son interlocuteur avec pour résultat la libération de son énergie en le poussant à prendre conscience du besoin de changer d'idées et, surtout, de style de vie. En revanche, la seconde (la micro-rhétorique) serait l'ensemble des expédients concrets que Socrate met en acte pour poursuivre son objectif: il s'agit en premier lieu de l'introduction de contre-exemples face à toute définition d'un concept proposée par l'interlocuteur ainsi que d'une distribution des rôles telle que Socrate se réserve constamment le rôle de poser les questions tout en astreignant son interlocuteur

à fournir des réponses, etc. (*Cf.* mon ouvrage sur les rôles dialogiques de Socrate et des ses interlocuteurs dans les dialogues platoniciens en A. Longo, *L'Art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, Milan, Mimesis, 2007, traduit en français par A. Lernould à partir de l'original italien *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2000). La macro-rhétorique est d'après Rossetti loin d'être juste un cadre extérieur par rapport aux thèmes du dialogue, elle conditionne au contraire lourdement le contenu, le rythme et le résultat de la discussion entre Socrate et son interlocuteur. C'est grâce à l'énorme pression à laquelle l'interlocuteur est soumis par l'atmosphère savamment créée par Socrate (qui n'hésite pas à recourir aussi à des moyens généralement attribués aux sophistes) qu'il se sent en échec même quand la définition qu'il propose pourrait être argumentée et défendue face aux critiques de Socrate et que, inversement, Socrate fait passer pour bons des arguments qui sont loin d'être solides. Cette fascination, voire ce conditionnement extrême que Socrate exerce sur son interlocuteur, par rapport auquel il manifeste une supériorité nette tout autant rhétorique qu'intellectuelle, finit selon L. Rossetti par déteindre également sur les lecteurs de tout temps des «discours socratiques» (cela serait évident pour les lecteurs des dialogues platoniciens) et, même, sur les savants qui au fil du temps les ont étudiés et interprétés. Le but de l'étude de l'A. est alors celui de jouer le rôle d'un lecteur/savant qui, au lieu de se faire conditionner par la macro-rhétorique de Socrate, sait en prendre distance, sait donc l'identifier et la décoder afin d'abandonner une lecture trop naïve des «discours socratiques» pour en adopter une autre qui n'hésite pas à reconnaître chez Socrate un art du dialogue tellement poussé qu'il ne renonce pas à «tricher» sur la faiblesse supposée des propos de son interlocuteur et, inversement, sur la solidité de ses propres arguments. Il va parfois, selon l'A., jusqu'à adopter les moyens que les sophistes (pourtant si blâmés par Platon et par les autres Socratiques) avaient introduits dans les discours oraux et écrits, pour affirmer sa propre supériorité vis-à-vis des différents interlocuteurs, et cela malgré la bienveillance et l'estime affichées à leur égard (cette dernière du moins au début de l'entretien). L'approche qui se veut non révérencieuse (en tout cas pas idéalisée) de Socrate de la part de L. Rossetti pourrait, au premier abord, faire croire qu'il s'inscrit dans la lignée des interprètes analytiques de la philosophie antique, mais ce serait là un malentendu. L'A. a en effet lui-même pris soin de dire de façon explicite que les philosophes analytiques finissent par dédramatiser les «discours socratiques» en considérant comme sans importance, tout ce qui relève de quelque chose de différent de l'affirmation propositionnelle d'un contenu, voire comme encombrant et fourvoyant. L. Rossetti juge au contraire que les contenus traités dans tout entretien sont lourdement conditionnés par la structure macro-rhétorique que Socrate y met savamment en œuvre.

ANGELA LONGO

JEAN-BAPTISTE GOURINAT, JONATHAN BARNES (éds), *Lire les Stoïciens* (Quadrige), Paris, P.U.F., 2009, 234 p.

Le lecteur trouvera dans ce livre collectif, rédigé par des spécialistes de diverses nationalités, tout ou presque tout ce qu'il a toujours souhaité savoir sur les stoïciens antiques. Bien qu'il s'agisse d'une sorte de manuel, l'ouvrage ne cède jamais à la simplification, mais restitue avec nuances et précisions une pensée que Cicéron estimait avoir un «contenu et un style désagréables» (cité p. 5). L'ouvrage se subdivise en deux grandes parties correspondant au développement chronologique de l'école : la première est consacrée au stoïcisme de l'époque hellénistique (p. 5-131) et la seconde au stoïcisme impérial (p. 135-209). Les éditeurs rappellent que cette bipartition est une «fiction», préférable toutefois à celle qui postule l'existence d'un stoïcisme ancien moyen et tardif «qui ne se trouve dans aucun texte ancien» (p. 8). Même si l'ouvrage suit, en gros, un

ordre chronologique c'est surtout à un parcours thématique que nous invitent les différents auteurs. Le lecteur se rendra ainsi compte à quel point le Portique, fondé «à Athènes par Zénon de Citium au début du IIIe siècle avant notre ère» (p. 9), qui a la réputation d'être essentiellement une école de philosophie morale, dans laquelle la figure du sage joue un rôle prépondérant, s'est, certes, intéressé à la question de la sagesse en général, mais aussi à des questions épistémologiques, rhétoriques, grammaticales, logiques, cosmologiques, théologiques, morales et politiques. Ces domaines, dont la réunion constitue un savoir véritablement encyclopédique, font l'objet d'une description dans les deux parties successives, ce qui permet de corriger l'idée reçue d'une pensée stoïcienne figée durant cinq ou six siècles, alors qu'en réalité elle s'est développée et complexifiée au cours du temps. À côté d'une centaine de stoïciens dont on ne connaît pour la plupart que le nom, on trouve huit penseurs majeurs dont on a des fragments ou des œuvres plus étendues: Zénon de Citium (vers 334 - vers 262 av. J.-C.), Cléanthe d'Assos (vers 331 - vers 230 av. J.-C.), Chrysippe (280/276 - 208/204 av. J.-C.), un penseur dont on rapporte qu'il écrivait 500 lignes par jour et qu'il aurait laissé «une œuvre considérable, de plus de 700 volumes, dont 300 étaient consacrés à la logique» (p. 14), Panétius (185/180 - 110/109 av. J.-C.), Posidonius (130 env. - vers 50 av. J.-C.), Sénèque (1-65 ap. J.-C.), Épictète (50/60 - env. 135 ap. J.-C) et Marc-Aurèle (121 - 180 ap. J.-C.). Les sources sont malheureusement souvent «très hétérogènes» et l'on trouve «d'un côté, des citations littérales, qui sont aussi précieuses qu'elles sont rares, et, de l'autre côté des comptes rendus et des allusions, qui sont nombreux et souvent difficiles à interpréter» (p. 17). Les témoins les plus importants sont: Diogène Laërce, Arius Didyme (reproduit sans doute dans l'*Anthologie* de Jean Stobée), Cicéron, Plutarque, Galien, Sextus Empiricus Alexandre d'Aphrodise et Plotin. Dans le premier chapitre, J.-B. Gourinat expose la conception stoïcienne de la logique, la partie de la philosophie «qui se rapporte au logos, c'est-à-dire à la fois au langage, au raisonnement et à la raison» (p. 23). La logique stoïcienne est principalement l'œuvre de Chrysippe, le plus grand logicien de l'Antiquité après Aristote. «Pour les stoïciens, l'origine de nos pensées est tout entière dans la perception sensible» (p. 25) qui établit dans l'âme, par expérience, une représentation (φαντασία), qui résulte d'«impressions» (p. 26). «Certaines représentations non sensorielles sont des modifications purement internes de l'âme» (p. 27), dépourvues de tout objet, comme l'est «l'hallucination ou le phantasme» (*ibid.*). La dialectique, qui procède par questions et réponses, «est une vertu de l'assentiment» (p. 30); son champ s'étend «à tout ce qui concerne le langage et le raisonnement» (p. 31). La rhétorique, quant à elle, «est la science de bien parler par discours continu» (p. 32). La «grammaire» stoïcienne distingue «le signifiant, le signifié et le porteur (τύγχανον) extérieur» (p. 33). Elle étudie les éléments de la phrase tels que l'appellation, le nom, le verbe, la conjonction, l'article, les pronoms ou les cas (p. 34-35). P. Crivelli analyse dans le deuxième chapitre la dialectique stoïcienne, dont il donne la classification des propositions (négatives, catégoriques, indéfinies, etc.) pour terminer avec celle des arguments, syllogismes et sophismes. Dans le chapitre 3, Gourinat expose les éléments essentiels de la physique stoïcienne, qui englobe dès Zénon «des questions de physique fondamentale et une description des phénomènes physiques concrets» (p. 63). «La matière est un principe sans forme ni figure, et sans qualité, mais en réalité elle n'existe jamais séparément du principe actif» (p. 65). Ce dernier, inhérent à la matière est «dit 'agent' ou producteur», il est «Dieu ou la raison» (p.64). Le temps est «dimensionnel, puisqu'il est défini comme la 'dimension du mouvement' ou la 'dimension du mouvement du monde' (Stobée, I, 8, p. 104, 6-107, 7 = LS 51 B)» (p. 68). «L'écoulement du temps est comparé au 'déroulement d'une corde: il n'apporte rien de nouveau, il fait apparaître chaque segment à son tour' (Cicéron, *De la divination*, I, 127)» (p. 86) . Contrairement au matérialisme épicurien, la physique stoïcienne se caractérise par «le refus d'expliquer la formation et l'existence du monde par le hasard et la nécessité mécanique» (p. 70). Dans «les dieux et les hommes» D. Sidley retrace à larges traits la théologie et

l'anthropologie stoïciennes. «Les stoïciens sont avant tout des panthéistes et [...] leur dieu est immanent. Par conséquent, le processus de génération du monde est moins conçu sur le modèle artisanal platonicien que sur le modèle biologique, régi de l'intérieur, du développement embryonnaire» (p. 79). L'âme, quant à elle, est «corporelle» ce qui «constitue l'un des dogmes stoïciens les plus caractéristiques» (p. 82). «Le pneuma de l'âme» s'étend à travers tout le corps à la manière des «tentacules d'un poulpe (Plutarque)» (p. 83) et le pneuma cosmique «nous traverse nous aussi» (p. 84), le monde étant assimilé à «un animal qui contient tout» (*ibid.*). Les stoïciens ont une conception déterministe du monde auquel la divinité impose sa bonté et sa beauté, faite pour que l'homme qui la contemple. Si le monde est complètement déterminé, la question de la volonté libre de l'homme se pose (voir l'ouvrage de A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1973, absent de la bibliographie), même si comme le rappelle Sidley «aucun mot susceptible d'être traduit par 'volonté' n'apparaît de manière récurrente dans les textes stoïciens pertinents (p. 91-92). Il suggère de remplacer cette notion par celle de responsabilité, qui renferme la thèse «selon laquelle, en termes stoïciens, nos actions dépendent causalement de nous» (p. 92). Dans le chapitre 5 «la vertu, le bonheur et la nature» T. Bénatouïl détaille la morale naturaliste des stoïciens et dans le chapitre 6 qui clôt la première partie, S. Husson analyse «le convenable, les passions, le sage et la cité». Pour les stoïciens, «la passion est, en fin de compte, une solidification artificielle de représentations» (p. 122) que rien ne m'oblige à accepter. J. Barnes ouvre la seconde partie avec une présentation de la «grammaire, de la rhétorique et l'épistémologie et de la dialectique» à l'époque impériale. Bien que Marc-Aurèle ait «snobé», la dialectique et la rhétorique, «les deux sous-parties de ce que les stoïciens appellent la 'logique'» (p. 135) au prétexte que «bien vivre ne dépend pas des syllogismes» (VIIII, 1, 5, cité p. 135), on ne doit pas en conclure que le stoïcisme impérial tout entier a méprisé la logique car celle-ci faisait partie du bagage intellectuel de «tout jeune homme de bonne famille» (p. 137). Le plus grand grammairien de l'époque était Apollonius Dyscole mais malheureusement «il ne rapporte que rarement des idées stoïciennes» (p. 138). Un passage de son *Traité des conjonctions* semble cependant prouver que les stoïciens «ont continué à travailler sur des parties techniques et ésotériques de la logique» (p. 139). En ce qui concerne la théorie de la connaissance des stoïciens de l'époque impériale, celle-ci s'élabore surtout contre le scepticisme, dont Épictète démontre la fausseté (*Entretiens*, II, 20, 5). Quant à la dialectique, Barnes écrit «bien que la dialectique n'ait aucune valeur, si ce n'est en tant que boniche dans la demeure des mœurs, cette demeure est vaste, elle comprend un appartement consacré à la dialectique» (p. 145) ! Dans «Cosmologie et théologie» K. Algra rectifie le cliché d'un stoïcisme tardif uniquement préoccupé de question d'éthique et rappelle que l'intérêt pour la physique reste vif. Anthony A. Long décrit dans «l'Éthique: continuité et innovations» les évolutions de la réflexion morale chez Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle. Ces réflexions sont complétées par des pages de Gourinat sur la figure du sage et celles de C. Veillard sur «l'empreinte du stoïcisme sur la politique romaine». Ce livre, on l'aura compris, est sans doute l'ouvrage le plus précis et le plus synthétique à la fois sur la pensée subtile et souvent insaisissable des Stoïciens que nous possédions en langue française et deviendra, à n'en pas douter, un ouvrage de référence.

