

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 56 (2006)
Heft: 1

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: 08.11.2024

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

BIBLIOGRAPHIE

JOHN MARENBNON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, texte français revu par Irène Rosier-Catach (Conférences Pierre Abélard), Paris, Vrin, 2005, 188 p.

Histoire de
la philosophie

Cette étude de philosophie médiévale est novatrice dans ses dimensions méthodologique et descriptive. Elle s'attaque à un problème «classique» – celui de la prescience divine et de la contingence du futur – et elle restitue la différence des discours du passé au lecteur curieux de l'*histoire*. Avec un œil critique, John Marenbon donne à voir ce que la «classification» du problème (dans tous les sens du terme) masque au lecteur instruit par les formulations modernes et contemporaines élaborées en philosophie de la religion, principalement dans le milieu analytique anglo-saxon. Il fait une mise au point méthodologique salutaire (chapitres I et VI). D'abord, il rejette l'attitude dogmatique qui consiste à dire qu'une solution déplaisante ou une question dérangeante – c'est-à-dire non conforme au dogme actuel – n'est qu'un «pseudo-problème». Le problème de la connaissance divine de toutes choses futures, de l'inaltérabilité de cette connaissance considérée comme passée et de la néanmoins contingence des événements à venir, a une intelligibilité qui peut être articulée dans les termes de la logique formelle (sous le chef de l'«Argument de la nécessité accidentelle du futur») (p. 15). Cependant, en une seconde charge critique, l'A. remet en cause l'usage (son propre usage aussi) du langage de la logique symbolique pour traduire les discours médiévaux devant le tribunal de la philosophie contemporaine. En formalisant le discours de Boèce, les interprètes contemporains l'ont inscrit au tableau des solutions possibles qu'offre la logique des propositions, alors que le Boèce du VI^e siècle ne faisait pas usage d'une logique propositionnelle et ne pouvait donc envisager cette solution soi-disant «boécienne» (p. 15 note 2, p. 163-165). La déconstruction opérée par l'A. aboutit ainsi à une multiplication de la figure de Boèce : il y a le «Boèce» anhistorique de la dite «solution boécienne» construite par les philosophes contemporains, le Boèce «de l'histoire», et Boèce fictionnel, le personnage de la *Consolation de Philosophie*, qui n'est pas toujours le porte-parole du Boèce «de l'histoire» et qui ne peut pas être le porte-parole de la «solution boécienne». Une telle complication est peut-être le lot de toute transmission ; c'est pourquoi l'A. suggère d'abandonner le principe de charité comme méthode de l'enquête *historique* : dans le passé, on a pu penser autrement, même si cette pensée n'est plus recevable ou paraît faible traduite dans l'un ou l'autre des langages standards de la philosophie contemporaine. Encadrant l'enquête proprement dite (chapitres II à V), ces remarques méthodologiques ne sont pas de grandes déclarations d'intention dont l'impact ne serait que régional. Au contraire, l'A. défend des thèses interprétatives qui remettent en question les lieux communs de l'historiographie médiévale. Spécialiste d'Abélard, il consacre un chapitre à la neutralisation de l'aspect temporel de la question par cet auteur et à son évolution doctrinale. Il parcourt aussi diverses discussions des années 1120-1220. Mais, après de minutieuses analyses qu'il est impossible de restituer ici, il s'attaque surtout à la prétendue solution que Thomas d'Aquin aurait (génialement) inventée dans la lignée de la soi-disant «solution boécienne» : la prescience divine ne menacerait pas la contingence des choses futures, dans la mesure où l'éternité divine serait parfaitement étrangère à la temporalité mondaine et où, sans rapport temporel avec les événements à venir, la prescience divine ne serait donc pas un fait «qui concerne le passé» (p. 117). Au grand dam des promoteurs de la rationalité transhistorique, il n'y a pas

eu de «solution boécienne/thomasiennne» au Moyen-Âge. Ce constat tranchant invite à repenser la conception médiévale de l'éternité : nos contemporains la définissent comme défaut d'extension et de position temporelles (en ce sens, les nombres mathématiques ne sont ni passés, ni futurs, ni même présents ; ils n'ont pas de présence dans un «présent» temporellement envisagé) ; par opposition, Boèce se représente l'éternité divine comme le point d'où dérive le temps, c'est-à-dire comme une véritable présence simultanée à toutes choses qui sont dans le temps et la succession. Dans la célèbre définition de Boèce, l'éternité divine n'est donc pas atemporelle, mais «Dieu existe d'une façon en tous les temps, bien qu'il ne soit pas simplement perpétuel» (p. 51). Thomas d'Aquin adopte ce modèle boécien-là : Dieu est simultanément présent à toutes les créatures qu'il pense comme des imitations de son essence, dans une durée sans fin et non pas de manière atemporelle. On entrevoit la richesse de cette mise au point, notamment pour lire à de nouveaux frais les discussions médiévales relatives au néant qui précède la création dans une durée sans borne. En tous cas, le lecteur garde un souvenir jubilatoire de ce voyage en marge des égarements de l'historiographie.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la deuxième Épître aux Corinthiens*, Introduction par Gilbert Dahan, traduction et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, Annotation par Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Cerf, 2005, 371 p.

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, t. II, Préface par M.-D. Philippe, trad. et notes sous sa direction, Paris, Cerf, 2006, 528 p.

C'est avec le plus grand soin que Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy poursuit depuis plusieurs années son travail de traduction des commentaires que Thomas d'Aquin a rédigés sur les Épîtres pauliniennes. Après le *Commentaire de la première épître aux Corinthiens* (Cerf, 2002) et le *Commentaire de l'épître aux Romains* (Cerf, 1999), le *Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens* est un exemple d'exégèse attentive, approfondie, et qui ne néglige aucune des difficultés que pose cette lettre où l'Apôtre tente de régler les problèmes délicats qu'il rencontre avec les Corinthiens. Comme le remarque Gilbert Dahan dans son excellente introduction méthodologique, la *lectura* de l'Aquinate surprend par sa «modernité», c'est-à-dire que, «mis à part les caractères externes et internes qui font de cette œuvre indubitablement un commentaire du XIII^e siècle, le commentaire de Thomas sur 2 Co aurait pu être celui d'un exégète du XX^e siècle. Non seulement par l'objectivité avec laquelle il s'attaque à toutes les difficultés du texte, mais aussi par l'absence presque totale d'exégèse actualisante. [...] La prise de possession intime de la pensée et de l'affectivité pauliniennes ne s'accompagne donc pas d'une transposition à la situation de son temps». Il n'est malheureusement pas aisé de préciser avec exactitude à quelles années d'enseignement appartiennent les cours sur S. Paul. Le plus vraisemblable est qu'ils ont été donnés à Rome, entre 1265 et 1268, puis à Paris et à Naples. Le cours de Bible à la faculté de théologie acquiert, durant la première moitié du XIII^e siècle, une structure qui devient fixe et à laquelle Thomas donnera un développement et une rigueur exceptionnels. Chaque leçon comporte les trois éléments suivants : *divisio textus* (division du texte), *expositio* (explication lemme par lemme), *quaestiones* ou *dubia* (questions et points douteux). Dans cette procédure, le rôle majeur de la *divisio* constitue l'une des dimensions scientifiques de l'exégèse de Thomas, car elle contribue à faire rentrer le texte biblique dans un moule de catégories logiques. Sous-tendue par un schéma tel que : L'écrivain sacré affirme, il prouve son affirmation,

il confirme son affirmation, la *divisio* permet non seulement de montrer la cohérence et l'unité de l'épître dans son ensemble, mais aussi celle des différentes parties dont elle est faite, et ce travail nécessite chaque fois une remise en contexte éclairante, qui fait apparaître aussi bien la continuité du texte que l'articulation de la pensée même de Paul. Cette approche globale est suivie alors de l'*expositio*, qui s'attache à l'analyse de tous les détails du texte, les mots, avec leur étymologie, leurs synonymes et leur divers sens, la construction grammaticale des phrases, l'emploi des métaphores et le style de l'épître. Enfin, la *quaestio*, qui existe dès les commentaires patristiques et devient aux XII^e et XIII^e siècles une partie spécifique intégrée à la leçon magistrale, aborde les problèmes qui relèvent la plupart du temps des contradictions scripturaires et comporte l'énoncé de l'objection ou de la contradiction et sa solution. La face 'confessante' de cette exégèse se manifeste par le fait que, pour Thomas, comme pour ses prédécesseurs, la Bible s'explique par la Bible. C'est pourquoi, autant que la *divisio*, l'abondance des citations scripturaires frappe dans son commentaire de 2 Co, et leur étude montre qu'elles y jouent une triple fonction, une fonction d'illustration ou de justification, une fonction d'explication et, surtout, une fonction d'approfondissement. Quant à la manière dont sont traitées les citations faites par Paul lui-même dans son épître, elle souligne encore l'aspect scientifique de son exégèse. Les identifications rejoignent bien sûr le travail fait par les éditeurs modernes, mais l'extrême attention que porte le Docteur angélique à leur adéquation par rapport au texte paulinien et à leur rôle dans celui-ci témoigne de la rigueur avec laquelle il cherche à montrer la logique interne de la pensée apostolique. Si l'orientation radicalement théologique du commentaire fait que Thomas s'intéresse principalement au sens littéral de l'épître, puisque c'est sur lui seul que peut se construire la théologie devenue science au cours du XIII^e siècle, il n'en demeure pas moins que Thomas, qui cherche avant tout à s'attacher aux conditions historiques dans lesquelles Paul a transmis son message, nous gratifie de quelques superbes développements doctrinaux et spirituels sur la christologie, l'Alliance nouvelle et les rapports entre Dieu et l'homme, à savoir la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu, l'action de Dieu en l'homme et la liberté de l'homme. En particulier, c'est avec beaucoup de sagesse et d'autorité qu'il aborde, au chapitre 12, la nature des visions dont l'Apôtre se réclame, et qu'il en dégage les différents niveaux par rapports aux différents ciels dans lesquels elles ont lieu, leurs qualités et leurs sens mystagogiques, et enfin l'autorité qu'elles confèrent à celui qui en été le bénéficiaire. Les notes et les tables en fin de volume (table des références scripturaires, table analytique des notions les plus importantes, table des lieux parallèles et table des références aux auteurs et aux ouvrages cités) qui accompagnent cette traduction sont importantes dans le sens qu'elles orientent le lecteur sur les citations et les sources utilisées par Thomas d'Aquin, qu'elles en donnent les références dans l'Écriture et dans les éditions actuellement disponibles et qu'elles précisent, chaque fois que c'est nécessaire pour la clarté de la compréhension du commentaire, tel ou tel point de doctrine ou de théologie biblique. Si la présente traduction est faite d'après l'édition de référence Marietti, publiée à Turin en 1953, elle a de plus bénéficié des corrections proposées par la Commission Léonine sur la base de trois des plus importants manuscrits sur les dix-neuf complets répertoriés et qui permettront l'établissement futur de l'édition critique. Le *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, qui date probablement des années 1270 – 1272, n'a pas été rédigé intégralement par Thomas d'Aquin. Il s'agit d'une *reportatio* de frère Réginald de Piperno, mais dont Barthélémy de Capoue assure qu'elle a été revue par Thomas lui-même. Toutefois, de l'avis de Jean-Pierre Torrell, au vu de ses autres occupations à cette époque, la chose paraît assez peu probable. Cela dit, et bien qu'il soit un peu vain de vouloir dresser un palmarès des meilleurs commentaires scripturaires de Thomas, la *Lectura super Ioannem* compte, de l'avis des spécialistes de l'Aquinat, parmi les commentaires les plus achevés et les plus profonds qu'il a laissés. Le Tome 2 contient le commentaire des chapitres 12 à 21, un index de tous les thèmes les plus importants abordés par Thomas, une table des références scripturaires et la

bibliographie des volumes 1 et 2. Contrairement au commentaire précédent sur les Corinthiens, le commentaire sur Jean ne procède pas par 'leçons', mais il suit le texte chapitre après chapitre. Le Prologue clarifie tout à la fois l'intention de Jean et celle de Thomas dans son commentaire: «Les autres évangélistes traitent principalement des mystères de l'humanité du Christ; Jean, dans son évangile, met au premier plan de façon spéciale sa divinité». Le Commentaire s'attache donc à montrer comment le Christ manifeste au monde sa divinité: A) Dans sa vie, et c'est l'objet des douze premiers chapitres, B) Dans sa passion, sa mort et sa résurrection (chapitres XII à XXI). À la rigueur décrite plus haut, relevons les développements remarquables sur l'envoi et l'œuvre du Paraclet auxquels donnent lieu l'enseignement des chapitres XIV à XVI et la manière magistrale d'analyser le récit johannique de la passion. Thomas s'y révèle comme étant lui-même un de ces contemplatifs dont Jean est pour lui le type. Nous ne saurions assez remercier les éditeurs et traducteurs de mettre ainsi peu à peu à la disposition des non-latinistes les commentaires thomasiens de l'Écriture, dont Gilbert Dahan dit à juste titre qu'ils sont d'un accès bien plus difficile que ses grandes sommes ou même que ses questions disputées, dont l'importance réelle ne se mesure que depuis quelques années seulement chez les biblistes et les théologiens, et dont la clarté, la richesse et la densité sont à tout point de vue exemplaires. Soulignons enfin le soin avec lequel ces ouvrages ont été édités, la parfaite lisibilité des différents caractères utilisés, la mise en page aérée et la qualité du papier qui en rendent la lecture agréable.

JEAN BOREL

DAVID LARRE (éd.) *Nicolas de Cues penseur et artisan de l'unité. Conjectures, concorde, coïncidence des opposés*, sous la direction de David Larre, Lyon, Éditions de l'École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines, 2005, 176 p.

JEAN-MICHEL COUNET, STÉPHANE MERCIER (éds), *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve 30 novembre et 1^{er} décembre 2001 édités par Jean-Michel Counet et Stéphane Mercier (Publications de l'Institut d'Études Médiévales Textes, Études, Congrès, vol. 22), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2005, 214 p.

MARIE-ANNE VANIER (éd.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues* (Patrimoines, Christianisme), Paris, Cerf, 2006, 188 p.

