

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 48 (1998)  
**Heft:** 3

**Buchbesprechung:** Bibliographie

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 19.02.2025

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

## BIBLIOGRAPHIE

ADA NESCHKE-HENTSCHKE, *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Histoire de Contributions à une archéologie de la culture politique européenne*, Louvain-Paris, Peeters, 1995, 276 p. la philosophie

Ce volume livre le contenu des leçons de philosophie politique données par Ada Neschke à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. Le discours politique de Platon y est présenté comme la première élaboration d'une théorie du droit naturel dans le contexte de la tradition juridique occidentale. Contre M. Pohlenz ou A. Graeser, l'A. défend la paternité platonicienne d'une pensée philosophique du droit, nommée platonisme politique, et refuse de considérer les Stoïciens comme les fondateurs de la théorie du droit naturel ; leur concept de droit naturel ne relève pas du politique, mais de l'éthique et de la physique, «on ne trouve pas chez les fondateurs du stoïcisme un droit naturel qui serait la norme réglant le droit positif» (p. 191) ; les stoïciens n'ont pas même «reçu» le platonisme politique (p. 192). Cette thèse résulte d'une lecture des textes platoniciens qui rompt avec les interprétations traditionnelles : Platon est un penseur pratique aussi, dont la philosophie se termine dans l'action ; «les Idées et les principes platoniciens ne sont pas des entités logiques [...], ce sont plutôt des formes spirituelles, voire des modèles, qui permettent de fonder l'action du philosophe» (p. 6). Le caractère particulier du volumineux mais négligé dialogue des *Lois* le confirme : les *Lois* proposent «une théorie de la pratique, à savoir une méthodologie des procédés nécessaires pour mettre la justice en œuvre» (p. 137). En philologue, historienne, et philosophe, l'A. engage une interprétation «vraiment phénoménologique» du *Gorgias*, de la *République*, du *Politique* et des *Lois*, «sans craindre des résultats qui pourraient entrer en contradiction avec les opinions acceptées sur Platon» (p. VIII). La figure de Platon dégagee par cette lecture est celle d'un contradicteur ; il élabore la théorie fondatrice du droit naturel occidental dans le débat qui l'oppose à ses contemporains. Héritier de la pensée archaïque des poètes – Hésiode avait attribué à la déesse de la justice le rôle de principe transcendant d'un droit naturel coutumier qui énonçait les règles des rapports sociaux externes –, Platon invente le concept de justice distributive, dont le principe mathématique est l'égalité géométrique : il est juste de «distribuer à chacun ce qui lui revient selon sa valeur». La bonne constitution est alors une «méritocratie» (p. 134), où la justice n'est pas le fait de rapports sociaux externes, mais la perfection interne de l'âme du citoyen. Le «juste/droit» est l'ordre de l'âme et, de ce fait, le principe d'organisation de la cité. La constitution de la nouvelle cité doit donc être aussi nommée «noo-cratie» ou «pouvoir de l'esprit» (p. 155). Cette vision politique est fondée sur une théorie du bien comme accomplissement des vertus rationnelles de l'homme. Construit dans l'exercice dialogique, le platonisme politique s'oppose aux discours des sophistes professionnels (Protagoras ou Thrasymaque), défenseurs de la démocratie athénienne dont le principe est l'égalité arithmétique, et représentants du positivisme juridique, où le juste résulte de l'unique règne de la loi écrite. Le discours de Platon combat aussi les prétentions du parti oligarchique, sa doctrine du droit naturel du plus fort, défendue par Calliclès et dont le principe est l'inégalité entre les citoyens. Il est enfin aux antipodes de la doctrine matérialiste d'Antiphon qui déprécie la loi, arbitraire et opposée à la nécessité naturelle, et qui se fonde sur une axiologie orientée vers le plaisir et le salutaire, où le juste politique n'est que le fruit de conventions contre nature. Platon a ainsi instauré une théorie essentialiste du droit, opposée à toute forme de positivisme et d'utilitarisme ;

le platonisme politique n'est pourtant pas utopique, «il se confond plutôt avec le constitutionnalisme moderne», qui a «mis tout droit positif au service d'un droit métapositif, en particulier des droits de l'homme» (p. 163). L'A. se garde cependant d'identifier droits de l'homme modernes et droit naturel platonicien ; ces deux formes reposent sur des anthropologies différentes : l'homme platonicien était défini par sa raison, participation de l'ordre universel des Idées, l'homme moderne, être autonome, se détermine par son droit aux biens psychiques, mais aussi extérieurs et corporels. Néanmoins, «la modification de la définition de l'homme est opérée à l'intérieur du platonisme politique : l'essence de l'homme a changé, mais non l'essentialisme» (p. 164). Cette thèse démontrée, l'A. décrit les premières étapes de la réception du platonisme politique dans l'antiquité païenne gréco-romaine (surtout chez Cicéron), et son oubli dans la tradition proprement platonicienne (chez les moyens et néoplatoniciens). Dans un second volume, – en préparation –, l'A. projette de retracer l'histoire de cette réception dans le monde chrétien, jusqu'à l'époque moderne, pour souligner encore notre dette envers Platon et exhumer les vestiges de la culture politique européenne.

CATHERINE PRALONG

ADA NESCHKE-HENTSCHE (éd.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, avec la collaboration d'Alexandre Etienne (Bibliothèque philosophique de Louvain – 48), Louvain-La-Neuve-Louvain/Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain-La-Neuve/Peeters, 1997, 468 p.

C'est à Lausanne, en 1993, qu'a eu lieu le premier Colloque international sur la réception de Platon. 21 philosophes et historiens de la philosophie y ont participé, et leurs contributions sont aujourd'hui rassemblées dans un beau volume de la Bibliothèque philosophique de Louvain, dont la publication fut assurée grâce au soutien financier de l'Université de Lausanne, de la Fondation du 450<sup>e</sup> anniversaire de l'Université de Lausanne et du Fonds national suisse de la recherche scientifique. Le thème de la réception de Platon, des diverses images et lectures de son œuvre qu'il n'a cessé de susciter depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, est de toute première importance dans la conscience que la pensée philosophique européenne doit prendre de manière toujours renouvelée du lien qu'elle entretient avec Platon et des interrogations critiques auxquelles ce lien a donné lieu. S'appuyant sur les recherches originales de Luc Brisson sur les *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce, Jacques Follon ouvre cette série d'études de manière extrêmement intéressante en décrivant l'image de Platon qui se dégage de ces *Vies* beaucoup critiquées, et qui demeurent pourtant l'une des sources les plus importantes pour notre connaissance de la philosophie antique. Platon y apparaît comme le philosophe *dogmatique* par excellence, «auteur d'un système se présentant comme une synthèse de l'héraclitisme, du pythagorisme et du socratisme, et couronné lui-même par une *théologie* permettant à l'homme de réaliser sa fin ultime : *l'assimilation à Dieu*» (p. 32). Toute l'histoire de la pensée occidentale est en rapport avec cette vénérable et première image de Platon que Diogène n'a d'ailleurs nullement inventée, mais qui était déjà en germe bien avant lui dans le milieu scolaire de l'Académie. À ce premier tableau, Dominic O'Meara ajoute une série de réflexions intéressantes sur les différents rapports que l'on a exprimés dans l'histoire entre la vie contemplative ou unitive et la vie pratique dans la Cité. En effet, à partir de la prétention de Boèce de réaliser l'idéal du philosophe-roi de Platon qui n'avait rien d'un artifice rhétorique, l'A. montre bien qu'il n'y avait pas non plus de contradiction chez les néoplatoniciens entre la fréquentation du pouvoir politique et leur plaidoyer en faveur

d'une fuite du monde. En effet, dans le néoplatonisme, si la fuite du monde concerne l'âme intellectuelle dans ses efforts de libération et de purification de ses préoccupations matérielles afin de pouvoir atteindre une union contemplative avec l'Un, le retour au monde, qui peut prendre la forme d'un engagement politique, procède du désir de la même âme «de donner d'elle-même aux réalités inférieures» selon la manière dont «le dieu fait le monde, c'est-à-dire comme bienfaiteur, comme mécène de l'humanité» (cf. p. 50). «Platon, apôtre des grecs dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie» typifie de manière exemplaire le devenir et la fortune du Philosophe dans l'évolution et l'élaboration de la pensée chrétienne patristique et médiévale. De cet «apostolat» précédant l'apostolat des Douze et se mariant avec lui, Laura Rizzerio brosse un substantiel aperçu. La conférence de James McEvoy tente à son tour de répondre à la question délicate, laquelle a déjà fait l'objet de quantité de travaux et de réflexions, de savoir pourquoi la période qui va de 1200 à la fin du Moyen Âge a manifesté une si nette préférence pour Aristote au lieu de Platon. Complétant l'hypothèse de M. Wieland selon laquelle les catégories de pensée aristotéliciennes apparaissaient a priori mieux à même d'être intégrées dans une synthèse chrétienne du fait de leur caractère systématique et rationnel, et donc précisément non religieux, J. McEvoy pense que la création de l'université a répondu à la demande d'un accès plus facile à la formation supérieure et qu'Aristote offrait, de par la division des matières qui allait de la logique à la politique en passant par la physique, la métaphysique et la morale, un programme qui permettait de progresser d'une branche à l'autre avec plus d'efficacité. Après une exposition de la lecture de la *République* par Averroès faite par Rémi Brague, nous abordons alors le foisonnement des interprétations élaborées à la Renaissance, et cela grâce à l'exceptionnel retour des *Dialogues* qui faisaient de Platon un auteur bien vivant permettant à ses différents lecteurs d'étayer leur position. Si la métaphysique de Pléthon conduit à un sommet la systématisation de la notion d'être et la hiérarchisation du Réel (L. Couloubaritsis), la démarche de Marsile Ficin amène à considérer, en accord avec toute la tradition néoplatonicienne, que le *Parménide* est le fruit d'une inspiration divine et qu'il contient tout à la fois un enseignement dogmatique et la synthèse de la théologie de Platon. Marsile Ficin, fortement influencé par le Pseudo-Denys, accorde ainsi à l'œuvre du philosophe antique la valeur d'une *praeparatio evangelica*. Autour de 1578, le pasteur calviniste Jean de Serres a été l'un des grands traducteurs et interprètes de Platon, et Ada Neschke nous révèle en une synthèse de traits fort significatifs l'originalité de cette haute figure réformée, qui s'est inspirée du modèle des magistrats de la Cité dans les *Lois* de Platon pour développer une conception personnelle de la monarchie. Quant à Montaigne, qui fut aussi lecteur de Platon, Jean-Louis Vieillard-Baron met en lumière le rôle que cette lecture joue dans l'élaboration de sa pensée, et qui est plus important que celui d'Aristote, pour la raison que «Platon peut aider à penser la variation de la pensée, et la liberté du désir de philosophie non conventionnelle» (cf. p. 235). Bien entendu, les platoniciens de Cambridge forment un chapitre exceptionnel dans l'histoire de la réception de Platon en Occident. Malheureusement, la présentation de G. A. John Rogers est à nos yeux trop brève et insuffisamment suggestive de l'élan spéculatif qui les a animés lorsqu'ils cherchèrent à lier Hermès Trismégiste et Descartes, Platon, Newton et Pythagore. Du XVIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, l'image de Platon connaît de profondes transformations, et nous assistons assez rapidement à la récupération de son œuvre en tant qu'œuvre seulement philosophique, effaçant ainsi son long passé d'autorité philosophico-théologique. Schelling, Hegel, Nietzsche contribuent à ce travail de reconversion en relisant les *Dialogues* pour construire tour à tour une philosophie de la nature (Rüdiger Bubner), une philosophie éthico-politique en accord avec la *République* (Klaus Düsing), une philosophie de transition (Monique Dixsaut). La réception de Platon aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles se divise en deux orientations, celle des philologues et des historiens de la pensée, et celle des lecteurs philosophiques. Les recherches des néo-kantiens Hermann Cohen, interprète des Idées platoniciennes

(André Laks) et Paul Natorp, commentateur du *Protagoras* (Fabienne Blaise) illustrent la première. Heidegger et Whitehead honorent la seconde. Ingeborg Schüssler met en relief ce que furent pour le premier les deux enjeux principaux du *Sophiste*, à partir du cours magistral professé à l'Université de Marbourg au cours du semestre d'hiver 1924 /5 : la mise au jour que le logos a pour sens originaire chez Platon l'ἀληθεύειν, la dés-occultation de la vérité, et le fait que le logos a pour présupposition fondamentale la δύναμις κοινωνίας qui, étant à l'œuvre sur le mode d'un pouvoir caché, est bien la limite extrême de la philosophie gréco-platonicienne (cf. p. 414). Quant à Daniel Nicolet, il nous introduit à la façon si particulière dont Whitehead a entrelacé à son propre discours certains fragments du discours platonicien en faisant de ceux-ci de véritables auxiliaires théoriques. En conclusion, J. J. Wunenburger examine en quel sens le problème posé par l'interprétation du programme platonicien et de ses options politiques a été renouvelé et actualisé, dans les débats contemporains par l'apparition des différentes formes de totalitarisme qui ont sévi au XX<sup>e</sup> siècle. Un index des auteurs de l'Antiquité et du Moyen Âge et des époques moderne et contemporaine achèvent de faire de ce recueil un remarquable ouvrage de référence pour les chercheurs en histoire du platonisme.

JEAN BOREL

PIERRE HADOT, *Études de philosophie ancienne* (L'Âne d'or), Paris, Les Belles-Lettres, 1998, 386 p.

Ce volume rassemble, sous cinq têtes de chapitre, 18 articles de Pierre Hadot dispersés dans le temps et dans l'espace des revues spécialisées, des ouvrages collectifs et des travaux de congrès où ils ont vu le jour pour la première fois, entre 1957 et 1993. Sous le thème «Exégèse, philosophie et théologie», nous trouvons tout d'abord un exposé sur la conception de la philosophie comme exégèse dans l'Antiquité. L'A. y montre comment, du milieu du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, la philosophie s'est confondue, à travers une méthode essentiellement exégétique, avec la recherche du sens des textes authentiques faisant autorité, et comment la philosophie moderne s'est constituée en refusant cet argument d'autorité, reconnaissant ainsi que la vérité n'est pas donnée, mais qu'elle est l'œuvre de l'élaboration d'une raison qui se fonde sur elle-même. La seconde communication pose aux historiens de la méthode théologique, grâce à la découverte d'un rapport entre deux formules de Marius Victorinus et Cicéron, le problème d'une comparaison qui pourrait être instaurée entre l'évolution de la théologie et celle du droit. Enfin, dans l'article intitulé «Théologie, exégèse, révélation, Écriture dans la philosophie grecque», il tente de démontrer que l'opposition que l'on a souvent faite entre théologie rationnelle et théologie révélée n'est pas aussi tranchée que l'on pourrait le croire, puisqu'il se trouve, en effet, que la théologie des philosophes grecs a utilisé de plus en plus une méthode exégétique et, surtout, qu'elle s'est également de plus en plus référée à une révélation à mesure que l'on approchait de la fin de l'Antiquité. Le chapitre intitulé «Problèmes de vocabulaire» regroupe deux études qui visent à préciser, d'une part, le sens des notions de *phusis* et de nature et, d'autre part, celui du mot *pragma*, dont six types d'emploi sont analysés dans la rhétorique et la philosophie grecques. Dans une troisième partie, Pierre Hadot aborde deux «Problèmes historiques» concernant l'opiomane de Marc-Aurèle et la notion de mentalité collective. La quatrième partie est importante parce qu'elle concerne ce que l'auteur a su si admirablement exprimer au cours de sa vie sur l'«Enseignement et la vie philosophiques». On y retrouve l'article sur «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», paru au *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, l'esquisse nouvelle sur les relations entre philosophie, dialectique et rhétorique chez Aristote par

rapport à leur arrière-plan platonicien, et l'évolution de ces trois disciplines dans la philosophie hellénistique et néoplatonicienne, ainsi que les préfaces aux ouvrages de M. D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, et R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*. C'est encore dans cette partie que sont placés les deux célèbres essais sur «La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine» et sur la philosophie comme exercice spirituel ou pratique, opposée au discours philosophique, chez Platon, Aristote et à l'époque hellénistique. La dernière partie nous engage enfin à réfléchir sur divers aspects de la pensée antique, «La physique et la poésie dans le *Timée*», «L'homme antique et la nature», «Le génie du lieu dans la Grèce antique», «Les modèles du bonheur proposés par les philosophes» et «La fin du paganisme». Voici donc, pour la plus grande satisfaction des admirateurs du fameux professeur au Collège de France, un premier recueil d'articles, que d'autres suivront pour rassembler ses recherches qui nous amèneront jusqu'à Wittgenstein, en passant par Alain, Ficin ou Nietzsche.

JEAN BOREL

JEAN-YVES CHATEAU (éd.), *La vérité pratique. Aristote, Éthique à Nicomaque. Livre VI* (Tradition de la pensée classique), Paris, Vrin, 1997, 376 p.