STEFAN IMHOOF

Philosophie contemporaine

GABELLIERI EMMANUEL, MOREAU PAUL (éds), *Humanisme et philosophie citoyenne, Joseph Vialatoux et Jean Lacroix*, Paris, DDB/Lethielleux, 2010, 460 p.

Sans aller jusqu'à parler, comme le fait ici Bernard Bourgeois, d'une école lyonnaise de philosophie comme il y a une école de Francfort ou un cercle de Vienne, le mérite du

présent ouvrage est de s'arrêter sur un moment de l'histoire de la philosophie française dont la ville de Lyon a été le théâtre. On connaît bien les théologiens de Fourvière, mais on connaît moins bien dans la tradition de l'humanisme lyonnais, ces deux philosophes liés au personnalisme et au dialogue entre foi et culture que sont Joseph Vialatoux (1880-1970) et Jean Lacroix (1900-1986). Dans le présent ouvrage, l'arrière-plan philosophique est la figure de Maurice Blondel, figure respectée et honorée par les deux penseurs auquel cet ouvrage se consacre. Un plan plus proche est celui des théologiens de Fourvière qui seront condamnés par le Vatican pour leur modernisme, théologiens auxquels l'ouvrage fait discrètement allusion. Le premier plan enfin est celui d'un catholicisme social dont Joseph Vialatoux et Jean Lacroix ont été les promoteurs et les ouvriers infatigables, liés qu'ils sont à Emmanuel Mounier. Cet ouvrage rassemble les actes d'un Colloque qui s'est précisément tenu à Lyon, à l'initiative du département de philosophie de la faculté catholique de Lyon, dépositaire des archives Vialatoux. Il est l'occasion de faire retour sur ces deux penseurs qui ont marqué durablement par leur réflexion, leur engagement et leur enseignement le paysage lyonnais, et plus largement le paysage intellectuel français d'après guerre. Joseph Vialatoux a eu le courage de prendre position en faveur de la laïcité en des temps qui ne l'était guère tout comme il dénonça la torture en Algérie. Il a apporté un éclairage important sur le travail et l'économie, qu'il serait bon de relire à l'heure où rares sont les philosophes qui font du travail l'objet d'une réflexion philosophique aiguisée. En effet, ne donne-t-elle pas à penser aujourd'hui, par exemple, cette idée de Vialatoux qui, plus que de division et de spécialisation du travail, parle de «travail disloqué» ? Que penser également de la signification humaine du travail face à la domination des logiques d'évaluation et de normalisation dans les pratiques de gestion ? Jean Lacroix, directeur de collection aux PUF, critique littéraire philosophique au *Monde* pendant longtemps a lui aussi été une figure importante. Personnaliste et fin lecteur de Kant, fortement attaché à la revue *Esprit*, proche de Mounier, ce professeur de classes préparatoires était d'abord un grand éducateur. Ses ouvrages consacrés à l'adolescence, mais aussi à la sociologie en témoignent. Mais il fut aussi un philosophe marqué par «le sens du dialogue», notamment avec le marxisme. En somme cet ouvrage se présente comme une page d'histoire. Non pas pour inviter à tourner la page, mais pour la lire, interrogeant le lecteur contemporain sur la façon dont il est, et se rend, à son tour présent à son présent. En effet comment ne pas saluer le courage de ces hommes – le courage une vertu intellectuelle et politique devenue rare – qui s'opposèrent en des temps où cela se payait d'un prix élevé, à la collaboration tout comme à la désespérance, travaillant à la construction d'un «humanisme citoyen» ?

JEAN-PHILIPPE PIERRON

DOMENICO CANCIANI, *Simone Weil. Le courage de penser*, Paris, Beauchesne, 2011, 515 p.

L'A. montre bien l'appétit d'engagement de S. Weil dès sa prime jeunesse, d'abord sans nulle référence religieuse mais dans la lignée d'Alain, son maître. On saisit d'emblée l'importance du monde du travail et du souci qu'il soit au service d'un épanouissement grâce à une visée transcendante, dont la lecture de Platon est une première source mais au service de l'action *hic et nunc*. Ainsi voit-on S. Weil pédagogue du syndicalisme, tant par ses articles dans *la Révolution prolétarienne* que sur le terrain, jusqu'au célèbre passage en usine. Il s'agit pour elle de dénoncer la dégradation de la dignité du travail par l'exploitation. Il faut «sentir avec les défavorisés et les malheureux». On voit bien alors ce que Robert Chenavier appelle le parcours «Platon Marx et retour» car si important que soit le marxisme, l'exigence d'une Transcendance lui manque et il court par là même tous les risques que déjà la jeune fille de vingt ans voyait venir. De même dénonçait-elle

le péril nazi. Au cœur de la gauche et parfois en lui résistant, elle lutte aux côtés de Boris Souvarine. Mettant en garde contre l'appareil administratif, policier et militaire, elle est pacifiste avec Léon Blum et pourtant s'engage sur le front républicain en Espagne, mais en revient confortée dans son horreur de la force qui tue. Elle voudrait voir changer les structures et elle dialogue avec des ingénieurs et lutte pour une culture ouvrière. Elle prend aussi conscience du piège pacifiste que viendra confirmer la guerre même. Avec sa famille S. Weil quitte Paris pour Marseille, et c'est à ce moment qu'elle va se tourner vers le christianisme (n'ayant été jusqu'alors qu'inspirée par la culture chrétienne). Les rencontres de Thibon et du Père Perrin cristallisent cette expression nouvelle qui atteint un sommet dans ses écrits du temps des *Cahiers*. Mais elle se tourne aussi vers la spiritualité orientale, apprenant le sanscrit et atteignant une compétence admirable. Enfin, pensant rejoindre les forces résistantes, elle part avec sa famille pour New York au printemps 42 et regagne Londres à l'automne. Sa santé, fragile dès l'origine, se détériore et elle meurt en août 43. Ses derniers écrits sont cependant d'une rare profondeur ; ce sont eux notamment qui ont fait dire à Camus qu'il lui paraissait «impossible d'imaginer pour l'Europe une renaissance qui ne tienne pas compte de exigences que Simone Weil a définies». On peut recommander chaleureusement ce livre très documenté au service d'un admirable exemple du «courage de penser».

CLAUDE DROZ

ANDRÉ GREEN, *Du signe au discours. Psychanalyse et théories du langage.* Paris, Ithaque, 2011, 167 p.

André Green a rassemblé dans cet ouvrage plusieurs articles dans lesquelles il analyse les rapports entre psychanalyse et langage. Il se place ainsi dans une filiation critique avec Jacques Lacan. On sait que ce dernier a proposé une conception ambitieuse du rapport entre la psychanalyse et la linguistique – en particulier saussurienne –, aboutissant à la fameuse formule : «l'inconscient est structuré comme un langage». Comme Lacan, Green est attaché à la psychanalyse comme *'talking cure'*. Comme lui, il pense que l'articulation au langage permet d'ancrer la psychanalyse du côté de la culture – du *Kulturarbeit* –, plutôt que du côté des sciences de la nature. Pour nouer psychisme et langage, il s'agit pour Green de développer une conception de la représentation. C'est dans cette ligne que l'on peut comprendre son travail à propos de la fonction de la 'négation'. Il met en évidence la volonté freudienne de ne pas lâcher la fonction d'abstraction ou d'extraction représentative – en opposition par exemple à la lecture kleinienne qui en reste à une lecture des logiques pulsionnelles. Ceci admis, ce livre est surtout une critique des conceptions lacaniennes : dès 1960, Green a en effet dénoncé l'absence de l'affect chez Lacan, et la dérive vers une vision abstraite et dans le fond déshumanisée de la symbolisation. Lacan se serait laissé fasciner par la stabilité unifiante du signifiant: il a développé l'aspect logico-grammatical en bannissant le rhétorico-herméneutique. Green montre comment il détourne en cela Saussure lui-même, pour lequel le signifiant est une 'figure vocale [...] ressentie comme quelque chose qui est'. Il reprend également les travaux de Charles Bally, successeur de Saussure qui insiste lui aussi sur la dimension affective. Au niveau clinique, Green met évidence l'absence de réflexion sur les «cas-limites» chez Lacan, cas qui contrairement aux sujets 'bien névrotisés' ont un rapport problématique à la représentation. Il montre aussi que, à partir de 1923 – et ce qu'on appelle la 2e topique –, la représentation n'est pour Freud plus un donné mais le produit d'un travail. Si le préconscient peut être structuré comme un langage, ce ne peut donc être le cas de l'inconscient. Pour surmonter ces impasses, Green part en particulier de la fonction du cadre analytique, cadre négligé par Lacan parce qu'il n'a «jamais consenti lui-même à en respecter les contraintes» (p. 134). Par analogie avec le travail

du rêve, le cadre analytique permet une régression topique qui mobilise les logiques primaires de la figuration. Rappelant que pour Saussure, l'association est «tout ce que nous n'amenons pas dans la langue, mais que nous pourrions y amener», il développe également de façon originale la fonction de la fameuse association libre. La complexité du discours déployé en séance permet de faire émerger de nouvelles connexions : Green parle des «réverbérations rétroactives» lorsque ce qui est dit évoque des fragments de discours déjà énoncés, et des «associations annonciatrices» lorsqu'elles préparent le chemin à de nouvelles énonciations. La formation d'un discours, d'une narration permet de donner place au refoulé en l'insérant dans un tissu de signification et en évitant ainsi une confrontation trop directe avec lui. Green développe enfin une conception tout à fait originale de la fonction de la voix. À partir d'une analyse les premières élaborations (dès avant la naissance) du rapport à la voix, et de la fonction de la musique, il développe l'idée d'un discours qui se construit en dialogue : les réponses en écho s'organisent selon une rythmisation, avec des alternances et des complémentarités : «de cette complémentarité naît [...] le marquage d'une narrativité – comportant un début, un milieu et surtout une fin –, qui peut être relancée à l'infini. Pause où le silence retrouve ses droits, indiquant peut-être le désir de reporter l'expérience à plus tard et la rencontre finale au cours d'une coda jubilatoire : 'c'est fini, c'est fait, on l'a fait ensemble, on peut le retrouver en recommençant et en faisant mieux'» (p. 69). Si cela fait plus de 40 ans que Green appelle de ses vœux une vision intégrant l'affect (qui est pour lui «mouvement à la recherche d'une forme»), c'est peut-être dans ce texte récent qu'il parvient le mieux à décrire «l'efficacité affective, sœur de l'efficacité symbolique» (p. 69). C'est que pour lui, «signifier ne remplace pas exister» (p. 75). La pensée de Green présente avec beaucoup d'autorité la manière dont la psychanalyse française est parvenue à sortir des impasses lacaniennes. On peut regretter la complication parfois inutile de ses développements, de même qu'une focalisation étrange sur la notion «d'absence». Green nous semble en effet avoir maintenant développé les outils d'une métapsychologie de la présence à laquelle il s'est curieusement toujours refusé.