Depuis quelques années, Nicolas de Cues jouit d'un regain d'intérêt. Trois colloques ont été ainsi organisés pour tenter de mieux cerner les enjeux de sa pensée. Ils se sont respectivement tenus les 29 et 30 octobre à l'École Normale Supérieure Lettres et Sciences humaines de Lyon, sous la direction de David Larre, les 30 novembre et 1^{er} décembre 2001 à Louvain-la-Neuve, sous la direction de Jean-Michel Counet et Stéphane Mercier, pour célébrer le six-centième anniversaire de la mort de Nicolas de Cues, et en avril 2004 à l'Université de Metz, sous la direction de Marie-Anne Vannier, en lien avec le *Cusanus-Forschung* de l'Université de Trèves. La passion de l'unité: tel a bien été l'un des principaux moteurs de l'activité intellectuelle et spirituelle, ecclésiale et diplomatique du cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). Il n'a cessé, en effet, dans l'époque troublée qui a vu la chute de Constantinople en 1453, de promouvoir la paix religieuse et d'en penser les fondements théoriques. Les huit exposés du premier colloque

sont autant de contributions méthodologiques diverses à la compréhension de ce qui justifie et éclaire un tel irénisme religieux et philosophique. Alors que Dominique de Courcelles et Maurizio Merlo se penchent, à travers l'analyse du *De pace fidei*, rédigé en 1453, sur les conditions, principes et représentations de la paix religieuse que le Cusain a défendus sur la base d'une dimension apophasique de Dieu, Pierre Magnard et Christian Trottmann s'attachent à approfondir, à partir du *De icona*, rédigé en cette même année 1453, les deux thèmes si chers au Cardinal du chiasme ou entrecroisement des regards dans la vision de Dieu et de la conception de la théologie mystique dans la coïncidence des opposés. David Larre poursuit la réflexion en montrant de manière intéressante comment, parmi tous les modèles théoriques que Nicolas de Cues a empruntés à la tradition, c'est le modèle christologique qui lui a permis de penser la coïncidence de l'éternité et du temps dans la création, et Régis Lécu apporte une contribution utile à la compréhension des rapports entre l'absolu divin et la contraction de l'univers. Enfin, Jean-Marie Nicolle suit, parmi les textes mathématiques du Cusain, le traitement qu'il a donné de la notion d'égalité, et Frédéric Vengeon évalue, dans d'autres traités, l'importance respective du symbolisme mathématique et du symbolisme linguistique. Tout lecteur attentif de Nicolas de Cues sait que, suivant les thématiques ou problématiques abordées, les méthodes d'approche changent. C'est sur cette diversité remarquable et unique au Moyen-Âge que se sont penchés les intervenants lors du second colloque. En connaisseur de l'art des conjectures chez Nicolas de Cues, Inigo Bocken commence par défendre l'idée que le *De Docta Ignorantia* doit s'interpréter comme une théorie de la signification : comme il n'y a pas d'accessibilité directe ni de Dieu ni des choses, l'esprit humain ne peut que les viser grâce à des concepts qui sont des signes. Hervé Pasqua enchaîne en nous faisant découvrir la lecture rigoureuse que le Cusain fait des hypothèses du *Parménide* dans le dialogue de la maturité intitulé *De non aliud*. On sait combien Nicolas de Cues est aussi redevable à Boèce et Maître Eckhart. Jean-Marie Nicolle se concentre alors sur l'importance que le Cardinal a accordé au concept de médiété géométrique emprunté au premier, et Benoît Beyer de Ryke illustre de manière intéressante, à partir des quatre thèmes fondamentaux que sont la méthode apophasique, la divinisation, l'éternité du monde et la conception de l'intellect, la parenté de pensée entre le Thuringien et le Cusain. C'est à la chasse de la sagesse par Nicolas de Cues que nous entraîne ensuite Pierre Magnard, en examinant comment la découverte de la docte ignorance l'a engagé sur la voie d'une méthode qui dépasse pour ainsi dire toutes les méthodes, puisqu'il s'agit de dépasser tout ce qui est connaissable par la raison humaine et se confronter à l'inconnu, dans l'ignorance de ce qui s'avère tout autre. Dans son étude sur l'acte noétique et la conjecture en première personne, Frédéric Vengeon voit dans l'expérience même de la pensée et de ses implications la méthode par excellence du Cusain. Si la *mens* s'expérimente comme faculté de mesure de tous les objets possibles, elle ne peut guère s'en satisfaire et cherche alors à se saisir elle-même et à se saisir en vérité. De positive qu'elle était en ce qu'elle était la voie royale d'un accomplissement de soi, la pensée, chez Nicolas de Cues, devient ainsi négative, obstacle pour la quête de soi et la quête de Dieu, au-delà des prises de la pensée finie. Que Nicolas de Cues soit moderne par bien des aspects, c'est ce que montre Christian Trottmann. Toutefois, avec la docte ignorance, il dépasse de toute évidence la philosophie de la représentation et du concept associée à la modernité. En effet, à travers la docte ignorance, nous sommes invités à contempler Dieu comme au-delà de nos productions intellectuelles, au-delà de toute méthode ; mais cette contemplation prend la forme de la vision iconique d'une face, qui fait signe dans le cadre même du fini vers le mystère divin de la coïncidence des opposés. Les dernières communications, enfin, se rapportent aux analyses à la fois ouvertes et lucides que Nicolas de Cues a faites à propos du *Coran* (Cécile Bonmariage), aux rapports entre philosophie politique et ecclésiologie dans le *De Concordantia catholica* (Jovino Mirov, Tibor Bakos), aux convergences entre Nicolas de Cues et des philosophies contemporaines de l'événement (Jean-Michel Counet) et à la manière dont

Nicolas de Cues fait référence aux autorités antiques, patristiques et médiévales (Mauricio Narvaez). L'intention première du troisième colloque était de marquer l'événement et l'enjeu que représente, pour une meilleure connaissance de Maître Eckhart et de sa doctrine, la preuve que Georg Steer a pu donner que les *Sermons 101 à 104*, lesquels abordent la naissance de Dieu dans l'âme, sont bien de la plume du Maître. Dans son ouverture magistrale, Georg Steer a tiré les conséquences de cette découverte en expliquant qu'il importait désormais de prendre en compte le temps d'Erfurt où, en préparant son enseignement parisien, le Thuringien a dégagé l'apport essentiel de l'Évangile de Jean, c'est-à-dire la filiation divine interprétée comme naissance de Dieu dans l'âme. Marie-Anne Vannier poursuit en précisant la théologie trinitaire qui est sous-jacente à ces *Sermons* et en faisant ressortir le fait que, si Eckhart ne propose pas de théologie morale à proprement parler, c'est qu'il présente sa théologie morale à travers la question de la naissance de Dieu dans l'âme, qui est une actualisation de la théologie de l'image de Dieu en l'homme. Et puisque les *Sermons 101 à 104* peuvent être datés d'avant 1305, il devient aussi évident que Maître Eckhart a organisé très tôt sa pensée autour de cette réalité centrale de la naissance de Dieu dans l'âme, considérée comme le message même du christianisme. C'est ce que montre Jean Devriendt en étudiant l'émergence du thème dans les *Sermons latins*. Au-delà de l'Évangile de Jean, c'est à Origène et Augustin, Gueric d'Igny et Thomas d'Aquin que remonte aussi le développement et l'importance du thème de la naissance de Dieu dans l'âme, ce qu'examine en une bonne synthèse Annie Noblesse. Quant à l'influence du thème de la naissance de Dieu dans l'âme, elle a marqué trois grandes figures, Jean Tauler et Nicolas de Cues et, tout récemment encore, Michel Henry. À partir de l'étude de 1 Rois 19, Rémy Valléjo s'attache à montrer comment la figure de la contemplation qu'est le Prophète Élie représente le paradigme de la naissance de Dieu dans l'âme chez Jean Tauler. Quant à Nicolas de Cues, et c'est ce que met en relief Klaus Reinhardt, directeur de l'Institut für Cusanus-Forschung, il reprend non seulement le schéma des trois naissances (naissance éternelle intra-trinitaire et engendrement du Logos par le Père, naissance temporelle dans l'Incarnation, naissance spirituelle dans le cœur de ceux qui, dans la foi, sont devenus par grâce enfants de Dieu), mais, à partir de 1444, il s'attache tout particulièrement à la naissance éternelle, à la filiation divine, celle du Christ et la nôtre dans le Christ, à laquelle il consacre le *De filiatione Dei*. Cet ouvrage, dit Harald Schwaetzer, est capital dans le développement de la pensée cusaine. En effet, Nicolas de Cues comprend la filiation divine à partir de la *viva similitudo* de Dieu accordée à l'homme par la lumière de l'Esprit. C'est ainsi qu'il donne toute sa mesure à la théologie de l'image, et maintient, de cette manière, la distinction entre le Christ et les êtres humains, entre filiation divine et filiation adoptive, ce qui lui permet de développer une anthropologie et une christologie tout à fait orthodoxe. De cette anthropologie, Isabelle Mandrella retient la liberté de la volonté, thème central dans la doctrine du Cusain, qui manifeste le rôle de l'être humain dans le processus de divinisation. Enfin, Bernard McGinn met dans une ultime perspective la doctrine de la vision sans vue qu'expose Nicolas de Cues dans son *De visione Dei*, en montrant que cette perception de l'invisible rejoint le thème la naissance de Dieu dans l'âme, et Jean Reaidy tente de mettre en rapport la mystique eckhartienne et la phénoménologie de Michel Henry. Ce qui se révèle dans toutes ces présentations, c'est d'abord l'inventivité remarquable d'une pensée qui cherche continuellement de nouvelles voies. Toutes manifestent aussi une même rigueur historique, un même souci de faire place à une juste compréhension de Nicolas de Cues, homme de son temps, héritier et devancier, ni simple épigone du néoplatonisme ni précurseur introuvable de la science moderne, audacieux dans ses spéculations, inquiet dans le continuel mouvement d'une pensée qui ne cesse de renouveler ses instruments conceptuels pour mieux y capter l'éclat resplendissant de la vérité.

DENISE CARABIN, *Les Idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI^e et XVII^e siècles (1575-1642)*, Paris, Honoré Champion, 2004, 1007 p.

La complexité et la fortune du stoïcisme antique a fait l'objet de nombreuses études. Plus souvent mentionné qu'analysé, le néo-stoïcisme de la fin du XVI^e siècle a, par contre, été moins étudié dans son ensemble, exception faite des études de L. Zanta (1914), J. Eymard d'Angers, G. Abel (1978), G. Oestreich (1982) et plus récemment J. Lagrée (1994). La synthèse que propose D. Carabin a le mérite d'éclairer une période essentielle qui sert de transition entre les désillusions causées par les guerres de religion et le souci d'ordre du rationalisme classique. À partir d'un vaste corpus (traités, correspondances, commentaires, traductions, annotations, etc.) et dans une perspective d'histoire des idées, L'A. livre ici une approche qui se veut «extensive» (p. 28), vu la diversité et la porosité des milieux qui sont pénétrés, de manières très variées, par ces doctrines. Pour rendre compte du néo-stoïcisme dans son ensemble (la France est en fait ici privilégiée), l'A. en étudie les fondements et l'évolution, dont l'apogée se situe dans les années 1590. Après avoir esquissé les assises du stoïcisme au début du XVI^e siècle, D. C. montre comment trois générations assimilent, entre 1575 et 1642, les idéaux d'un Portique réadapté. Le néo-stoïcisme se diversifie et pénètre l'Académie du Palais de Henri III autant que les milieux des robins (Pibrac, Montaigne), des érudits (La Primaudaye, Muret, Le Caron) et des protestants (Duplessis-Mornay). Le contexte belliqueux accroît la fascination pour l'idéal d'*apatheia*, alors que la sensibilité protestante se découvre des affinités avec le stoïcisme. Toutefois, l'attitude de Montaigne, entre une réelle assimilation et des réticences nourries par la lecture de Plutarque, traduit l'ambiguïté et les hésitations de toute une génération. Durant les années 1585-1594, les œuvres de Guillaume Du Vair et Juste Lipse ainsi qu'un discours unitaire sur le devoir d'obéissance marque de leur empreinte le néo-stoïcisme, qui joue un rôle capital dans le renforcement d'un pouvoir royal capable d'imposer, en France, la paix religieuse (D. Crouzet, qui suit G. Abel). Enfin, parvenu à maturité, le néo-stoïcisme offre au début du XVII^e siècle des fondements possibles à une vie intellectuelle et à une coexistence sociale dans un univers où les repères épistémologiques ont été fortement ébranlés. Avec Charron et Lipse, le stoïcisme passe l'épreuve du scepticisme et, avec La Mothe Le Vayer, Sénèque pénètre même les milieux mondains. Mûri par l'Histoire et par sa confrontation à d'autres doctrines, le stoïcisme fournit dès lors à l'individu les moyens de concilier son autonomie intérieure et la nécessité de l'engagement dans la Cité. L'étude se termine par une bibliographie et un index, utile mais malheureusement pas toujours complet. La plasticité d'un stoïcisme qui sert à la fois de patron et de repoussoir, les espaces de compatibilité entre le stoïcisme et la religion révélée (la constance comme marque de foi, l'utilité morale des fléaux, l'acquiescement à la Providence, etc.), l'imprégnation cynique du néo-stoïcisme (voir par ailleurs M. Clément, *Le Cynisme à la Renaissance, d'Érasme à Montaigne*, Genève, Droz, 2005), les différentes voies de transmission et d'intégration des textes stoïciens, le rôle capital joué par le stoïcisme dans l'élaboration de la pensée politique : autant de questions fondamentales que discute cette synthèse stimulante mais peut-être un peu trop ambitieuse et que l'on complètera donc, notamment par la lecture du tout récent *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance. Cahiers V.L. Saulnier 23*, Paris, Presses de l'ENS, 2006.