Cet ouvrage collectif a la particularité d'être centré non sur un thème général, comme c'est souvent le cas, mais sur une partie bien délimitée d'un ouvrage, à savoir le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, ce qui est d'ailleurs manifeste d'après le sous-titre de l'ouvrage : «Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre VI». Pourquoi cette approche? Parce que cette partie de l'ouvrage du Stagirite est à la fois centrale pour comprendre sa morale (ainsi que son anthropologie), et qu'il pose de difficiles problèmes d'interprétation. En effet, il s'agit du lieu où Aristote examine les vertus dianoétiques ou intellectuelles, et tout particulièrement la *phronèsis* ou prudence, c'est-à-dire où il détermine la spécificité de l'agir humain, par rapport et par opposition à l'activité purement intellectuelle (*sophia*) et à la production (*tekhnè*). – En chemin, d'autres problèmes épineux sont abordés, tels que celui du rapport de la recherche du bonheur ou de la vie bonne à l'égoïsme, celui du type de particularisme ou d'universalisme qui est adapté au raisonnement pratique, et celui du rapport de la raison au désir. Ce dernier est central dans une doctrine qui lie l'éthique à l'anthropologie (et donc à la psychologie). Or, depuis Hume, on est habitué à une psychologie plutôt simpliste : la raison inerte a besoin du désir aveugle pour le passage à l'action, ce qu'on a baptisé du doux nom d'«externalisme», et qu'on oppose à l'«internalisme», doctrine qui, à l'instar de Platon, considère que la raison est elle-même motivante. Contre cette dichotomie, Aristote propose sa conception du choix préférentiel imprégné de délibération qui rend mieux justice à l'unité de l'acte volontaire. – L'ouvrage est divisé en trois parties, intitulées respectivement : «Commentaires», «Problèmes» et «Perspectives». La première, de loin la plus importante quantitativement, se veut d'abord explicative : les contributeurs (Ricœur, Panzani, Léandri, Petit, Besnier, Bataillard, Narcy et Poirier) suivent le livre, chapitre par chapitre. L'exercice était risqué : éclatement des commentaires, manque de cohérence dans les différents propos et les articulations ; mais le risque a été surmonté, et il se dégage une forte unité d'un commentateur à l'autre, respectueuse toutefois de la pluralité des approches, qui donne à ce livre une grande valeur didactique. La seconde partie (dont les contributeurs sont : Lefèvre, Boulakia et Chateau) discute le cœur de la problématique du livre VI en montrant les difficultés et les ambiguïtés ; la contribution de Chateau notamment, qui s'étend sur plus de 80 p., étudie la question ardue des rapports entre la prudence et la vérité pratique, d'autant que cette dernière notion, la vérité pratique, n'est pas elle-même dépourvue de problèmes. La troisième et dernière partie (contributions de Guest, Saint Girons, Pinchard et Dixsaut) élargit le

propos en examinant les rapports de la pensée pratique d'Aristote avec Platon, Thomas d'Aquin, Dante et Kant, ainsi que les relations de la prudence et du sublime.

BERNARD BAERTSCHI

ALAIN BADIOU, *Saint Paul, la fondation de l'universalisme* (Les essais du Collège international de philosophie), Paris, P.U.F., 1997, 119 p.

On s'étonnera peut-être qu'un auteur qui déclare d'emblée qu'il lui est «rigoureusement impossible de croire en la résurrection du crucifié» (p. 6) consacre un livre à saint Paul. En se plaçant en-dehors de la Foi, l'A. considère l'apôtre comme un «poète-penseur de l'événement» (p. 2) et consacre un essai soutenu aux textes de Paul (bien plus qu'à sa figure d'ailleurs, où perce selon lui l'odyssée grecque et la synthèse romaine). On s'étonnera plus encore de voir Badiou réfuter le reproche si classique dans la littérature sur Paul d'avoir «enténébré le monde», en substituant à la vie et à la prédication de Jésus la mort infamante du Christ. Au contraire, l'A. admire Paul de ne jamais se référer à la vie de Jésus, dont les récits évangéliques lui semblent marqués au coin des «grands classiques de la thaumaturgie et du charlatanisme» (p. 34). Un lecteur fidèle d'Alain Badiou, en revanche, ne s'étonnera guère de le voir prendre le contre-pied de Nietzsche : ce dernier ne serait «si violent contre Paul que parce qu'il est son rival, bien plus que son adversaire» (p. 65). Et l'A. de montrer à quel point les opérations nietzschéennes sont aussi pauliniennes : déclaration subjective à propos d'une figure éminente (Zarathoustra), projet d'Histoire «cassée en deux» et affirmation de la vie contre la mort. Le point d'opposition entre Paul et Nietzsche devrait bien plutôt être recherché dans la question de l'universalité du divin, combattue par Nietzsche au profit du «particularisme le plus buté» (p. 66), celui des dieux nationaux, exclusifs, agressifs : «Ce que Nietzsche reproche et ne pardonne pas à Paul [...], ce n'est pas tant d'avoir voulu le Néant, c'est d'avoir [...] fait théorie d'un sujet qui, universellement [...] est "un rebelle contre tout ce qui est privilégié"» (*ibid.*). Pour l'A., Paul est donc «un théoricien antiphilosophique de l'universalité» (p. 116). Pourquoi antiphilosophique? Parce que l'affirmation «Christ est ressuscité» n'est pas la production d'un universel (comme les procédures de vérité distinguées par l'A. en science, art, politique ou amour). «Paul n'est pas un philosophe parce que justement il assigne sa pensée, non à des généralités conceptuelles mais à un événement singulier» (p. 116). C'est paradoxalement dans la recherche d'une «nouvelle culture militante» (p. 2) (dénonçant l'oblitération contemporaine de la science en technique, de l'art en culture, de la politique en gestion, de l'amour en sexualité) que Paul se révèle «celui qui pratique et énonce les traits invariants de ce qu'on peut appeler la figure militante» (*ibid.*). Cherchant «les conditions formelles, et les conséquences inévitables, d'une conscience de vérité enracinée dans un événement pur, détaché de toute assignation objectiviste aux lois particulières d'un monde ou d'une société, bien que concrètement destinée à s'inscrire dans un monde et dans une société» (p. 115), l'A. a été amené à reconnaître dans l'apôtre des nations «une figure subjective de première importance» (p. 1). Il faut lire les pages très éclairantes de son essai sur le sens du «compromis de Jérusalem» passé entre Paul et les apôtres juifs. Pour l'A., il n'y a d'ailleurs qu'une seule «nation» qui compte pour Paul : les Grecs, et ceci au sens d'une position topique des discours, celle de la sagesse comme appariement du *logos* à la *physis*, la totalité cosmique avec laquelle l'homme prudent doit se mettre en accord. Or l'annonce de la résurrection est un «événement pur, détaché de toute assignation objectiviste aux lois particulière d'un monde ou d'une société» (p. 115). Les Juifs, quant à eux, se veulent un signe, une exception surnaturelle en rupture avec la totalité par leur obéissance à la Loi paternelle, mais ces deux discours représentent pour l'A. «les deux faces d'une même figure de maîtrise» (p. 45) : «La

faiblesse du discours juif est que sa logique du signe exceptionnel ne vaut que pour la totalité cosmique grecque» (*ibid.*). Sans les Juifs, l'annonce chrétienne perd toute historicité : elle n'est plus qu'une gnose parmi d'autres. Sans les Grecs, la logique universelle du salut n'est qu'une déviation de l'obéissance juive à la promesse messianique, une hérésie parmi d'autres. La figure du Fils montre que l'universel ne peut se soumettre à aucune loi, aucune élection exceptionnelle. Mais elle ne peut pas plus s'accommoder de la maîtrise, au sens grec. «Cette tentative ne peut s'accomplir que dans une sorte de déchéance de la figure du Maître» (p. 46). *Incipit militantus*. On signalera encore les pages remarquables où l'A. oppose le message de Paul à la théologie dialectique de Pascal : pour l'apôtre, le Christ n'est pas une médiation qui permettrait de connaître Dieu. Pascal, lui, voulait prouver la vérité du christianisme au libertin et traduisait la paulinienne «folie» par la *connaissance* de notre misère. «L'antiphilosophie pascalienne est classique en ce qu'elle reste attachée aux conditions de la connaissance» (p. 52). Or toute misère reste pour Paul attachée à la sujétion. Et c'est d'un «devenir-fils universel» (p. 51) qu'il s'agit pour lui, l'avènement d'un sujet libre et immortel.

CHRISTOPHE CALAME

RUEDI IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I* (Vestigia), Fribourg/Paris, Editions Universitaires/Cerf, 1996, 265 p.

Ruedi Imbach nous offre une vision renouvelée de la philosophie médiévale parce qu'il a été attentif au fait que les textes qu'il analysait «ont été écrits en un moment et un lieu déterminés, qu'ils sont l'œuvre d'un individu» (p. 87). Ce faisant, il rompt avec une forme de platonisme qui ne s'intéresse qu'aux idées détachées du contexte qui les a vu naître et avec la recherche de thèses originales à partir desquelles on se croit autorisé à construire un dialogue intemporel entre les grands auteurs. Il en résulte une image vivante de la philosophie. L'historien ne lit plus les textes à partir d'une idée normative de la philosophie mais découvre une philosophie qui peut remettre en question l'idée qui avait servi de vecteur à sa recherche. Chaque chapitre du livre est complété par un choix de textes, souvent traduits en français pour la première fois, ce qui permet au lecteur une vérification expérimentale du bien-fondé de la démarche de l'A. Cherchant à savoir «qui a écrit un texte et pour qui il a été écrit» (p. 6), le médiéviste de Fribourg est sensible à l'antagonisme naissant entre l'ancienne tendance cléricalisante revendiquant une triple supériorité – ecclésiastique, politique et scientifique – et les forces nouvelles qui, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, travaillent à l'émancipation des laïcs et à l'autonomie de la philosophie. – On a fait peu de cas jusqu'ici de l'importance quantitative et qualitative de textes philosophiques destinés à des laïcs de diverses conditions sociales. Instruction cléricale usant d'un mode d'exposition rhétorique, entreprise visant à améliorer l'homme et le monde grâce au savoir, pensée au service du pouvoir et de sa légitimation, traductions au service d'une médecine de l'âme, les textes adressés aux laïcs montrent des intérêts et publics philosophiques diversifiés. L'A. de cette initiation à la philosophie médiévale s'attarde en particulier sur l'activité philosophique existant dans les cours princières. Ce n'est plus la lecture, l'explication et l'analyse de textes qui dominent, mais une réflexion philosophique se constituant «comme réponse à des questions et besoins d'individus bien précis» (p. 117). – Il n'en demeure pas moins que, dans le monde médiéval, «la pratique de la philosophie reste provisoirement l'affaire et le privilège des clercs» de sorte que «les laïcs ont dû conquérir la philosophie pas à pas» (p. 130). Dans ce contexte, l'œuvre de Dante apparaît à l'auteur comme exemplaire. Non seulement Dante s'adresse à tous les laïcs en préférant la langue vulgaire à la langue savante, «ce qui est naturel à ce qui est artificiel, ce qui est vivant à ce qui



est mort», mais il voit encore dans cette langue vivante le «medium possible de la philosophie et de la science» (p. 134). Ce laïc qui pratique la philosophie la métamorphose. Cet aristotélicien bouscule les priorités. La dimension morale doit l'emporter sur la pure spéculation métaphysique, le but de la philosophie étant d'aider «les hommes à mener une vie digne de ce nom». Si la philosophie doit être offerte à tout le monde, c'est que Dante a «conçu la connaissance comme une tâche collective de l'humanité» (p. 184). Ce faisant, il aurait dépassé la tension existant entre un sage qui se suffit à lui-même pour contempler et un citoyen qui a besoin de la communauté des autres hommes pour réaliser son être d'homme. Dante nous aurait donné aussi les prémisses d'une philosophie de l'incarnation. Par exemple : au mythe qui raconte la confusion des langues, Dante substitue une explication rationnelle. C'est parce que l'homme est un animal instable et variable que tout ce qu'il produit manifeste la condition charnelle de qui vit dans l'espace et dans le temps. Dante fait de la politique la science maîtresse à cause du rôle qu'elle joue dans une vie communautaire accomplie : elle doit permettre la réalisation d'une tendance inhérente à la nature humaine : «tous les hommes désirent naturellement savoir», comme le disait déjà Aristote. Ce faisant, Dante peut voir en Ulysse une image du philosophe. La rencontre d'Ulysse aux enfers marque cependant la distance existant entre le héros grec et le philosophe médiéval. À l'aune de la philosophie de Dante, Ulysse devient «le symbole d'une connaissance qui ne cesse de chercher et d'explorer. Mais il est en même temps une figure de la finitude de la raison humaine. Le naufrage doit manifester que la raison humaine, du moment qu'elle franchit les limites de son champ naturel, échoue nécessairement.» (p. 244) – Par cette approche «latérale» de la philosophie médiévale, l'A. pose en fait une interrogation majeure sur le «rôle de la philosophie» et les risques que l'on prend à philosopher. – On aura compris que la démarche de l'A., une thématique peu étudiée jusqu'ici, la richesse des textes offerts en appendice, font de ce livre une mine à exploiter aussi bien par les médiévistes, les enseignants de philosophie et leurs étudiants, les amoureux de la sagesse. On attend avec impatience la suite.

DOMINIQUE REY

MICHEL LEMOINE, *Théologie et platonisme au XII<sup>e</sup> siècle* (Initiations au Moyen Âge), Paris, Cerf, 1998, 138 p.

Depuis l'*Histoire littéraire de la France* de dom Clément en 1763, l'«école» de Chartres est l'objet de controverses historiographiques. La tradition moderne aimait considérer les penseurs chartrains comme les humanistes de la renaissance du XII<sup>e</sup> siècle, héritiers de la philosophie platonicienne et novateurs dans leur usage de la grammaire en théologie ; jusqu'à R. W. Southern, qui, en 1970, remettait en cause l'idée même d'une école philosophique originale; selon Southern, «les historiens ont exagéré l'activité à Chartres de maîtres comme Bernard, Thierry [...] en voulant montrer que Paris, au XII<sup>e</sup> siècle, ne possédait pas le monopole de la culture» (p. 18). Michel Lemoine fait le bilan de la recherche et de l'édition des textes. Son livre est une initiation qui dessine le «plan d'un chantier ouvert», un «guide» qui introduit aux divers aspects de la recherche (p. 44), et la première vue d'ensemble sur le mouvement chartrain. La première partie de l'ouvrage est consacrée aux sources et à la littérature secondaire ; elle donne aussi le catalogue des œuvres commentées par les chartrains et procède à l'élucidation de leurs sources. Le platonisme de Chartres s'autorise du *Timée*, traduit et commenté par Calcidius, et d'une abondante tradition indirecte, polymorphe et fragmentaire, de facture païenne (Cicéron, Apulée, etc.) ou chrétienne (Lactance, Némésius, Jérôme, etc.), augmentée des écrits néoplatoniciens latins (Martianus Capella, Macrobe, Boèce). Dans une deuxième partie, l'A. donne quelques indications contextuelles et fait

le portrait intellectuel des maîtres chartrains (de Bernard de Chartres à Bernard Silvestre), accompagné de la description de leurs œuvres et doctrines. La renaissance du XII<sup>e</sup> siècle, portée par une conjoncture économique et des conditions géopolitiques favorables, ainsi que l'urbanisation qui l'accompagne, sont à l'origine du succès des écoles cathédrales (dont Chartres), au détriment des écoles monastiques. Les maîtres chartrains subissent les attaques du courant monastique conservateur (représenté, entre autres, par Guillaume de Saint-Thierry), garant de l'interprétation littérale des textes, et doivent défendre leur option interprétative d'une lecture allégorique de la Bible et des philosophes. Ainsi, outre leur diversité irréductible, les penseurs de Chartres sont tous des pédagogues qui fondent l'apprentissage sur l'étude de la grammaire. Littéraires et humanistes, ils rappellent par leur démarche Cicéron, chez qui goût des belles-lettres et philosophie coïncidaient (p. 97). Le commentaire et la glose sont les genres littéraires privilégiés. Bernard de Chartres, le premier maître, avait enseigné à découvrir la philosophie sous l'*integumentum*, «ce vêtement poétique ou narratif sous lequel les philosophes et les poètes cachent parfois leurs conceptions profondes», Guillaume de Conches «reprend cette méthode de façon fréquente et approfondie, au point d'en faire un symbole de l'école de Chartres» (p. 86). C'est dans cette convergence méthodique et dans l'attrait renouvelé pour les sciences de la nature, que l'A. ancre l'unité de l'école de Chartres. Il relativise pourtant sa postérité ; sera plus prégnante l'influence individuelle des maîtres sur leurs disciples, «moins par leurs idées que par leur personnalité» (p. 118). Les doctrines chartraines seront en effet noyées sous l'affluence prochaine du *corpus* presque complet des textes d'Aristote, autorité confinée jusque là à la logique. Les chartrains apparaissent ainsi à l'A. comme «des penseurs plus subtils que puissants, disposant d'une documentation philosophique réduite» (p. 115), mais aussi comme les témoins d'un Moyen Âge érudit et humaniste, «épris de beauté, de ferveur, de raison, de poésie» (p. 117).

CATHERINE PRALONG

JOËL BIARD, ROSHDI RASHED (éds), *Descartes et le Moyen Âge* (Études de philosophie médiévale – LXXV), Paris, Vrin, 1997, 378 p.