EMMANUEL SCHWAB

THIERRY DE SAUSSURE, *L'inconscient, nos croyances et la foi chrétienne. Études psychanalytiques et bibliques* (Sciences humaines et religions), Paris, Cerf, 2009, 319 p.

Ce livre est le fruit d'une double compétence. Thierry de Saussure est d'un côté un psychanalyste de longue expérience ; il est par ailleurs un théologien protestant, inspiré en particulier par Karl Barth. Quand on sait l'opposition de Freud à la religion et celle de Barth à la psychologie, on mesure la ténacité qu'il a fallu à l'A. pour instaurer envers et contre tout un dialogue entre ces deux mondes. L'inconfort à investir ce dialogue explique peut-être le temps que l'A. – qui a enseigné une trentaine d'années dans les Universités de Suisse romande – a pris pour livrer le fruit de ses réflexions au grand public. Il s'en explique en évoquant en particulier l'interdit édicté par son oncle – le célèbre psychanalyste Raymond de Saussure – à parler de religion dans les milieux psychanalytiques. C'est pour « partager sa passion pour ce qui anime l'être humain en profondeur » que l'A. s'est décidé à nous proposer une série de réflexions longuement mûries, qu'il a réparties en quatre parties. Dans la première, il propose sa conception d'un « dialogue inventif. » D'un côté, la théologie ne peut selon lui s'affranchir naïvement de la conflictualité psychique en prônant une foi purifiée qui n'aurait rien à voir avec la religiosité infantile – à la façon en particulier d'Oscar Pfister, le fameux pasteur et psychanalyste zürichois. De l'autre, la psychanalyse ne peut – là aussi naïvement ?

– « appliquer » ses découvertes au Christianisme pour en dévoiler de l'extérieur les soubassements inconscients. Pour Thierry de Saussure, la seule voie de dialogue consiste à mettre en parallèle la traversée du conflit oedipien avec le mode de filiation propre au Christianisme : dans les deux cas, il voit une transformation et une maturation identitaire qui consiste à « passer du père fantasmatique au père symbolique qui nomme et appelle à vivre en homme. » Répondant au désenchantement technicisant contemporain, il propose une réflexion sur la symbolisation, et sa dynamique propre. Il défend également une conception de la spiritualité désacralisée : par delà les aspirations à une forme de mystique fusionnelle – dans laquelle il voit une fixation au registre maternel de ce qu'il appelle le « dieu du ça » –, mais aussi par delà l'obéissance crispée à la Loi – où il décèle un agrippement au père qu'il propose de nommer le « dieu du surmoi. » Cette conception conduit à relativiser tant l'absolu recherché par la pulsion que l'idéal visé par la bonne conscience. Pour Thierry de Saussure, Dieu lui-même n'est pas absolu, mais relationnel. Dans une deuxième partie, il propose une conception générale de l'identité et de sa construction autour du concept d'identification. Il expose dans le détail comment à chaque crise maturative – crises qui ne s'arrêtent pas pour lui à l'adolescence –, le sujet doit ré-articuler l'amour et la haine dans le rapport à soi et à l'autre. Il oppose à cet égard « l'incorporation » archaïque et artificielle aux « identifications post-oedipiennes » qui transforment le moi au gré d'un long travail d'intégration de la différence des sexes et des générations. Rappelant que, pour Freud, « la moralité de la foule peut parfois être supérieure à celles des individus », il montre ensuite le rôle et le fonctionnement des identifications collectives. Il insiste ici de façon originale sur le rôle de l'objet réel dans la constitution d'une identité à la fois forte et souple. Ayant ainsi posé les bases de sa réflexion, l'auteur rassemble dans une troisième partie quelques études spécifiques. Dans l'une d'elles, il propose une interprétation de l'intégrisme et du fondamentalisme: il montre comment l'agrippement crispé à la volonté supposée de Dieu a pour fonction de s'assurer de son amour en étant son préféré. Il explore également les racines des déviations «perverses» des Églises. La loi et l'institution, dont la fonction première est de permettre la différenciation en structurant la liberté peut se pervertir en enfermant (comme une «mauvaise mère») au contraire le croyant dans ses bras étouffants. Dans un autre passage, il analyse comment l'éviction de la femme dans le catholicisme peut être reliée à l'idéalisation inconsciente de la mère. Il propose la même analyse paradoxale à propos de la sexualité en montrant que sa répression est le signe d'une fascination sous-jacente. L'A. a rassemblé dans une quatrième partie l'analyse de plusieurs textes bibliques. En dialogue avec la parabole du «fils retrouvé», il propose une compréhension générale de la question du sentiment de culpabilité. Il montre en particulier comment le père de la parabole résiste à l'imaginaire coupable du fils. Sans pouvoir résumer ou même mentionner ici les nombreuses intuitions de l'A., on peut relever ses réflexions sur le rôle dynamisant du travail ; il réactualise ainsi de façon originale un élément structurant de la tradition protestante. Il propose également de précieux développements quant à la façon dont un psychanalyste peut intervenir et aider un croyant. Sur le ton de la confidence, il montre aussi comment la prière peut être un lieu à partir duquel on s'engage dans ses relations. Cette fonction de l'investissement de l'intériorité – qui vaut mutatis mutandis également pour le travail psychanalytique ! – est une façon de répondre à Feuerbach qui ne voyait dans le recueillement qu'une façon de se retirer du monde. En montrant comment les relations proches sont nécessairement ambivalentes et difficiles, l'A. invite à les investir malgré – et peut-être surtout – si elles paraissent loin de l'idéal d'harmonie. On comprend que le dialogue qu'il met en place est plus qu'un jeu intellectuel, mais qu'il entend soutenir les mouvements maturatifs du sujet contemporain.De façon générale, on peut penser que, si elles balisent solidement le terrain, les réflexions proposées par l'A. ouvrent autant de questions qu'elles n'en résolvent. Ainsi, on est conduit à se demander comment – et selon quels rapport d'ambivalence – « prendre la place du père » ou « être relevé » par lui peuvent être articulés ? Plus fondamentalement, comment comprendre la

réalité de la filiation ; la prise en compte de cette réalité n'implique-t-elle pas une autre vision de la résolution du conflit oedipien ? On peut aussi se demander comment « aimer son prochain comme soi-même » peut être autre chose qu'un idéal sécurisant – sous la forme d'un pacte un peu figé de non agression mutuelle –, qui soit au service de la maturation de la conflictualité psychique ? « Honorer son père et sa mère, ne signifie pas se tourner en arrière et s'écraser au pied de leur statue, mais bien s'adosser à eux pour vivre, créer, aimer, c'est-à-dire leur faire honneur en faisant fructifier ce qu'ils ont engendré » (p. 278) : c'est le fruit d'un tel travail d'engendrement que Thierry de Saussure nous propose au travers de ce livre personnel et très abouti.

EMMANUEL SCHWAB

EMMANUEL SCHWAB, *Croire avec Freud ? Quête de l'origine et identité,* Préface de Thierry de Saussure (Psychologie et Spiritualité), Genève, Labor et Fides, 2011, 320 p.

Avec ce titre en forme d'oxymore, Emmanuel Schwaab nous invite à une exploration inédite de la psychanalyse du croire à travers la pensée de Freud. Docteur en psychologie et licencié en théologie de l'Université de Lausanne, Emmanuel Schwaab est aussi membre de l'European Federation for Psychanalytic Psychotherapy. Son maître Thierry de Saussure, auteur d'un ouvrage récent sur l'inconscient et la foi chrétienne, lui offre une préface élogieuse. Il est habituellement admis que les rapports de Freud avec la religion étaient à la fois tout empreints de positivisme et marqués par ses origines juives. C'est pourquoi le travail d'Emmanuel Schwab est d'une grande importance, par son approche inédite d'une enquête minutieuse et approfondie de la pensée de Freud à travers ses écrits tout au long de sa vie. Cet énorme travail issu d'une thèse de doctorat est d'une immense richesse en citations de Freud pour tenter de cerner au plus près ce que le fondateur de la psychanalyse a élaboré comme processus de pensée sur le phénomène du croire, au fil de son œuvre. Nous comprendrons alors que s'y dessinent la quête de l'origine et la question de l'identité (sous-titre du livre). «Croire avec Freud ?» est structuré en trois parties: la première, à type d'introduction, cerne le rapport de Freud à la religion dans sa lutte contre l'illusion, tout occupé à chercher les racines infantiles du croire, dans un refus de l'expérience intérieure. Puis dans l'analyse du fétichisme par Freud, on voit la dynamique de l'intériorisation du rapport à l'origine. La deuxième partie du livre constitue le travail d'enquête de Schwab à proprement parler. Intitulée «S. Freud lutte avec l'ange» d'après une citation de Freud où il mentionne cet épisode de la Genèse dans lequel il se compare à Jacob, mais où il aurait lui-même demandé à l'ange de lâcher prise, cette partie commence par la crise «initiatique» que Freud a vécue au milieu de sa vie, de 1895 à 1901. Cette crise, amplifiée par la mort de son père en 1896, avait démarré autour de la pensée de la mort, déjà évoquée dans la correspondance avec Fliess, et avait initié son travail de symbolisation en le dirigeant vers l'expérience du rêve. Les chapitres consacrés à la figure paternelle sont au cœur de la réflexion de Schwab et montrent les corrélations entre la mort de Jacob Freud et ses conséquences sur le travail introspectif de Sigmund au terme de sa décision fondatrice d'être fidèle à son père juif, incluant le renoncement à sa «neurotica». En effet, à la suite d'Anzieu, de Balmary ou de Krüll, l'auteur s'interroge sur le renoncement à l'hypothèse de la séduction par Freud, pour protéger son propre père du soupçon de perversité issu de son auto-analyse. Ainsi pour Schwab, le travail de Freud sur la filiation lui permet d'accepter l'indécidabilité de l'origine et de contenir la finitude originaire. S'ensuit une investigation sur l'autoanalyse de Freud centrée sur croyance et figure maternelle. Y apparaît la figure de la nounou chrétienne de Freud, qui avait eu une influence religieuse

soutenante, avant d'être chassée de la famille pour cause de vol, induisant un profond désenchantement et un sentiment de duperie, ayant vraisemblablement forgé chez Freud la face maternelle de la croyance, dans l'illusion. Après une réflexion sur les souvenirs-écran, Schwab nous emmène dans le travail sur les fantasmes et sur la restauration de la figure paternelle, notamment dans les rêves. La troisième et dernière partie du livre contient les conclusions : l'A. nous fait comprendre que l'acte de croire imprègne tous les mouvements humains. Il s'agirait d'une utilisation spécifique de la symbolisation pour tenter d'organiser l'identité, comme un droit humain à s'inscrire dans son monde. L'énigme des origines renvoie au surgissement d'un être nouveau. Le rôle du père consisterait à reconfigurer le rapport à l'origine, tout en acceptant l'incertitude.