LORIS PETRIS

JEAN GRONDIN, *Introduction à la métaphysique* (Paramètres), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, 376 p. Philosophie contemporaine

En philosophie, les introductions n'ont souvent pas bonne presse. Cet ouvrage fait exception pour trois raisons : 1) l'A. montre que la métaphysique tant vantée ou décriée

est omniprésente dans l'histoire de la pensée occidentale; 2) le texte, malgré quelques redondances, s'offre à la lecture comme un roman; 3) même si l'on connaît les affinités de Grondin pour la pensée contemporaine, en particulier celle de Heidegger, l'A. ne tombe pas dans l'apologie, mais garde une distance critique avec les penseurs étudiés. L'objectif de l'ouvrage est clairement énoncé: «Le présent ouvrage aimerait ainsi rappeler, contre vents et marées, que toute la métaphysique reste peut-être la présupposition insurpassable de toute pensée dans la mesure où c'est elle qui aura porté le projet d'une compréhension du monde, à vocation universelle, qui s'interroge sur l'être et le pourquoi des choses.» (p. 13) Onze chapitres de longueur inégale constituent cette quête de l'être dans le contexte occidental. L'histoire du terme «métaphysique» recèle dès le début l'ambiguïté de ce savoir, dont l'objet peut être un, l'être, ou multiple, les étants et leur rapport à un premier. C'est une thématique qui embarrassera tous les penseurs, de Parménide à Heidegger. Le chapitre consacré à Parménide, premier penseur de l'être, analyse avec finesse et rigueur le *Poème* et en vient à affirmer qu'après lui la tendance sera de réduire le discours au discours humain, évacuant la question de l'être. C'est le cas de l'atomisme et de la sophistique. Platon, véritable père de la métaphysique, est étudié, des dialogues socratiques aux grands textes de la maturité, *La République*, le *Phèdre*, la *Septième Lettre*. En parlant du monde des Idées, Platon tient un discours assez subtil, car il ne cherche pas à montrer la séparation radicale de deux mondes – comme on l'a trop souvent interprété – mais il est en quête de ce qui est, «l'idée dont tout le réel est pétri.» (p. 65) Il s'agit donc plus de mettre l'accent sur l'écart entre le sensible et l'idée, pour bien faire ressortir que l'idée est à la fois transcendante au monde sensible et qu'elle possède aussi une certaine immanence: «Le terme le plus habile pour décrire cet entrelacs du sensible et de l'intelligible est celui de participation (*methexis*) ou d'imitation (*mimesis*): le sensible «mime» l'intelligible, il se meut vers lui, il aspire à lui, il y a part, mais sans y correspondre tout à fait.» (p. 65) Le pari de Platon et de la métaphysique est que la pensée peut viser plus haut que l'ordre de l'expérience sensible, et cela par la philosophie «dialectique», dont les acceptions sont au nombre de deux: 1) une dialectique formelle, qui est l'art de diviser les concepts et idées, ce qu'Aristote reprendra en logique; 2) une dialectique au plan substantiel, qui est la connaissance et la saisie de l'idée, c'est-à-dire de l'être même. La lecture du mythe de la caverne amène Grondin à affirmer chez Platon la suréminence de l'idée du Bien, qui peut être comprise comme la «première apparition de ce que l'on peut appeler un principe transcendant dans l'histoire de la pensée occidentale, transcendance qui restera celle du premier moteur d'Aristote et du Dieu chrétien.» (p. 79) L'analyse de la pensée d'Aristote (ch. 3) révèle toute la difficulté qu'il y a à se faire une idée de l'objet de la métaphysique, tant les textes sont divers et ésotériques. Mais l'A. discerne quatre dimensions possibles dans l'objet de la métaphysique selon Aristote: 1) une théorie des causes premières ou principes (aitiologie); 2) une science de l'être en tant qu'être qui doit aussi traiter des grands principes de la pensée (ontologie); 3) une théorie universelle de l'être au sens plein, c'est-à-dire de la substance (ousiologie); 4) une science de l'être premier (théologie). (cf. p. 87 *sq.*) Cette multiplicité des objets possibles engendrera d'innombrables interprétations, que l'A. passe en revue, pour en arriver à la conclusion questionnante que les multiples approches effectuées par Aristote des sens du terme «être» ouvrent des pistes de recherche, mais qu'elles aboutissent finalement à la même question que celle de Platon: la quête d'un principe premier. L'audace de Grondin consiste à inverser l'interprétation courante qui faisait de Platon le père de la séparation des mondes sensible et intelligible et d'Aristote le père d'un réalisme de la continuité entre les deux univers: pour Grondin, le Dieu d'Aristote, pensée qui ne peut que se penser elle-même, distincte du monde, est l'origine de la pensée de la séparation des mondes. Chez Platon, le *chorismos* était uniquement méthodique, alors qu'il est ontologique chez Aristote. En suivant les textes d'Aristote, la tradition en est venue à une onto-théologie, qui prévaudra jusqu'au XIII^e siècle. Mais, se demande Grondin, cela ne

revient-il pas à faire de la science de l'être en tant qu'être une science d'un étant particulier ? Les écoles qui ont suivi la période d'Aristote – stoïcisme, épicurisme – ont évacué la transcendance de l'être au profit de l'immanence. Si l'insignifiance métaphysique caractérise l'hellénisme, Plotin a su redonner à ce savoir une dimension nouvelle, dont l'apport est essentiel pour la spiritualité occidentale. La christianisation de la métaphysique chez Augustin peut aussi être vue comme une mise en métaphysique du christianisme lui-même. (cf. p. 123 *sq.*) L'A. s'arrête sur la notion d'inquiétude de l'humain qui est à la source des réflexions d'Augustin, alors que Dieu est la quiétude même. Dans cette inquiétude, l'humain se sent fini, lié au temps. C'est, bien sûr, un thème qui revient constamment dans la pensée de Heidegger. Le chapitre consacré au Moyen Âge est peut-être le plus faible de tout l'ouvrage. S'il procède à quelques mises au point concernant cette période de l'histoire et précise que la métaphysique n'est pas vraiment la préoccupation majeure des penseurs médiévaux, Grondin cerne bien le fait que la problématique-clé est celle des rapports entre foi et raison. Notons qu'il propose une lecture succincte, mais éclairante, des pensées d'Avicenne, d'Averroès et de Thomas d'Aquin. La mise en parallèle de ces pensées permet à l'A. de réfléchir à l'objet de la pensée au Moyen-Âge et de constater que la dimension ontologique et la dimension théologique sont en concurrence, ce qui l'amène à penser le monde moderne dans sa nouveauté : la priorité du sujet sur toute pensée de l'être. Se demandant s'il y a une métaphysique chez Descartes (ch. 6), l'A. affirme, à la lecture des *Méditations de philosophie première*, que le *cogito ergo sum*, et que les premières certitudes énoncées par Descartes sont d'ordre métaphysique : le *cogito* n'est possible que parce que je suis, parce qu'il y a être. L'approche de Spinoza et Leibniz permet une révélation de l'enjeu métaphysique dans le monde moderne. Pour Spinoza, la pensée doit se fonder sur le simple, le rejet du fatras des concepts et complications scolastiques. Leibniz représente, quant à lui, le premier universaliste, soucieux surtout de simplicité en matière de rationalité. Il passe pour l'un des premiers penseurs métaphysiques de l'individualisme et le théoricien du pluralisme moderne, selon lequel «chaque être aspire à se réaliser dans un univers constitué par une infinité de monades et où il est impossible de confondre une monade avec une autre.» (p. 202) Kant joue incontestablement un rôle central (ch. 8), en ce qu'il attaque et humilie la métaphysique, mais en même temps y retourne toujours puisqu'il veut la rendre enfin possible. L'A. défend l'idée qu'il est un incontournable dans la réflexion métaphysique et que le projet kantien n'aboutit pas à un «système de la raison pure qui prétendrait pénétrer la raison dernière des choses» (p. 227), mais à deux articles de foi : «il y a un Dieu – il y a une vie future», articles atteints «non au terme de recherches métaphysiques abstraites et scolaires», mais éléments qui ne font qu'exprimer une métaphysique naturelle, du sens commun. L'idéalisme allemand (ch. 9) représenté par Fichte, Schelling et Hegel permet d'analyser comment la pensée de Kant a été reçue et interprétée, et en quoi la métaphysique y est toujours présente. Ce milieu complexe de pensée rationnelle aboutit à la sentence hégélienne «tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel». Dans ce grand brassage d'idées et de concepts, l'A. voit le même souci qui a hanté la pensée depuis ses origines : que veut dire être ? Les mouvements anti-métaphysiques qui ont suivi l'idéalisme sont décrits avant tout comme des réactions à Hegel et à son omniprésence sur la scène philosophico-politique. On peut regretter que l'approche du néopositivisme et de la philosophie analytique ne soient pas plus décortiqués sous l'angle de leurs présupposés métaphysiques : Grondin n'y fait qu'allusion. Il serait bien une fois d'essayer de montrer plus précisément en quoi ce genre de discours n'échappe pas à la métaphysique, qu'il en présuppose même une. Nous ne dirons pas grand-chose sur le chapitre consacré à Heidegger, tant l'A. est un fin connaisseur des textes du penseur fribourgeois. L'analyse, diachronique et synchronique, qu'il propose est révélatrice du rapport qu'il a avec Heidegger, de sa dette envers lui. Mais c'est surtout l'occasion de dégager en quoi il y a un fil conducteur de toute la tradition occidentale : la quête de l'être. Apprécions le fait que Grondin garde tout son

sens critique à l'égard du projet heideggérien : «Ce n'était pas le seul aspect métaphysique de la pensée de Heidegger. Il se montrait non moins solidaire de l'élan métaphysique dans sa propre soif de transcendance : en tâchant, par sa pensée de l'être, de sauvegarder la divinité du divin au milieu de la détresse de l'oubli de l'être, sa pensée n'est-elle pas elle-même intimement onto-théo-logique ?» (p. 332) Après Heidegger, la métaphysique prend diverses dimensions. L'A. présente l'existentialisme de Sartre comme une anti-métaphysique qui n'en reste pas moins métaphysique. Il fait aussi référence à l'herméneutique philosophique de Gadamer qui se veut ontologie universelle, et il a cette belle formule : «Pour réfuter l'ontologie linguistique de Gadamer, il faudrait produire un être ou une expérience qui ne serait pas elle-même déjà orientée sur une intelligibilité langagière.» (p. 350) Derrida est rapidement analysé, sans que le véritable enjeu de ses textes soit mis au jour. Lévinas qui voit sous le terme métaphysique une éthique est décrit comme celui qui a réagi à la neutralité du «on» heideggérien, au *Mitdasein* ; grand lecteur de la Bible et soucieux d'autrui, Lévinas n'échappe pas vraiment à la métaphysique ou ontologie, en ce sens que l'Autre veut être compris dans son être.

JACQUES SCHOUWEY

SIMON-ALEXANDRE ZAVADIL, *Les philosophes et Dieu. Une généalogie de la notion de providence*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, 434 p.

Les six études de cet ouvrage ont le mérite de ne pas en rester à une simple généalogie au sens par trop classique et usuel du terme d'une remontée aux origines pour voir s'il y a encore quelque chose à découvrir dans le passé qui mériterait d'être repris pour éclairer le présent. Bien loin de là, cette généalogie est une véritable aventure philosophique, et non une tentative de récupération des diverses pensées dans un but apologétique en vue de montrer une prétendue continuité ou évolution de la notion de providence. L'auteur cherche, en philosophe, à voir comment cette notion de providence, qui semble avoir surtout marqué la pensée antique et médiévale et être frappée de non pertinence dans le monde moderne depuis Descartes, n'est en fait pas liée aux aléas de l'histoire, mais que les multiples crises de la pensée, jusque dans le monde contemporain, ouvrent toujours la voie à une reprise du questionnement philosophique sur ce sujet. L'A. analyse d'abord comment les Grecs ont été amenés, en dépit de leurs points de vue divers, à penser ce providentialisme. Ainsi, Parménide et Héraclite, si souvent opposés dans les histoires de la philosophie, sont en réalité très proches l'un de l'autre, car les deux sont soucieux de ce qui est : ce logos, cette vérité, au-delà des étants. Pour l'A., Platon offre le modèle du penseur permettant à l'homme de «se diviniser autant que faire se peut». Chez Aristote, le divin devient avant tout cause finale et non cause efficiente : «Par conséquent, faire venir à l'être n'est plus l'opération d'une cause efficiente, mais implique l'éveil d'une poussée interne qui fait que chaque chose réfléchit en soi la vie même. Le dieu aristotélicien, dans sa perfection totale qui suppose qu'il ne manque de rien et qu'il n'a rien en trop, donne l'être de cette manière, en ordonnant toute chose à soi-même à partir d'un désir qui est désir de vie, désir de l'absolu. Plus exactement encore : *désir de la vie comme l'absolu même.*» (p. 65) L'approche des stoïciens révèle une profonde harmonie entre le monde, l'homme et le langage, autrement dit : entre la physique, la morale et la logique, éléments qui se trouvent noués par le lien sacré d'une providence qui «forme la sagesse primordiale à quoi tous les êtres doivent la vie.» (p. 73) La thématique centrale soulevée par la question de la providence est incontestablement celle du lien entre l'existence de la providence, du mal et de la liberté humaine. C'est l'objet de la réflexion des penseurs du Moyen-Âge, et l'A. en étudie essentiellement deux : Augustin et Thomas d'Aquin pour arriver à la conclusion que le scandale du mal, pour Augustin, comme pour

Thomas, ne concerne pas la providence, mais la finitude humaine : «Si une conclusion s'impose à nous, c'est aussi que la providence, pour saint Augustin comme pour saint Thomas, et, plus largement, dans son développement chrétien, est devenue l'autre nom de la gratuité de l'amour.» (p. 149) Descartes est certes considéré par les historiens comme le père de la modernité, mais c'est Kant, du point de vue qui intéresse l'A., qui est le centre névralgique, en ce sens que s'il passe par une «mise en crise unique dans l'histoire de la pensée de l'ontothéologie de la grande tradition métaphysique» (p. 159), sa démarche permet de s'interroger sur les conditions de possibilité de développement d'un véritable providentialisme post-dogmatique. Pour l'A., Kant a réussi à renvoyer dos à dos les tenants de la métaphysique dogmatique et les tenants du scepticisme le plus noir, ouvrant la voie au «vrai philosophe», à savoir : «le philosophe pratique, le maître de la sagesse par la doctrine et par l'exemple». (p. 174) Loin d'être le froid koenigsbergien décrit cyniquement par Nietzsche, Kant est plutôt considéré ici comme le lucide penseur en quête d'une providence non entachée de dogmatisme. Dans le même esprit, l'A. lit Nietzsche, non comme le nihiliste souvent décrit, mais comme le philosophe habité par un providentialisme dont toute la pensée aboutit à «l'expérience bouleversante d'un don pur, lorsque donner n'est plus associé à l'anticipation d'un avantage en retour, que ce soit d'ores et déjà à travers la haute idée qu'on est susceptible de se faire de soi-même, ou que ce soit dans un après qui, par le regard valorisant des autres ou par l'obtention d'un avantage matériel, viendrait contrebalancer le déficit de l'acte de donner par l'acte de recevoir.» (p. 275) Le surhomme nietzschéen, pour qui vivre, c'est créer, est l'être qui donne par surcroît, «par de-là ressentiment, dès lors d'un amour absolument pur.» (p. 280) En ce qui concerne Heidegger, l'A. est éloquent : «Il est difficile alors de ne pas voir la position particulièrement remarquable qu'occupe le providentialisme heideggerien dans la modernité. En se tenant à égale distance de l'illusion d'une volonté de rupture radicale et du caractère borné d'une restauration ressassant complaisamment un passé objectivé, il associe le sort de l'homme à la restitution de la tradition à son essence. C'est en cela que, même s'il n'utilise pas le mot directement, Heidegger développe une véritable philosophie de la providence. Si la vérité de l'Être est la vérité de l'homme, cela veut dire, non seulement qu'il y a un providentialisme philosophique qui enlace étroitement la pensée à l'Être, mais également que l'homme se tient toujours dans le voisinage de l'Être, lors même qu'il ne s'en rend pas compte.» (p. 355) La dernière étude proposée, très judicieuse, concerne Merleau-Ponty, et en particulier le rôle qu'il donne au logos comme forme d'habitation du monde, logos qui prend forme ou incarnation spécifique dans la figure de Narcisse peintre. L'A. offre ici une riche lecture du texte de Merleau-Ponty sur le mystère de l'incarnation. C'est, à notre avis, un texte qui mérite reprise car il donne beaucoup à penser sur l'art et sur la présence de l'homme au monde, sur sa destinée qui est toujours à conquérir. L'art n'est pas seulement un exemple de cette présence de l'homme au monde, il est cette présence à, qui toujours se donne et se redonne, se dépasse, se transcende. L'intérêt d'un tel ouvrage est indéniablement philosophique, aporétique, en dépit de certains a priori, voire de certains partis pris non élucidés par l'A. L'intérêt, d'abord : oser poser une question, à première vue d'ordre plus théologique que philosophique, et s'efforcer de rester dans le contexte du discours philosophique. Montrer que la question de la providence n'est pas seule affaire de religion ou de foi religieuse, mais de quête de compréhension de l'homme dans le monde, de quête philosophique est un défi audacieux, mais qui en vaut la peine. L'intérêt aussi d'avoir mis en présence des penseurs dont le providentialisme ne semblait pas toujours si évident, et en avoir montré les possibles soubassements. Mais aussi limites d'une telle recherche. Le choix des penseurs est déjà guidé par ce que l'on cherche à démontrer : ainsi les Présocratiques sont-ils mis en présence de Platon et Aristote, avec, au milieu du cursus, Augustin et Thomas, et en fin de parcours, Kant et Heidegger. Cette sélection d'archi-classiques, pour judicieuse qu'elle soit, laisse tout de même songeur, notamment quant à l'interprétation donnée. Ainsi, par exemple, les lectures des