Cet ouvrage réunit les vingt-quatre communications présentées lors du colloque organisé en 1996 par le Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Descartes. L'ordre des matières et aspects de la philosophie cartésienne étudiés répond à l'idéal méthodique de Descartes : on procède de la géométrie, dont la nouvelle méthode, algébrique et analytique, devait fournir le modèle de tout raisonnement, à la physique, puis aux doctrines épistémologiques, métaphysiques, éthiques et théologiques. (Cette disposition rappelle aussi, mais de manière superficielle, la séparation traditionnelle des sciences, dans l'Université médiévale, en *quadrivium*, *trivium*, et théologie.) La pensée de Descartes est considérée comme jalon historique et doctrinal ; imprégnée de la tradition scolastique médiévale par le truchement des enseignements de l'École (Eustache de Saint-Paul) et de la scolastique tardive (Suárez), elle s'affirme comme novatrice dans son rejet conscient de certains lieux communs doctrinaux. Descartes n'est pas un avatar de la pensée médiévale ; sa vision transformatrice inaugure une ère moderne, affranchie du joug de la causalité finale en métaphysique et de la méthode inductive dans les sciences. Dans la continuation de la *physica nova* du XIV<sup>e</sup> siècle italien et des innovations de Buridan, Descartes se démarque des mathématiques arabes médiévales : il revendique l'universalité de la méthode algébrique en géométrie et dans les autres sciences. En noétique, proche d'Ockham, il rejette l'espèce intelligible de Duns Scot et l'espèce intentionnelle d'Eustache de Saint-Paul, sortes de similitudes représentatives,

pour substituer au modèle représentatif de la connaissance un modèle causal. En métaphysique, éthique et théologie, le primat de la volonté, infinie, abolit la finitude aristotélicienne, signe de perfection et manifestation du privilège de la fin sur les autres causes. L'articulation de ces options philosophiques à leur fond traditionnel engendre des rapprochements féconds : Pierre Magnard voit dans la doctrine du délaissement de maître Eckhart, dont le fruit est l'ipséité, un projet concordant avec l'auto-fondation cartésienne de la pensée par elle-même. Alain Galonnier défend une thèse audacieuse : l'historiographie a minimisé l'influence de saint Anselme sur Descartes ; la «démonstration» de l'existence de Dieu dans la *Meditatio tertia* révèle une dépendance de première main, sur les principes et dans la démarche. Portant un regard inversé sur Descartes, certains auteurs mettent l'accent plus sur la distance que sur l'enracinement de sa pensée dans la tradition médiévale monastique ou universitaire. Un article décisif de Gilles Olivo dénonce une facilité de la critique : la promotion par Descartes de la seule causalité efficiente n'est pas élaborée contre les systèmes aristotéliciens du Moyen Âge, ni d'ailleurs contre Aristote qui n'a pas pensé la causalité efficiente créatrice, mais résulte de l'assimilation de la causalité et de l'efficacité opérée au XVI<sup>e</sup> siècle par Suárez. Pour la géométrie et les sciences, Chikara Sasaki et Giovanna Cifoletti mettent en exergue le rôle de réformateur tenu par Descartes. Dans l'ensemble, le projet du colloque doit beaucoup à Etienne Gilson, qui avait signalé chez Descartes la prégnance de la pensée médiévale et la résurgence de certains thèmes et problèmes. Cependant, la richesse et la variété des communications permettent à Joël Biard de définir, en conclusion, de nouvelles exigences pour la recherche : «Pour percevoir la diversité des plans impliquée dans une telle dialectique de continuités et de discontinuités, il est aujourd'hui requis, davantage que ce n'était le cas dans les travaux d'Etienne Gilson, aussi novateurs qu'ils fussent, de prendre en compte un Moyen Âge plus divers – diversité des langues et des traditions, pluralité des courants qui se croisent et s'affrontent [...]» (p. 361).

CATHERINE PRALONG

PAUL AUDI, *Rousseau, éthique et passion* (Perspectives critiques), Paris, P.U.F., 1997, 418 p.

Disons-le d'emblée : cette étude, importante tant par son contenu que par ses dimensions, mais ardue à lire tant par les concepts maniés que par la petitesse des caractères, n'atteint pas à sa prétention, plus ou moins masquée dans l'avant-propos et la conclusion (p. 2, 11 et 402), à savoir le renouveau des études de la philosophie de Rousseau, dans la perspective avouée de «la phénoménologie matérielle de Michel Henry» (p. 10). L'ouvrage est clairement structuré, mais il suit un développement tracé depuis longtemps, du «sentiment de l'existence» (non dans le sensualisme condillacien – à voir! –, mais dans «la condition de possibilité du sentir [...] enseigné [par] Descartes, un sentir apriorique et fondamental», (p. 75) à l'amour de soi, de la découverte d'autrui à la liberté et à la justice sociale. – L'intérêt majeur et la nouveauté de cette ample réflexion résident peut-être dans l'analyse, diffuse dans tout le livre, mais centrale, des notions d'amour de soi et de pitié chez Rousseau (surtout dans les trois premiers chapitres et la conclusion). Ces thèmes ont été mis en évidence depuis longtemps (voir les articles correspondants dans le *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 1996, rédigés respectivement par Jacques Voisine et Jean Starobinski) et Paul Audi en fait à juste titre la charnière de son étude ontologique. Pressé de gommer, au nom de la cohérence du système, les paradoxes et les contradictions de Jean-Jacques, l'A. récuse «la théorie du remaniement progressif» (p. 140) de la notion de pitié chez l'auteur d'Émile, estimant nécessaire la distinction entre «l'unité d'une pensée et l'unité

de l'œuvre» (p. 402). Si la pensée continue s'inscrit dans «l'essence de la nature comme vie» (p. 403) dès le *Discours sur les sciences et les arts*, l'œuvre, elle, est faite de tâtonnements successifs. Cela s'avère pour la pitié, du *Discours sur l'origine de l'inégalité* à l'*Émile* en passant par l'*Essai sur l'origine des langues*. Il faut en dégager la cohérence : «Il n'y a en effet qu'une interprétation d'inspiration phénoménologique qui puisse nous faire comprendre à quel point le «c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre» est dénué de toute signification «égoïste», et que c'est bien parce qu'elle s'appuie sur le Souffrir co-inhérent à l'amour de soi, que la pitié est susceptible de constituer, aux yeux de Rousseau, plus encore qu'une vertu, *le sommaire de toute la sagesse humaine*» (p. 384). – P. Audi n'en est pas à sa première étude sur Rousseau et il connaît bien l'œuvre de ce dernier, mais il néglige souvent l'homme et son histoire, indissociables. La perspective diachronique fait souvent défaut, au nom de la cohérence. Et c'est précisément quand il rattache la pensée au vécu qu'il devient convaincant : «Sa vie, c'est-à-dire [...] la souffrance et la douleur physique qui en ont constamment nourri la substance – dont il n'a pas cessé de désirer, de toutes ses forces et par tous les moyens possibles, se débarrasser» (p. 403), répond à ce qu'écrira Nietzsche (cité par l'auteur) : «celui qui souffre cherche instinctivement à sa souffrance une cause ; plus précisément, il cherche un auteur ; plus exactement encore, un coupable lui-même susceptible de souffrance». Ainsi, «le sage est celui qui prend, ou plutôt qui a la force de prendre un plaisir infini à ce que cet intérêt principal [pour la vie] se fonde dans l'amour de soi propre à la vie» (p. 391). L'analyse de P. Audi rend bien compte du constant effort rousseauiste d'«être soi» pour jouir de la vie, mais elle oublie d'en déterminer les moyens, la botanique par exemple, Linné étant pour Jean-Jacques un vrai philosophe. – Sur ce point, Rousseau ne s'est jamais voulu philosophe («Ce ne sont point les philosophes qui connaissent le mieux les hommes ; ils ne les voient qu'à travers les préjugés de la philosophie, et je ne sache aucun état où l'on en ait tant», *Émile*, 535) et l'A. – à son insu, et après Burgelin, Gouhier, Goldschmidt ou Derrida – donne forme à l'écrit-fantôme que Jean-Jacques rêvait d'écrire sans jargon et dont il rend brièvement compte dans les *Confessions : la morale sensitive, ou le matérialisme du sage*.

FRÉDÉRIC S. EIGELDINGER

MAX SCHELER, *Six essais de philosophie et de religion*, introduits par un commentaire de H.U. von Balthasar, conception et traduction française P. Secretan, Fribourg, Éditions Universitaires, 1996, 127 p. Philosophie contemporaine

On a souvent répété la boutade attribuée à Max Scheler (1874-1928) : «Der Wegweiser weist den weg – geht aber nicht hin» («Le panneau indicateur montre le chemin – il n'y va pourtant pas»). Le reproche adressé au philosophe moral du peu de cohérence entre sa théorie et sa pratique, et dont la boutade cherche à le défendre, devient une manière de louange si on le pense adressé au philosophe théorique, bien plus soucieux de montrer ce qui est vrai que de donner des directives de comportement. Non, ça n'a pas été une vie de moraliste que celle de Max Scheler, le plus brillant bien que peut-être pas le plus subtil des phénoménologues de sa génération. Et surtout, l'un des penseurs originaux du siècle, dont la destinée assez amère a été celle d'être d'abord submergé par le succès mondial de Heidegger, et ensuite relégué dans les cloîtres d'une philosophie «confessionnelle», sous prétexte de son adhésion temporaire au catholicisme, entre 1910 et 1921. – Ce choix d'essais, conçu par Philibert Secretan et présenté dans sa belle traduction, montre que la pensée de Scheler n'est pas si peu accessible à la langue française qu'elle le paraît si l'on en croit la traduction en usage de son chef d'œuvre, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, paru chez Gallimard en 1955 et récemment réimprimé tel quel, fautes y compris. Mais ce nouveau

recueil contribuera surtout – on peut l’espérer – à sortir Scheler de l’oubli où il repose encore. Et cela en dépit du fait que la plupart des thèmes de sa pensée (de la rationalité des passions jusqu’à la réhabilitation des vertus, des fondements de l’éthique aux fondements de la psychologie et de la philosophie de l’esprit) font aujourd’hui l’objet de débats passionnés, où dialoguent les meilleurs esprits formés dans les traditions «continentale» et analytique. – Certes, le choix des essais de ce recueil est inspiré par d’autres critères que ceux de la pureté et de la précision des analyses phénoménologiques, qui pourtant remplissent bien des pages schélériennes. Comme en témoignent les extraits du chapitre «Scheler» d’un ouvrage de H. U. von Balthasar, dont Secretan fait l’introduction à son recueil. En fait, c’est d’une histoire interne au monde des croyants (catholiques) qu’il s’agit dans ses pages, décrivant la dérive d’un penseur plus ou moins augustinien vers un modèle «gnostique» et «spinoziste» aux accents titaniques... On pourrait regretter, concernant ces extraits, le peu d’attention qu’ils accordent à ce qui a été finalement le souci principal du *philosophe* Scheler : le bien-fondé des affirmations, la précision de l’analyse eidétique, la richesse du contenu intuitif de chaque théorie – bref, l’attitude constitutive de la phénoménologie, avec sa *passion pour l’évidence* et son seul impératif catégorique – fais-moi voir la *Sache* dont tu parles, dis-moi comment je puis accéder à l’évidence pour ce que tu dis. – Mais finalement, ce n’est pas le point de vue sur la chose qui peut cacher quoi que ce soit de la chose elle-même : en ce cas, des belles et riches analyses de l’humilité, du respect, de l’amour au sens antique et de l’amour au sens chrétien, qui ouvrent le recueil de la seule manière correcte et persuasive que la phénoménologie puisse tolérer – en faisant de la phénoménologie. Donc de la phénoménologie appliquée. La pièce centrale du recueil est pourtant un essai de grande ambition théorique, et d’envergure correspondante : *Ordo amoris*, sorte de résumé puissant de la pensée schélérienne selon ses deux aspects principaux : le réalisme axiologique, avec l’épistémologie correspondante de la connaissance des valeurs ; et la théorie de l’individualité essentielle des personnes, identifiée au système des préférence de valeurs (*ordo amoris*) qui régit le comportement et les choix d’un personne, exprimant son identité morale, son *ethos*. Le choix du très long essai tiré de *Vom Ewigen im Menschen, Pourquoi pas de nouvelle religion?* peut apparaître moins convaincant. En effet, il s’agit d’un essai bien moins universel dans sa portée que le précédent, et plus lié aux contingences d’une aventure spirituelle dont il constitue une étape par la suite dépassée. Ce dont témoignent d’ailleurs les deux derniers essais du recueil, tirés d’œuvres postérieures à la «déconversion» de Scheler : *Science, philosophie, métaphysique* et *L’homme et le divin*. Il n’est pas un hasard si, dans ces deux essais, Scheler, tout en affirmant le caractère au fond «personnel» de toute *Weltanschauung* philosophique, souligne qu’il existe «une *méthode* rigoureuse *universellement valable*, selon laquelle chaque homme – quel qu’il soit – peut trouver «sa» vérité métaphysique» (p. 122). Et qu’il revendique pour son œuvre l’effort constant de fournir une telle méthode. C’est au fond dans ce rapport entre la méthode universellement valable (ou la rigueur de la recherche philosophique) et la *connaissance personnelle* dont cette méthode devient non pas le remplaçant mais l’*outil*, qu’il faudrait peut-être voir l’acquis permanent de la pensée de Scheler. Car Scheler a découvert un domaine de recherche entièrement nouveau : l’épistémologie de la connaissance personnelle. Un type de connaissance dont celle que nous croyons avoir de nos familiers et l’amant de l’aimé, celle que nous acquérons de notre poète ou de notre peintre préféré, celle que le croyant croit acquérir de son Dieu, celle que poursuit tout homme qui cherche à se connaître, ne sont que des exemples. Rares, en cette fin de siècle, sont encore les gens qui s’en sont aperçus : mais la clarté dans les fondements de nombreuses disciplines philosophiques – de l’éthique à l’esthétique à la philosophie de la psychologie – dépend finalement du bien-fondé de cette épistémologie de la connaissance personnelle dont Scheler n’aura qu’esquissé le grand projet.

MASSIMO FERRARI, *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Florence, Leo S. Olschki, 1996, 343 p.

Dans la florissante renaissance que connaît la critique des œuvres d'Ernst Cassirer ces dernières années, Massimo Ferrari occupe une place prépondérante. Déjà dans son premier ouvrage *Il giovane Cassirer e la scuola di Marburgo* de 1988, il avait prouvé ses qualités de chercheur méticuleux et très documenté. Il confirme ces qualités dans ce second livre tout en élargissant sa thématique à l'ensemble des œuvres et des thèmes cassirériens. *Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura* se compose de dix chapitres dont certains sont des reprises retravaillées et augmentées d'articles publiés dans des revues. L'A. a soin d'approfondir «quelques grands nœuds de la recherche cassirérienne en tenant compte de façon circonstanciée aussi bien de leur articulation complexe que de leur contexte effectif» (p. 7). L'ouvrage s'ouvre sur la genèse et la structure de l'*Erkenntnisproblem* où Cassirer, entre 1906 et 1940, tenta de retracer toute la «préhistoire de la raison critique» de Nicolas de Cues aux systèmes post-hegéliens. Cette œuvre en quatre volumes offre la possibilité de mettre en évidence deux facettes complémentaires de son auteur, le Cassirer systématique et le Cassirer historien de la philosophie. Le deuxième chapitre est consacré à *Freiheit und Form* où Cassirer, en 1916, étudie l'histoire de l'esprit allemand, principalement dans les écrits de Luther, de Goethe, de Kant et l'influence de Leibniz sur la culture allemande. Le troisième chapitre s'intéresse au volume que Cassirer consacre en 1918 à la vie et à la doctrine de Kant. Peu avant les années 20, le criticisme kantien connaît une réorientation de la *Critique de la raison pure* vers la *Critique de la faculté de juger*, de la question de la fondation de la connaissance vers le problème de la liberté. Avec le chapitre suivant, l'A. revient à l'un de ses thèmes de prédilection, l'interprétation de la théorie de la relativité que Cassirer traita en 1920 dans *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. On y découvre l'intéressante polémique que Cassirer eut à ce sujet d'une part avec Reichenbach et d'autre part avec Schlick, ainsi que les échanges épistolaires de Cassirer et Einstein lui-même. Le cinquième chapitre revient à l'année 1919 et à la période hambourgeoise de Cassirer. C'est à ce moment que le philosophe entre en contact avec les chercheurs de la bibliothèque Warburg et se consacre à la question de la fondation des sciences de l'esprit. Le thème du sixième chapitre nous fait accéder à une influence importante de l'œuvre majeure de Cassirer, trop longtemps négligée par la critique ; Leibniz, aussi bien par sa philosophie de la *characteristica universalis* que par son *Quid sit idea*, est sans conteste une source fondamentale pour le concept central de la pensée cassirérienne, le concept de symbole. Les deux chapitres suivants prolongent la réflexion autour de *La philosophie des formes symboliques*, à propos de la thématique du langage et dans le cadre du cercle hambourgeois où Cassirer eut d'intenses échanges avec Warburg et Panofsky. Le chapitre neuf transporte le lecteur au cœur du débat de Davos où, en 1929, Cassirer et Heidegger confrontèrent leurs interprétations inconciliables de Kant. Enfin le livre se clôt sur le thème de la philosophie de la culture et de l'anthropologie que Cassirer, préoccupé par la situation politique alarmante de l'Allemagne des années 30, considéra comme une priorité dans ses œuvres tardives. Les dix chapitres du livre de Ferrari ne sont pas un simple parcours chronologique des livres et des thèmes de la philosophie cassirérienne. On y appréciera le soin avec lequel sont mis en évidence l'héritage néo-kantien de Cassirer, ainsi que les distances qu'il prit face à Cohen et Natorp, ses oppositions à Dilthey, Windelband et Rickert, sa polémique avec le Cercle de Vienne, ses références à Vico, Goethe, Kant et Leibniz pour ne citer que les plus fréquents. Autre grande qualité de ce livre, l'A. s'est efforcé de suivre l'évolution des concepts à travers les différentes versions que Cassirer en a produites dans ses écrits. Il s'appuie sur les lettres et sur les manuscrits qui présentent des éclairages nouveaux et n'hésite pas à signaler les problèmes que posent les traductions que nous lisons. Les notes de bas de pages sont abondantes et recèlent des informations bibliographiques et

critiques d'une grande richesse. L'A. nous fera-t-il la joie d'une troisième monographie sur Cassirer? On ne peut que l'espérer au vu de la grande qualité de ce deuxième livre très instructif.

NATHALIE JANZ

NATHALIE FROGNEUX, FRANÇOISE MIES (éds), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Namur/Paris, Presses universitaires de Namur/Cerf, 1998, 410 p.