JACQUES BESSON

HILARY PUTNAM, *La philosophie juive comme guide de vie* (Passages), Paris, Cerf, 2011, 157 p.

L'A. examine trois penseurs juifs dont les liens très étroits avec leur religion font de leur philosophie, plutôt qu'une épistémologie, un art d'être au monde. Dans la lignée de *Reniewing philosophy* (1992) et plus récemment d'*Ethics without ontology* (2004), ce livre cherche à faire voir en quatre essais une philosophie qui n'est pas qu'une discipline rationnelle. L'A. rappelle, pour commencer, les travaux de Pierre Hadot et la conception de la philosophie comme exercice spirituel. C'est un objectif semblable que l'A. poursuit ici : montrer en quoi le judaïsme transforme la philosophie en pratique spirituelle. Il s'agit ici d'établir une parenté (à vrai dire, peu évidente) entre «Rosenzweig et Wittgenstein» (comme est titré ce premier essai). Peu de traits vont véritablement dans ce sens ; l'A. relève surtout le refus de considérer une religion comme une théorie, puisqu'elle s'intéresse à des objets dépassant le monde. Les croyances relatives à ce sujet sont, du coup, d'une autre espèce que celles concernant le quotidien. Un point plus probant est le recours à l'analyse et la critique du langage développées par Wittgenstein ; par cette voie, l'A. peut rendre compte du risque qu'il y a de «tomber dans la philosophie» (Rosenzweig), c'est-à-dire de succomber à «l'insidieuse croyance que la philosophie peut 'délivrer la connaissance des essences'» (p. 32), et par là substituer des mots à une vie de croyant. Dans le second essai, «Rosenzweig : révélation et idylle», l'A. développe cette idée, s'attachant à suivre le style de Rosenzweig dans la seconde partie de l'*Étoile de la Rédemption*. Sa prose relèverait de «l'écrit de révélation» (p. 64), en tant qu'interprétation considérant les Écritures comme révélation divine. Objet sur lequel la philosophie ne peut que buter : si un disciple de James peut classer dans un tableau la croyance religieuse, un freudien en chercher les causes individuelles et un élève de Weber en dégager les tendances sociologiques sous-jacentes, quand nous faisons l'expérience de la Loi dans l'acte, «les explications sont d'une importance superficielle et subsidiaire» (p. 67). Ainsi à la démarche déductive on suppléera par une «philosophie narrative», qui ne cherche pas à trouver une essence à chaque chose, mais à suivre le cours des événements ; c'est une lecture de l'histoire juive conçue comme Révélation, qui contiendrait tous les éléments nécessaires à une théologie et à la compréhension de notre devoir d'être humain. Le troisième essai, «Que dit vraiment *Je et Tu*?» est le plus bref. Il vise à clarifier certains malentendus qui auraient nui à la bonne compréhension du livre de Martin Buber, beaucoup ne voyant en lui qu'un mystique *normatif* (en ce qu'il impose la recherche de cette fameuse relation *Je-Tu*). L'A. met en lumière à quel point cette relation, avec Dieu comme avec les êtres humains, doit être visée non seulement pour elle-même, mais aussi pour agir sur le monde, une fois renforcée par ce contact authentique avec l'autre. Les relations *Je-Cela*, qui concernent les choses du monde, en ressortent transfigurées (une autre erreur classique serait, toujours selon

l'A., de croire le *Cela* purement rejeté). Il ne s'agit donc pas, pour le croyant comme le conçoit Buber, de vivre avec Dieu et hors du monde, mais de rechercher cette relation *pour* transformer le monde dans lequel nous vivons. Ainsi *Je et Tu* est également un art de vivre. Le dernier essai est le plus ample des quatre. Dans «Levinas. Ce qui est exigé de nous», l'A. rend compte de la dette qu'il a contractée à l'égard de Levinas. Faire de l'éthique la «philosophie première» à la place de la métaphysique était une idée centrale d'*Ethics without ontology*. Il commente ici trois des idées qu'il juge les plus significatives: le fondement radicalement non abstrait de l'éthique, qui est l'existence de l'autre; le fait que cette existence n'ait pas à être intellectuellement saisie, mais seulement reconnue; le fait enfin qu'elle soit asymétrique, autrement dit que l'exigence éthique qui nous contraint, n'étant fondée sur aucun autre fait que l'être-là d'autrui, n'implique aucune réciprocité. Ce troisième aspect est d'ailleurs considéré comme «fort et puissant», mais sa conséquence extrême en est vertement critiquée. L'exigence Levinassienne serait excessive: fondée asymétriquement par la totale disponibilité à autrui, elle rend la relation unilatérale: pratiquer l'éthique pour l'autre m'empêche d'être avec lui. À côté de cela, l'A. examine le rapport de Levinas à sa religion. Les lectures de la Torah, les commentaires du Talmud ont évidemment grandement contribué à la formation de sa philosophie. Le motif du «Me voici» d'Abraham, par exemple, lui semble l'origine de sa vision de la disponibilité à autrui (dont il remarque qu'il ne s'agit pas d'une proposition (p. 110, note), mais d'un engagement existentiel). La discussion, par endroits très serrée, que l'A. mène avec Levinas, est un indice du grand respect qu'il éprouve pour sa figure, celle qui a sans doute été le plus à même d'ériger son judaïsme en philosophie universelle, c'est-à-dire applicable à tous, mais nourrie existentiellement de ce guide de vie qu'est sa religion. L'A. annonçait un ouvrage de lecture facile, mais abordant des problèmes complexes. Or, si le style en est certes très accessible, ces textes s'inscrivent dans la lignée de précédents travaux et discussions avec nombre d'autres philosophes: il s'agit parfois de se prononcer sur un point du débat dont le lecteur peut n'avoir qu'une idée imprécise, passant ainsi à côté du propos de l'A. Il n'empêche qu'il s'agit d'une lecture agréable et aisée, où l'un des grands philosophes de notre temps expose une théorie très personnelle (tant parce qu'elle lui est propre que parce qu'elle engage la personne) de la philosophie. Concernant l'édition française, on mentionnera que les interventions du traducteur dans les notes sont parfois problématiques; les références originales ont parfois été remplacées par celles de versions françaises, et l'on ne sait jamais qui parle de l'A. ou du traducteur.

JONATHAN WENGER

MONIKA PESHTY-SIMON, *La théologie de la tentation dans le christianisme ancien* (Tradition Christiana, Thèmes et Documents Patristiques, XV), Berne, Peter Lang, 2011, 281 p.

Histoire de la théologie

Conformément à la méthode de la collection Traditio Christiana, cet ouvrage est constitué de textes tirés des œuvres patristiques grecque, latine et syriaque pour montrer comment la réflexion théologique sur le thème de la tentation s'est élaborée dans les premiers siècles de l'Église jusqu'au Concile de Chalcédoine en 451. Pour bien comprendre l'enracinement de cette théologie et les développements considérables qu'elle a suscités, l'A. a jugé bon de commencer par quelques passages déterminants tirés de la Bible, chute d'Adam et tentations du Christ, ainsi que des écrits intertestamentaires, dont on sait qu'ils ont joué un rôle important comme le Livre des Jubilés, les Testaments des Douze Patriarches et la Règle de Qumrân. Pourquoi y a-t-il du mal dans la nature humaine et d'où vient donc l'incitation au péché ? De l'intérieur ou de l'extérieur ? Si c'est de l'intérieur, qui a mis en nous ce 'mauvais penchant', et si c'est de l'extérieur,

qui en est l'instigateur, Dieu ou le diable ? Sans résumer ici les points de vue souvent assez différents et originaux qui ont été donnés pour répondre à ces questions et que l'A. a choisis dans une quarantaine d'œuvres représentatives, les conclusions qu'elle propose sont intéressantes : Origène apparaît comme le premier théologien à réfléchir systématiquement sur le phénomène de la tentation et à en proposer une théorie, mais sans pour autant distinguer de manière nette entre facteurs extérieurs et intérieurs dans la tentation. Si les écrivains des deux premiers siècles semblent ne s'être préoccupés que du rôle de Satan et des démons dans la tentation, Origène est aussi le premier à envisager qu'elle peut venir de Dieu et prendre ainsi une valeur positive comme moyen de perfection. Ammonas, Évagre et Cassien édifieront alors sur ces bases origéniennes les développements les plus importants et systématiques, en mettant en œuvre les ressources d'une anthropologie pour laquelle le devoir essentiel de la nature humaine déchue est de combattre de manière active pour retourner à son état originel. En Occident, sous l'influence de la considération d'une nature humaine mauvaise et assujettie au dérèglement des désirs, défendue chez Tertullien, Cyprien et Augustin, la lutte va mettre aux prises les puissances du mal et la grâce divine. Alors que pour les Orientaux, les tentations surmontées font progresser l'âme qui reçoit connaissance et joie dans cette vie, pour les Latins, la récompense et la paix sont attendues dans l'autre monde, la vie présente dans la chair n'étant que souffrance et faiblesse, exige le renoncement aux plaisirs de ce monde. Avec la traduction française, accompagnée de notes historiques et doctrinales, chacun des 134 passages-clé convoqués dans ce dossier est donné dans sa langue originelle, hébreu, grec, latin, syriaque. Quatre index, citations bibliques, écrits intertestamentaires et rabbiniques, écrits du milieu païen gréco-romain et chrétiens, index analytique font de ce volume une référence didactique précieuse sur l'un des thèmes théologiques et spirituels les plus importants de la tradition chrétienne.

JEAN BOREL

MARIE-CHRISTINE HAZAËL-MASSIEUX, *Dictionnaire contemporain des Pères de l'Église, leurs mots, leurs textes, leur langage*, Paris, Bayard, 2011, 972 p.