Présocratiques se rapprochent-elles fort des propositions faites par Heidegger, avec quelques relents d'épistémologie à teinture thomiste. Mais quand il s'agit de lire Aristote, on a l'impression de retrouver l'empreinte de Thomas d'Aquin et d'une certaine scolastique. Paradoxalement, en ce qui concerne Platon, on ne sent pas vraiment un souffle passer. C'est une description bien scrupuleuse, sans plus, d'une pensée pour laquelle on ne sent pas vraiment de réelle affinité. Comme il est incontournable, il est là, mais pas vraiment au cœur de la problématique. Et pourtant, Platon est source inépuisable de réflexions sur ce sujet, peut-être autant que la lignée Aristote-Thomas d'Aquin. Si Zadavil évite assez bien l'écueil de faire des penseurs abordés des prétextes pour défendre sa thèse, il ne s'en sort pas toujours très bien dans les modalités de son discours qui vont de la coloration purement métaphysique à la teinte phénoménologique en passant par la couche proprement ontologique heideggerienne. Cette ambiguïté du discours décrit bien la palette du peintre de la dernière étude, mais laisse tout de même une question ouverte : quelle est l'unité de la démarche ?

JACQUES SCHOUWEY

GÉRARD REACH, *Pourquoi se soigne-t-on ?*, Préface de Pascal Engel, Bordeaux, Le Bord de l'Eau, 2005, 166 p.

Il est rare que le livre d'un médecin soit préfacé par un philosophe et qui plus est par un philosophe dont les travaux font autorité dans le domaine de la philosophie de l'esprit. La surprise passée, on comprend toutefois vite la pertinence de cette « alliance ». En effet, l'auteur cherche à comprendre le phénomène de la non observance médicale, c'est-à-dire le fait que bien des patients ne suivent pas les prescriptions de leurs médecins. C'est particulièrement vrai lors des maladies chroniques, et il n'est donc pas fortuit que l'auteur soit diabétologue. Or, dans son analyse, il recourt à la notion de faiblesse de la volonté ou intempérance (*akrasia*), notion qui a justement fait l'objet de nombreuses études de la part des philosophes de l'esprit. Aborder ainsi la question de la non observance, c'est la considérer comme une action intentionnelle et non pas comme un comportement. Étant donné que le public auquel s'adresse cet ouvrage n'est pas forcément au fait des analyses philosophiques de l'action, l'auteur rappelle à grands traits, mais de manière précise et pertinente, ce que la philosophie analytique nous a appris sur ce sujet dans le siècle passé, y compris ce qu'on appelle la cartographie du mental (désirs, croyances, émotions, sensations viscérales, etc.). L'auteur dont il s'inspire de préférence est Davidson. Cela fait, Reach aborde la question de la non observance. Si un patient prend ses comprimés, c'est qu'il désire guérir et qu'il croit que prendre le comprimé y contribuera. Ce qui compte donc pour comprendre ce phénomène, ce sont les désirs et croyances des patients, non leurs connaissances (les médecins ne sont pas plus compliants !), encore moins un soi-disant sentiment d'obligation vis-à-vis de son docteur. Or, dans le cas de la non observance, alors que le patient désire guérir et croit que le traitement le permettra, il ne suit toutefois pas les prescriptions. Il accomplit donc l'action qu'il estime être la moins bonne, ce qui est une manifestation de cette irrationalité que l'on appelle incontinence ou *akrasia*. Comment l'expliquer ? À cet effet, l'auteur recourt encore aux analyses de Davidson, mais s'il s'en inspire, il ne le suit pas jusqu'au bout. Il retient du philosophe américain l'idée d'une partition de l'esprit en plusieurs instances qui coexistent et peuvent entretenir chacune des croyances incompatibles. Toutefois, cela ne suffit pas, car il reste à savoir pourquoi l'incontinent choisit telle action plutôt que telle autre. Le fait qu'il ne suive pas le principe de continence, qui lui enjoint d'agir selon sa meilleure raison, ne permet pas d'expliquer totalement sa conduite, car quand il « craque », l'incontinent suit bien, en un sens, sa raison la meilleure au moment où il craque. Au principe de continence, il faut donc en ajouter un autre, le principe de

prévoyance, qui nous enjoint de donner la priorité aux raisons qui sont orientées vers le futur. Sans cela, l'observance n'a pas lieu, ce qu'illustre le fait que les patients qui souffrent de précarité sont particulièrement non observants, car la précarité empêche de penser à l'avenir. Si l'auteur recourt à des principes (de continence et de prévoyance), c'est pour souligner que l'observance ne se conquiert pas au cas par cas, mais par la mise en place d'habitudes et de principes d'action, capables de diriger la volonté et de pallier sa faiblesse. De telles stratégies sont importantes pour chacun, mais particulièrement pour les personnes qui manifestent une forte préférence pour le présent par rapport au futur, pour qui donc l'observance n'est pas «naturelle»: ce sont des patients impatients. Comme les médecins, au contraire, ont souvent un taux de dépréciation du futur assez faible et qu'ils valorisent la santé plus que le commun des mortels (sinon, pourquoi seraient-ils devenus médecins ?), il n'est pas étonnant qu'ils aient bien de la peine à comprendre l'attitude de leurs patients non observants. L'intérêt de cet ouvrage, outre l'interprétation d'une intempérance très répandue qu'il propose, est de mettre en lumière que l'alliance de la philosophie et de la médecine ne se limite pas à la bioéthique; il y a, si l'on veut, aussi une bioépistémologie. Et de même que l'analyse des situations éthiques en contexte médical a donné à l'éthique une seconde jeunesse et lui a permis d'atteindre un public plus large que les philosophes et les théologiens professionnels, de même des études comme celles de Gérard Reach devraient permettre d'intéresser à la philosophie de l'esprit des cercles qui, jusqu'ici, n'avaient pas pensé qu'il y avait là un vivier à exploiter pour éclairer leur pratique et chercher des remèdes aux problèmes qu'ils rencontrent. Quant au philosophe, il a aussi tout intérêt à s'inspirer de situations réelles moins schématiques que les nécessaires *Gedankenexperimente* auxquels il recourt habituellement pour éclairer ses conceptions et y puiser des arguments.

BERNARD BAERTSCHI

ANNA MINERBI BELGRADO, *L'avènement du passé. La Réforme et l'histoire* (Vie des huguenots, 33), Paris, Champion, 2004, 340 p.

Histoire de
la théologie

Il n'est pas aisé de résumer un ouvrage aussi soutenu sur le plan intellectuel et si riche en réflexions que celui d'A. Minerbi Belgrado, d'autant que certaines de ses considérations dépassent, et de beaucoup, la thématique abordée. Le point de départ de cette étude se situe dans une conception de la Réforme rompant largement avec la compréhension «continuiste» qu'en avait développée Gustave Léonard. Pour les Réformateurs et leurs successeurs, la réflexion historique rendue nécessaire par leur rupture avec Rome constitue l'origine d'une véritable «conquête de la temporalité» qui pousse les protestants à voir comment le passé est constitutif du présent en même temps que «hors de portée» (p. 7). Ce n'est rien moins que l'élaboration du temps historique qui est ici en jeu, ainsi que le décrit la première partie du livre et en particulier son premier chapitre. Un deuxième chapitre, consacré aux «ambivalences de l'histoire», souligne que si le schéma «vérité → erreur croissante → retour à la vérité avec la Réforme» est l'image habituellement utilisée pour décrire la compréhension historique développée par la Réforme, celle-ci demeure largement partielle. Le rapport au présent et au passé est en effet très ambivalent chez les auteurs protestants et ceux-ci peinent souvent à associer en même temps l'événement positif de la Réforme et l'approche de la fin du monde ou l'intervention de Satan dans l'histoire. L'existence d'un passé commun avec les «catholiques» et le constat d'une coexistence de l'hérésie et de la vérité dans la même réalité historique conduisent en outre les protestants à la conclusion qu'il n'existe pas de période exemplaire comme pourrait l'être celle des Pères de l'Eglise. Cette considération est pour l'A. l'occasion d'une réflexion, véritable fil rouge de son ouvrage, sur les relations entre hérésie et vérité dans la pensée protestante et sur leurs conséquences

ecclesiologiques en lien avec les problèmes des *fundamentalia fidei* et de la tolérance. À partir de Melancthon, dont l'irénisme le pousse à souligner l'existence d'une tradition commune avec Rome, se développe une vision variable de l'histoire : dans les moments les plus heureux de celle-ci peut se situer le commencement de certaines dégénérescences. Telle est l'origine d'un propos historique et ecclesiologique que l'on retrouvera, mais transformé, chez un Philippe Duplessis-Mornay, substituant à un christianisme unique l'existence de multiples confessions dans la même référence au Christ. Ce sera aussi là, paradoxalement, la position du «rigide» Jurieu, mais qui débouchera sur la possibilité d'une dissolution des critères ecclesiologiques, ce dont Bayle ne se privera pas de faire l'une des prémisses de sa doctrine de la tolérance. À travers un troisième chapitre, l'A. croit pouvoir mettre en doute l'idée communément admise d'une historiographie protestante largement dominée par une vision providentialiste, pour souligner «le rapport premier, et d'ailleurs le plus original, de la Réforme avec l'histoire» comme passant par «la substantielle autonomisation de celle-ci par rapport au cadre de référence défini par la théologie» (p. 63). Un quatrième chapitre est consacré au thème de l'histoire de la culture développée par la Réforme : la doctrine, si elle peut être changée par un contexte, est donc liée aux cultures qu'il faut pouvoir lire et comprendre, pour les comparer. Dans une deuxième partie, l'A. aborde les différents «parcours de l'histoire», en étudiant dans trois chapitres l'hétérogénéité des fins, les césures du temps historique ainsi que l'émergence de la longue durée et, consécutive à cette dernière, l'importance accordée aux sujets collectifs. Une troisième partie étudie le passage d'une histoire des doctrines à une histoire des textes, changement capital pour la compréhension de l'identité réformée au XVII^e siècle. A. Minerbi Belgrado y traite successivement du domaine propre de l'Écriture, des hésitations de la critique biblique et de l'émergence de la notion d'anachronisme qui naît du questionnement sur la normativité de tel ou tel texte et qui implique l'analyse de son contexte. Elle y aborde également l'étude du sens des mots et la réflexion des protestants sur les critères de la vérité historique qui aboutit au remplacement des lieux communs de la *fides historica* par l'analyse critique des documents. Ces pages débouchent sur une comparaison du statut du texte chez les auteurs catholiques et protestants, suivie d'un appendice consacré à la relation des catholiques à l'histoire. Le quatrième temps de l'ouvrage est tout entier consacré à Jean Daillé et à son *Traité de l'employ de Saints Pères*. Cette recherche souligne le caractère fondamental d'un livre qui peut être vu comme l'un des premiers «documents achevés du pyrrhonisme historique». Daillé s'en prend en effet historiquement aux thèses de Cassander et de Du Perron qui faisaient des trois premiers siècles de l'ère chrétienne une période de prospérité. Ce faisant, il se trouve amené à souligner l'irréductibilité du passé au présent mais aussi, indirectement, le caractère aléatoire de la frontière entre hétérodoxie et orthodoxie. Pour Daillé, le scepticisme demeure donc la seule issue possible à «la fragmentation dans la synchronie, dissimulée et ajoutée à la distance temporelle» (p. 179). Suit une cinquième partie consacrée au principe de consentement universel alors généralement retenu comme critère de vérité. Si les Réformateurs en avaient déjà partiellement entamé la critique, les attaques que lanceront contre lui Daillé puis Bayle finiront de le rendre impraticable, allant même jusqu'à nier l'idée qu'un point de doctrine puisse être considéré comme indiscutablement orthodoxe parce que généralement partagé. La sixième partie de l'ouvrage confronte le lecteur à un nouveau temps de transition dans l'élaboration de la conception protestante de l'histoire qui voit en même temps se développer les assauts de la polémique catholique et certaines stratégies de défense hétérodoxes qui joueront un rôle majeur dans le cheminement de l'historiographie protestante. D'un côté, les arminiens, adoptant certaines thèses de Daillé, mettent en discussion l'autorité des synodes et formulent l'idée que l'interprétation littérale de l'Écriture doit désormais être conforme à la droite raison et à l'intention de l'auteur. Cette thèse aboutit à une forme d'indifférence doctrinale qui s'incarne, par exemple, dans la réduction par Episcopius des *fundamentalia* à ceux d'un christianisme