Cet ouvrage rassemble des réflexions menées lors du colloque international des Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur les 20-22 mai 1997. Le thème choisi se présentait aux organisateurs de cette rencontre comme un défi : Lévinas, en effet, penseur du face à face dont l'impératif retentit dans l'immémorial, pouvait-il susciter une réflexion sur l'histoire et nourrir un engagement dans l'histoire? Le volume se présente en cinq parties. Les trois premières reprennent les conférences du colloque selon une triple scansion. En s'ouvrant par un exposé introductif qui s'attache autant à l'histoire de la pensée qu'à la pensée de l'histoire chez Lévinas (Guy Petitdemange), le livre s'interroge d'abord sur les histoires qui sont aux sources de l'œuvre lévinassienne, tant philosophiques que non-philosophiques : histoire de la philosophie (Jacques Taminiaux et Raphaël Gely), mais aussi histoire du XX<sup>e</sup> siècle (Alain Finkielkraut et Mylène Baum). Sur cet arrière-fond s'amorce ensuite une réflexion sur la pensée de Lévinas *aux prises avec l'histoire*, celle de l'événement d'abord (Etienne Féron), dont on tente de saisir le schème, mais aussi celle de la guerre et de la paix (Stéphane Mosès). Miguel Abensour analyse de manière intéressante l'hypothèse que propose Emmanuel Lévinas sur l'origine de l'État ou, dans certains textes, de la société, en s'appuyant sur une déclaration fameuse du philosophe dans *Éthique et infini* à propos de *Totalité et Infini* : «Je tente de déduire la nécessité d'un social rationnel des exigences mêmes de l'intersubjectif tel que je le décris. Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est pour l'homme. Le social, avec ses institutions, ses formes universelles, ses lois, provient-il de ce qu'on a limité les conséquences de la guerre entre les hommes, ou de ce qu'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme?» À cette question Lévinas répond sans ambages par la seconde hypothèse – celle de la responsabilité – pour décrire les assises de l'État et celles de la paix, même si son propos va bien au-delà de la simple description. Du même mouvement, il situe le rôle de la philosophie de la constitution de l'État en tant qu'ordre raisonnable et dans la construction de la paix, sous le signe de la mesure. «À l'extravagante générosité du pour-l'autre se superpose un ordre raisonnable, ancillaire ou angélique, de la justice à travers le savoir, et la philosophie est ici une mesure apportée à l'infini de l'être-pour-l'autre de la paix et de la proximité et comme la sagesse de l'amour.» Nouant un dialogue avec la pensée d'Emmanuel Lévinas à partir d'une réflexion marquée par l'éthique de la discussion et l'idéalisme kantien, Marc Maesschalck procède en trois étapes dans son intéressante communication: la première consiste à relancer la question du rôle de la philosophie de la conscience dans le développement contemporain de l'éthique comme méthode et comme justification ; la deuxième étape se concentre sur une figure de cette philosophie de la conscience, c'est-à-dire sur les analyses de Luc Boltanski en rapport avec la perception de l'urgence humanitaire; la troisième étape consiste à vérifier si l'application des formes du jugement réfléchissant à la figure humanitaire de la conscience permet de saisir de manière satisfaisante les enjeux d'une éthique de la transcendance d'autrui. – La question qui traverse obligatoirement toute pensée et toute action dans l'histoire est bien celle-ci : L'histoire a-t-elle un sens? C'est dans cette troisième partie que Lévinas est interrogé dans son rapport à l'histoire comme récit (Marc

Faessler), à l'histoire sainte (Catherine Chalier), et à l'espérance de la raison comme productrices d'œuvres dans l'histoire (Jean Ladrière). Chacune de ces contributions trouve son prolongement interrogatif dans une réaction qui lui fait écho, et une *Synthèse générale* des conférences, donnée par Paul Ricoeur, dégage les lignes de forces principales. La dernière partie est consacrée à des *Questions disputées* au cours du colloque : le rapport de Lévinas avec Maurice Blanchot (Arthur Cools et Jean-Luc Lannoy), la possibilité de penser Dieu après Auschwitz (Michel Delhez, Nathalie Frogneux et Anne-Marie Guillaume), le sionisme (Françoise Mies et Pierre Sauvage), les choix herméneutiques dans les commentaires talmudiques (Christine De Bauw et Edouard Robberechts), les figures lévinassiennes de la kénose (Michel Dupuis, Raphaël Gely et Benoît Lobet), l'éthique procédurale (Etienne Ganty, José Reding et Muriel Ruol), l'économie (Christian Arnsperger et Dominic Serzec) et enfin la bioéthique (Mylène Baum).

JEAN BOREL

SHMUEL TRIGANO, JEAN-LOUIS TIAR (éds), *L'École de pensée juive de Paris* (Revue *Pardès*, n° 23), Paris, In Press, 1997, 319 p.

Ce numéro 23 de la *Revue Européenne d'Études et de Culture juives Pardès* édite les communications présentées lors d'un colloque du Collège des Études juives de l'Alliance Israélite Universelle à Paris en mars 1996. Au lendemain de la guerre s'est développée en France une expérience nouvelle de la pensée juive et, sans doute aussi, de la pensée européenne. Malgré la catastrophe encore si proche, des intellectuels juifs ont trouvé suffisamment d'énergie pour fonder un mouvement de pensée qui s'est donné pour ambition de puiser dans la tradition d'Israël des réponses à l'effondrement de la modernité et à l'antisémitisme. Peu connu des juifs et des non-juifs, profondément ignoré, voire dédaigné par l'intelligentsia israélienne elle-même, ce mouvement, qui a eu comme institution de base l'École d'Orsay, c'est-à-dire l'école des cadres pour la communauté juive, et les fameux «Colloques des intellectuels juifs de langue française», a été le milieu où ont pris forme non seulement les pensées d'Emmanuel Lévinas et d'André Néher, mais encore celles d'une pléiade d'autres penseurs auxquels ce volume rend hommage aujourd'hui. Née de la rencontre entre un philosophe juif originaire de Russie, Jacob Gordin, qui avait participé à la Révolution russe et séjourné en Allemagne hitlérienne, et le groupe des Éclaireurs israélites de France, l'École d'Orsay a eu ce coup de génie de métamorphoser les problèmes latents depuis l'aube de l'émancipation en faisant de la lecture de la Tora la clé non seulement du maintien de l'identité juive, mais d'une autre émancipation, d'une autre voie vers l'universel, autrement dit d'une réconciliation du judaïsme avec lui-même et avec les nations, alors que, depuis le *Traité théologico-politique* de Spinoza, il était bien connu pour toute l'Europe éclairée que c'était précisément l'interprétation traditionnelle des Écritures qui divisait les juifs entre eux et séparait les nations. C'est cette histoire intellectuelle et spirituelle que retracent les deux premiers articles de Jean-Louis Tiar et Shmuel Trigano. Les quatre conférences suivantes rendent un bel hommage aux précurseurs de l'École de Paris que furent le poète André Spire (Marie-Brunette Spire), dont l'œuvre a toujours voulu concilier la double identité française et juive, Edmond Fleg (Emmanuel Bulz), né à Genève en 1874 et citoyen suisse, dont la mission d'écrivain fut de recevoir et de transmettre ce qui est le propre du juif par-delà toute velléité d'assimilation à la culture chrétienne, Joseph Salvador (Jacques Eladan) et Jacob Gordin, dont Léon Askénazi expose en quelques mots la méthode d'enseignement oral et le lien qu'il faisait entre les trois notions hébraïques de Galout/exil, Hitgalout/révélation et Geoula/libération. Trois articles re-



viennent sur l'École d'Orsay pour évoquer tour à tour son arrière-plan historique autour de Castor-Robert Gamzon, fondateur du mouvement des éclaireurs, et son rayonnement au cœur de la vie juive européenne des années 45-48 (Léon Askénazi, Alexandre Derczanski, Phyllis Cohen-Albert). Suivent quatre témoignages d'anciens élèves de l'École d'Orsay, Lilian Atlan, Gérard Israël, Marcel Goldmann et Georges Weiss. L'un des plus célèbres maîtres de l'école fut sans aucun doute Léon Askénazi, plus connu sous le nom de Manitou. Fidèle à la méthode de son maître Jacob Gordin, il s'est toujours tenu à l'enseignement oral seulement. Sa pensée a donc échappé à la publicité et demeura l'apanage d'un groupe restreint de disciples. La publication dans ce cahier de trois cours exemplaires, enregistrés dans le cadre du Collège des Études juives de Paris les 12, 13 et 14 mars 1996, est un témoignage exceptionnel de cette forme si élevée et si traditionnellement juive de transmission du savoir et de l'expérience. Le premier cours expose l'exégèse midrachique de la rencontre entre Jacob et les bergers de Haran (Gn 29,1-10), le second est une leçon de Cabale sur le sens de la transcendance et de l'immanence, c'est à dire du «cercle» et de la «droite» en termes cabbalistiques, et le troisième est une leçon talmudique sur la notion de «dommages» à partir du premier chapitre du traité Baba Kama. Les deux pôles de l'École de Paris furent en effet l'étude du judaïsme et le rôle de la judéité. André Néher, Emmanuel Lévinas et Eliane Amado Lévy-Valensi sont tous les trois profondément redevables de l'enseignement qu'ils y ont reçu et de l'ambiance qui y a régné. David Banon et Sylvie Jessua retracent le sens de cet héritage dans la naissance et le devenir de ces trois philosophes qui ne cessent de marquer notre fin de siècle. Le volume s'ouvre enfin sur quelques perspectives originales de la réflexion juive française dans l'École de Paris : le judaïsme sans transcendance ni orthodoxie (Robert Misrahi), le développement de la laïcité juive contre l'emprise du religieux (Albert Memmi), la conscience juive déchirée dans la pensée de Vladimir Jankélévitch (Françoise Schwab), l'éthique aux prises avec le politique dans l'interrogation de Rabi (Izio Rosenman), la pérennité de la Loi face à la foi chrétienne dans la réflexion de Jean Zacklad (Claude Birman).

JEAN BOREL

JUDITH SCHLANGER, *La vocation*, Paris, Seuil, 1997, 244 p.

Comment vivre et que faire de ma vie? Cette question n'a pas toujours été là. Judith Schlanger, professeur à l'Université de Jérusalem, reconstruit l'histoire de l'idée de vocation à l'âge moderne, entre Rousseau et nous. Nous avons hérité le terme du latin médiéval – la *vocatio* augustinienne – bien que l'idée théologique de l'appel divin soit bien plus ancienne. On connaît l'histoire de la laïcisation de cette idée, à travers l'étape fondamentale de la philosophie protestante du *Beruf*, que Weber a décrite dans des œuvres classiques. On connaît également l'immense poids que la notion de vocation acquiert dans la *Weltanschauung* romantique, où pourtant la vocation s'identifie presque sans exception à la vocation de l'artiste. Le livre de M<sup>me</sup> Schlanger, tout en donnant le relief qu'ils méritent à ces aspects déjà connus de l'histoire de l'idée, se concentre – dans sa deuxième et troisième parties – sur la vocation du savant : la «passion de la connaissance», commune au philosophe, au scientifique, à l'érudit. Donc finalement sur l'aspect «faustien» de l'idée de vocation. L'A. nous promène, avec une richesse de références bibliographiques qui n'alourdissent pourtant pas une écriture toujours limpide, tout au long des âges et des conceptions du monde. On revient en arrière, afin d'examiner la racine augustinienne et chrétienne de ce désir d'infini qu'est le désir de connaissance – et d'une connaissance qui sauve. On séjourne en plein milieu du XIX<sup>e</sup>

siècle, entre Fichte et Carlyle, Taine et Renan. – Qu'en est-il de l'idée de vocation dans notre présent? C'est la question que pose l'Épilogue. On ne gâchera pas au lecteur le plaisir de découvrir ce que notre actualité a retenu d'une histoire si longue et si noble.

ROBERTA DE MONTICELLI

LACTANCE, *Institutions divines, Livre IV*, introduction, texte critique, trad., notes et index par P. Monat (Sources Chrétiennes – 377), Paris, Cerf, 1992, 279 p. Histoire de la théologie

Le quatrième livre des *Institutions divines* de Lactance a souvent été considéré, depuis la fin IV<sup>e</sup> siècle, comme la partie la plus faible de cet ouvrage apologétique de grande envergure. S'il est vrai que d'autres sections de cette œuvre élégamment écrite sont plus stimulantes, ce livre n'en mérite pas moins une attention particulière, comme le rappelle P. Monat (p. 9). Il s'agit en effet de la première présentation systématique du christianisme écrite en latin, par un écrivain qui fut appelé, au soir de sa vie, auprès de l'empereur Constantin. Construit à partir de la double trame de l'*Apologétique* de Tertullien et de la règle de foi et sur la base des règles de la rhétorique classique, cet exposé positif de la foi chrétienne n'est pas exempt de polémiques contre le judaïsme, notamment dans le récit de la Passion du Christ, mais aussi contre les païens, que Lactance, lui-même d'origine païenne, tente de rallier à sa cause dans l'ensemble des *Institutions*. – P. Monat renouvelle avantagement la connaissance de cette œuvre en respectant davantage que jadis la tradition textuelle conservée. Les citations bibliques et les citations d'auteurs antiques ne sont pas corrigées en fonction des formes connues par ailleurs, tandis que le latin de Lactance n'est pas systématiquement ramené aux canons de la langue cicéronienne. P. Monat est en outre fort prudent par rapport aux corrections et additions proposées par les éditeurs précédents, ce dont on ne peut que lui être reconnaissant. La version longue des *Institutions*, qui forme une révision de la version brève, est signalée dans le texte même, en gras (p. 32, 76), ce qui est louable ; il aurait été appréciable de faire de même dans la traduction, où le texte long n'est pas identifié comme tel. De même, il aurait été utile d'homogénéiser l'utilisation des italiques (dont nous n'avons pas toujours compris la raison d'être) dans le texte latin et dans la traduction française. – Comme souvent, ce volume présente un appareil critique allégé, l'apparat détaillé étant destiné à paraître dans le *Corpus Christianorum, Series Latina* ; un appareil des sources et un appareil biblique, curieusement incomplet par endroits (cf. p. ex. p. 162), suivent. L'annotation est composée de deux ensembles. Le premier, infrapaginal, commente sobrement certains points du texte ; P. Monat y renvoie cependant de façon excessive à sa thèse, intitulée *Lactance et la Bible* ; le lecteur qui ne l'a pas sous la main s'estimera fréquemment et à bon droit frustré que l'A. n'ait pas davantage pris le soin de résumer ce qu'il y expose. Le second système de notes, placé en fin de volume, porte sur des questions textuelles ; il est dommage que les renvois à cette annotation, le plus souvent glissés dans l'apparat critique, ne soient pas plus visibles. – L'ouvrage se clôt sur un index scripturaire, un index des auteurs anciens et un index des noms propres (trois index dans lesquelles les notes infrapaginales n'ont pas toujours été prises en compte), un index des mots grecs, un index des passages parallèles dans l'*Épitomè des Institutions*, et une brève bibliographie. – Quelques erreurs ou compléments de divers ordre sont à signaler : p. 64 l. 28 : il faut corriger *θεὸς* en *θεὸν* conformément à la note 4 de la p. 65 ; p. 73, la note 1 est en fait la note 3 ; p. 91, § 19, corriger «Lettres saintes» en «écrits saints», conformément aux autres occurrences de la même expression ; p. 258 : la note sur non «concludentur» se rapporte à 12, 18 et non à 12, 10 ; p. 259 dans la note sur 14, 5 : corriger 4, 4, 7 en 4, 7, 7.

RÉMI GOUNELLE

GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le premier livre des Rois*, t. II, texte, traduction et notes par Christophe Vuillaume (Sources Chrétiennes – 391), Paris, Cerf, 1993, 340 p.

Faisant suite au volume 351 de la collection «Sources Chrétiennes», le présent volume est consacré au commentaire que Grégoire le Grand fit du *Premier livre des Rois* (c'est-à-dire du *Premier livre de Samuel*), 2,11-3,21. Partant du présupposé que «Samuel désigne les prédicateurs de la sainte Église, et Héli les Pères élus de la sainte Alliance» (p. 266), le moine et pape livre une exégèse dans laquelle se reflètent clairement les réalités de son temps, aussi bien sur le plan d'un rapport hostile au judaïsme, accusé à plusieurs reprises d'avoir persécuté l'Église (cf. p. ex. p. 33), que du travail de l'ordre des prédicateurs. C'est en ces ouvertures sur la société et l'Église du VI<sup>e</sup> siècle que réside le principal intérêt de ce commentaire, plutôt que dans un travail exégétique qui a mal vieilli. – Le texte édité dans cet ouvrage reprend, sous une forme allégée et légèrement amendée, celui qui a paru dans la collection «Corpus Christianorum» en 1963. La traduction proposée est claire, mais pourrait serrer de plus près le latin de Grégoire, dont elle s'éloigne parfois inutilement. Dans le détail, elle paraît ici ou là surprenante (cf. p. ex. § 30.2 : «dans la vie de la foi» traduit-il correctement «in eadem fidei generatione»? § 37.2 : «se pare d'un vêtement de lin plus délicat» doit probablement être corrigé en «se pare d'un vêtement plus délicat, en lin» ; § 38.1 : la traduction «novice» peut-être comprise dans un sens monastique, alors que Grégoire ne nous semble pas autoriser une telle interprétation). Signalons en outre en passant que l'expression «à Dieu tout-puissant», constamment utilisée par le traducteur, est incorrecte, et devrait être remplacée soit par «au Dieu tout-puissant», soit par «à Dieu le tout-puissant». – Le volume se clôt sur plusieurs index, dans lesquels les numéros de page auraient gagné à être distingués des renvois aux chapitres et aux paragraphes par un quelconque artifice typographique. – Deux problèmes de mise en page rendent la lecture de cet ouvrage peu agréable : l'espacement des lignes est en de nombreux endroits anormalement large (cf. p. ex. p. 27, § 30.6, l. 8-9) ; d'autre part, les notes de commentaire ne sont pas toujours placées judicieusement, ce qui est d'autant plus regrettable qu'elles ne font l'objet d'aucun appel dans le texte ou dans la traduction (cf. p. ex. la note de la p. 35, dont la pertinence n'apparaît que pour qui a déjà lu le premier tiers de la p. 36).