Si un renouveau de la pensée et de la vie chrétiennes est possible au XXIe siècle, il faut espérer que les Pères de l'Église y puissent prendre leur part, non pour y être l'occasion d'une imitation ou d'une répétition serviles, mais pour vivifier de nouvelles pistes de réflexions et de pratiques ecclésiales. Comme l'écrivait K. Barth, «la meilleure tradition ecclésiastique peut certes être un motif et un auxiliaire du travail dogmatique, mais elle ne saurait en constituer l'objet et la norme. À elle aussi on devra demander d'où elle vient, quel est son vrai point de départ et dans quelle mesure elle est susceptible de devenir un auxiliaire» (*cf.* II/2*, p. 36). C'est dans ce sens que l'A. désire contribuer avec cet ouvrage qu'elle a conçu pour les fidèles désireux d'approfondir leur foi et les sources patristiques à partir desquelles elle s'est développée au fil des siècles et des problèmes à résoudre. Une centaine de mots fondamentaux ou expressions ont été choisis, d' 'abandon' à 'volonté', en passant par âme, appel, Bible, catéchumène, cœur, connaissance, corps, création, espérance, exorcisme, fidélité, guérison, grâce, langage, liberté, liturgie, mal, monde, mystère, nature, pardon, péché, sacrement, souffrance, traduction, travail, vérité, lesquels tiennent une place importante dans les prédications et les écrits des Pères d'Orient et d'Occident, comme dans les préoccupations doctrinales, pastorales et spirituelles des communautés chrétiennes contemporaines. Une dizaine d'autres sujets font l'objet d'articles plus étendus, et l'on en comprend d'emblée l'intention : 'baptême' et 'lecture de la Bible' (Lectio divina) sont à l'ordre du jour dans toutes les paroisses et ce qu'en disent les Pères en éclaire le sens profond. Les 'titres du Christ' et les 'débats christologiques' ont occupé des traités entiers au cours des premiers

siècles, de même que l' 'expérience spirituelle' de Jésus et son statut d' 'image du Père', autant de préoccupations à nouveau actuelles. Et quelle communauté d'aujourd'hui ne recherche pas à se renouveler par les dons de l' 'Esprit Saint' ? La 'joie' et la 'souffrance' sont aussi deux thèmes privilégiés par la Bible, et donc par les Pères qui en furent les premiers interprètes, jusqu'aux modernes, devenus si sensibles aux conséquences et aux significations théoriques et existentielles de ces deux expériences de toute vie chrétienne et humaine. Enfin, c'est sur les trois questions d' 'incarnation', de 'moisson' et de 'prière' que l'A. s'est penchée, donnant d'excellents aperçus pour montrer combien les Pères de l'Église ont su insister sur la nécessité d'affirmer l''existence historique de Jésus' face au docétisme, et sur les difficultés qu'il y avait alors à concevoir une 'incarnation de Dieu'; pour montrer de surcroît que toute 'moisson' procède d'une juste 'mission', d'une efficace 'évangélisation' et pastorale des 'vocations' et, enfin, que toute vie chrétienne ne peut être appelée telle que si elle se fonde sur la 'prière', liturgique et personnelle. S'il fallait trouver l'axe autour duquel tourne l'ensemble de ce dictionnaire, nous dirions volontiers qu'il s'agit du rapport entre 'création' et 'réconciliation': si l'homme est associé par Dieu à l'œuvre de création, comme le dit Grégoire de Naziance, parce qu'il est dès l'origine chargé de soumettre les animaux et de les nommer, avec le Christ, il est associé à l'œuvre de réconciliation et de pardon (re-création), qui réalise l'homme nouveau» (p. 588). Brèves et précises sont les notices biographiques, précieux et utiles sont les trois index des thèmes abordés, auteurs cités et références bibliques.

JEAN BOREL

VALENTIN WEIGEL, *Kirchen- oder Hauspostille*, Herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl, Erster Teilband (Neue Edition, Band 12), Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010, p.1-196.

VALENTIN WEIGEL, *Kirchen- oder Hauspostille*, Herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl, Zweiter Teilband (Neue Edition, Band 12), Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010, p. 197 -590.

Ce douzième tome en deux volumes des *Œuvres complètes* de Valentin Weigel en cours de publication depuis 1996 sous la direction de Horst Pfefferl est précieux. Il contient en effet le corpus des prédications du Pasteur de Zschopau, publié pour la première fois à Newenstatt en 1617 sous le titre : *Kirchen Oder Hauspostill Uber die Sontags vnd furnembsten Fest Evangelien durchs gantze Jahr auss dem rechten Catholischen vnd Apostolischen Grunde vnd Brunnen Jsraelis vorgetragen vnd gepredigt*. Deux éditions suivantes sont datées de 1618 et 1699. Le terme de *Postille*, déjà utilisé par Luther, qualifie une série de prédications sur les péricopes évangéliques lues durant l'année liturgique. Ce corpus est constitué de trois séries de prédications, 25 pour la première, prononcées en hiver 1579 – Weigel avait alors 46 ans – 41 pour le second cycle, daté de l'été 1578, et les 13 dernières furent écrites à l'occasion des fêtes de Paul, Thomas, Jean Baptiste, Marie, Archange Michel, Vendredi Saint et Ascension. Le rappel, au début de chaque sermon, de la substance du précédent atteste le dessein pédagogique d'un pasteur soucieux d'un enseignement suivi et complet. La parenté du style et des formules fournit la preuve qu'il ne s'agit pas d'une compilation postérieure. Le lecteur a donc devant lui un ensemble cohérent dont le but est d'éveiller un même public au moyen de thèmes clefs minutieusement exposés et distribués. Sans revenir sur les sujets chers à Valentin Weigel, sur lesquels il revient fréquemment dans ses prédications et que nous avons déjà mentionnés lors de recensions précédentes, comme la théorie de la connaissance et le renversement brutal qu'opère la connaissance mystique au moment ultime de la «prise

d'or» (*Güldene Griff*) où Dieu lui-même devient en l'homme qui ne s'appartient plus lumière de sa raison et de son cœur (*cf. RThPh*, 131, 1999/I, p. 63 *sq.*; *RThPh*, 141, 2009/I, p. 98-101), ou comme la place essentielle de la prière dans l'économie de la nouvelle naissance (*RThPh*, 132, 2000/IV, p. 385 *sq.*), ou encore la chair céleste et spirituelle du Christ (*RThPh*, 136, 2004/I, p. 95 *sq.*), qu'il nous suffise d'attirer l'attention sur quelques autres enseignements tout aussi importants. Le sommet de la spéculation weigélienne sur la *Sophia*, présentée comme une personne, et non plus seulement comme un attribut divin, doctrine qui sera reprise et développée plus tard par Jacob Boehme et Gottfried Arnold, se trouve dans les trois sermons sur la visitation (Lc 1), la brebis perdue (Lc 15) et le grand commandement en Matthieu 22 (*cf.* p. 309 *sq.*, 473 *sq.* et 529 *sq.*). Les reproches que Weigel fait à la société civile et religieuse de son temps concernent une réalité historique que le luthéranisme a confirmée : l'alliance du trône et de l'autel, et surtout son expression proprement religieuse, l'exercice par le bras séculier du contrôle des croyances et de la punition des hérésies. Pour lui, ce n'est pas aux hommes de juger de la foi, le Christ est seul juge ; si le pouvoir civil est justifié par le Nouveau Testament, il n'a ni à punir ni à condamner, parce qu'il est de ce monde. Même dans l'exercice général du droit pénal, il devrait éviter la peine de mort. (*cf.* p. 323, 349, 544). Comme Sébastian Franck, Weigel prêche pour la tolérance aussi bien en matière de droit qu'en matière religieuse. Contre les attaques de ses adversaires «synergistes», pour lesquels la justification dépend de nous, de notre volonté et de notre activité, Weigel ne cesse de répéter que si la permanence du flux de la grâce rend inutile toute participation de l'homme, elle n'enlève pas sa responsabilité, et que si la volonté humaine ne peut coopérer à l'œuvre de sa régénération, elle peut cependant empêcher l'action salvatrice de Dieu. L'appel divin aussitôt accepté, le seul rôle de l'homme est celui de se placer dans une attitude telle que Dieu puisse agir librement en lui. Mais pour Weigel, c'est encore l'action divine en nous que de nous rendre capable d'atteindre cet état de réceptivité, de devenir cet outil abandonné qu'il veut que nous soyons (*cf.* p. 123, 125). La critique de ses autres adversaires que sont les prédestinationistes tombe ainsi à faux : Valentin Weigel ne limite pas du tout la grandeur d'un Dieu qui accomplit tout, puisqu'il donne à l'homme la volonté de mourir à soi, puisqu'il opère la conversion et déverse sa grâce. Toute action dépend de Dieu et l'homme ne fait rien (p. 314). Enfin, l'eschatologie, la venue du Christ en gloire, la résurrection des morts et le jugement dernier sont l'occasion de prédications magnifiques dans lesquelles Weigel cherche à mettre en lumière pour ses auditeurs l'immensité et la beauté absolue du plan divin. L'édition critique du texte en vieil allemand a été réalisée avec le plus grand soin, de même que les trois index des auteurs anciens et modernes, textes weigéliens cités et références bibliques.

JEAN BOREL

VALENTIN WEIGEL, *De vita beata. De luce et caligine divina, Vom seligen Leben*, Herausgegeben und eingeleitet von Horst Pfefferl (Neue Edition, Band 2), Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010, 200 p.

La première œuvre de Valentin Weigel, le *De vita beata*, rédigée en latin, date de 1570. Elle a été publiée en 1609 à Halle sous le titre : *Libellus De Vita Beata non in Particularibus ab extra quaerenda, sed in Summo Bono intra nos ipsos posidenda. Item Excitatio Mentis de Luce et Caligine divina.* La simplicité et la clarté du style du futur pasteur reposent non seulement sur ses origines saxonnes, – le style de la chancellerie de Misnie sert de modèle à tout l'Empire –, mais aussi sur la qualité de l'enseignement du latin à Leipzig et Wittenberg. Quant à la traduction en viel allemand qui en est aussi donnée, elle n'est connue que dans un manuscrit de Prague, Knihovna Narodniho

muzea, XIII G13(P). Ce texte se présente comme un commentaire littéral des livres II-V de la *Consolation de la philosophie* de Boèce. En plus d'une réflexion sur le problème du mal et la chute, en plus de l'exposition de thèmes stoïco-platoniciens sur l'intériorité du salut et l'aspiration de l'homme au bonheur, c'est d'abord la méditation sur la notion de Bien et les attributs divins qui attire le jeune Weigel. À la suite de Boèce, il s'efforce de distinguer les biens extérieurs et incertains et le bien réel, unique et intérieur. Les uns comme les autres participant de la même substance, ne recouvrent leur sens plein que dans l'unité qui les embrasse. Cette unité est Dieu dans lequel sont unis tous les biens : «Haec omnia sunt unum in Deo, unitate simplicissima, sine omni mutua penetratione» (p. 56). Sous le rapport des attributs divins, l'exposé aboutit à une double conclusion : Premièrement, tous les attributs que Dieu possède sont indissociables en lui. C'est pourquoi, l'homme qui s'unit à Dieu a tous les attributs, ou bien il n'en a aucun. Si les éléments qui composent le bonheur étaient fragmentés, le bonheur le serait aussi. La seconde conclusion, corollaire de la première, est que les noms que l'on attribue à Dieu ne se sont pas non plus séparables de Dieu lui-même. Tout l'effort de Weigel, comme chez Boèce, vise à purifier de toutes ses contingences matérielles la notion d'«unité» pour la confondre avec Dieu. Si cette unité est première, alors tous les biens se rapportent à Dieu et sont des exemples de cette unité infinie : «Omnia creata esse exempla unitatis infinitae, in qua sunt omnia, tamquam suo exemplari maximo» (p. 92). Dans le même chapitre XXIV, il en infère que le Christ est le centre unique de tous ceux qui participent à la seconde naissance : «Renati omnes sunt in Christo, cum Christo, et per Christum unum» (p. 94) et le salut de l'homme n'est point uniquement la participation à l'unité divine, mais l'absorption en elle. Si les hommes sont faits justes et sages par l'acquisition de la justice et de la sagesse, ils sont faits un et divins par l'adoption de la divinité «Per adeptione unitatis, homines fiunt unum, et adeptione divinitatis, fiunt divini, beati seu Unum in Deo» (p. 60). En Boèce encore, il puise plusieurs concepts décisifs pour sa pensée cosmologique. Si le monde est fait d'une matière qu'avec Paracelse il divise en trois substances, soufre, sel et mercure, son origine est l'immatériel et l'invisible, l'*Abyssus infinitudinis*. La création peut donc se définir comme la naissance du visible à partir de l'invisible, un développement (*explicatio*) de ce qui est enveloppé (*complicatum*) dans la divinité. C'est à partir de l'affirmation traditionnelle que Dieu est l'Être et principe de tous les êtres, telle qu'il la trouve aussi chez Eckhart, dans la scolastique et la *Théologie germanique*, que se comprend l'emboîtement des trois niveaux du monde, inférieur, angélique et divin, ce dernier étant défini dès le premier chapitre comme «supremum coelum Deus ipse est increatus, a seipso existens, interminabilis, incomprehensibilis, lucem inhabitans inaccessibilem» (p. 9). Dans les notes qui accompagnent le texte latin, Horst Pfefferl a repéré avec beaucoup de soin et de précision l'ensemble des sources auxquelles se réfère Weigel et qui indiquent, dès ce premier livre, la culture théologique et philosophique importante qu'il avait acquise.