pratique où la dimension historique et institutionnelle ne joue plus guère de rôle. D'un autre côté, Nicole et Arnauld comprennent et adoptent le choix de parler dans un cadre historique pour «culbuter» l'idée d'une corruption progressive du christianisme, initiant, par leur débat avec Jean Claude, «le dernier grand moment de cette réflexion sur le passé chrétien que la Réforme avait commencé à élaborer» (p. 216). Mais les deux jansénistes procèdent aussi à un changement de méthode qui rompt avec l'examen fastidieux des textes chez Daillé, en introduisant l'argument dit «de prescription» à propos de la corruption progressive du christianisme: il est impossible qu'un changement de cet ampleur soit resté inaperçu et donc qu'il ait eu lieu. Daillé se révèle ainsi comme un allié contre Jean Claude, mais un allié bien encombrant car si certaines de ses méthodes sont utilisées contre les protestants à propos de l'Écriture, l'argument de prescription est quant à lui dirigé précisément contre le scepticisme corrosif auquel recourait le *Traité de l'employ des Saints Pères*. C'est donc logiquement que la dernière partie de l'ouvrage s'intitule «au bord de l'abîme». La situation des huguenots se complique en effet encore un peu en cette fin de XVII^e siècle avec la convergence des attaques des catholiques et des «incroyants», jointe à l'accentuation du rationalisme et de la critique biblique ainsi qu'à l'apparition de Pierre Bayle sur la scène intellectuelle. La conséquence de cette évolution consiste en une dissolution de l'identité ecclésiale réformée et en l'effondrement de la relation entretenue par le protestantisme avec l'histoire et l'Écriture. Cette crise s'incarne, sur le plan historique, par un retour anti-sceptique à l'argument éculé du témoin oculaire, mis en cause dès les débuts de la réflexion historiographique protestante et pourtant réactivé par certains auteurs réformés et par Pascal. Mais cette mise en difficulté de l'identité huguenote est surtout palpable dans la dangereuse pente ecclésiologique suivie par Jurieu, faisant appel à la «voie de sentiment» pour distinguer les fausses persuasions des véritables et les opposer à la thèse de l'autorité de Nicole. Bayle saisira du reste le danger de cet argument qui, pour le philosophe de Rotterdam, n'en est pas un: «dès lors que l'on renonce à argumenter les fondements de la foi, on tombe dans le «quakerisme»» (p. 269). Par ailleurs, l'incapacité du *Vray Système de l'Église* du même Jurieu à concevoir clairement inclusion et exclusion souligne «la difficulté de redéfinir son identité dans un cadre de référence qui s'est élargi et compliqué» (p. 277). Dès lors, trois voies s'ouvrent encore aux auteurs réformés: celles de l'autorité et de l'«intérêt», jugées intenables, ou celle des simples probabilités en matière de religion. C'est là la position de Bayle. L'ouvrage se termine donc, comme il se devait, par une réflexion à propos des relations entre Réforme et scepticisme qui prolonge et réoriente celle autrefois développée par l'*Histoire du scepticisme* de Richard Popkin. La lecture de l'ouvrage magistral d'A. Minerbi Belgrado ne soulève guère d'objection, si ce n'est, peut-être, quant à son point de départ. Sans nier la conscience qu'avaient les Réformateurs de rompre avec Rome, on peut en revanche juger plus discutable l'idée d'une identité entre leur perception de la place des protestants dans l'histoire et celle qu'en développa la seconde génération de la Réforme. En qualifiant les Centuriateurs et surtout le *Catalogus testium veritatis* de Flacius de «typiques», et en identifiant leur travail historique à la première expérience de la Réforme, A. Minerbi Belgrado relègue logiquement l'irénisme de Mélanchthon au rang d'expérience seconde: «il faudra supposer que l'on est désormais éloignés sur le plan émotif de l'expérience originelle de la Réforme» (p. 42). Ce faisant, elle néglige le fait que l'entreprise historiographique de Flacius était elle-même le fruit d'une expérience seconde quant à la perception qu'avaient les protestants de leur identité, puisqu'elle était en partie issue de la controverse entre les melanchthoniens du *Leipziger Interim*, ouverts à un dialogue avec Rome, et les tenants de la ligne dure dont Flacius sera, pour un temps, le chef de file. Plus qu'une simple accentuation de la conscience historique de la Réforme, il faut peut-être voir dans cette entreprise sa réelle origine.

SEBASTIAN FRANCK, *Sämtliche Werke*, Kritische Ausgabe mit Kommentar, Herausgegeben von Hans-Gert Roloff, Band 1: *Frühe Schriften*: Kommentar von Christoph Dejung, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2005, 600 p.

Ce premier tome, sur les seize prévus, de la première édition scientifique des œuvres complètes de Sebastian Franck (1499-1542) est une réussite. Hans-Gert Roloff et Christoph Dejung l'ont réalisé avec toutes les règles de l'art académique en maîtrisant aussi bien les difficultés philologiques que les problèmes historiques et doctrinaux que posent une édition critique et la compréhension des textes. Sont rassemblés dans ce volume les premiers écrits du jeune Franck, publiés entre 1528 et 1531, c'est-à-dire quatre traductions et un traité original. Alors qu'il s'apprêtait à quitter Nuremberg pour Strasbourg, à rompre définitivement avec l'évangélisme officiel et à résigner toutes ses fonctions ecclésiastiques, il édita, en effet, coup sur coup, une libre adaptation en langue allemande de l'ouvrage polémique qu'Andreas Althamer avait rédigé contre le spiritualiste Hans Denck, dont le titre complet était : *Diallage / das ist / vereynigung der streytigen spruch / welche im ersten anplick / scheynen wider einander zu sein / von Andrea Althamer von Brentz bereyniget vnd Concordiert / Erstlich in latein aussgangen / hernach durch Sebastian Franck V.W. verteutscht* (Nürnberg, Friedrich Peypus, 1528), une traduction paraphrasée de la satire contre le clergé de l'anglais Simon Fish, intitulée *Klagbrieff oder supplication der armen durftigen in Engellandt*, de son titre anglais *A supplicacyon for the beggers*, (1529), une traduction commentée de la *Chronica vnnnd Beschreibung der Türckey* (1530) de Georgius de Hungaria, qui est une description de la vie sous la domination turque. L'année suivante, enfin, il publia la traduction de *Ein Künstlich höflich Declamation vnd hefftiger* de Philippus Beroaldus ainsi que le fameux premier traité, écrit de sa main, contre le vice de l'ivrognerie, *Vonn dem grewlichen laster der trunckenheit*, qui connu quatre éditions successives de 1531 à 1559. L'intérêt de ces publications du jeune Franck n'est pas seulement dans leur choix et leur traduction en langue vernaculaire, mais surtout dans l'adaptation qu'il en fait et les préfaces qu'il y ajoute. En effet, si l'ouvrage d'Andreas Althamer se présente comme une arme contre les anabaptistes accusés de propager une interprétation particulièrement fallacieuse de l'Écriture et s'inscrit ainsi dans les luttes religieuses qui caractérisent la fin des années 1520, l'objectif de Franck, clairement exprimé dans la préface, tout en respectant celui d'Althamer, est de s'adresser aux membres de toutes les communautés religieuses, y compris – et avant tout peut-être – à celle dont il croit encore faire partie, la communauté luthérienne elle-même. Si l'objet du livre reste identique, le lecteur assiste à une véritable réorientation en profondeur de la perspective de cette transposition. Franck souhaite que ce livre soit une porte d'accès à la lettre des Écritures par l'esprit. Si, dit Franck, nous n'ouvrons pas les yeux de l'esprit conformément à la volonté divine, la vérité contenue dans l'Écriture ne peut apparaître ni dans sa vérité ni, surtout, dans son unicité. C'est ainsi que l'ouvrage d'Althamer devient pour son traducteur un instrument privilégié susceptible de nous aider à ouvrir les yeux, à partir des 100 couples de versets bibliques apparemment contradictoires répertoriés par l'Auteur, sur les réalités spirituelles cachées dans un texte qui restera toujours obscur pour qui n'en saisira que la lettre. C'est à une aussi importante réorientation qu'on assiste avec la traduction du *Klagbrieff*. Si l'on ne peut en effet dénier toute dimension spirituelle au texte de Simon Fish, il faut bien admettre néanmoins que ce dernier dénonce avant tout les abus matériels auxquels se livrent les clercs en Angleterre. Chez Franck, les clercs ne sont plus seulement des goinffres repus, mais deviennent en tant que tels la négation même du christianisme. Sans aucun support dans le texte latin, il les accuse d'être des « tueurs d'âmes ». L'on voit ainsi l'inflexion spirituelle très nette que subit le texte de Fish, procédé qui apparaît comme l'un des éléments fondamentaux de cette transposition, dans laquelle Franck insuffle l'esprit de sa propre démarche religieuse. Tout aussi intéressante est la traduction qu'il

donne de l'ouvrage publié dans la seconde moitié du XV^e siècle qu'est la *Chronique des Turcs*. Sans pouvoir évoquer tous les aspects complexes de ce texte, de sa compréhension et des différentes éditions et préfaces qu'il a connues à l'époque, qu'il nous suffise de mentionner que, une fois de plus, sous la plume de Franck, la perspective initiale en fut modifiée de façon suffisamment profonde pour que l'on soit tenté de situer à ce moment-là le tournant décisif qui éloigne Franck de Luther et de la Réforme officielle, pour le voir s'engager dans la dissidence et faire de lui ce spiritualiste au christianisme impartial qui, après Luther, Zwingli et les anabaptistes, devait s'engager dans une quatrième voie. Le propos de Franck n'est pas d'assimiler purement et simplement les Turcs aux catholiques, comme l'avait fait Luther dans sa propre préface, afin d'amener les masses à s'écarter du péché pour se tourner vers l'évangélisme. Sa critique, s'appuyant sur l'exemple concret des Turcs, aborde la grande controverse de la foi et des oeuvres. Comme il l'avait déjà fait dans la préface du *Diallage*, il insiste de manière encore plus forte ici sur sa conception d'une foi tout intérieure et sur la nécessité d'une conversion profonde, source d'une vie nouvelle où les oeuvres seront le fruit nécessaire de l'Esprit. Ce que l'on comprend donc, à travers les stratégies d'écritures de Franck, c'est qu'il porte en lui un vaste projet pédagogique, qui n'est autre que celui d'amener ses lecteurs à la compréhension de la Parole vivante de Dieu et à la connaissance des œuvres divines. De surcroît, ayant dû constamment vivre sous les menaces de la proscription et dans les affres des démêlés avec la censure, Franck ne pouvait pas faire autrement que de voiler sa pensée pour obtenir l'autorisation d'imprimer pour ainsi poursuivre ce qu'il considérait comme sa vocation : ouvrir les yeux au peuple chrétien. Et voilà ce qui a été source de malentendus chez plusieurs interprètes : un style presque invariablement paradoxal, et ce que ce style simule volontairement des présupposés de Franck et de ses intentions secrètes qui, seules, permettent de saisir, au-delà des antinomies récurrentes, la rigueur, l'unité et la cohérence interne d'une pensée qui a trop souvent été accusée de ne procéder que par compilation peu originale d'éléments hétérogènes.

JEAN BOREL

LOUIS GINZBERG, *Les légendes des Juifs IV, Moïse dans le désert*, traduit de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna (Patrimoines/Judaïsme), Paris, Cerf/Institut Alain de Rothschild, 2003, 532 p.

Les légendes des juifs, parues aux États-Unis en sept volumes entre 1909 et 1938, constituent l'oeuvre majeure de Louis Ginzberg (1873-1953), juif d'origine lithuanienne devenu, dès 1903, l'un des plus célèbres professeurs du Jewish Theological Seminary de New York. Cette compilation, qui raconte l'histoire biblique sous la forme d'une narration continue, combine en un même ensemble des centaines de légendes, anecdotes, maximes de sagesse, réflexions savantes et paraboles tirées aussi bien de la littérature midrashique et talmudique, hellénistique et apocryphe que de la littérature des premiers pères de l'Église. Fruit d'une érudition immense, dont tous les éléments sont donnés en 150 pages de notes précieuses, cette oeuvre est rapidement devenue l'instrument de référence indispensable de tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin à la littérature rabbinique. L'option de cette première traduction française est la même que celle qui a présidé aux innombrables rééditions qu'a connues la version originale anglaise. Parce qu'elle représente en elle-même un état de la recherche bien défini, les éditeurs ont choisi de la donner telle quelle, sans mettre à jour la bibliographie utilisée par Louis Ginzberg, laquelle, d'une part, s'est tellement enrichie depuis lors qu'il devenait difficile de l'insérer dans sa totalité, et d'autre part, exprime des points de vue qui ne sont pas toujours en harmonie avec ceux soutenus dans les ouvrages qu'il a utilisés.

Après un premier volume évoquant la création du monde, Adam et les dix générations de patriarches jusqu'à Noé, un second volume développant les cycles d'Abraham et Jacob, un troisième présentant l'histoire de Joseph et des autres fils de Jacob, et la figure de Job, ce quatrième tome brosse un panorama magnifique de la vie et de l'enseignement du prophète par excellence, Moïse, et de tout ce que ces récits ont suscité d'anecdotes savoureuses et riches de sens dans l'imaginaire savant et populaire des rabbins d'avant et d'après l'ère chrétienne. C'est en effet dans la période comprise entre l'exode d'Égypte et l'entrée en Terre sainte qu'Israël émergea en tant que nation autour des trois axes fondateurs et unificateurs que furent le Dieu unique, la Terre promise et la Torah, uniques elles aussi. Et l'on mesure, au fil de ces pages, dont la richesse symbolique et mystique est impossible à résumer, combien la figure de Moïse est devenue, avec les siècles, infiniment davantage qu'un élément du passé juif parmi d'autres, une présence étroitement liée au quotidien non seulement de chaque juif ou famille juive, mais de la nation tout entière.

JEAN BOREL

HENRY MÉCHOULAN, *Les Juifs du silence au siècle d'or espagnol* (Présence du judaïsme), Paris, Albin Michel, 2000, 237 p.