RÉMI GOUNELLE

DENYS TURNER, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 278 p.

Un livre important dont nous saluons la parution avec enthousiasme. L'A. se propose d'étudier le sens du langage apophasique chez les mystiques médiévaux, en commençant par Denys l'Aréopagite, passant par Augustin, Bonaventure, Eckhart, *Le nuage d'inconnaissance* et Denys le Chartreux, et en terminant par Jean de la Croix, sans oublier de jeter un coup d'œil sur l'apport de Marguerite Porete et de Ruysbroek. Sa méthode consiste à examiner l'emploi et le sens de quelques métaphores centrales du langage mystique : «l'intérieur» opposé à «l'extérieur», «la montée», «la lumière» et «l'obscurité». Moyennant une analyse minutieuse qui, à l'occasion, ne manquera pas de paraître quelque peu touffue et tortueuse, il arrive à la conclusion que ces expressions indiquent assurément, à un premier niveau de lecture, une démarche d'«intérieurisation» ou de «montée», mais qu'à un deuxième niveau elles impliquent une subversion radicale de sens en interdisant en fait toute progression ou transformation d'ordre psychique ou expérientiel. L'apophasisme auquel elles conduisent est synonyme de l'Un. Cet Un, le

mystique l'a toujours été en réalité mais il ne peut pas le «connaître» comme on connaît un objet et il n'est pas possible d'en «faire l'expérience». – L'A. a parfaitement raison de militer contre l'idée constamment défendue dans les études modernes sur la «mystique chrétienne» selon laquelle la démarche mystique serait à son aboutissement l'«expérience» d'un sujet qui «connaîtrait», en l'intégrant en lui-même, un objet, Dieu. Selon l'A., l'aspect «apophatique» de Dieu, c'est-à-dire l'impossibilité de le «connaître», est toujours présente dans la conscience du croyant : «En un sens, nous pouvons être 'conscients' de Dieu, mais seulement en étant conscients de l'échec de notre connaissance, puisque nous ignorons l'identité de l'être que notre connaissance n'arrive pas à atteindre. [...] L'apophatisme étant un constituant essentiel, non facultatif, de la théologie en tant que telle, il peut être considéré comme l'élément mystique' en toute théologie. L'apophatisme n'est intelligible qu'en tant que facteur de négativité accompagnant une stratégie théologique englobante qui est à tout instant à la fois apophatique et cataphatique.» (p. 265) Une «expérience mystique» indépendante d'une pratique religieuse et d'une théologie traditionnelles n'existe pas : le livre de Denys Turner est un pas de plus vers la reconnaissance d'une vérité que la mentalité et la recherche des deux derniers siècles ont malheureusement réussi à faire oublier. La conscience apophatique accompagne et soutient tout acte de foi cataphatique : c'est ce qu'on appelle la «mystique».

CARL-A. KELLER

GUILLAUME POSTEL, JEAN BOULAËSE, *De summopere (1566) et Le miracle de Laon (1566)*, édition critique, traduction et notes par Irena Backus (Études de philologie et d'histoire – 47), Genève, Droz, 1995, XXXVI + 94 p.

Cette édition de deux textes relatifs à un *miracle* qui défraya la chronique sous Charles IX et Catherine de Médicis se recommande autant par l'importance de l'un des deux auteurs que par la qualité de son éditeur. En effet, c'est Irena Backus qui, dans son *Le miracle de Laon. Le déraisonnable, le raisonnable, l'apocalyptique et le politique du mirale de Laon (1566-1578)*, Paris, 1994, a donné le fin mot de l'histoire de la possession de Nicole Obry par trente diables, dont Beelzebub, et de sa délivrance par l'hostie, manœuvrée – aurait-on envie de dire – par l'évêque de Laon. Que ce miracle fût une attaque en règle contre la paix d'Amboise et la politique inaugurée en 1563 par la cour sous l'influence de Michel de L'Hôpital, nul des acteurs du drame, ni les huguenots, avec à leur tête le prince de Condé, ni les religieux impliqués dans les exorcismes, moins encore les chroniqueurs de ce miracle qui ressemble à un roman d'appendice, n'en avaient le moindre doute. Quelles raisons poussèrent Guillaume Postel, ce curieux personnage, dont l'hétérodoxie et le penchant pour les sciences occultes faisaient un sujet extrêmement malcommode pour toutes les confessions et tous les partis (il était en fait incarcéré à Saint-Martin-des-Champs au moment du miracle, comme l'a démontré l'A.), à prendre fait et cause pour la propagande anti-protestante la plus virulente? Avant de lui rendre la parole, et de l'interpréter dans une traduction dont les grands mérites sont à souligner, Irena Backus rappelle dans une dense introduction les conclusions de son ouvrage paru en 1994. Postel était-il sincère ou faisait-il semblant de croire à toutes les implications du miracle, en affectant de prendre pour argent comptant le souverain mépris manifesté par le démon à l'adresse des huguenots? En tout cas, le sujet qu'il a choisi de traiter semble lui convenir parfaitement, «car il se sert du miracle pour établir la preuve de la justesse de toutes les doctrines de son système. Évoquons notamment la présence réelle, la suprématie de l'Église gallicane, la restitution dans les deux genres, et la conversion pacifique des Juifs et des Musulmans, qui amènerait la Concorde universelle.» (p. XXIV). Postel donne de lui l'image d'un chrétien et d'un homme profondément religieux. Cela ne doit pas surprendre : il l'était

sans doute, mais d'une façon toute personnelle, intolérable de son temps. Comme le fait remarquer M<sup>me</sup> Backus, c'est l'hispanophilie dont il fait preuve à la fin de son texte notamment qui a de quoi étonner : la sagacité de l'historien y trouve l'explication autant dans les visées personnelles de Postel que dans la politique française du moment. En somme, ce petit livre qui réunit des textes qui ont échappé de justesse à la disparition se recommande autant aux historiens des idées et de la société qu'à tout lecteur curieux des phénomènes paranormaux.

MATTEO CAMPAGNOLO

JACOB KATZ, *Juifs et francs-maçons en Europe. 1723-1939*, trad. fr. S. Courtine-Denamy (Histoires-Judaïsmes), Paris, Cerf, 1995, 380 p.

Parmi le foisonnement des ouvrages consacrés à la franc-maçonnerie, celui-ci devrait faire date. Jacob Katz se situe bien loin des apologies, hostiles ou favorables à la maçonnerie. Contrairement à ses adversaires déclarés, il aborde les questions avec la rigueur de l'historien ; à l'inverse de nombre d'auteurs eux-mêmes maçons, il évite de remplacer l'histoire par le mythe, ou encore de masquer une insuffisance conceptuelle derrière un symbolisme débridé (en regard duquel rien n'est vrai, puisque tout peut l'être). Il y va ici d'un regard lucide, rigoureux, sans concession mais sans amertume, sur l'évolution de la maçonnerie, surtout allemande, à travers la question douloureuse de ses relations avec les Juifs. Ancien recteur de l'Université hébraïque de Jérusalem, Katz aborde avec un étonnement légitime l'émergence, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, du slogan haineux «Juif et franc-maçon». Il rappelle que cette volonté d'assimilation a estompé les relations conflictuelles que vécurent tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, et jusqu'en 1872, les communautés juives et maçonniques. Car, en Allemagne, les Loges exigeaient de leurs membres l'appartenance au christianisme, en dépit des affirmations universalistes des Constitutions d'Anderson. Cependant, la rencontre entre le judaïsme et l'univers culturel des Lumières façonna un nouveau type d'appartenance au judaïsme, en quête d'une reconnaissance et d'un nouveau statut social. Ces Juifs éclairés tentèrent d'investir les loges, et forgèrent, lorsqu'ils y parvinrent, une nouvelle identité juive : celle venue de la participation à un judaïsme libéral et moderne. Il s'agissait d'une véritable redéfinition identitaire, loin des frontières des ghettos. Mais cela ne se fit pas sans mal. Hormis une branche dissidente et farfelue, qui trouva là un bon vivier et l'occasion de réunir de substantiels subsides, les loges allemandes maintinrent la clause restrictive à l'égard des Juifs. Elles n'hésitèrent pas, le cas échéant, à afficher un antisémitisme violent, pour mieux se démarquer de ces intrus, venus frapper en masse à leurs portes. Des loges à dominante presque exclusivement juive se constituèrent, telle la *Morgenröthe* de Francfort, dont l'histoire est à la fois exemplaire et émouvante. Elle ne fut guère reconnue que par le Grand Orient de Paris, lors de la conquête napoléonienne. Elle n'en parut que plus suspecte par la suite. De la Grande Loge Unie de Londres, elle n'obtint guère que des encouragements lointains. – Si le versant juif de cet ouvrage est loin de s'avérer inintéressant, Katz aura également rendu un immense service à la sociologie et à l'histoire de la franc-maçonnerie : celui de nous sortir d'une image homogène et monolithique de la maçonnerie, pour nous apprendre à y découvrir un champ social traversé de forces contradictoires et conflictuelles. S'il est vrai que, dans ce champ agonistique, s'est développée une nouvelle forme de judaïsme, libéral et cultivé, entrant de plain-pied dans la modernité, mais devant jusque dans les loges se battre pour avoir droit à l'existence, alors il faut en déduire que l'espace dans lequel l'idéal maçonnique s'est particulièrement manifesté est aussi celui que les maçons allemands n'auront eu de cesse de tenter d'éliminer.

PIERRE-YVES RUFF

EMILIO BRITO, *La pneumatologie de Schleiermacher* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Iovaniensium – CXIII), Leuven, Presses Universitaires de Louvain, 1994, 649 p.

Cette étude particulièrement exhaustive aborde la thématique de l'Esprit chez Schleiermacher. L'A. s'applique à passer en revue tous les textes de la production schleiermachienne en les classant par genre et en les présentant de manière très claire. Une première partie est consacrée aux écrits «poétisants» de jeunesse, une deuxième à la philosophie de l'esprit (Dialectique, Éthique, Herméneutique, etc.). Dans sa troisième partie, est abordée la pneumatologie proprement théologique. La quatrième partie consiste en une reprise synthétique et dialoguée des éléments repérés dans le parcours précédent. On y trouve aussi des mises en perspectives historiques (en particulier avec Schelling et Hegel dont l'A. est aussi spécialiste). L'ouvrage se termine sur une critique de la doctrine schleiermachienne de la Trinité opérée dans une optique catholique et ontothéologique. Cette étude constitue donc une magnifique présentation soignée qui pourtant souffre de ses qualités, car à force de vouloir tout dire, on se perd dans le détail, ce que souligne encore la présentation typographique très serrée.

JEAN-DENIS KRAEGE

JOHANN FRIEDRICH LOHMANN, *Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im «Römerbrief» und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths* (Theologische Bibliothek Töpelmann), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1995, 421 p. Théologie  
contemporaine

Voici une thèse de doctorat germanique avec toute la rigueur et toute la pesanteur que cela représente. L'ouvrage ne manque pourtant pas d'aspects fort intéressants pour comprendre la situation (plus philosophique que théologique) dans laquelle a germé la pensée barthienne. Après une brève présentation de ce qu'il faut entendre par néokantisme, l'A. présente successivement la philosophie de Hermann Cohen, celle de Paul Natorp et celle de Heinrich Barth. Ensuite, l'analyse se dirige du côté des deux éditions du commentaire de l'épître aux Romains. On repère trois points principaux sur lesquels le néokantisme a influencé Barth à ce moment-là : l'anti-subjectivisme en matière de théorie de la connaissance et en matière proprement théologique ; l'idée d'«origine» pour désigner la transcendance ainsi que l'opposition au «donné». Dans une dernière partie, l'A. examine l'évolution des relations entre théologie et philosophie dans la suite de la production barthienne et cela jusqu'à l'essai de 1960 sur *Philosophie et Théologie*. L'A. nous livre une bonne mise au point opérée avec une certaine finesse, sans pourtant apporter de révélations par rapport à ce que la recherche produisait déjà depuis bien des années.

JEAN-DENIS KRAEGE

JEAN ANSALDI, *Dire la foi aujourd'hui. Petit traité de la foi chrétienne*, Poliez-le-Grand, Moulin, 1995, 109 p.

La relation de foi qui se tisse entre le Christ et son disciple échappe au langage. Mais pour dire ce que l'on vit et «pour se comprendre soi-même en tant que chrétien» (p. 5), il faut trouver une façon de s'exprimer. C'est l'intention de l'A. «d'aider à mettre des mots là où bruit déjà la vie» (p. 5). Ce petit traité a deux appuis : a) la confession

de foi de la Règle des Sœurs protestantes de Valleraugue, qui donne la structure en trois parties et s'inscrit dans la tradition de la Réforme ; b) les textes bibliques au début de chaque partie nous rappellent l'enracinement scripturaire de la rencontre avec le Christ. – La première partie présente la dialectique de la vie chrétienne. Même si Christ a délivré les croyants une fois pour toutes de la culpabilité devant Dieu, l'être humain ne peut pas se convertir une fois pour toutes à la nouvelle relation avec Dieu. Mais il peut progresser dans la foi, vers la liberté et l'amour. La foi étant la relation personnelle entre Dieu et le croyant, elle a aussi un caractère communautaire (deuxième partie). C'est par la lecture biblique et par la célébration du baptême et de la cène dans l'Église que Christ se rend visible dans le monde. L'Esprit Saint y est présent comme «force d'unification» et comme «force de communication» (p. 75). Dans la troisième partie, l'A. montre les conséquences de la justification par la foi pour l'individu (première partie), et du rassemblement en Église (deuxième partie) : c'est le sacerdoce universel qui consiste à «faire du monde une création de Dieu» (p. 96) à la suite du Christ, ce qui rend possible l'attente de la nouveauté du Royaume. – L'attribut «petit» qui figure dans le sous-titre souligne que ce traité n'est ni exclusif ni exhaustif. Il propose *une* manière d'exprimer la foi sans nier la diversité du témoignage chrétien. C'est un «traité» parce que l'A. nous présente la foi chrétienne de manière systématique. Cependant, l'ouvrage n'est pas seulement un petit traité d'un grand savant, mais il s'inscrit avant tout dans la *vie* du croyant, comme l'indique le titre. «Il n'est, rappelons le, qu'un squelette autour duquel la vie dans la foi, l'étude biblique, la prédication, la méditation, le partage fraternel vont mettre de la chair» (p. 103). Une invitation adressée à chacun(e) de tenter de «dire la foi aujourd'hui».

ELLEN DUNST

ANNE MARIE REIJMEN, *L'ombre de Dieu sur terre. Un essai sur l'incarnation* (Lieux théologiques), Genève, Labor et Fides, 1998, 222 p.

Consciente que les formules métaphysiques des premiers conciles ont perdu de leur pouvoir de suggestion, l'A. – professeure à la Faculté universitaire de Théologie protestante de Bruxelles – recherche un langage susceptible de parler adéquatement de la réalité symbolique de l'homme Dieu. L'image-concept proposée : *l'ombre de Dieu sur terre*, se veut poétique et prophétique. Elle est consciente du caractère symbolique inévitable et nécessaire de toute formulation de l'incarnation, mais privilégie l'histoire, reconnue comme une «catégorie indispensable de la christologie». Pour ouvrir la voie herméneutique de sa proposition, l'A. questionne la possibilité – finalement refusée – de dire l'incarnation de manière non mythique. La proposition sur laquelle débouche la démonstration, dite «le tiers non exclu», refuse de trancher entre le *il est* du mythe et le *il n'est pas* de sa critique, maintenant «une tension qui ne doit pas être résolue» (p. 47). L'idée rappelle le travail de Ricœur sur la copule dans *La métaphore vive*. Cela explique que parmi les confessions néotestamentaires de l'incarnation passées en revue, le choix de l'A. se porte sur «le fils de David». Le titre possède à la fois une référence mythique, et donc une réserve de sens indéniable, ainsi qu'une charge politique réelle, apte à fonder christologiquement une théologie de l'incarnation qui prolonge l'histoire d'Israël. Dans sa partie systématique, l'essai s'appuie de manière critique sur trois conceptions historiques de l'incarné : Athanase d'Alexandrie, saint Anselme et Luther. À chaque fois, c'est la solidarité de l'incarnation avec le problème du salut de l'être humain qui est diversement soulignée. La christologie de Schleiermacher est ensuite convoquée et avec elle le vœu – non réalisé – du XIX<sup>e</sup> siècle allemand de trouver une synthèse entre la foi et l'histoire. La dernière référence de la discussion est la théologie

noire américaine à laquelle l'A. a déjà consacré un mémoire de licence. Elle a valeur d'illustration pratique du dogme de l'incarnation dont l'appropriation et l'analogie sont les maître mots. L'A. achève son plaidoyer de la double nature du discours christologique sur l'incarnation par la promotion de deux métaphores. Celle de «l'ombre de Dieu», puisée chez Philon, permet de voir le Christ comme celui qui, dans sa corporéité, arrête la lumière divine et la rend perceptible (p. 196). Celle de l'«engendrement» comprend l'incarnation non pas en termes de généalogie et de biologie, mais de politique et d'histoire, intégrée à l'histoire de Dieu lui-même et à son incarnation au sein du peuple d'Israël. Même si chaque chapitre aurait mérité un ouvrage en soi – d'où l'impression de survol, surtout aux ch. 2 et 4 –, l'essai est riche et nuancé. Néanmoins, une approche plus objective de la théologie noire américaine mériterait un examen plus critique du choc entre certains africanismes religieux traditionnels et la société américaine (précisément ce qui rendait ce choc inévitable!). Il reste qu'en choisissant de traiter la «confession de l'incarnation dans le N. T.» et en limitant son investigation à un examen des titres christologiques, l'A. a bâti un essai plus herméneutique que systématique.

YANN MORVANT

BERNARD REYMOND, *De vive voix. Oralité et prédication*. Genève, Labor et Fides, 1998, 159 p.