JEAN BOREL

WOLFHART PANNENBERG, *Théologie systématique*, t. II, traduit sous la direction d'Olivier Riaudel (Cogitatio Fidei, 279), Partis, Cerf, 2011, 635 p. Théologie contemporaine

Paru en 1991, le deuxième volume de la *Théologie systématique* de Pannenberg fait suite au premier volume traduit en 2008 (voir RTP 2008/IV, p. 395-396). La traduction française, conduite par Olivier Riaudel, un de mes meilleurs spécialistes actuels du théologien luthérien allemand, se confirme d'excellente qualité. Ce volume traite successivement de la création du monde (ch. VII), de l'anthropologie (dignité et misère de l'homme) (ch. VIII), des liens entre anthropologie et christologie (ch. IX), de la divinité de Jésus-Christ (ch. X) et de la réconciliation du monde en Jésus-Christ (ch.

XI). On s'aperçoit d'entrée de jeu que Pannenberg n'entend pas séparer le thème de la création des thèmes anthropologiques, christologiques et sotériologiques. Il se situe aussi bien contre une autonomisation indue de la création, telle qu'elle pouvait apparaître dans les courants les plus traditionnels du luthéranisme, qu'à l'encontre d'un christocentrisme de type «barthien». Ainsi, la création ne prête pas à un discours clos, limité à la seule particularité de la création : il envisage déjà la création à la lumière de la pneumatologie et de l'eschatologie. Pannenberg confirme son attention soutenue pour les débats sur les relations entre la physique et la théologie, mais il aborde aussi de front la problématique du lien entre les forces de la nature et la dynamique de l'Esprit. Des réflexions originales et audacieuses, amorcées dans le premier volume, surgissent ici quant à de possibles homologies structurales et sémantiques entre la notion physique de champ et son usage en théologie trinitaire. «La personne du Saint-Esprit elle-même ne doit pas être comprise comme champ, mais plutôt comme manifestation unique (singularité) du champ de l'essence divine» (p. 120). De même, dans le chapitre VIII consacré à l'anthropologie, l'affirmation positive de la dignité humaine s'avère indissociable des considérations sur la misère de l'homme, entrevue à partir de l'analyse de la catégorie de péché. Reprenant les catégories exposées dans son *Anthropologie en perspective théologique* de 1983, l'auteur s'efforce de montrer que l'entrée par la nature ou par la vie – comme champs propres d'une théologie dynamique de la création – n'a nullement pour conséquence d'occulter l'entrée par le péché. Pannenberg poursuit ici par ailleurs sa critique de la solution kantienne qui, en réduisant la dignité de l'homme à une pure autonomie rationnelle, a conduit d'une certaine manière à la désintégration contemporaine du sujet individualiste volontariste, au détriment des fondements chrétiens de l'idée de personne telle qu'elle était pourtant sous-jacente à la réinterprétation proposée par Kant (*cf.* p. 242). Il convient de mieux articuler les paradoxes de la vie en s'appuyant sur la notion de destination ; fondamentalement, la nature de l'homme dépend de sa destination divine (p. 243). La prise en compte de l'aliénation relative à cette destination permet de redonner leur signification aux idées fondamentales de misère et de péché humains. Cependant, malgré le fait indéniable que la vie demeure traversée par des forces sombres, l'homme peut, par la raison et par le droit, accomplir des choses bonnes (p. 384-385) : Pannenberg en arrive à cette conclusion optimiste, quoique provisoire, dans la mesure où il a constamment interprété les contradictions et les promesses de l'anthropologie à la lumière de la structuration proleptique de l'auto-transcendance de l'homme. Mais seule la christologie vient vraiment répondre aux attentes de l'anthropologie (ch. IX). La circularité ne doit pas seulement concerner les relations entre l'anthropologie et la théologie en général, mais elle est le mode de penser dialectique correct pour penser les liens entre la particularité historique de Jésus de Nazareth et la destination humaine comme visée universelle de tous les êtres humains. La divinité de l'homme Jésus (objet du ch. X) n'a de sens, de ce fait, que dans la perspective d'une auto-réalisation du Dieu trinitaire, s'effectuant au sein de l'histoire et incluant le moment de l'absence de Dieu signifié à la croix. Dieu se révèle et s'accomplit en exerçant sa seigneurie sur le mode d'une irruption de son Règne (p. 531), irruption intervenant à la fois dans le monde et en contradiction avec l'état même de ce monde. L'irruption de la Seigneurie de Dieu s'exprime centralement dans la Résurrection, où Jésus de trouve justifié par Dieu. Dès l'instant où l'on interprète la divinité de Jésus à partir de sa Résurrection, la théologie est conduite à revisiter de manière critique le thème de la Réconciliation du monde et de l'homme (ch. XI) : décantée de ses représentations uniquement expiatoires et pénales, la Réconciliation apparaît en pleine lumière comme une puissance de libération. Sous l'action du Saint-Esprit, les hommes sont appelés à reproduire de manière contingente et autonome le mouvement préalable d'autodifférenciation propre à l'agir et à l'être trinitaires de Dieu lui-même. Cette secondarité de l'anthropologie par rapport à la théologie donne tout son sens à la liberté humaine. Dans le même sens, Pannenberg rappelle, en fidélité critique avec l'héritage de la Réforme, que la tradition de l'Église demeure soumise non seulement aux Écritures, qui ne sont pas une production des

Églises, mais également à l'Évangile (Evangelium, qu'il aurait fallu écrire ici en français aussi avec une majuscule), en tant que puissance libératrice et de fondement. – Ce deuxième volume de la *Théologie systématique* donne un clair reflet de l'évolution et de la stabilisation de la pensée pannenbergienne; cette dernière n'a pas changé sur l'essentiel si on se reporte aux œuvres séminales des années 60 à 80, mais elle ne cesse de préciser ses vues, sur des détails la plupart du temps; la ligne directrice demeure la même; l'enjeu externe, et pas seulement interne, s'affirme de plus en plus clairement comme un projet de rendre compte de la pertinence de la théologie pour la pensée moderne, rationnelle et scientifique.

DENIS MÜLLER

MICHEL GRANDJEAN, SARAH SCHOLL (éds), *L'État sans confession. La laïcité à Genève (1907) et dans les contextes suisse et français* (Histoire et société), Genève, Labor et Fides, 2010, 250 p.

Le 30 juin 1907, les Genevois votent, à une courte majorité, la suppression du budget des cultes ratifiant ainsi la séparation de l'Église et de l'État. Les principes de la nouvelle loi ont suscité des débats passionnés. L'ouvrage édité par Michel Grandjean et Sarah Scholl, paru à la suite d'un colloque organisé par la Faculté de théologie de l'Université de Genève en juin 2007, nous fait revivre les événements de ce passé qui peut, encore et toujours, servir de clé de compréhension à notre situation présente. Les approches historique, sociologique, juridique et ecclésiologique des treize contributions rassemblées se conjuguent et permettent de mesurer l'importance de l'événement genevois dans la perspective plus large des contextes suisse et français. Plusieurs contributions mettent en évidence les revendications exprimées avec force par les antiséparatistes et les séparatistes. Les arguments évoqués témoignent des tiraillements ressentis entre conservatisme et progressisme, entre la volonté de maintenir des traditions ancestrales et le souci de voir évoluer les institutions vers la modernité. Sarah Scholl (p. 20-31) montre bien comment la question de la suppression des cultes discutée à Genève divise la communauté au-delà des clivages traditionnels entre droite et gauche et entre protestants et catholiques. Ces derniers prennent une part active, discrète mais déterminante, dans les débats pour la séparation. La séparation française de 1905 est loin de représenter un modèle pour les élites politiques genevoises qui préfèrent se référer au modèle américain dans ces débats. La laïcité genevoise se façonne avant tout au sein du protestantisme. Les débats sur les rôles respectifs de l'Église et de l'État se cristallisent en effet entre les Églises libres et l'Église nationale protestante. Cette situation n'est pas sans rappeler celles d'autres cantons (François Walter, p. 103-126). La loi de l'anticlérical Numa Droz, en 1873, provoque la division de l'Église réformée neuchâteloise et la formation d'une Église indépendante de l'État qui perdure jusqu'en 1943. Alors que la Séparation se discute chaudement à Genève, ce sont également Bâle, Schaffhouse et Neuchâtel qui s'enflâment dans des débats virulents. Les réformés du Canton de Fribourg, qui n'ont pas retenu l'attention, ne sont pas en reste. Les graves troubles qui suivent la reconnaissance publique qui leur est octroyée en 1854 reflètent des convictions divergentes au sein même de l'Église réformée. Le protestantisme jurassien n'échappe d'ailleurs pas non plus aux mouvements qui s'expriment dans les Églises voisines. Bien que placées sous l'autorité de la «Vénérable Classe», les églises réformées jurassiennes ont longtemps dû accepter l'intervention d'un seigneur temporel catholique dans la vie de leurs communautés. Seule la Suisse parvient à concentrer, sur un si petit espace géographique, autant d'expériences différentes. Ce riche ouvrage constitue par conséquent un précieux outil pour comprendre les contextes dans lesquels se définit la laïcité au sein d'institutions dont nous sommes les héritiers.

NOËLLE-LAETITIA PERRET

Sciences bibliques

JEAN-MIGUEL GARRIGUES, *Le peuple de la première Alliance. Approches chrétiennes du mystère d'Israël* (Théologies), Paris, Cerf, 2011, 276 p.