Directeur de recherches émérite au CNRS, Henry Méchoulan étudie, dans ce livre, l'histoire du cryptojudaïsme en péninsule ibérique aux XVI^e et XVII^e siècles. Une précision lexicale est nécessaire. Quelle différence existe-t-il entre les termes de cryptojuif et de marrane ? Le cryptojuif a accepté le baptême. Cependant, il tente en secret de pratiquer la religion de ses ancêtres. Le marrane est un converti, sans doute sincère, mais les Espagnols le perçoivent comme un simulateur. Le cryptojuif demeure «un juif du silence», il porte le masque du catholicisme et le professe ouvertement. Le converti, en revanche, bien que tenu pour marrane, peut s'illustrer dans la hiérarchie catholique ou le mysticisme. - Au premier des six chapitres de l'ouvrage, l'A. atteste l'ancienneté de la présence juive en Espagne, peut-être avant 70 avant J.-C., plus sûrement vers 300 après J.-C. L'Église s'oppose, dès cette date, aux bonnes relations entre chrétiens et juifs. Avec la décision des mesures antijuives, des conversions de circonstance ont lieu, à l'origine des «premiers juifs du secret». On passe de la discrimination aux massacres, du IX^e au XII^e siècles. La vie des juifs en Espagne est de nouveau rythmée par le malheur aux XIV^e et XV^e siècles, après une accalmie au XIII^e siècle. Le tribunal de l'Inquisition, créé en 1480, lutte contre l'hérésie ; l'édit d'expulsion des juifs est promulgué en 1492. Un demi-siècle plus tard, les cryptojuifs fournissent une élite. C'est le Siècle d'or, de 1550 à 1650. Toutefois, la dépopulation engendre le déclin du pays. Jusqu'à la fin du XIV^e siècle, les juifs ne sont pas exposés au racisme. La réussite des conversions suffit. Celles-ci permettent d'accéder aux charges de l'État et aux ordres religieux. Mais, en concurrence avec les nouveaux chrétiens, les «vieux chrétiens» arguent rapidement de la pureté du sang érigée en statuts. - Au second chapitre, H. Méchoulan définit le cryptojudaïsme. Fondé sur l'adoration du Dieu unique, il abhorre le dogme chrétien et toute représentation du divin. Les pratiques religieuses en Castille sont celles du *shabbat* et des trois «Pâques» : *Pessah*, *Shavouot* et *Soukkot*. Des jeûnes sont également observés, celui du *Yom ha-kippourim* en particulier. Les interdits alimentaires sont respectés, de même que la discipline des relations conjugales et les pratiques funéraires. Une tradition orale assure le maintien du cryptojudaïsme. Il faut également mentionner l'importance d'ouvrages chrétiens : les cryptojuifs y trouvent des informations sur le judaïsme biblique. - Au troisième chapitre, l'A. insiste sur le combat mené par les cryptojuifs. Observés et dénoncés, ceux-ci vivent dans une crainte permanente. Ils doivent se défendre contre le pouvoir de l'Inquisition qu'incarnent les prêtres. La surprise est l'arme principale

du Saint-Office, l'arbitraire règne. Après l'arrestation, les biens propres sont saisis pour pourvoir au fonctionnement de l'institution. Puis un questionnaire rapporte par écrit les réponses de l'accusé du point de vue théologique. La torture, rigoureusement codifiée, est un élément de la procédure. L'un des traits caractéristiques de celle-ci est le refus de faire savoir au prévenu les motifs de son arrestation. L'avocat ne peut que présenter des conclusions, l'accusé n'a pas de véritable défense. Enfin, si les charges sont jugées suffisantes, ce dernier est conduit au bûcher. L'*autodafé* est public, sa mise en scène, élaborée. Il s'agit moins de la mort de l'accusé que de sa «décomposition intérieure». Victime d'un abus, le suspect est remis en liberté. S'il reconnaît ses erreurs, il est condamné à l'abjuration, légère ou grave. L'Inquisition eut de nombreux opposants et s'installa avec difficulté en Espagne. H. Méchoulan prend l'exemple de l'*autodafé* de 1632 à Madrid. – Quelques procès sont examinés au quatrième chapitre. Citons celui de *Lope de Vera y Alarcon*, «nouveau juif» dont la mésaventure impressionna ses contemporains. – Le cinquième chapitre est consacré à la grande peur des vieux chrétiens, ses conséquences sociales, économiques et intellectuelles. Les Espagnols redoutent l'invasion des cryptojuifs et leur «souillure». Ils se défendent en se réclamant de la pureté du sang. Le cryptojuif apparaît comme l'agent secret d'une conspiration dont l'objectif est l'anéantissement des chrétiens. Des individus plus lucides essayent d'exorciser cette peur en révélant le caractère raciste. Sur le plan économique, un mouvement, *arbitristas*, se développe pour expliquer les causes du déclin de l'Espagne. Les juifs ne sont jamais mis en cause. Cependant, l'impureté est illimitée et bouleverse la vie sociale. Définissons les mots de *honra* et *honor*. La *honra*, fondée sur la vertu, est l'honneur; elle appartient à la seule noblesse. Selon Calderon, l'*honor*, intériorisation de la *honra*, devient le «patrimoine de l'âme» qui n'appartient qu'à Dieu. L'*honor* est la revanche de l'homme méprisé. De plus, grâce aux convertis et à la publication des *libros verdes*, la classe la plus défavorisée prend conscience de sa valeur puisqu'elle est l'égale de la noblesse en matière d'*honor*, qui doit témoigner maintenant d'une ascendance exempte de contamination judéo-arabe. Dans la classe moyenne, l'*honor* résiste mal à la haine et au mensonge. L'obsession des juifs se retrouve dans la législation espagnole composée de trois *recopilaciones*, compilations de législations antérieures, jusqu'à la fin du XIX^e siècle. – L'A. considère quelques grandes figures du cryptojudaïsme redevenues juives au sixième chapitre. Celle d'Abraham Pereyra est à retenir. Collecteur d'impôts sous Philippe IV, il gagne la Hollande en 1646. Dans la *Certeza del camino*, l'un des deux livres qu'il rédige, il se repent d'avoir feint des pratiques que le judaïsme rejette. Il utilise des morceaux choisis de théologiens et de mystiques chrétiens pour essayer de convaincre les cryptojuifs d'Espagne et mêle, dans son œuvre, des extraits de maîtres juifs et d'écrivains antijuifs espagnols. Intransigeant, il reçoit l'approbation des autorités rabbiniques de l'époque. La ténacité des cryptojuifs permit la renaissance du judaïsme sépharade au XVII^e siècle à Amsterdam. – Cet ouvrage, structuré et clair, est écrit avec passion. Il s'achève sur les notes relatives au texte des différents chapitres et sur une bibliographie.

ÉLISABETH COUTEAU

PETER NEUNER, *Théologie œcuménique. La quête de l'unité des Églises chrétiennes* (Initiations), Paris, Cerf, 2005, 513 p. Théologie contemporaine

Même si l'unité des Églises n'est pas encore réalisée, nul ne peut nier la fécondité remarquable de tous les travaux et recherches de théologie œcuménique déployés depuis le début du XX^e siècle. C'est ce processus d'efforts œcuméniques positifs et infatigables que Peter Neuner décrit dans ce beau volume, mettant en lumière les acquis décisifs qui ont été reçus par la directions des différentes Églises et communautés chrétiennes dans le

monde. À partir d'un excellent condensé et bilan de l'histoire du mouvement œcuménique, l'Auteur aborde en différents chapitres bien construits les diverses contributions et avancées œcuméniques faites par les Églises orthodoxes, les Églises de la Réforme et les Églises libres, aussi bien que par l'Église vieille-catholique que par l'Église catholique elle-même, avec l'ensemble des dialogues bilatéraux et multilatéraux qu'elle a suscités et organisés depuis le Concile Vatican II. La dernière partie met en lumière les problèmes théologiques principaux qui ont été étudiés et qui restent encore en travail, comme la Tradition et les traditions, la doctrine des sacrements et du ministère dans l'Église, la doctrine du mariage et les différentes manières traditionnelles de se représenter l'unité de l'Église. Comme le dit l'Auteur, même si «la théologie n'est pas en mesure de réaliser l'unité de l'Église à elle seule, elle a pu écarter des pierres qui faisaient obstacle à l'unité, et contre lesquelles, aujourd'hui encore, elle ne manquerait pas de se briser s'il n'était pas possible de les surmonter. Cet effort de la théologie œcuménique a été extrêmement fécond. Si nous considérons les documents qui en traitent, nous avons l'impression qu'un grand nombre de séparations entre les Églises héritées du passé n'auraient plus besoin d'être maintenues au nom de la vérité chrétienne. Il importe d'abord aujourd'hui de prendre connaissance de ces acquis, et il s'agirait là d'un pas décisif sur la voie de l'unité des chrétiens». En dessinant ainsi les contours des percées œcuméniques et en tentant de formuler, à propos des points les plus controversés, les affirmations sur la base desquelles l'unité pourra se réaliser, Peter Neuner nous offre un ouvrage de référence solide et un encouragement pour tous ceux qui consentent, dans leur fidélité à leur condition de disciples de l'Unique Seigneur, à être de plus en plus des artisans de paix et d'unité. Un index de toutes les personnes et auteurs cités termine l'ouvrage, ainsi qu'une bonne bibliographie qui donne aux lecteurs les références précises de tous les travaux de fonds sur les différents sujets abordés.

JEAN BOREL

ADOLPHE GESCHÉ, PAUL SCOLAS (éds), *Sauver le bonheur* (Théologies), Paris/Louvain, Cerf/Université catholique de Louvain (Faculté de théologie), 2003, 175 p.

Issus d'un colloque interdisciplinaire, les travaux réunis dans ce volume témoignent de manière variée et dynamique des nouvelles approches de la catégorie de bonheur, que ce soit dans le domaine des sciences bibliques, de la philosophie (éthique comprise), de la théologie systématique, de l'histoire de l'art et de la littérature. Il y apparaît clairement que nos interrogations contemporaines sur le sens et la portée du bonheur ne sauraient se déduire d'une histoire du concept. Ni la philosophie classique, ni la Bible, pour des raisons singulières bien différentes, ne sont porteuses d'un éclairage direct sur une question dont les modernes que nous sommes connaissons la mise à l'épreuve par les tragédies individuelles et collectives aussi bien que par le sentiment de morosité et de banalité qui souvent colore nos expériences quotidiennes. Le mérite d'un tel ouvrage est de rouvrir le dossier sans rien nier de nos responsabilités interprétatives et morales. Le passage par l'histoire de l'art (beau chapitre sur Michel Ange, par Jean-Pierre Mondet) et par la littérature (Colette Nys-Mazure, écrivain et poète, propose un vaste cheminement à travers le roman moderne) est fort suggestif. Anne-Marie Reynen revisite le puritanisme en essayant de dégager la flamme de bonheur qui couve sous les cendres trop longtemps confinées dans l'ascétisme et le moralisme. Bibliistes et systématiciens nouent la gerbe, en repensant le bonheur dans ses liens complexes avec les notions de création, d'incarnation et d'eschatologie.

DENIS MÜLLER

CHARLES RIDOUX, *Tolkien. Le Chant du Monde*, Paris, Encrage (Société d'Édition les Belles-Lettres), 2004, 368 p.

L'auteur, ami et érudit neuchâtelois, aujourd'hui médiéviste à l'Université de Valenciennes, consacre dans cet ouvrage une remarquable synthèse à l'auteur de *Hobbit* et du *Seigneur des anneaux*, John Ronald Reuel Tolkien (né en Afrique du Sud, 1892-1973). Il situe Tolkien comme «un chrétien qui s'adresse à un monde qui n'est plus chrétien» (p. 9). Situait l'œuvre littéraire et la carrière académique dans le contexte de la culture anglo-saxonne et de la vie intellectuelle et religieuse gravitant autour d'Oxford, il montre en particulier l'influence de la pensée du Cardinal Newman sur Tolkien, ainsi que les liens de Tolkien avec C. S. Lewis ainsi qu'avec les Oratoriens de Birmingham. L'auteur nous conduit dès lors dans une vaste présentation et relecture de la cosmologie et de la mythologie littéraires de Tolkien, interprétées comme une eschatologie arrimée à une profonde nostalgie pour les commencements paradisiaques. C'est aussi l'occasion d'analyser les liens entre le cycle du roi Arthur, les mythologies nordiques et les traditions chrétiennes. Un rapprochement est notamment esquissé avec la métaphysique traditionnelle de l'ésotériste René Guénon. Cependant, souligne l'auteur, «Tolkien est un poète et un artiste, un créateur de mythes, il n'est pas un *pater metaphysicus* ni un docteur de l'Église» (p. 80). *Le Seigneur des Anneaux* est décodé comme une dialectique subtile entre les différents étages de l'Ordre du Monde et la perspective mystique des Fins dernières. Au cœur de cette dialectique Tolkien rencontre le mystère du mal, qu'il met en scène sous différentes figures (Melkot, qui devient ensuite Morgoth, etc.) mais dont il voit la défaite dans une perspective proche de la théodicée leibnizienne. C'est Frodo, figure christique de l'humain, non épargné en cela par l'échec, qui récapitule, au terme de l'épopée, l'«eucatastrophe» qui va retourner le mal en salut. Un important chapitre intitulé «Le Légendaire» met fort bien en évidence, à la suite de Vincent Ferré notamment, les liens entre le mouvance propre aux cycles médiévaux et l'inventivité narrative extraordinaire du récit romanesque. Pour le théologien, le bref chapitre suivant, consacré à la synthèse des traditions» (p. 236-247) est très éclairant et prometteur. L'auteur montre admirablement comment Tolkien, né en protestantisme mais tourné vers le catholicisme, opère une relecture synthétique des traditions mythologiques et médiévales, en visant une sorte de retournement de la déconstruction nietzschéenne. Nous ne sommes plus en effet dans un monde chrétien, pas plus d'ailleurs que dans le monde classique d'Homère et de Platon. Il s'agit donc en quelque sorte de retrouver le sens des mots et des idées, afin de susciter une spiritualité neuve pour un monde désenchanté et déchiré par les guerres mondiales, ces guerres qui ont si durement marqué Tolkien. Le «catholicisme culturel» de Tolkien le fait rejeter tout autant les totalitarismes de son temps qu'un modernisme exalté. Sa critique évidente du monde moderne en appelle au contraire à un retour lucide aux «valeurs traditionnelles, issue du double héritage, mythologique et chrétien, des Européens» (p. 247). Ce projet, à la fois littéraire et spirituel, table donc sur un autre rapport à la modernité que celui poursuivi, en parallèle, par une vision moins syncrétique des relations entre l'histoire, la culture, les représentations religieuses et l'éthique (nous pensons ici au mouvement critique de la pensée protestante allant de Troeltsch à Bultmann et Tillich par exemple, où le travail de démythologisation a rendu plus difficile, pour ne pas dire impossible, le passage à la fiction épique). Or justement le livre de Ridoux, y compris dans ce qu'il nous apprend de la réception critique de Tolkien et de ses transpositions cinématographiques, permet de comprendre le succès, à la fois séduisant et ambivalent, des mythologies chrétiennes revisitées dans l'espace artistique et médiatique contemporain. Des liens pourraient sans doute être tentés ici avec les reprises des écrits apocryphes chrétiens dans la culture littéraire et cinématographique. Nous en avons en tout cas noté à plusieurs endroits, dans les sources d'inspiration auxquelles semble se référer Tolkien, des résonances de type apocryphe et métaphysique qui font éclater les cadres habituels de la pensée chrétienne. C'est dire si nous avons encore du pain sur la planche herméneutique.

JEAN ALEXANDRE, *Éden, huis-clos. Une parabole du dieu critique. Lecture du récit biblique de Genèse 2,4b-4,1* (Sémantiques), Paris, L'Harmattan, 2002, 180 p.