Au moment de quitter son poste à Lausanne, le professeur Reymond n'entend manifestement pas quitter le terrain de la réflexion théologique. Ce livre en est la preuve. On y trouve, bien sûr, beaucoup de conseils et de réflexions pratiques sur l'art de la prédication. Posture, utilisation de l'architecture, pose de la voix, rigueur de la préparation, et bien d'autres points encore, font au fil des pages l'objet de remarques pleines de bon sens. Aura donc intérêt à lire ces pages, tout prédicateur, débutant ou confirmé dans l'art difficile de la prédication publique et orale de l'Évangile. Orale, le mot est lâché, ou plus exactement : «oralité». Néologisme emprunté à l'écrivain créole Patrick Chamoiseau pour définir tout ce qui, relevant de la culture, ne relève pas de l'écrit, mais de l'oral. La prédication relève de l'oral, voilà une thèse pas vraiment nouvelle. Cependant, explorée par B. Reymond dans toutes ses conséquences, elle prend un relief renouvelé. Ainsi, la prédication relève-t-elle de la sacramentalité au sens où elle signifie, elle aussi, concrètement la grâce de Dieu (p. 26). Loin de se réduire à une simple technique oratoire, elle est partie intégrante de la démarche théologique. Ici, pas de séparation entre théorie et pratique, entre théologie et prédication. Les deux s'entremêlent pour former «une théologie toujours en cours d'élaboration parce que tributaire de l'acte même de la prédication» (p. 132). L'A. appelle cela une théologie de la parole vive contre une théologie de la Parole écrite. «Contre» est le mot juste, car tout au long de ces pages, B. Reymond, en héritier de la théologie libérale, se démarque des dogmatismes, des théologies fascinées par leur propre contemplation, de celles qui oublient qu'elles ne peuvent trouver leur achèvement que lorsqu'elles sont capables de s'adresser au *vulgum pecus*. Il souhaite également une prédication moins inféodée au texte biblique dans sa soi-disant objectivité, prête à assumer positivement la subjectivité propre au prédicateur. Difficile d'aller plus loin dans le résumé, tant l'A. aborde, par touches, parfois à peine esquissées, souvent (trop?) rapides, des problématiques diverses. Sa façon de présenter la prédication en fait le cœur nodal de toute la théologie. Réfléchir à la prédication revient donc à réfléchir à toute la théologie. Les 12 pages qui contiennent la liste des publications de l'A. donnent une ample idée du travail que cela peut représenter.

DIDIER HALTER



DEBORAH VAN DEUSEN HUNSINGER, *Theology and Pastoral Counseling. A New Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1995, 242 p.

Deborah van Deusen Hunsinger est assistante en théologie pratique à la Faculté de théologie de Princeton (U.S.A.). Son expérience professionnelle de près de quinze années dans la relation d'aide l'a amenée à s'intéresser à la théologie de Karl Barth. Ignoré dans le domaine de la théologie pastorale, Barth, qui ne s'est lui-même pas attardé sur cette discipline, est néanmoins une riche source de sagesse et de perspicacité à cet égard, selon l'A. de l'ouvrage. Bien ancrée dans la tradition réformée, telle qu'elle est représentée par Karl Barth, et parallèlement versée dans la compréhension de l'inconscient, M<sup>me</sup> Hunsinger se lance dans une orchestration de deux approches – différentes mais complémentaires – de la souffrance et de la croissance humaines : celles de la théologie et de la psychologie. Avec bonheur, elle réussit à articuler de façon très intéressante le rapport entre le travail clinique et la foi. D'emblée, l'A. souligne qu'il est important de concevoir la relation d'aide, en tant que ministère de l'Église, comme une démarche interdisciplinaire : pour elle, il est capital que l'approche psychologique du pasteur soit évaluée à la lumière de la théologie et qu'elle soit compatible avec ses convictions théologiques. Dans cette même ligne de pensée, tout conseiller pastoral devrait être «bilingue», pour être à même d'interpréter diverses situations en termes psychologiques aussi bien que théologiques. Les deux disciplines ne doivent pas être confondues ni mélangées, mais considérées et pratiquées dans leur complémentarité. Dans son travail, M<sup>me</sup> Hunsinger fait appel à divers auteurs ayant amené Barth à «dialoguer» avec la psychologie sous des angles variés, analyse minutieusement leurs contributions et démontre que l'on peut avoir recours à la théologie barthienne en restant fidèle à sa méthodologie visant à développer une anthropologie sur la base de la doctrine de Dieu. Mais encore faut-il déterminer la nature de cette relation entre la théologie et la psychologie pour l'appliquer à une approche barthienne de la cure d'âme. Pour ce faire, il faut définir le «schéma chalcédonien» caractéristique de la christologie de Barth. Ensuite sera-t-il possible d'aborder la question du rapport entre «guérison» et «pardon» et d'esquisser une analogie entre «pécheur» et «victime». Selon l'interprétation chalcédonienne de Barth, les natures divine et humaine de Jésus, tout en étant bien distinctes et sans confusion, ne peuvent toutefois être ni séparées ni divisées. La notion d'«asymétrie» ainsi formulée implique donc qu'il n'y a pas d'équivalence entre la théologie et la psychologie. Ces deux disciplines ne sont pas interchangeable, mais demeurent inséparables. Ainsi, d'un point de vue barthien, les phénomènes psychologiques et spirituels, tout en ayant des points de convergence, reflètent cependant deux niveaux distincts de la réalité. M<sup>me</sup> Hunsinger a ensuite employé les trois aspects du schéma chalcédonien — la différenciation, l'unité et l'ordre — comme outils pour analyser la réflexion de trois penseurs, Eduard Thurneysen, Edward Edinger et Paul Tillich, qui se sont penchés sur la relation entre la théologie et la psychologie. Cela lui a permis de relever quelques traits distinctifs de la méthode barthienne dans le dialogue interdisciplinaire, à savoir notamment que le pardon et la réconciliation ne proviennent pas d'un effort de la volonté, mais de la compassion, du pardon et de la guérison que Dieu opère préalablement. Dans le chapitre suivant, l'A. met en parallèle la méthode «théologique» de Barth et la méthode «phénoménologique» de la psychiatre catholique Ana-Maria Rizzuto. Tous deux s'interrogent sur la croyance en Dieu, mais à partir de deux mondes de discours différents. Pour Rizzuto, il s'agit d'un fait psychologique observable ; pour Barth, c'est un mystère essentiel qui ne peut être décrit qu'en rapport à la grâce transcendante de Dieu. Les deux méthodes, tout en étant distinctes, empiètent par moments l'une sur l'autre et permettent une complémentarité thérapeutique, car, selon M<sup>me</sup> Hunsinger, la foi et la santé psychique ne sont pas incompatibles. Elle poursuit, à la suite de M<sup>me</sup> Rizzuto et Barth, en affirmant que c'est plus l'abus de

certaines images ou concepts bibliques que le recours légitime à ceux-ci qui mène à certaines formes de névrose ou d'immaturation. L'approche de M<sup>me</sup> Rizzuto est profitable dans la mesure où il devient possible de trouver des liens entre les expériences et fantasmes vis-à-vis des parents d'une part, et les attentes à l'égard de Dieu d'autre part. La partie conclusive de l'ouvrage nous livre un exemple pratique de l'étude menée jusque-là : présentation d'un cas, interprétation du cas sur un plan psychodynamique et description du processus de guérison, exploration de thèmes théologiques en rapport au cas, le tout bien étoffé d'arguments logiques et pertinents. L'A. se réjouit enfin d'envisager une approche interdisciplinaire dans le domaine de la relation d'aide par le biais de matériaux théologiques et psychologiques, chaque discipline préservant sa spécificité dans sa contribution thérapeutique. Nous ne pouvons que saluer une telle oeuvre qui a su articuler de façon sérieuse et pratique une double approche de l'entretien pastoral. A défaut de convaincre ceux qui résisteraient à la théologie barthienne, M<sup>me</sup> Hunsinger aura en tous les cas eu le mérite de les amener à considérer cette approche sous un angle interdisciplinaire, ce qui ouvre de riches perspectives.

ERIC MCNEELY

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS ET AL., *De la conversion* (Centre d'Études des Religions du Livre, Patrimoines), Paris, Cerf, 1998, 328 p.

Seize chercheurs et universitaires spécialisés dans divers domaines – histoire, anthropologie, philosophie et philologie notamment – ont mis leurs connaissances et compétences particulières au service d'un thème d'une actualité indiscutable : celui de la *conversion*. Les trois grands monothéismes que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam ont été passés en revue et explorés par les différents auteurs, afin de mettre sous la loupe les implications pratiques d'un changement d'identité, car c'est bien de cela qu'il s'agit. Passer d'un groupe religieux à un autre représente un défi aussi bien pour la communauté qui perd un membre que pour celle qui en accueille un nouveau en son sein. En effet, d'une part, un groupe qui diminue est confronté à des remises en question et au danger de repli sur soi, alors que, d'autre part, une collectivité qui voit ses rangs grossir par l'arrivée de nouveaux membres est menacée de perdre son identité. Alors qu'en cette fin de millénaire, on parle beaucoup d'un «retour au religieux», il s'avère indispensable d'ouvrir la réflexion sur la nature et la fonction des processus d'intégration. Mais pour cela, on ne peut faire l'économie d'une connaissance des multiples systèmes de convictions qui, de plus en plus, sont appelés à se côtoyer, à entrer en contact plus direct les uns avec les autres et à entreprendre l'apprentissage du dialogue inter-religieux. L'un des objectifs principaux de cet ouvrage est de démontrer que la conversion n'est pas un acte solitaire, mais un événement engendrant un changement profond des rapports de l'individu avec l'histoire et avec la mémoire de la collectivité qu'il quitte et de celle qu'il rejoint. La conversion peut-elle fonctionner comme un modèle ou un principe fondateur et organisateur de l'histoire et du monde? Les diverses contributions de ce livre, regroupées sous cinq rubriques – «Frontières», «Transgressions», «Retours», «Modèles», «Principes» –, tentent de répondre à cette grande question. Les apports de chaque auteur sont riches, voire denses par moments. Le lecteur ne peut qu'être frappé par le sérieux méthodologique avec lequel les sujets ont été abordés et traités. Les nombreuses données qui nous sont offertes permettent d'éclairer avec bonheur les fondements des grandes convictions religieuses de notre temps, d'autant plus que de précieux outils herméneutiques nous sont fournis tout au long de l'ouvrage. Plus qu'une dimension individuelle, la conversion apparaît comme relevant du paradigme : elle est «le chemin proposé à tout être humain en vue de son accomplissement» (p. 292). Au sein de

l'ensemble de la réflexion sont dénoncés les stéréotypes dans le domaine des convictions. On aboutit en fin d'analyse à la conclusion que la «bonne foi» est ce qui importe dans ce genre d'étude et que l'être humain, dans sa quête de la vérité, a droit à l'erreur. Nous voilà rassurés! En fin de compte, si l'exploration du thème de la conversion aura soulevé plus de questions qu'elle n'aura apporté de réponses, notons qu'elle aura eu les mérites suivants : 1) elle aura posé autrement certaines grandes questions de notre temps en y apportant des clarifications ; 2) elle aura fait œuvre de désabsolutisation dans les pratiques *humaines* liées à la quête de la vérité *divine* ; 3) elle aura préparé un terrain de rencontre et de dialogue constitué d'un respect et d'une reconnaissance mutuels. Un seul regret à signaler pour clore : aucune allusion n'a été faite aux documents publiés par le *Groupe des Dombes* qui s'est abondamment penché sur la question de la *conversion*, en lien avec celle de l'*identité*, à partir des années soixante-dix.

ERIC MCNEELY

DAVID J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris/Lomé/Genève, Karthala/Haho/Labor et Fides, 1995, 774 p.

Cet ouvrage est une référence indispensable pour toute réflexion sur le témoignage chrétien et la mission de l'Église dans le monde. Le professeur David J. Bosch, décédé accidentellement en 1992, était directeur du département de missiologie de l'Université d'Afrique du Sud (UNISA) à Pretoria. De par ses nombreux écrits et sa présence dans les discussions internationales, il s'était imposé comme un des missiologues majeurs de ce siècle, soucieux de préserver une vision globale de l'Évangile et du témoignage rendu au Christ et de faire dialoguer entre eux les tenants des mouvements dits «évangéliques» et «œcuméniques». Le titre, intraduisible, de l'édition originale en anglais, parue en 1991 chez Orbis Books, New York, est *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. D.J. Bosch part de l'hypothèse selon laquelle l'histoire du témoignage chrétien est marquée par des changements de «paradigmes». Un paradigme est un ensemble de concepts et de représentations dominants qui permettent de fonder une manière d'être en mission, de vivre et d'expliquer le christianisme, en réponse à une situation historique et à une perception de la réalité dans le monde de la pensée et de la science. – Après une première partie consacrée à la mission dans le Nouveau Testament, le livre passe en revue les caractéristiques des «paradigmes» de la période patristique, du catholicisme médiéval, de la Réforme et du siècle des Lumières. La troisième partie du livre, la plus importante, traite de l'évolution de la mission dans la période dite «postmoderne» et du développement d'un «paradigme missionnaire œcuménique» encore en gestation. On y trouvera, finement analysés, les thèmes majeurs de toute réflexion actuelle sur la mission: ecclésiologie, sotériologie, lutte pour la justice, évangélisation, contextualisation, inculturation, théologies de la libération, relation entre le christianisme et les autres religions, etc., le tout dans la perspective du témoignage chrétien compris comme réponse à la mission de Dieu (*Missio Dei*). Le charisme particulier de D. Bosch est sa capacité à faire ressortir les complémentarités entre positions théologiques différentes, ainsi que son souci d'éviter des interprétations par trop réductrices de l'Évangile contribuant à la formation de «clans» spirituels antagonistes. – L'ouvrage est la somme missiologique de la fin de ce siècle. Écrite par un théologien réformé sud-africain blanc de formation occidentale, elle a les mérites et les limites de la «contextualité» et confession de son auteur. C'est ainsi que si les évolutions au sein du Conseil œcuménique des Églises, de l'Église catholique romaine, du mouvement évangélique mondial, sont bien prises en compte, le témoignage et les théologies des Églises orthodoxes ne le sont pas assez. Le débat avec les Églises

pentecôtistes et indépendantes africaines manque. On pourra aussi regretter que le «paradigme œcuménique» ne mentionne pas expressément la contribution des femmes au renouveau de la théologie, l'élargissement du domaine de la mission à la création et le rôle du St Esprit dans la mission de Dieu. Cela n'enlève rien à la valeur de ce testament spirituel qui, tout en étant daté, restera irremplaçable pour bien des années. – La traduction française est due à une heureuse initiative de l'*Association francophone œcuménique de missiologie* (AFOM). Le livre contient un index thématique et nominatif, la bibliographie originale en anglais et une bibliographie complémentaire et actualisée en français. À sa lecture, on réalise à quel point les barrières linguistiques peuvent encore freiner la circulation des idées en théologie!

JACQUES MATTHEY

GHISLAIN LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995, 286 p.

«Je crois effectivement que quelque chose fonctionne encore mal dans l'institution de l'Église, malgré ce qui a été fait depuis Vatican II et qu'il y a donc à 'imaginer l'Église catholique aujourd'hui'» (p. 13), déclare Dom Gislain Lafont de la Pierre-qui-vire, à qui nous devons déjà trois ouvrages importants dans le champ de la théologie fondamentale. Selon le diagnostic de l'A., il y aurait dysfonctionnement d'une Église qui, malgré tout, renvoie encore au modèle grégorien. À cet héritage s'ajoute un manque d'articulation entre foi et modernité et cela en dépit d'un certain nombre d'évolutions positives (p. 14). C'est pourquoi, il importe d'analyser le conflit séculaire entre modernité et hiérarchie et de le faire évoluer notamment dans l'esprit du Concile Vatican II. Il faut imaginer une ecclésiologie qui fasse système avec une prise en compte effective de l'humain et une réforme des institutions dans le sens d'une Église-communion. Toutes les réformes proposées en matière de mariage, de vie religieuse, de liturgie et de catéchèse, de magistère et de papauté ne visent qu'une seule chose : permettre une nouvelle évangélisation dans la situation de naufrage que subissent la civilisation occidentale et le christianisme. «Ainsi, sans rien céder de ce qui est d'institution divine et sans rien perdre de son radicalisme évangélique, l'Église offrirait un visage renouvelé et porterait une parole crédible. Non seulement elle évangéliserait, mais elle proposerait quelque remède aux inquiétudes de la modernité» (texte de couverture). – On ne saurait nier le profond sérieux et la façon saisissante dont Lafont aborde ce sujet éternel. Cependant, ses propos se tiennent dans les strictes limites que lui offre l'ecclésiologie catholique ; encore que de telles limites deviennent, sous sa plume, plus perméables. Mais l'imagination doit-elle s'arrêter là...? Une nouvelle évangélisation peut-elle être imaginée sur de telles bases?

KLAUSPETER BLASER

MICHAEL KINNAMON, BRIAN E. COPE, *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*, Geneva/Grand Rapids, WCC/Eerdmans, 1997, 548 p.