Sont réunis sous ce titre les différents articles que l'A. a publiés dans des revues et ouvrages collectifs sur la manière dont il a approché les relations Israël / Église. En effet, la réflexion que poursuit l'A. s'élabore à partir de deux équations / présupposés qui en précisent les limites : pour lui, christianisme = Église catholique de Rome = seule Église charnière par rapport aux articulations de la communion universelle. «Dans l'histoire du salut, l'œuvre de Dieu, dans sa portée universelle passe par le particulier : élection d'Israël pour la primauté dans la Promesse, élection de l'Église de Rome pour la primauté dans la communion» (p. 272). C'est donc dans le cadre particulier du dialogue judéo-catholique et de son évolution dans l'histoire jusqu'à Vatican II, puis dans la rédaction du Catéchisme de l'Église catholique qui a suivi, et à laquelle il a collaboré, que l'A. veut situer sa démarche. Les articles de la première partie passent de l'unicité de l'élection d'Israël à celle de l'Église romaine comme assemblée messianique d'Israël fondée sur Pierre. Il y souligne le rôle unique de la Vierge Marie qui, «parce qu'elle a enfanté le Christ Tête en son premier avènement, peut seule enfanter par son intercession céleste le Christ Total, Tête du corps, en son second avènement» (p. 49), et aboutit inexorablement au mystère 'corédempteur' de l'Église de Rome (p. 91 *sq.*). Dans la seconde partie, consacrée au rapport Jésus/Israël, l'A. évoque la messianité du Christ et le scandale qu'elle a provoqué parmi les juifs, les premiers signes d'un christianisme déjudaïsant et le sens différent que prend chez les juifs et les chrétiens la pérennité de l'alliance du Sinaï. La troisième partie développe sur le plan historique les étapes que l'antijudaïsme a connu dans l'Église catholique, de l'enorgueillissement à la substitution à Israël, de la substitution à Israël à son humiliation, de l'humiliation à la persécution en passant par l'usurpation du messianisme, pour aboutir enfin à la reconnaissance 'pénitente' de son intolérance et de sa violence religieuse, ainsi qu'à la réhabilitation du rôle actuel des juifs hors et dans l'Église de Rome. Les textes de la quatrième partie s'inscrivent dans la dynamique des discussions actuelles sur la possibilité d'un statut ecclésial pour les juifs catholiques en Terre sainte et sur les relations de l'Église romaine avec le courant juif messianique qui se développe depuis plus de trente ans aux États-Unis, en Israël et dans certains pays de l'ancienne Union soviétique. Il est intéressant de noter que l'A. ne fait jamais référence aux pages que Barth a écrites dans la *Dogmatique* (II,2,1) sur l'élection d'Israël en rapport avec celle de Jésus-Christ, de l'Église et de l'individu, dont la richesse et l'importance auraient pu enrichir débats et perspectives, ce qui prouve la cohérence du point de vue de l'A., pour qui «Rome, loin d'être la capitale d'une région particulière, d'un «patriarcat d'Occident», pour reprendre les terme de l'ecclésiologie patristique, ne peut se concevoir que comme «la seule Église charnière par rapport aux articulations de la communion universelle», p. 271 *sq.*).

JEAN BOREL

JAMES CHARLESWORTH (ed.), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Vol.7, Temple Scroll and Related Documents (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project), Tübingen / Louisville, Mohr Siebeck / Westminster John Knox Press, 2011, 414 p.

Avec ses 8 mètres et ses 66 colonnes, le Rouleau du Temple est le manuscrit le plus long retrouvé à Qumrân. Il constitue aussi la composition halachique la plus importante de la période du Second Temple. L'édition critique et la traduction anglaise littérale que

James Charlesworth et ses collaborateurs du Séminaire Théologique de Princeton nous donnent aujourd'hui est réalisée avec les mêmes critères et le même soin que les volumes précédents (*cf.* : Vol. 6B, Pesharim : *RThPh* 2003/IV, p.385 *sq.* ; Vol. 4A, Pseudepigraphic and non Masoretic Psalms and Prayers : *RThPh* 2004/II, p. 196 *sq.*). Au texte de base intitulé 11Q19, sont joints les 42 fragments fortement endommagés d'une très proche copie rassemblés sous 11Q20, ainsi que les 3 petits fragments du document 11Q21, tous datés des années 20-50 ap. J.-C.. Sont enfin ajoutés les deux témoins retrouvés dans la Grotte 4, 4Q524 et 4Q365a, dont la relation exacte avec le Rouleau du Temple reste encore en discussion parmi les spécialistes. Les auteurs du Rouleau, prêtres ou lévites, n'ont pas seulement voulu réécrire la Thorah de la fin de l'Exode au Deutéronome, mais ils ont surtout cherché à regrouper, harmoniser, compléter de manière pédagogique et structurée les différentes instructions données dans les sources bibliques et d'autres sources qu'ils avaient encore au sujet de la construction du temple idéal et de ses dépendances (II-XIII ; XXX-XLV), du calendrier des fêtes et de leur déroulement (XIII-XXIX), des règles de pureté à appliquer au temple et à la ville sainte (XLV-LI), des prescriptions du code de lois deutéronomique (LII-LVI). Pour J. Charlesworth et son équipe, les deux caractéristiques propres de la rédaction de ce texte sont que, d'une part, cette thorah est mise dans la bouche de Dieu lui-même plutôt que dans celle de Moïse – ce qui lui confère une autorité particulière – et, d'autre part, qu'il y a en elle à la fois ce qui est normatif pour la vie quotidienne du peuple juif et ce qui est eschatologique, via la vision du temple futur qui remplacera le temple dans son architecture et son usage actuel. Un autre intérêt du Rouleau est de vouloir montrer comment justifier l'incorporation de traditions et d'enseignements extra-bibliques dans la pratique légale du judaïsme du second Temple. Par la mise en œuvre des deux catégories du 'révélé' (Niglah) et du 'caché' (Nistar), le ou les auteurs font ainsi la différence entre ce qui est connu de tous les juifs et ce qui ne peut être connu que des membres de la Communauté, comme on le voit dans la Règle, le Document de Damas, les Ordonnances (4Q513) et autres règles de purification (4Q514). Si nous avons là une première expression de ce qui deviendra plus tard un enseignement commun du pharisaïsme et du Talmud concernant les deux lois que Dieu a données et dont ils sont les maîtres et les exégètes autorisés, la loi écrite et la loi orale, il faut pourtant reconnaître que dans l'intention des rédacteurs du Rouleau, la volonté divine ne peut pas se donner à travers deux thorah, mais dans une seule, celle dont la Communauté de Qumrân est la détentrice. Dernière spécificité, et qui n'est pas des moindres, le Rouleau présuppose un calendrier solaire de 364 jours, comme dans 1 Énoch et les Jubilés, et non pas le calendrier biblique lunaire de 354 jours. Enfin, au Tétragramme biblique est toujours substitué l'usage de quatre points ou alors celui de lettres paléo-hébraïques. Ce VIIe volume s'achève comme les précédents par un index complet des 900 manuscrits et documents qumrâniens, une bibliographie détaillée pour chacun des textes édités et par un lexique hébreu-anglais de base pour indiquer la cohérence de la traduction de l'ensemble des textes.

JEAN BOREL

JOHN GOLDINGAY, *Psalms*, Volume 1 : *Psalms 1-41* ; Volume 2 : *Psalms 42-89* ; Volume 3 : *Psalms 90-150* (Baker Commentary on The Old Testament), Grand Rapids, Baker Academic, 2007 - 2010, 2186 p.

L'exégète américain John Goldingay sait bien que, malgré tous les commentaires que l'on a pu faire sur le Livre des Psaumes dans son ensemble et de minutieuses recherches sur tel ou tel psaume en particulier, il reste plus d'hypothèses et de questionnements que de certitudes. Quel but a-t-il donc poursuivi ? Il est double : l'A. veut offrir aux étudiants

et aux pasteurs de la nouvelle génération non seulement une synthèse des acquis les plus sûrs et les plus importants de l'exégèse critique et scientifique, mais aussi, dans un souci pastoral, un ouvrage de référence sur deux millénaires d'interprétations et d'appropriations théologique, ecclésiale et spirituelle de ces prières qui nourrissent les liturgies juives et chrétiennes. Le résultat est d'autant plus intéressant que l'A. a publié en parallèle l'une des plus récente et originale théologie de l'Ancien Testament en trois tomes : Israel's Gospel, Israel's Faith et Israel's Life (InterVarsity Press), et que ces deux œuvres magistrales se complètent et se renvoient constamment l'une à l'autre, la prière et le culte ayant toujours été l'axe autour duquel tournait la vie d'Israël et la prêtrise du temple. Après une bonne introduction générale sur les divers problèmes que posent les formes, genres littéraires et collections de psaumes, titres, attributions et datations, langue et grammaire, style, rythme et structure, contextes historiques et relations avec le Nouveau Testament, canonicité, usages liturgiques et spiritualité, l'A. propose une traduction aussi précise et littérale que possible de chaque psaume sur la base du texte masorétique du Codex de Léningrad recopié par Samuel ben Jacob au XIe siècle. Corrections, variantes, comparaisons avec les Targumim, la LXX et les autres versions grecques, la Vulgate et la version syriaque sont discutées dans l'interprétation verset par verset qui suit. Enfin, l'A. expose, sous le titre «Theological implications», les relations que chaque psaume peut entretenir avec l'A.T. et le N.T., les diverses manières dont les Midrashim et les commentateurs, anciens et contemporains, Jérôme, Théodoret de Cyr, Augustin, Cassiodore, Thomas d'Aquin, Calvin, Luther, Ibn Eza, Buber, Kraus, Keel, Westermann, etc., l'ont abordé et interprété, offrant ainsi au lecteur et au prédicateur moderne des orientations pour une appropriation spirituelle intelligente et traditionnelle, tout en étant fondée sur les découvertes actuelles. Un glossaire propre à l'ensemble des psaumes envisagés dans chacun des trois volumes, une bibliographie et un index des sujets, auteurs et citations font de cet ouvrage un outil de travail pédagogique et utile.

JEAN BOREL

Science des religions

MAURICE-RUBEN HAYOUN, *La Kabbale*, Préface de Jacques Attali, Paris, Ellipses, 2011, 480 p.

La fascination qu'exercent depuis toujours les doctrines kabbalistiques sur de nombreux esprits n'a pas toujours profité à leur juste compréhension. En effet, si l'on ne connaît pas l'hébreu biblique, l'araméen et l'hébreu médiéval sur lesquels elles s'appuient, ces doctrines peuvent offrir des possibilités de divagations fantaisistes fatales et même dangereuses, parce que séparées du seul substrat qui leur donne sens. Depuis quelques décennies, les recherches et traductions de G. Scholem, I. Tishby, G. Vajda, H. Zafrani, J. Meier, P. Schäfer, Ch. Mopsik qui se sont faites sur les sources originales, ont heureusement permis de mieux comprendre certains développements décisifs pour la réflexion des Kabbalistes que l'on trouve dans le Zohar, dans la langue codée duquel il demeure si difficile d'entrer. Aujourd'hui, M.-R. Hayoun, connu par ses ouvrages sur la pensée, la philosophie, la science et la mystique juives, ne cherche pas à faire œuvre nouvelle mais à offrir aux lecteurs intéressés une présentation globale, sobre, précise et objective, à la fois thématique et historique, du 'phénomène kabbalistique' au fil des siècles. La matière à disposition est énorme dans la mesure où, comme l'a fait remarquer Ch. Mopsik, la séparation de la philosophie et de la kabbale qui marque la plupart des manuels portant sur la kabbale ou la pensée juive en général est arbitraire et artificielle. Cette matière se répartit ici en dix chapitres, allant de la tradition biblico-talmudique à l'apport des travaux de G. Scholem, en passant par le Sepher Yetsira, le Zohar et les différentes étapes de leurs commentaires successifs. Pertinents sont les rapprochements que l'A. fait avec les courants de pensée ésotérique ou mystique qui ont pris leur essor

chez certains auteurs chrétiens et musulmans du Moyen-Âge et de la Renaissance. On y trouve le joachimisme, la mystique rhénane issue de Maître Eckhart, les doctrines de Pic de la Mirandole, Jean Reuchlin, Knorr von Rosenroth, Paracelse, Jacob Boehme, sans oublier l'œuvre de Friedrich Christoph Oetinger, dont les connaissances et les ouvrages sur la kabbale ont été exceptionnels pour l'époque. Ce que l'A. écrit sur la structure littéraire et les méthodes exégétiques pratiquées dans le Zohar, sur les doctrines fondamentales qui y sont contenues comme le En-sof et les sephirot, la création et l'émanation, le mal, la symbolique des couleurs et la Shekhina, est non seulement basique sans pour autant être simplifié, mais aussi pédagogiquement mis à la portée d'un grand nombre de lecteurs. Soulignons enfin l'intérêt des chapitres dans lesquels l'A. fait connaître les plus célèbres figures de la kabbale de Safed, Moshé Cordovero, Issac Louria et Hayyim Vital, avec leurs doctrines particulières de la transmigration des âmes (guilgoul), de la Providence, de l'interprétation mystique du sabbat et de la souffrance humaine, sans oublier le cas particulier de Sabbataï Zewi et la résistance que l'averroïste juif Eliya Delmédigo opposa à la kabbale. Avec sa bibliographie de base, son glossaire des termes techniques et un index des noms cités, cet ouvrage peut être considéré comme une initiation sérieuse à ce courant de pensée dont la méthodologie reste encore bien méconnue.