Cet ouvrage est consacré au célèbre récit du paradis qui a déjà inspiré de nombreuses publications de tous genres. Jean Alexandre propose une étude en quatre chapitres, inspirée de l'approche sémiotique qui se veut littéraire et ethnologique à la fois. Les troisième et quatrième chapitres reprennent un mémoire présenté à l'École pratique des Hautes Études à Paris. Le premier chapitre contient simplement la traduction du texte qui semble s'inspirer à la fois des procédés de Chouraqui et de Meschonnic. Selon l'avis du recenseur, l'arrangement du texte ainsi que certaines traductions qui se veulent littérales (par exemple p. 16 : «Et Mon Seigneur Dieu bâtit la côte qu'il a prise de l'humain en femme») n'aident pas forcément à la compréhension du texte surtout si le lecteur n'est pas hébraïsant. Le deuxième chapitre intitulé «Ouverture» indique quelques options de lecture : il ne faut pas lire le récit comme une sorte de proto-évangile, mais comme un récit tragique. Le quatrième chapitre, qui occupe plus de la moitié de l'ouvrage, est un commentaire du texte de Gn 2-3, organisé en quatorze séquences. Alexandre souligne l'ambiguïté du texte à plusieurs niveaux : Dieu y apparaît à la fois, par son interdit, comme fondateur du droit, mais il semble en même temps ne pas se soucier des moyens de le mettre en place. De même, l'homme et la femme semblent à la fois libres quant au contrat proposé, mais en même temps la transgression paraît être la seule possibilité. Le commentaire qui contient des observations souvent intéressantes n'évite malheureusement pas toujours un langage psychanalytique quelque peu caricatural (p. ex. p. 106 en parlant du serpent : «lors de sa conversation avec la femme n'était-il pas l'apport chthonien et phallique qui manquait primitivement à celle-ci ? D'une certaine manière, le serpent n'était alors rien d'autre que le fruit lui-même qui parlait»). Le lecteur qui n'est pas gêné par ce type de langage trouvera des réflexions pertinentes sur le passage de l'immortalité à la mortalité. Alexandre montre également que le récit construit la situation actuelle de l'homme comme «bonne» puisque adaptée à la situation de l'homme. Dans le chapitre quatrième qui sert de conclusion («coda»), l'auteur nous invite à continuer l'exploration de ce texte dont il ne prétend nullement avoir épuisé le sens. Alexandre termine son étude par des réflexions sur les rapports entre le texte et son contexte. Il trouve de nombreux renvois de Gn 2-3 au récit biblique du règne de Salomon. Imagine-t-il, comme on le faisait il y a quelques décennies, que Gn 2-3 aurait vu le jour au dixième siècle avant notre ère ? Ceci n'est pas clairement dit, l'auteur semble ne pas vouloir prendre une option claire. Il est vrai que des mythes d'origine qui contiennent des réflexions sur la condition humaine ne se laissent pas toujours situer dans un contexte historique précis.

THOMAS RÖMER

ROBERTO FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica fra la visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica* (Analecta Biblica, 155), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2004, 618 p.

Il s'agit d'une thèse de doctorat volumineuse sur la question importante de la visibilité voire de la non-visibilité de Dieu dans la Bible hébraïque. La première partie contient une enquête lexicographique sur les différentes expressions utilisées pour décrire la perception divine ou pour affirmer au contraire l'invisibilité du Dieu d'Israël. L'auteur souligne alors une situation paradoxale : certains textes affirment qu'on ne peut voir Dieu, mais lorsque Dieu vient à la rencontre de l'homme il se «fait voir». L'auteur

s'intéresse ensuite à ce que l'homme, selon la Bible hébraïque, peut voir de Dieu : le dos, la main, le messenger, la gloire, les œuvres, etc., ainsi qu'à des situations de la perception : culte, lumière, ténèbres, mais aussi le dialogue entre dieu et l'homme. Après cet inventaire, l'auteur propose une analyse des textes bibliques les plus importants quant à la vision divine. Il limite cependant cette enquête aux textes du Pentateuque, ce qui a pour conséquence de fausser quelque peu le résultat final puisque les visions prophétiques (notamment celles d'Ézéchiel) et certains Psaumes évoquant la vision de la face de Yahvé auraient certainement mérité une analyse approfondie. Fornara ouvre son enquête textuelle par trois rencontres nocturnes d'Abraham et de Jacob (Gn 15 ; 28,10-22 ; 32,32-34) ; il souligne comment la vision de Dieu va transformer les Patriarches (ceci est évident pour le dernier texte, moins clair néanmoins pour Gn 15). Le récit de la vocation de Moïse en Ex 3 est construit à l'aide de la racine «voir», mais l'ambiguïté de la vision est clairement soulignée. Parmi les récits de la révélation au Sināï (Ex 19-24 et 33-34), Ex 24 contient l'affirmation exceptionnelle selon laquelle les anciens d'Israël auraient vu le Dieu d'Israël. Fornara reste assez vague quant au sens de cette affirmation ; il insiste sur le fait que ce texte est suivi d'un texte sacerdotal qui suggère que l'objet de la vision est la *gloire* de Dieu. L'hypothèse de Blum selon laquelle, en Ex 24, la promesse d'Ex 19 (Israël est appelé à devenir une nation sacerdotale qui n'a pas besoin de médiation) s'est réalisée pour un bref moment me paraît plus plausible. Après la chute du peuple qui veut un Dieu visible (l'histoire du veau d'or) la vision d'Ex 24 est devenue impossible et même Moïse, médiateur par excellence, ne peut voir Dieu que de dos (Ex 33). La conception deutéronomiste de la vision divine s'exprime selon l'auteur notamment en Dt 4. Malheureusement, il ne cite pas de travaux récents qui suggèrent que Dt 4 est un texte tardif qui intègre déjà la théologie sacerdotale et qui insiste sur l'idée qu'au moment de la révélation divine le peuple n'a rien vu d'autre que du feu et de la fumée. L'auteur traite ensuite de l'histoire de Balaam (Nb 22) qu'il comprend comme une éducation à la «bonne vision» divine. La conclusion de l'ouvrage rappelle encore une fois la position dialectique de la Bible hébraïque quant à la vision de Dieu. La même conclusion montre également les limites du travail : il est difficile de vouloir élaborer à partir de l'ensemble des textes bibliques une position cohérente quant à la question. L'auteur n'a pas opté pour une démarche diachronique qui aurait peut-être produit d'autres résultats, c'est-à-dire la possibilité d'une conception ancienne qui n'exclut nullement l'existence de représentations de Yahvé et qui n'est abandonnée qu'après la destruction du temple de Jérusalem en 587 av. J.-C. L'ouvrage contient des index d'auteurs et des textes bibliques traités.

THOMAS RÖMER

Les Douze Prophètes, Osée. Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Eberhard Bons, Jan Joosten et Stephan Kessler; avec la collaboration de Philippe Le Moigne; introduction générale aux Douze Prophètes par Takamitsu Muraoka (La Bible d'Alexandrie, 23,1), Paris, Cerf, 2002, 194 p.

On retrouve dans ce livre la prodigieuse richesse qui caractérise les volumes de la collection *La Bible d'Alexandrie*, même si ses auteurs – des chercheurs réunis dans une équipe de la faculté de théologie protestante de l'Université Marc-Bloch à Strasbourg – n'ont pas été directement formés par les concepteurs et directeurs de l'entreprise (Marguerite Harl, Gilles Dorival et Olivier Munnich). – Consacré exclusivement à *Osée*, le volume s'ouvre toutefois sur une introduction générale aux Douze Petits Prophètes, collection qui s'est vraisemblablement constituée au IV^e siècle av. J.-C. et dont le texte

hébreu, tel qu'il nous est transmis, présente de très nombreuses obscurités. Sans doute était-ce déjà le cas lorsque ces Douze Prophètes furent traduits en grec car le texte de la Septante, qui paraît être l'œuvre d'un seul et même traducteur pour l'ensemble du recueil, n'est pas non plus des plus limpides. Certains manuscrits de la Septante ont vraisemblablement été révisés ultérieurement à partir de l'hébreu, notamment une intéressante recension, repérée naguère par D. Barthélemy (désignée par le sigle R). – Les spécialistes s'accordent à reconnaître 3 parties dans le livre d'Osée : ch. 1-3; 4-11; 12-14. L'hypothèse de cette division tripartite se trouve renforcée par divers éléments propres à la version grecque. Vu qu'on ne connaît pas le modèle hébreu, il est fort difficile d'apprécier le degré de fidélité et les caractéristiques de la traduction grecque. Mais on discerne chez le traducteur un souci constant de rendre le texte accessible à un juif d'expression grecque, souci qui se manifeste en particulier par la variété des termes grecs utilisés, selon le contexte, pour rendre un même mot hébreu. – Un chapitre particulièrement intéressant de l'introduction examine la réception d'*Osée* dans le judaïsme et le christianisme anciens : Qumram, Targum, Nouveau Testament et surtout les Pères, puisque plusieurs citations (par ex. 6,1-3; 6,6; 11,1) et images (surtout le mariage avec une prostituée) du prophète ont donné lieu à des développements christologiques et ecclésiologiques. Si les commentaires d'Origène (le premier à expliquer *Osée*) et de Didyme sont perdus, on possède ceux de Jérôme, de Julien d'Éclane, de Cyrille d'Alexandrie, d'Hésychius de Jérusalem, de Théodore de Mopsueste (particulièrement précieux) et de Théodoret de Cyr. – La traduction française, fort précise, du texte grec est complétée par une annotation suivie qui représente une mine d'informations sur toutes sortes de problèmes (des questions philologiques et lexicales les plus pointues en rapport avec le grec et l'hébreu jusqu'aux questions d'interprétation théologique). Signalons encore la présence bienvenue d'un index des mots grecs, en plus d'un répertoire des références scripturaires et d'un index des textes anciens.

ÉRIC JUNOD

JEAN EMMANUEL DE ENA, *Sens et interprétation du Cantique des cantiques* (Lectio divina, 194), Paris, Cerf, 2004, 448 p.

Voici donc une énième étude sur le *Cantique des cantiques*. En deux pages et demie, la louange liminaire d'Adrian Schenker soutient que «Jean Emmanuel de Ena montre comment le sens du sérieux oriente nécessairement l'intelligence et l'explication des lecteurs du Cantique des cantiques» (p. 8). Le «sens du sérieux» ! La chair de la Sulamite est décidément bien triste. La question du «vrai sens du texte», la recherche de la «clé de l'énigme du sens» sont une hantise que l'on croyait bannies des bonnes études : il n'en est rien. En trois volets, le Père De Ena va reprendre la notion problématique du sens d'un texte en élaborant des «instruments conceptuels», avant de choisir six interprètes, trois Anciens (Origène, Guillaume de Saint-Thierry et Jean de la Croix) et trois Modernes (André Robert, Othmar Keel et Gianfranco Ravasi) commentant trois passages, le titre (Ct 1, 1), le prologue (Ct 1, 2-4) et le refrain (Ct 2, 7 repris en 3, 5 et 8, 4 : l'injonction aux filles de Jérusalem de ne pas réveiller le bien-aimé). Le choix est ténu (quatre versets), trop presque pour dégager des éléments neufs, d'autant plus que ces trois Anciens ont été bien étudiés, Origène et Guillaume en particulier par Anne-Marie Pelletier, qui n'ignora pas Jean de la Croix ni A. Robert. Arc-bouté sur la belle thèse de cette dernière (*Lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, 1989), le travail de J. E. De Ena n'en est qu'une pâle concubine (cf. n. 5, p. 16). Celle-là avait autrement plus d'envergure, l'a. de celle-ci le savait, puisqu'il s'est souvent appuyé sur elle, tout en limitant les citations importantes en note (p. e. n. 5, p. 16; n. 82, p. 89; n. 109, p. 345). L'A. va fonder un concept «nouveau», le «sens directionnel du texte». Il

s'agit de «l'orientation avec laquelle un ou des lecteur(s) interprète(nt) le texte, compte tenu de leur positionnement, conscient ou non, face au texte, soit leur intentionnalité et leur finalité : précompréhension, intérêts personnels, situation historique, méthodes de lecture, destinataires de l'interprétation, etc.» (p. 87) On peut se demander si certains exégètes modernes ne se payent pas facilement de mots. Ne deviendraient-ils pas des techniciens de surface textuelle ! Ces «sens directionnels sont potentiellement infinis», poursuit l'a. et l'on retrouve ici un peu de Ricoeur, de Gadamer, de Pelletier et de Bori. Othmar Keel sera peut-être étonné de découvrir que les amours de Ct 1, 2, relèvent pour l'a. d'un «sens textuel matériel» (p. 86). Le Ct est pourtant lu par l'a. dans le cadre textuel du langage amoureux de la poésie et de la littérature hébraïques et du Ps 44/45 (p. 349). Mais le «sens directionnel spirituel» prime sur le sens textuel (p. 130) et l'a. prend plaisir à décocher une flèche contre Sébastien Castellion et sa lecture rationnelle (p. 207 !). Jamais, toutefois, ce dernier ne songea à exclure le Ct du canon, jamais. La question du sens continue d'obnubiler l'a. : «peut-on connaître le 'sens littéral' original du Ct ?» (p. 385), et l'a. de conclure en se demandant s'il a «retrouvé la clé perdue de son sens scellé» (p. 403). Il reconnaît que son parcours a montré la difficulté à trouver le sens d'un texte, mais grâce au «sens directionnel théologique» de la Parole de Dieu (p. 404), le sens du Ct est donné *in fine* : «un sens directionnel de réflexion morale sur les grands événements humains : la vie, l'amour, la mort» (p. 406). *Much Ado About Nothing* new ! On peut avancer cela de tant de textes bibliques et extra-bibliques. Invitons donc le lecteur déçu à se replonger dans le beau livre d'Anne-Marie Pelletier et à vite oublier cet essai étonnamment reçu dans la collection *Lectio divina*.

MAX ENGAMMARE

DANIEL STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, (WUNT 163), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 445 p.