Des anthologies s'imposent comme outils de travail lorsque les textes sur un sujet abondent et qu'il est toujours difficile, même pour les spécialistes, de garder une vision d'ensemble. C'est donc avec satisfaction que l'on prend connaissance du présent recueil de textes qui ne se concentrent pas seulement sur des documents de Foi et Constitution (cf. *RhThPh* 1995, p. 194). L'ouvrage couvre toute la période de l'œcuménisme moderne de 1910 (Edimbourg) jusqu'à 1993 (Saint Jacques de Compostelle). Il est divisé en dix parties (La vision œcuménique ; L'unité de l'Église ; Consensus au sujet de ce qui divise

les Églises d'une part et ce qui divise l'Église et le monde d'autre part ; Pensée sociale ; Mission et évangélisation ; Dialogue avec les adeptes d'autres religions ; Marques de la communauté œcuménique ; Conciles des Églises ; Prière et Culte), complétées par une section (insérée sur papier d'une autre couleur) qui comporte des voies régionales et locales d'Afrique, d'Asie, des Caraïbes, etc. Les chevauchements sont évidemment inévitables, mais même le lecteur avisé sera surpris de découvrir des textes qu'il ignorait. Un discours ou un essai de personnalités éminentes vient illustrer tel aspect des textes plus officiels et ayant acquis une influence certaine dans l'histoire de la pensée et de l'action œcuméniques du siècle. Lorsqu'il s'agit d'extraits brefs, ils sont présentés en encadré. On le voit : l'éventail est riche, destiné à atteindre l'objectif que les éditeurs se sont fixés : fournir un livre de référence à la fois pour l'enseignement de la «science œcuménique» et pour les artisans de l'unité chrétienne.

KLAUSPETER BLASER

RENÉ HEYER (éd.), *L'Ancien et le Nouveau*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1996, 256 p.

Cet ouvrage collectif regroupe les contributions de spécialistes venant de milieux scientifiques fort divers (philosophie, critique d'art, théologie, critique littéraire) autour d'un thème commun : la modernité et ses implications pour la religion et la culture. Le principal intérêt de ce livre pluridisciplinaire (à ce propos, on peut peut-être regretter un certain manque d'interdisciplinarité, qui laisse au lecteur l'impression d'un champ d'investigation un peu trop éclaté; autre regret : l'absence de courtes notices présentant les A. et les situant dans leur cadre de recherche) est de proposer une réflexion fondamentale sur le concept même de modernité : celle-ci n'est pas qu'une époque, une phase de l'histoire dont la délimitation pose d'ailleurs d'épineux problèmes divisant les historiens et les philosophes. La modernité ne se réduit ni à la modernisation, ni au modernisme, ni évidemment aux Temps Modernes! Elle en est au contraire le principe critique, voire polémique, dans la mesure où elle est expérience singulière du temps, attente et attention à l'imminence du nouveau. La modernité, c'est «[...] ce qui fait que l'historicité donne lieu à l'époque, c'est-à-dire à la fois l'impératif à celle-ci adressée de trouver et marquer sa singularité, et le recueil, la préservation de l'impératif même [...]» p. 8. En ce sens, la modernité peut être de tous les temps. Pour se faire une idée plus concrète du contenu, qu'il me soit permis de signaler brièvement les démarches suivies par les A. La conception de la modernité comme temps advenant au temps entraîne la mort de la notion d'éternel (équivalence des temps) et la mort de Dieu (déstructuration des valeurs) : c'est l'hypothèse défendue dans les deux premiers travaux, centrés sur les figures de Baudelaire et de Nietzsche. Les deux contributions théologiques sont assez décevantes, de par leur caractère plus descriptif qu'analytique : il y est question de la modernité en rapport avec l'évolution du droit canon catholique-romain, et de la conception de la Tradition défendue par Newman et Blondel en dialogue polémique avec la modernité. Le remarquable article de D. Payot nous conduit, à travers ses «lectures» de Lévinas, Kundera, Barthes et Kafka, à une réflexion riche et intense sur la fonction de l'art moderne, réflexion fort éclairante sur l'aspect philosophique de la notion de modernité dans son ensemble. Dans le domaine de la critique d'art et la critique littéraire, deux articles très spécialisés se concentrent sur la figure de Charles Baudelaire en tant que critique d'art et théoricien de la modernité. Une mention toute particulière de la passionnante contribution de Y. Courtel qui, partant d'une approche linguistique très fouillée du terme «modernité», aborde la question de ses emplois et de leurs incidences philosophiques sur des notions centrales pour la réflexion sur la modernité que sont la valorisation de la subjectivité, les ambiguïtés de

la technique et de la raison. Enfin, un texte d'«envoi» inspiré par la pensée du philosophe tchèque Patočka clôt cet ouvrage qui approfondit et élargit avantageusement les potentialités de sens d'un concept si fréquemment utilisé.

FRANÇOIS DUBOIS

PHILIPPE ABADIE, *Lecture des livres des Maccabées. Etudes historique et littéraire sur la crise maccabéenne* (Profac – 64), Lyon, Profac, Université Catholique de Lyon, 1996, 140 p. Sciences bibliques

L'A. reprend dans ce petit livre un cours donné à la Faculté de Théologie de Lyon. Il s'agit d'une introduction à 1 et 2 M, destinée surtout à un public étudiant. Puisque ces deux livres «apocryphes» (selon la terminologie protestante) restent assez mal connus, on ne peut que saluer cette présentation claire et concise. L'ouvrage comporte trois parties. La première partie, qui correspond à la moitié des pages, présente le contexte historique depuis Alexandre le Grand jusqu'à l'époque des Maccabées. Le deuxième chapitre présente les questions de structure, d'auteur, de datation et d'unité littéraire. Selon Abadie, 1 M serait écrit aux alentours de 120-100 av. J.-C. par un auteur appartenant à un milieu sacerdotal, peut-être sadducéen, proche des Asmonéens (p. 74). 2 M «un chef d'œuvre kitsch, dégoulinant d'hémoglobine» (p. 80) aurait vu le jour entre 100 et 80 av. J.-C. La troisième partie propose quelques clés d'interprétation de 1 M. La présentation des thèmes théologiques de 2 M se fait curieusement dans un bref appendice. Abadie montre de manière convaincante l'écriture midrashique de 1 M qui s'inspire surtout de l'historiographie deutéronomiste (Dt à 2 R). Cette reprise fait apparaître 1 M comme une esquisse du judaïsme rabbinique (p. 124). Une telle affirmation me semble être en contradiction avec la présentation de l'auteur de 1 M comme issu du milieu sacerdotal. Dans sa conclusion, Abadie insiste sur un apparent paradoxe de 1 M : en voulant combattre l'hellénisme, l'auteur a recours aux conventions de l'historiographie grecque. Bel exemple d'acculturation. La transformation de notes de cours en livre a laissé quelques traces. Ainsi, p. 20, on nous présente un «document 3». Aucun autre document n'est numéroté dans le livre. En p. 33 et 43 on trouve quasiment le même titre, et on constate quelques écarts entre la table des matières et les intitulés dans le corpus du livre. Mais ces remarques de détail ne diminuent en rien la valeur pédagogique de ce livre que l'on peut se procurer au prix de 75 FF en écrivant à PROFAC, 25 rue du Plat, F-69288 Lyon Cedex 02.

THOMAS RÖMER

BERNARD RENAUD, *L'alliance – un mystère de miséricorde. Une lecture de Ex 32-34* (Lectio Divina – 169), Paris, Cerf, 1998, 336 p.

Vu l'état actuel de la recherche sur le Pentateuque, il est très courageux (mais combien indispensable!) de n'en prendre qu'une seule péricope pour l'étudier de manière approfondie. Et quel ensemble textuel en l'occurrence! On ne contredirait point l'A. qui considère l'épisode du «veau d'or» (Ex 32-34) comme l'une des sections les «plus embrouillées du Pentateuque, voire de la Bible tout entière» (p. 9). J'ai fortement apprécié les conséquences que l'A. a tirées de ce constat : il indique d'emblée ses propres supposés ainsi que les démarches méthodologiques qu'il se propose d'utiliser dans son étude. 1) le contexte déterminé par *l'œuvre scientifique du chercheur* : la présente monographie se situe, en effet, en prolongement d'une recherche sur Ex 19-24 dont les

résultats avaient été publiés par l'A. en 1991 et 1992 (cf. p. 9, note 1 ; p. 52, note 1) ; 2) la préférence donnée à une certaine *méthode exégétique* : l'A. a choisi la démarche «historico-critique» (p. 10), en particulier l'approche appelée «histoire de la rédaction», car il souhaite comprendre ce texte biblique comme le document d'une longue histoire d'interprétation et de réinterprétation ; 3) une relativisation de l'analyse exégétique par rapport à une *interprétation «théologique»* ; il semble que, d'entrée, l'A. souhaite atténuer le poids de ses hypothèses exégétiques (p. 10) pour orienter l'intérêt premier du lecteur vers une approche dite «théologique» (p. 7 : «Cet ouvrage se veut résolument une lecture théologique de Ex 32-34 [...]»), Ainsi, en toute honnêteté, l'A. a averti son lecteur sur les buts de l'étude et sur ses limites. – La première partie de l'ouvrage (Approche exégétique», p. 11-89) présente une synopse des deux textes parallèle de l'épisode du «veau d'or» : Ex 32-34 et Dt 9,9-10,11 (p. 20-24). L'A. touche ainsi à un problème fondamental de cette péricope qui est celui du rapport entre les deux versions textuelles. Une seule solution est présentée sous la forme d'une «hypothèse de travail» (p. 25 sq.) : les deux versions représentent des remaniements différents d'un «texte de base» (ou d'une *Grundschrift*) que l'exégète de Strasbourg reconstruit en ne se servant que des éléments textuels *communs* aux deux textes parallèles. On est ici en présence d'une décision méthodologique absolument cruciale qui suppose sans autre que tout ce que les deux textes ont en commun s'explique par une «texte source» (p. 27) «quasi canonique» (p. 26) qu'ils auraient les deux repris et interprété. Ce concept fait penser à l'hypothèse «Q» des textes évangéliques ; mais pour ce qui concerne les textes vétérotestamentaires, le lecteur aurait souhaité une évaluation critique de cette hypothèse par la confrontation à d'autres possibilités d'explication, par exemple : a) une tradition *orale* reprise par les deux textes ; ou b) le texte du *Deutéronome* reprend le texte du livre de l'Exode où sa forme primitive ; ou encore c) le texte Ex 32-34 est construit à partir d'une forme primitive du texte du *Deutéronome*. L'argument principal qu'évoque l'A. en faveur de sa propre hypothèse est celui de la cohérence «sans heurt» (p. 27 et 40) de la narration ainsi reconstruite. Ce critère, pourtant, n'est pas exempt d'une certaine subjectivité dans l'appréciation. Quelques exemples : 1) L'introduction deux fois de suite du *même* locuteur (p. 26 : Ex 32,7 et 9) est habituellement considérée comme le signe d'un remaniement secondaire (cf. p. 106) ; 2) il me semble peu convaincant que toute l'activité du peuple (cf. Ex 32,1-6) ne se trouve plus explicitement narrée, mais seulement mentionnée de manière *indirecte*, à savoir dans le discours de Dieu (p. 26 : Ex 32,8) ; 3) le récit reconstruit se termine avec la *descente* de Moïse (p. 27 : Ex 34,29) sans que celui-ci n'adresse aucune parole au peuple (cf. par contre Ex 34,31-32). – L'originalité de cette supposée narration et son caractère primitivement indépendant sont plutôt discutables, voire récusables, car la coloration deutéronomique de son style et de son vocabulaire est incontestable (p. 41). L'A. déclare alors ce «texte de base» d'origine «pré- ou protodeutéronomique» (p. 297) rédigé par un disciple du prophète Osée (p. 133) à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle ou au début du VII<sup>e</sup> siècle (p. 85 ; p. 299), mais il n'est pas en mesure de donner des indices d'ordre stylistique ou sémantique permettant une distinction nette entre ce qu'il considère comme «pré-deutéronomique» d'une part, et le style habituellement appelé «deutéronomiste» (du VI<sup>e</sup> siècle) de l'autre (cf. les fréquentes confusions entre les deux termes : par exemple, p. 299 : «récit pré- ou proto-deutéronomiste») – La seconde partie de l'ouvrage («Approche théologique», p. 91-295) est construite à partir des trois étapes rédactionnelles («Le texte de base», p. 93-136 ; «Les compléments deutéronomistes», p. 137-259 ; «Les compléments sacerdotaux», p. 261-295) ; elle comprend de nombreuses observations bien nuancées et beaucoup d'interprétations très intéressantes dont je laisse au lecteur le soin de les découvrir. Somme toute, l'A. veut montrer que «d'un bout à l'autre de la genèse de Ex 32-34, l'axe théologique fondamental n'a [...] pas dévié» (p. 309) qu'il situe autour du thème de la grâce et de la miséricorde de Dieu (cf. le sous-titre de l'ouvrage!). Le lecteur sera plutôt surpris par cette conclusion, car dans son interprétation théologique

du «texte de base», l'exégète de Strasbourg n'aborde guère (et ceci avec raison) cette thématique : Dieu doit plutôt «capituler» (p. 112) devant l'argumentation de Moïse, et cette narration est une étiologie du «mystère du mal» (p. 135) plutôt que l'éloge du «mystère de la miséricorde divine». Une autre thématique fondamentale aurait été probablement plus prometteuse comme fil conducteur : celle (annoncée, d'ailleurs, dans le paragraphe introductif sur la «cohérence théologique», p. 16-17) de la «présence divine accompagnatrice» et de sa «représentation». – Malgré ces réserves concernant la rigueur dans l'exécution exégétique et théologique, je recommande sans hésiter une lecture attentive de l'ouvrage, laquelle n'est pas compliquée par l'utilisation de caractères hébreux ni embrouillée par le jargon exégétique présent dans nombre de publications scientifiques actuelles.

MARTIN ROSE

CHRISTIAN-BERNARD AMPHOUX, JEAN MARGAIN (éds), *Les premières traditions de la Bible* (Histoire du texte – 2), Prahins, Éditions du Zèbre, 1996, 304 p.

Ce recueil est issu d'un cycle de séminaires organisé, en 1991 et 1982, par l'Institut Interuniversitaire d'Études et de Culture Juives et intitulé à l'époque «Histoire d'un livre : la Bible». Pour des raisons non explicitées, les éditeurs ont choisi comme titre de la publication la notion assez vague de «premières traditions» qui risque d'éveiller chez le lecteur de fausses attentes. Il s'agit, en fait, d'études sur les questions de *transmission* des textes bibliques (en particulier sur la naissance du Pentateuque ainsi que sur les premières éditions des évangiles) et sur leurs interprétations divergentes dans les différents contextes religieux et historiques (juifs de Palestine ; juifs du monde hellénistique ; samaritains ; chrétiens orientaux et occidentaux ; catholiques-romains et protestants, etc.). Le livre présente la même faiblesse que d'autres ouvrages collectifs, à savoir un caractère fâcheusement hétéroclite : ainsi réunit-il une refonte intéressante d'un exposé plus détaillé sur l'histoire de la recherche sur le Pentateuque (Thomas Römer, p. 17-55 ; cf. p. 17, n. 1), une brève contribution sur les samaritains et le Pentateuque samaritain (Jean Margain, p. 58-64), une exemplification du genre talmudique et midra-shique pour l'interprétation de Gn 28,10-22 et Jn 1,51 (Jean Massonet, p. 67-101), un «mode d'emploi» pour le Pentateuque grec des Septante (Gilles Dorival, p. 103-119), une introduction aux problèmes de la *Vetus latina* de l'Ancien Testament (Jean-Claude Haelewyck, p. 121-136), le texte d'une conférence de 1994 (sans notes bibliographiques) sur l'histoire des manuscrits des évangiles (Christian-Bernard Amphoux, p. 139-162), la reprise d'un exposé (déjà publié en 1988) sur l'exégèse philonienne (Jacques Cazeaux, p. 165-205), une étude détaillée sur l'utilisation de l'évangile dans la critique polémique de Celse (Denise Rouger, p. 207-240) et finalement une esquisse sur «l'autorité du texte biblique» à l'époque de la Renaissance et de la Réforme (Gilles Firmin, p. 241-290). Les genres stylistiques prédominants dans ce recueil sont aussi variés que les époques traitées : il comprend des paragraphes assez techniques (par exemple sur les manuscrits des textes bibliques), des parties exégétiques, des considérations méthodologiques et des descriptions historiques. Le lecteur de la *RThPh* s'intéressera probablement surtout à la question du «débat idéologique» inscrite dans le programme de l'ouvrage (p. 11). La sensibilité des A. pour cette question est assez divergente : on rencontre des formulations très douteuses comme celle de «victimes du venin de la philosophie allemande» (Firmin, p. 287), mais on trouve aussi la tentative intéressante d'interpréter l'actuelle «crise» de la recherche dans son rapport avec l'«éclatement» dans la société «post-moderne» (Römer, p. 54). Certains présupposés idéologiques se révèlent aussi dans la description du judaïsme des temps bibliques : pour les uns, la pluralité textuelles reflète une pluralité fondamentale au sein du



judaisme antique (par exemple Dorival, p. 119 ; cf. p. 112 ; Römer, p. 52 sq.), tandis que d'autres tiennent à perpétuer l'idée de l'unité primitive d'Israël et du judaïsme, concept idéologique qui permet de distinguer clairement entre « officiel » et « populaire » (Margain, p. 59, cf. p. 58) ou entre « orthodoxe » et « hétérodoxe » (Firmin, p. 241). Un point névralgique est constitué par le rapport délicat entre lecture « événementielle » et compréhension « religieuse » des textes bibliques qui avait déjà marqué les débats de Celse (Rouger, p. 233 avec la n. 14 et p. 140) et qui devait être thématisé toujours à nouveau (Römer, p. 23 : « histoire sainte » et « l'Histoire de l'historien » ; cf. Cazeaux, p. 169, n. 6). La recherche scientifique de pointe présentée dans cet ouvrage ne se laisse pas toujours harmoniser à la légère avec une foi traditionnelle, mais plusieurs A. sont pressés de faire l'éloge de sa « fécondité » interprétative (Massonet, p. 100) et de sa « réception » (Amphoux, p. 162) « et sur ce plan, la communauté des croyants a tout à dire, et l'historien du texte, tout à apprendre » (*ibid.*). Ne faut-il pas plutôt souhaiter un apprentissage *mutuel* ?

MARTIN ROSE

Science des religions LOUIS DUPRÉ, *Religious Mystery and Rational Reflection. Excursions in the Phenomenology and Philosophy of Religion*, Grand Rapids-Cambridge, W. B. Eerdmans, 1998, 147 p.