JEAN BOREL

JEAN FRANÇOIS BILLETER, *Notes sur Tchouang-Tseu et la philosophie,* Paris, Allia, 2010, 111 p.

Ces «notes» sont issues d'un colloque consacré, à Taipei, aux *Leçons sur Tchouang-Tseu* publiées en 2002 par J. F. Billeter (*cf. RThPh* 134 [2002], p. 369). Reprenant des questions nées à cette occasion, elles «éclairent [...] la nature des difficultés sur lesquelles butent les échanges entre l'Europe et la Chine sur le plan de la pensée» (p. 7-8). L'A. y poursuit le dialogue avec ses interlocuteurs de Taipei, développant des réponses qu'il n'a pas eu le loisir d'y approfondir, mais intéresserant aussi le non-spécialiste, comme les *Leçons* elles-mêmes, en particulier par sa réflexion «en acte» sur la compréhension d'une pensée étrangère. Le premier des neuf chapitres de cet essai en est un bon exemple. Partant de la difficulté à trouver des «équivalents» pour traduire les termes essentiels de la pensée chinoise en français, faute de champs sémantiques semblables dans l'une et l'autre langue, l'A. souligne l'inefficacité de la «définition» : «une définition ne suffit pas à faire comprendre le sens d'un mot nouveau lorsqu'il est chargé de sens» (p. 17). C'est que la compréhension du sens est un «saut qualitatif» (p. 20), le moment où nous «voyons subitement» (*ibid.*) les rapports entre les éléments dont le mot interrogé offre la synthèse. Mais pour «faire naître» (p. 21) cette compréhension, il faut du temps : «le temps de juxtaposer des observations, d'esquisser des rapprochements» (*ibid.*) L'entretien oral, qui permet de «s'accorder peu à peu sur le sens d'un mot» (p. 23) convient mieux que l'écrit à cet exercice : «On voit trop souvent ce qui arrive quand l'écrit cesse d'être développé et corrigé par l'usage de la parole. Chacun se coiffe de mots qu'il comprend à sa façon ou ne comprend pas du tout, et parade comme les pauvres hères de Jérôme Bosch, le chef couvert qui d'un entonnoir, qui d'une baratte à beurre.» (p. 23-24). Description se référant à l'expérience du lecteur, mais aussi passage par la biographie, «reliant ce que le philosophe chinois écrit à ce qu'on sait de son expérience» (p. 25) sont deux voies suggérées par l'A. pour une meilleure compréhension des «mots-piliers» (p. 26) d'une pensée. Ce premier chapitre souligne ainsi une exigence essentielle, certes, pour l'approche d'une pensée lointaine, mais aussi pour celles de notre propre tradition : il ne s'agit pas de «définir» l'Idée au centre d'une Œuvre, mais peut-être plutôt de la décrire, de la «raconter», ouverture du

récit, de la description, contre la clôture de la définition. Le deuxième chapitre revient – et illustre par là les remarques du premier – sur la nouvelle définition du «corps», proposée dans les *Leçons*, assemblage de «différentes formes de notre activité [...] pour former une seule idée, que j'ai nommée «corps» (p. 31). Nouvelle synthèse difficile à comprendre pour ceux qui n'en ont pas pratiqué la construction: «dans l'esprit de mes lecteurs européens, l'acception convenue du mot 'corps' fait obstacle à la compréhension de l'idée nouvelle. En revanche, cette idée a tout de suite paru familière à mes interlocuteurs chinois» (p. 31). Mais... «cette adhésion spontanée procédait d'un malentendu» (p. 32). Et remontant aux sources de ce malentendu, Billeter est amené à faire valoir, dans la ligne de sa lecture de Tchouang-Tseu, une conception nouvelle du «sujet», et d'affirmer que «celle qui s'est généralisée en Chine n'a pas toujours prévalu et que le passé chinois en recèle d'autres, plus intéressantes» (p. 37). L'application de sa méthode montre ici ses fruits: en refusant de «plaquer» un mot français sur une notion chinoise, c'est finalement tant la compréhension «européenne» du corps, puis du sujet, que celle, aussi, devenue traditionnelle dans la pensée chinoise, qui s'en trouvent ébranlées, renouvelées, et mieux à même, peut-être, par là, de se rencontrer. Les chapitres III et IV mettent en jeu la question politique: aux diverses entreprises de «domestication de la pensée» (p. 42), comment opposer une idée de l'homme assez riche et plurielle pour récuser celle, réduite selon leurs intérêts, qu'elles propagent ? Une relecture de Tchouang-Tseu permettrait de remettre «la source créatrice dans l'individu» (p. 57). Condition nécessaire pour arracher la pensée chinoise à une prétendue «tradition confucianiste» pour laquelle, la source créatrice étant dans l'univers, le «pouvoir impérial [pouvait] se présenter comme l'intermédiaire par lequel la grande source une et créatrice [...] produisait et réglait sans cesse la totalité du monde humain» (p. 53); mais condition bien nécessaire aussi pour résister aux «systèmes hostiles à l'autonomie de la personne et à la liberté politique [...]. Le néolibéralisme en fait partie» (*ibid.*). Au fil des chapitres suivants, on rencontre le thème du perfectionnement de soi (chap.V), le sens du dialogue, si vivace chez Tchouang-Tseu et perdu par la suite (chap. VI), une lecture renouvelée de Tchouang-Tseu qui rend possible une critique interne de la philosophie chinoise traditionnelle (chap. VII). Dans les deux derniers chapitres, l'auteur développe sa réflexion sur le thème de «l'imagination» – condition du surgissement du nouveau dont il a souvent souligné le rôle dans sa lecture de Tchouang-Tseu – en l'enrichissant de rapprochements avec C. Castoriadis. Le chapitre IX conclut brièvement sur l'invitation à «sortir de l'opposition entre pensée chinoise et pensée occidentale» (p. 105) et à suivre la recommandation de Tchouang-Tseu mise en épigraphe: «Plutôt que de soutenir ce que l'autre rejette et de rejeter ce que l'autre soutient, tâchons d'y voir clair». Une «brève note sur le tragique» clôt cet essai, tissant une fois encore un lien entre telle scène évoquée par Tchouang-Tseu et la liberté tragique «inventée» par la pensée grecque.

SYLVIE BONZON

JEAN-PIERRE BAROU, SYLVIE CROSSMAN, *Tibet. Une histoire de la conscience*, Paris, Seuil, 2010, 206 p.

Dès l'entrée en matière, les auteurs de cet ouvrage précisent leurs intentions: «Nous entremêlerons sans cesse, comme dans une tresse, les deux histoires: l'histoire classiquement événementielle et celle, plus inédite, avec ses propres lois, de la conscience.» (p. 16) Côté histoire événementielle, qui brosse une fresque de l'histoire du Tibet et qu'on n'abordera pas ici, les auteurs ont «voulu raconter l'aventure de la conscience comme une histoire, avec son aire géographique» (p. 14), une histoire qui «a ses drames, ses complots et même ses crimes» (p. 15). Côté histoire de la conscience, en présentant les enseignements du Bouddha, d'Asanga, de Nagarjuna, de Padmasambhava, des

dalaï-lamas ou d'autres maîtres, ils ont «refusé de juger, d'assimiler leurs visions à nos catégories» (p. 17), pour prendre «le parti d'une narration au bord parfois romanesque» (p. 17). On l'aura compris, ce n'est pas un ouvrage pour spécialistes mais, même s'il se lit comme un captivant roman d'aventures, il présente les acquis de la science contemporaine au sujet des relations entre le cerveau et la conscience d'une manière aussi facile à comprendre qu'agréable à lire. Ce livre traite donc aussi d'un problème qui devrait intéresser les lecteurs de cette revue, parce qu'il a longtemps préoccupé les philosophes : les rapports entre la matière et l'esprit. Des anglophones facétieux l'ont liquidé par un jeu de mots à double sens, malheureusement intraduisible sans perdre l'un de ses sens : «What is mind ? No matter. What is matter ? Never mind». En Occident, toutes les relations possibles entre ces deux entités ont été successivement ou simultanément envisagées, allant du monisme au pluralisme en passant par le dualisme. Un dialogue entre la philosophie et la science à ce sujet s'est petit à petit mis en place, dont un bel exemple est l'ouvrage en trois volumes écrit à quatre mains à la fin des années soixante-dix du XXe siècle par le philosophe Karl Popper et le neurobiologiste John Eccles, *The Self and its Brain (Le Moi et son Cerveau)*, dont le sous-titre indique clairement l'intention : «An Argument for interactionism». Depuis lors, en Occident, ce problème a préoccupé de moins en moins les philosophes et de plus en plus les scientifiques, en particulier ceux qui s'occupent du fonctionnement du cerveau. Ainsi le neurobiologiste Jean-Pierre Changeux dans *L'Homme neuronal* (1983) et *Matière à pensée* (1989) a proposé un modèle biologique des relations cerveau-esprit qu'il a ensuite élargi aux questions éthiques dans *Du vrai, du beau, du bien : Une nouvelle approche neuronale* (2008) et esthétiques dans *Le cerveau et l'art* (2010). L'ouvrage de Jean-Pierre Barou et Sylvie Crossman présente une autre approche de ce vieux problème philosophique, celle de l'Orient, en rappelant dès le début que «contrairement à ce que l'Occident a toujours professé par la voix de philosophes comme Descartes, Kant, Hegel etc., l'Asie n'a jamais souscrit au dualisme corps-esprit, ni, par extension à une autonomie de l'esprit par rapport à la matière.» (p. 11). Alors que le XIVe dalaï-lama rappelle que pour tous les bouddhistes «la conscience, telle que nos processus mentaux quotidiens et familiers pourraient la définir, n'existe pas ailleurs que dans notre cerveau ou indépendamment de lui» (p. 164), les neurosciences mettent aujourd'hui en évidence «la possibilité d'agir sur la conscience, d'amplifier sa construction dans le paysage cérébral» (p. 180). En montrant que «des intentions mentales sont capables d'agir sur l'irrigation du cerveau» (p. 166), des observations cliniques rejoignent la conception orientale des rapports entre la matière et l'esprit dont témoignent les expériences d'innombrables méditants (même en rêve, p. 181-184). Et les auteurs de conclure : «Une nouvelle vérité de la conscience s'est dégagée grâce, toujours, à l'appui des «neuroméditatifs» alliés aux neuro-scientifiques. Ensemble, ils nous enseignent que la conscience elle-même, dans son inscription cérébrale, est une forme, *a priori* vide de pensées, de facultés.» (p. 198). En nous donnant un fascinant aperçu des relations entre le cerveau et la conscience, cet ouvrage nous rappelle au passage que – ainsi que le dalaï-lama l'a souvent répété – plutôt qu'une religion ou une philosophie le bouddhisme est une science de l'esprit.

FABRIZIO FRIGERIO