Après *The Other Dimension, Passage to Modernity* et *Metaphysics and Culture, Religious Mystery* offre au professeur de philosophie de la religion de Yale l'occasion d'entrer en dialogue avec des philosophes et des théologiens comme Henry Duméry et Edward Schillebeeckx. Pour percer le mystère religieux, Louis Dupré aborde successivement quelques uns de ses thèmes centraux à travers une méthode qui allie une description phénoménologique de l'expérience religieuse et une critique de l'interprétation symbolique qui en découle. Dans une première partie consacrée à la question de la nature de la vérité, il commence par la décrire en terme de correspondance et de cohérence avant de l'approcher à travers le mystère du mal. Puis, envisageant la question du symbolisme, il analyse les rapports que ce dernier entretient avec l'esthétique, le rite et la théologie négative. Se penchant enfin sur la question de l'expérience, il consacre un chapitre à Schillebeeckx avant de traiter de l'union mystique dans la religion occidentale et, du sens d'une vie spirituelle dans une époque marquée par la mort de Dieu». Parce que l'acte religieux est construit à la fois autour d'une expérience subjective et d'une symbolisation objective, ce n'est que lorsque le philosophe aborde conjointement ces deux parties qu'il en saisit l'intentionnalité. Cependant, cela ne va pas de soi car l'analyse phénoménologique ne coïncide pas avec la croyance religieuse. La première est issue d'une attitude critique tandis que la seconde provient d'une attitude d'acceptation. Dès lors, pour que le phénoménologue puisse saisir réellement la signification de l'acte religieux il doit l'habiter. Cela implique qu'il entre dans la démarche de foi et qu'il acquiert une connaissance réelle des actes religieux et de l'auto-interprétation théologique de la foi qu'il tente d'analyser.. Si l'on doit envisager qu'une expérience de transcendance est possible pour qu'une analyse phénoménologique ne passe pas à côté de son objet, celle-ci ne peut se faire que de l'intérieur. Le philosophe doit alors parvenir à retracer le chemin qui va l'acte de foi au noyau d'une religion. Ce dernier étant considéré comme donné de manière transcendante, il détermine l'attitude religieuse. Aussi la question qui se pose est celle de savoir si ce moment donné qui fonde l'acte religieux peut être saisi à l'intérieur des limites que l'époché fixe à l'analyse d'un acte intentionnel. À travers une réduction phénoménologique on s'aperçoit que l'acte religieux est pourvu de son propre sens autant qu'il le reçoit du croyant. Aussi, si le

croyant joue un rôle actif dans l'élaboration du sens, peut-on en déduire que la totalité du processus de symbolisation religieuse n'est qu'une projection humaine? Si le croyant peut déterminer l'expression symbolique de la foi, celle-ci apparaît d'abord essentiellement auto-révélante car, pour lui, à la base même de toute expérience religieuse intime, il y a une révélation transcendante. Cependant, si l'expression symbolique de cette expérience est nécessaire pour que l'acte religieux qui vise un telos transcendant existe concrètement, les symboles utilisés sont issus des formes finies et ne permettent pas une représentation adéquate de la transcendance. Ainsi, pour compenser cette inadéquation, la symbolisation a besoin de recourir au langage. Parce que le mot est flexible et le moins limité à une direction intentionnelle, il est capable d'unir l'intention religieuse à l'expression de celle-ci. Il remplit alors une fonction centrale dans le système symbolique des religions spirituellement purifiée, encore que cette notion reste problématique. Ainsi, quand bien même le croyant donne un sens aux structures sociales, aux doctrines et aux institutions d'une foi particulière, celui-ci est postérieur au donné irréductible rencontré dans l'expérience intime et qui fonde la vérité. Cette compréhension religieuse de la vérité enrichit alors toutes les facettes du réel avec une nouvelle densité ontologique que l'on peut décrire en termes de l'accroissement de l'être.

YVES KLOPFENSTEIN

ARCHIE J. BAHM, *Comparative Philosophy. Western Indian and Chinese Philosophy Compared*, Revised Edition, Albuquerque, World Books, 1995, 103 p.

Le sous-titre de ce petit ouvrage définit très précisément la démarche de l'A., qui considère insuffisante l'habituelle comparaison entre Orient et Occident et voudrait lui substituer celle entre trois grandes civilisations historiques, l'indienne, la chinoise et l'europpéenne. La première incluerait aussi bien le Bouddhisme que l'Hindouisme, la deuxième les cultures japonaises et coréennes, tandis que la dernière comprendrait les trois grandes religions révélées (Judaïsme, Christianisme et Islam) ainsi que les cultures qui en sont issues, tant en Europe que dans les deux Amériques. L'A. rappelle qu'Alan Watts avait déjà comparé ces trois aires culturelles, en montrant que leur différence réside dans la façon dont elles considèrent le monde : un produit pour l'Occident, un rêve pour l'Inde, un organisme vivant pour la Chine. A.J. Bahm pousse plus loin cette analyse comparative, en analysant l'attitude de ces trois cultures par rapport à la volonté et à la raison. Il constate qu'elles sont encore une fois dissemblables : l'Europe idéalise la volonté et la raison, l'Inde idéalise l'absence de volonté et l'intuition, la Chine idéalise la bonne volonté et encourage la compréhension. Ces différentes options philosophiques de base expliqueraient les attitudes différentes de ces trois civilisations face à des valeurs comme le désir, l'activité ou le progrès. L'A. est conscient de la difficulté qu'il y a dans un pareil domaine à sortir de son propre cadre culturel de référence pour pouvoir établir des critères de comparaison valables universellement. Ainsi il avance quelques propositions visant à favoriser une meilleure compréhension réciproque entre cultures différentes, propositions qui paraissent toutefois assez hasardeuses et de difficile application, comme la recommandation d'élever des enfants dans les trois cultures à la fois. L'ouvrage se termine par trois petites études comparant les termes liés aux notions de vérité, de bien et de vide dans les trois civilisations en question. Elles montrent l'extrême difficulté qu'il y a à vouloir rapprocher des termes recouvrant en fait souvent des notions tellement étrangères les unes aux autres qu'il devient problématique de les considérer comme vraiment comparables.

FABRIZIO FRIGERIO

NAN HUAI-CHIN, *L'expérience de l'éveil*, traduit du chinois par Sylvie Hureau-Denis, Françoise Toutain-Wang, Catherine Despeux, Shuhua Liang et Gabrielle Goldfuss, Paris, Seuil, 1998, 252 p.

Cette présentation du bouddhisme est tout à fait particulière pour un public occidental car, comme le remarque Catherine Despeux à la fin de l'avant-propos, «ce livre est unique en son genre, du fait qu'il est fondé à la fois sur les textes canoniques, sur une expérience personnelle, et sur des exemples d'application pris dans le quotidien.» (p. 10). L'A. est un grand maître chan (zen) contemporain ; né en Chine en 1918 il a reçu l'éducation traditionnelle des lettrés avant d'entreprendre dès 1945 une série de retraites dans des monastères bouddhistes et de connaître l'éveil, dont il nous parle donc par expérience directe. Cela nous change radicalement des habituelles présentations du bouddhisme par des «experts» qui pour la plupart n'ont qu'une idée purement livresque du sujet. L'ouvrage est la traduction de dix des vingt-huit conférences que l'A., réfugié à Taiwan avec le Kuomintang avant de s'installer à Hongkong, a données à Taipei en 1978. Ces conférences ont été publiées en chinois sous le titre «Comment mettre en pratique les méthodes bouddhistes pour réaliser la bouddhité». Ce titre un peu long met en évidence quelque chose d'essentiel, qui disparaît au moins en partie à la traduction, puisque si le terme «expérience» fait bien allusion au côté pratique, il est toutefois moins explicite. Or l'essentiel de cet ouvrage est l'accent mis sur la pratique, en vue d'obtenir l'éveil. Du point de vue de la doctrine, ces conférences sont fondées essentiellement sur deux grands sūtras du Bouddhisme Mahayana, ainsi que sur des textes du Bouddhisme Hinayana présentant des méthodes de concentration. Le premier grand sūtra est le *Sūramgama sūtra*, qui est très prisé dans le bouddhisme Chan mais qui est généralement considéré par les savants comme un apocryphe forgé de toutes pièces par un auteur chinois, ne remontant donc pas à un original indien. Cela nous vaut quelques considérations de l'A. (p. 37-39), très éclairantes en ce qui concerne la différence d'attitude entre savants bouddhisants et érudits bouddhistes par rapport aux textes canoniques. Les premiers, qui considèrent ce texte comme apocryphe, se basent sur des études stylistiques et philologiques que l'A. trouve réductrices. Pour sa part, en se fondant sur le contenu du texte – qui est conforme à la pratique – et non pas sur sa forme, il le considère authentique. Le second grand sūtra est le *sūtra du Lotus*, qui avait déjà été traduit en français par Eugène Burnouf et qui a été récemment retraduit. Les textes hinayanistes sont les quatre *Agamas sūtras*, ainsi que l'*Abhidarmakosa* de Vasubandhu dont il existe une traduction française par La Vallée Poussin, datant des années 20-30. Comme il s'agit d'une suite de conférences, la forme de l'exposé oral a été sauvegardée, ce qui a permis à l'ouvrage de conserver toute la saveur d'un enseignement traditionnel et au lecteur de voir de quelle manière Nan Huai-chin enchaîne les explications des différents passages des sūtras tout en les émaillant à l'occasion de vers choisis de poètes chinois classiques, sans doute un souvenir de sa formation première de lettré mais aussi une illustration de l'intégration de certains aspects de la tradition confucéenne par le bouddhisme chinois. Confucius est d'ailleurs expressément présenté comme un vrai sage, ayant passé toute sa vie à enseigner inlassablement pour convertir autrui (p. 165). L'A. rappelle aussi les relations entre la technique bouddhiste de concentration sur la respiration et les enseignements de Lao-tse et de l'école du *Livre des Mutations (Yi-King)* (p. 167) ; un des quatre *Agamas sūtras*, l'*Ekottarāgama sūtra*, ayant été traduit en chinois à l'époque des Han postérieurs et des Trois Royaumes (III<sup>e</sup> siècle), lorsque le bouddhisme commença à pénétrer en Chine, où il ne put être accepté qu'en se sinisant, c'est-à-dire en intégrant les traditions confucéenne et taoïste à son enseignement et en s'intégrant lui-même à la mentalité chinoise. Les *Agamas sūtras* présentent dix formes de concentration et l'A. souligne qu'«on retrouve ces dix formes de concentration dans toutes les méthodes de pratique. Par ailleurs, le Grand Véhicule a pour base le Petit Véhicule, et l'on ne peut prétendre

réussir dans le Grand Véhicule si on n'a pas réussi dans le Petit Véhicule.» (p. 168) En quelques pages sont ainsi mis à mal deux lieux communs tenaces de la critique occidentale : l'opposition entre le bouddhisme d'une part et le confucianisme et le taoïsme de l'autre, ainsi que l'opposition entre Petit et Grand Véhicule. Du point de vue de la pratique des méthodes du bouddhisme, qui est pour l'A. le seul valable, il s'agit de fausses antinomies qui passent à côté de l'essentiel : atteindre l'éveil. Pour y arriver, Nan Huai-chin termine sa dernière conférence avec un conseil pratique qu'il vaut la peine de méditer : «Celui qui étudie et pratique le bouddhisme est un égoïste fini, c'est-à-dire qu'il doit s'occuper avant tout de son corps et de son esprit. Peut-on dire que l'on pratique si l'on ne connaît même pas les transformations de son propre corps? Pour pratiquer le bouddhisme, il faut très bien connaître les transformations biologiques et psychologiques qui surviennent, et savoir quand une pensée se met en branle. Cela revient à dire que celui qui ne s'intéresse qu'à lui-même, qui est un parfait égoïste sans nuire à autrui est capable de pacifier le monde. En d'autres termes : pour dire que l'on pratique le bouddhisme, il faut être en permanence attentif aux moindres variations corporelles et mentales. Ecoutez-bien ceci : la voie bouddhique consiste à chercher son salut et son intérêt personnel en premier.» (p. 243)

FABRIZIO FRIGERIO

SHINRAN, *Ichinen-Tanen Mon'I. Notes sur une invocation et plusieurs invocations*, introduction et traduction par Marina et Gaston Bezençon, Granges-Marnand, ARCBS, 1994, 98 p.

Les *Notes sur une invocation et plusieurs invocations* de Shinran (1173-1262), dont on donne ici la première traduction française, sont des explications d'un texte de Ryukan (1148-1277), la *Clarification d'une invocation et de plusieurs invocations*, dont la traduction figure aussi dans cet ouvrage, bien qu'elle n'apparaisse pas dans le titre. Ces deux textes touchent à un point central de la problématique doctrinale des écoles bouddhistes japonaises de la Terre Pure (Jôdô) : l'invocation du nom du Bouddha Amida (Nembutsu). Comme le résumant très bien les deux traducteurs dans leur introduction, une dispute opposait les partisans d'une invocation à ceux de plusieurs invocations : «Les pratiquants qui étaient enclins à prôner la doctrine d'une invocation mettaient l'accent sur le rôle central de la foi, soulignant que la naissance dans la Terre Pure était assurée dès les premiers instants de confiance dans le Vœu, exprimé par une seule récitation.[...] À l'opposé, les personnes qui trouvaient dans les sources écrites et dans la pratique, commune à toutes les voies bouddhistes, un encouragement à continuer la récitation, dénonçaient la position de l'invocation unique, n'y voyant que négligence et présomption dans le pouvoir du Vœu.» (p. 20) L'interprétation de Shinran du texte de Ryukan donne la solution de ce problème qui sera adoptée par la Véritable École de la Terre Pure (Jôdo-Shinshû), solution qui différencie cette école de toutes les autres écoles de la Terre Pure, bien qu'elles soient toutes dérivées de l'enseignement de Hônen (1133-1212), lequel avait toujours maintenu une délicate position d'équilibre entre ces deux tendances d'une ou de plusieurs invocations. Ce débat, qui dura pendant toute la vie de Hônen et continua après sa mort, fut résolu par Shinran (du moins en ce qui concerne le Jôdo-Shinshû) par ce qu'on pourrait appeler un renversement épistémologique capital, faisant de la récitation du Nembutsu non plus un acte volontaire du récitant, mais le fruit du travail du Bouddha Amida lui-même, niant ainsi le calcul humain du pouvoir personnel et amenant à la réalisation par le pouvoir autre du vœu primordial d'Amida. Le glossaire (p. 53-91) qui accompagne les textes permet même à un lecteur qui n'est pas familier de ces subtilités doctrinales de comprendre clairement l'enjeu du problème. La bibliographie (p. 93-97) donne en plusieurs langues un choix

d'ouvrages tant sur le Bouddhisme en général que sur le Bouddhisme Shin en particulier, tandis que l'introduction (p. 10-21) présente les points principaux de l'enseignement du Bouddhisme et tout spécialement de celui de la Véritable École de la Terre Pure. L'abondance de l'appareil explicatif ainsi que des notes sur les deux textes fait de cet ouvrage une œuvre de référence en ce qui concerne l'Amidisme et le Nembutsu.

FABRIZIO FRIGERIO

JEAN BIÈS, *Voies de sages. Douze maîtres spirituels témoignent de leur vérité*, Paris, Philippe Lebaud, 1996, 276 p.

À un moment où les grandes religions semblent soit s'essouffler soit verser dans l'intégrisme, et où de plus en plus de personnes sont à la recherche d'une certitude dans des groupements plus ou moins marginaux, Jean Biès présente dans cet ouvrage douze voies spirituelles entre l'Orient et l'Occident, témoignages vécus d'autant de chemine-ments personnels vers une vérité intérieure. Du Maghreb à l'Inde, en passant par Paris et le mont Athos, il a recueilli entre 1952 et 1996 la voix du sheikh soufi Adda Bentounès ; du chrétien non-violent Lanza del Vasto ; du disciple du maître Zen Deshimaru, Jacques Brosse ; de l'alchimiste Etienne Perrot, du commentateur de l'évan-gile de Thomas, Emile Gillibert ; du continuateur de Guénon, Frithjof Schuon ; du spécialiste de l'Hindouisme Jean Herbert ; de l'universitaire Marie-Magdeleine Davy (auteur – entre autres – d'un ouvrage capital sur Bernard de Clairvaux) ; du disciple d'Aurobindo et de Mère, Satprem ; d'Arnaud Desjardin ; de la romancière Christiane Singer et du physicien Basarab Nicolescu, qui est aussi l'auteur d'un essai sur Jacob Boehme. Ce qui relie entre elles ces personnalités si disparates est la recherche commune d'une vérité intérieure, ce qui les différencie est l'accent que chacune d'elles fait porter sur tel ou tel autre courant spirituel auquel elle se rattache. Toutes semblent cependant s'accorder quant à la nécessité d'éviter tout sectarisme, ainsi Jean Herbert rappelle quelques critères utiles pour distinguer un maître authentique d'un faux maître : «le vrai maître ne cherche jamais d'argent, n'exerce aucun "pouvoir", ne cherche pas à attirer les disciples» (p. 147). Tous semblent aussi penser qu'une meilleure connaissance de la spiritualité orientale ne peut qu'être profitable à l'Occident, et au Christianisme occidental en particulier, certaines pratiques orientales de méditation pouvant lui fournir un équivalent de cet instrument de connaissance intérieure qu'est la prière du cœur pour l'Orthodoxie. En donnant la parole à ces guides spirituels d'aujourd'hui, dont huit sont encore vivants, Jean Biès veut montrer qu'il est encore possible de suivre un chemin ésotérique personnel parallèlement à la pratique d'une religion exotérique traditionnelle. La question reste posée de savoir dans quelle mesure cela n'est justement possible que pour un nombre restreint d'êtres d'exception, comme ceux qu'ils nous présente.

FABRIZIO FRIGERIO