La théologie chrétienne de l'absolution (*atonement*) se développa sous l'influence de Yom Kippur et sous celle du défi que continua de poser aux chrétiens la pérennité de la plus importante des fêtes juives. Pour étayer l'A. recherche les traces de l'impact de Yom Kippur dans la littérature chrétienne des cinq premiers siècles et investit les traditions grecque, latine, syriaque, arménienne, géorgienne, copte et arabe. Une telle investigation du rituel n'avait jamais été faite. L'A. montre que les premiers interprètes de la mort du Christ trouvèrent dans «l'imaginaire juif» de la fête un terreau fécond. Acmé de tous les rituels à l'époque du second temple, Yom Kippur est aussi le plus détaillé de la Bible juive. La version amplifiée et parfois polémique de la Mishna montre que l'intérêt pour Yom Kippur n'est pas mort avec la destruction du temple. Les prières de la communauté de Qumran associent à la fête les thèmes fondamentaux de la brisure de l'existence humaine, de la repentance ou de la consolation des endeuillés, et évoquent déjà l'idée d'une rançon donnée par Dieu. Les apocalypses juives considèrent le bouc émissaire comme le chef des puissances démoniaques et sollicitent Ésaïe 6 ou Zacharie 3 (dont l'arrière plan pourrait être Lev 16) pour illustrer le motif de la mise en présence de Dieu. Le livre des Jubilés renforce cette tendance en témoignant pour la première fois d'une individualisation du culte. Dans la diaspora Philon d'Alexandrie assigne au sage de vivre chaque jour comme si ce jour était Yom Kippur. Pourquoi Philon, ouvrant ainsi la voix à l'auteur martyrologue de 4 Maccabées, a-t-il pu parler en l'occasion de propitiation ? Philon s'appuie sur la traduction malheureuse de la LXX, influencée par le monde païen, du maître mot hébreu *kpr* (*effacer, recouvrir*) par (*ex*)*ilaskomai* (*apaiser*), oubliant que dans la LXX Dieu n'est presque jamais l'objet du verbe mais presque toujours le sujet. Si l'on dépasse cet écueil il devient possible de retracer une ligne cohérente allant du rituel juif aux interprétations sotériologiques chrétiennes. Le Yom Kippur apparaît

explicitement dans les premières traditions (30-60 ?) utilisées par l'auteur de l'épître de Barnabé, par celui d'Hébreux ou par Paul, et trouve un prolongement jusque chez des auteurs comme Justin, Origène ou Tertullien. L'épître de Barnabé compare la mort de Jésus au bouc émissaire maudit par Dieu. Hébreux combine la conception apocalyptique d'un grand prêtre avec l'idée d'un autosacrifice qui procure l'absolution, attestant que Yom Kippur et l'écho qu'en donne le texte de Zacharie 3 (grand prêtre non lévite) se situent à la racine de la grande prêtrise conférée au Christ. Paul reprend et complète en Rm 3,25 l'affirmation d'un kippur eschatologique donné par Dieu à travers la mort du Christ. En Galates 3,13 des éléments philologiques laissent entendre que le concept de bouc émissaire se tient derrière l'affirmation paulinienne d'une malédiction apportant le salut. Plus tardivement Matthieu 27,15-23 présente le choix de Barrabas par la foule en des termes qui évoquent la loterie du «jour du jeûne» entre les deux boucs, tandis que 1 Jean 2,2 reprend le terme utilisé par Philon pour parler de Yom Kippur et souligne le rôle du grand prêtre intercesseur. Enfin, il faudrait mentionner les hymnes christologiques de Colossiens et de Philippiens dans lesquels les marqueurs ne sont pas univoques mais dont le *Sitz im Leben* est un contexte d'absolution et de réconciliation. Les résultats de l'enquête sont d'un grand intérêt. Nous disposons d'une bonne description du rituel à l'époque du second temple. La ligne de la «déviation propitiatoire» est repérée. Quant au choix des lectures de ce jour solennel, la découverte chez Justin d'une citation d'Ésaïe 58 associée à Yom Kippur laissera songeurs ceux qui s'abritaient derrière la datation tardive du Talmud de Babylone pour ne pas considérer les références proposées par le Traité Meguilla 31 a : entre autres Jonas et Ésaïe 57,14-58,14. L'hypothèse de Folker Siegert considérant la prédication synagogale intitulée *Sur Jonas* (SC 435) comme une prédication de Yom Kippur du premier siècle trouve un appui chez notre A. qui y voit «de «manière plausible le premier témoignage d'une lecture de Jonas le jour de Kippur». La ligne minimaliste suivie par l'A. est une ligne prometteuse pour qui ne voudrait plus s'en tenir aux parallèles entre le rituel de Yom Kippur et le corpus chrétien mais prendrait également en compte les développements théologiques. Cela impliquerait de préciser la théologie de Yom Kippur (l'A. ne donne même pas une définition du mot *atonement*) et de considérer les nombreuses références midrashiques liées à l'interprétation de la fête (ce que ne fait pas l'A.). Un champ sera alors ouvert par la reprise de cette question inaugurale : pourquoi une fête non liée chronologiquement à la mort de Jésus ainsi que sa théologie ont-elles pu avoir un impact aussi grand sur la prédication chrétienne la plus profonde et la plus fondatrice ?

YANN MORVANT

SYLVIA HAGENE, *Zeiten der Wiederherstellung. Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie* (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 42), Münster, Aschendorff, 2003, 366 p.

La thèse de Sylvia Hagene reprend la question discutée de la sotériologie lucanienne, avec en point de mire la question du salut d'Israël. Axée sur l'analyse synchronique d'Actes 3, elle veut montrer que la sotériologie lucanienne n'est pas fondée sur une théologie du péché, mais sur l'idée d'un «savoir qui sauve» (p. 326), en prolongeant ainsi sur les plans anthropologique, christologique et de la théologie de la création la thèse de Peter Doble, qui défend l'idée que Luc a développé une théologie de la croix à partir du modèle du Juste souffrant et justifié à la fin des temps par Dieu, selon Sg 2-5 (cf. *The Paradox of Salvation. Luke's Theology of the Cross*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996). C'est dans la troisième rubrique, celle de la théologie de la création, que Sylvia Hagene propose de voir l'histoire du salut d'Israël, atteignant son

point culminant avec Jésus de Nazareth et attendant encore son accomplissement (p. 292sq). – Le tour de force de cette thèse est d’offrir une traversée de l’œuvre lucanienne sur un thème fort controversé avant l’étude de Peter Doble. À la recherche d’un fil rouge organisé autour du thème du savoir (p. 14), Sylvia Hagene fait le pari de concilier diverses intertextualités conviées autour de Luc-Actes, et notamment le modèle du Juste Souffrant d’Es 53, le thème hellénistique de la Justice (p. 219 sq.; l’A. fait même allusion au modèle de la mort noble, en référence à Socrate) et celui de la Sagesse, en attirant l’attention sur le poète Aratos qui lie la Sophia et la Dikè et qui est cité implicitement en Ac 17, 28 (p. 223 sq.; l’A. propose même de ramener à Luc-Actes le lien pressenti par les exégètes entre l’excursus sur la Justice chez Aratos et l’*Eunuque éthiopien* 42). La seule exclue de cette relecture traversante de Luc-Actes est la théologie du péché, qui n’a pas de place explicite, selon l’A., dans le modèle chritologique lucanien (p. 239). Valorisant toutefois la tradition paulinienne de Lc 22, 19b-20, elle propose de lire une reformulation sapientielle du concept de péché en terme «d’ignorance», l’*agnoia* déjà mise en évidence par Peter Doble («’Unwissenheit’ ist demnach nichts anders als eine weisheitliche Reformulierung des Sündenbegriffs», p. 151 sq.). C’est sans doute là l’originalité principale de ce travail, qui permet de considérer la figure de Jésus à la fois comme sapientielle et apocalyptique (cf. p. 259). Pour l’A., la «nouvelle alliance» mentionnée dans le récit de l’institution ne va pas sans l’indépassable apocatastase eschatologique d’Israël (cf. p. 292). – L’exégète trouvera plus d’une stimulation et d’une suggestion dans cet essai traversant de la pensée lucanienne. Toutefois, des points d’interrogation demeurent, tant en regard de la méthodologie que du point de vue harmonisant de la démarche, et de certains silences surprenants dans le champ de l’exégèse lucanienne: par exemple, on ne trouve pas de mention du problème de critique textuelle classique de Lc 22, 19b-20, alors que le passage est d’importance pour l’argumentation (cf. p. 17-20); pas de mention non plus de la théologie expiatrice d’Ac 20, 28, ou de la tension d’Ac 28, 24-27, soulignée par Daniel Marguerat (*La première histoire du christianisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999, p. 228-233). Par ailleurs, d’autres problèmes plus fondamentaux méritent d’être signalés: 1) Malgré plusieurs pages détaillées sur l’herméneutique historique, l’A. ne clarifie guère sa conception de l’histoire. Balayant les avancées de la deuxième quête du Jésus historique (p. 25), elle semble ne pas prendre en compte les données de la troisième quête du Jésus historique, et reste bien confiante face à la catégorie de «témoin oculaire» (il est assez surprenant de lire en p. 64 que Luc aurait été témoin oculaire de Jésus). Ce flou du rapport à la catégorie de l’histoire se double d’un flou méthodologique dans les approches synchroniques: le chapitre introductif ne présente tout simplement pas l’approche méthodologique choisie, et l’analyse synchronique d’Ac 3 s’en ressent, oscillant entre analyse rhétorique et narrative, pour finalement se rapprocher plutôt d’une analyse rhétorique (Ac 3 serait une *chreia* dramatique, p. 133). 2) Deuxièmement et en conséquence, on peut se demander si une approche synchronique floue n’aboutit pas à un effet surfait d’unité intertextuelle et théologique. Le modèle de la «noble mort» aurait mérité d’être mis en tension avec le modèle du Juste souffrant, auquel il semble difficilement superposable (cf. à ce sujet G. Sterling, «*Mors philosophi: The Death of Jesus in Luke*», *HTR* 94 (2001/4), p. 383-402). Par ailleurs, l’insistance sur l’ignorance comme équivalence du péché devrait être interrogée dans le cadre du débat actuel de l’exégèse néotestamentaire: si le péché est l’ignorance, le salut est-il à voir comme une «gnose»? Enfin, la rationalisation de la catégorie du péché à travers celle de l’ignorance amène S. Hagene à une anthropologie lisse et sans surprise; pourtant, François Bovon avait déjà reproché à Jens-Wilhelm Taeger de passer sous silence les passages présentant l’être humain soumis aux forces obscures, par exemple Ac 10, 38 (cf. *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Neuchâtel / Paris, Delachaux & Niestlé, 1988², p. 442). L’anthropologie lucanienne a certainement des traits beaucoup plus ambigus que ne le laisse paraître *Zeiten der Wiederherstellung* où Satan n’est que brièvement mentionné en note comme «Gegenspieler» (p. 19, note

14 ; cf. sur ce point C. Clivaz, «Douze noms pour une main : nouveaux regards sur Judas à partir de Lc 22.21-22», *New Testament Studies* 48 (2002), p. 400-416). – Ces critiques me conduisent à souhaiter une «théologie biblique» qui identifierait les diverses lignes de fond ou intertextualités conviées dans un récit, et en évaluerait les interactions, plutôt qu'une théologie biblique qui cherche à présenter une synthèse presque hégélienne d'un «rétablissement» : si le dernier mot est la *Wiederherstellung*, l'histoire (*story* et *History*) ne devient-elle pas superflue face à l'apocatastase de toutes choses ?

CLAIRE CLIVAZ

MICHEL BERDER (éd.), *Les Actes des Apôtres : Histoire, récit, théologie. XX^e congrès de l'ACFEB (Angers, 2003)* (Lectio Divina, 199), Paris, Cerf, 2005, 281 p.

En 1966, Willem Cornelis van Unnik parlait d'un «storm center» au sujet des études lucaniennes. Quatre décennies plus tard, cette tempête n'a toujours pas perdu de son intensité. L'exégèse de la seconde œuvre à *Théophile* demeure aujourd'hui encore un épicycle majeur des études néotestamentaires. Les Actes du XX^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (ACFEB) sont là pour le prouver. Ce collectif dirigé par Michel Berder témoigne en effet des multiples chantiers en cours dans ce champ textuel du Nouveau Testament. Il est également le reflet parlant de l'éclatement des méthodes survenu à la fin des années 70. En effet, la contestation du paradigme historico-critique a donné naissance à une approche plurielle des écrits bibliques. Ceci s'est traduit par un développement fulgurant des études synchroniques, sémiotique et narratologique. Une qualité notoire de ce collectif est ainsi de risquer un panel des différentes voies méthodologiques empruntées à l'heure actuelle par les exégètes lucaniens. Après un panorama pointu de la recherche brossé par Odile Flichy, Roselyne Dupont-Roc rouvre le dossier encore brûlant de la double tradition textuelle des Actes. Au terme d'un survol des principales positions sur cette délicate question, Dupont-Roc conclut à l'impossibilité de remonter au texte originel. Elle souligne néanmoins l'intérêt de la critique textuelle pour mettre en lumière la réception des Actes aux II^e et III^e siècles. Dit autrement, l'étude des traditions textuelles ne doit pas être obsédée par la quête de l'origine, mais doit davantage se tourner vers la pluralité des lectures générées par les Actes de Luc. Elle est ainsi à même de démontrer l'«hésitation herméneutique», l'ambivalence interprétative inhérente au texte des Actes. Suivent deux contributions intéressées à la référentialité historique de l'œuvre de Luc : Marie-Françoise Baslez qui nous emmène dans une exploration du «monde des Actes des Apôtres» et Jean-Pierre Lémonon qui esquisse une peinture des christianismes éphésiens au I^{er} s. sur la base d'Ac 18, 18–19, 7. Ces deux articles rappellent à juste titre qu'avant d'être écrivain ou romancier, Luc est un historien–enquêteur soucieux de collecter informations et sources pour construire son récit. Les deux études suivantes font droit aux approches synchroniques : outillé de l'analyse narrative, Daniel Marguerat observe la réception lucanienne de la biographie de Paul et suit son déploiement littéraire. Chez Luc, la figure narrative de Paul serait ainsi emblématique du devenir chrétien, d'une identité croyante située à la croisée de la foi juive et de l'universalisme romain. Pour sa part, Michel Quesnel se risque à une étude rhétorique des deux apologies pauliniennes d'Ac 22 et 26, sans prétendre enfermer ces discours dans l'éloquence judiciaire. Avec la contribution de Rémi Gounelle, l'on bascule du texte des Actes à son aval et à sa réception. L'historien de Strasbourg reprend la problématique complexe des rapports entre Actes canoniques et Actes apocryphes d'apôtres et plaide pour la thèse d'une ignorance du canon néotestamentaire chez les auteurs apocryphes. Dit autrement, les relations entre l'œuvre

lucanienne et les Actes apocryphes ne doivent pas être pensées en termes de dépendance littéraire, mais ressortissent à l'histoire des traditions. Finalement, avec Laurent Villemin, ecclésiologue, et Carlos Mesters du centre œcuménique d'études bibliques du Brésil, le lecteur débouche sur la présentation de deux réceptions contemporaines du livre des Actes, la première dans l'ecclésiologie de Vatican II, la seconde dans les lectures opérées par les «communautés de base» brésiliennes. Bref, le parcours des Actes proposé par l'ACFEB est riche et bien organisé et va sûrement contribuer à alimenter ce «storm center» des études néotestamentaires.

SIMON BUTTICAZ

CLAUDE VATIN, *Ariane et Dionysos : un mythe de l'amour conjugal* (Études de littérature ancienne, 14), Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2004, 141 p., nombreuses illustrations en noir/blanc et couleurs. Science des religions

Claude Vatin, professeur émérite d'histoire grecque à l'université de Provence, auteur d'une thèse sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique, nous livre ici une recherche originale sur le couple exemplaire Ariane et Dionysos, «un mythe de l'amour conjugal». Thèse doublement paradoxale : à première vue, et première lecture des textes anciens, rien ne laisse deviner, derrière le dieu des *Bacchantes*, un époux énamouré d'une fidélité monogame inébranlable; d'autre part se maintiennent encore quelques stéréotypes sur le statut de la femme grecque, éternelle mineure, épouse légitime destinée à fournir des citoyens à la cité. Les analyses de l'auteur vont donc ébranler ce bel édifice culturel, et, comme il le dit lui-même, éclairer la seconde face du diptyque. Amour non seulement partagé, réciproque, mais éternel par-delà la mort, amour spirituel, même, dans les derniers siècles du paganisme, vraisemblablement sous l'influence néo-platonicienne. On aimerait ici en savoir davantage, car les grandes écoles philosophiques d'Antioche ou d'Apamée (Jamblique) développent des enseignements et permettent l'éclosion d'une iconographie (mosaïques) qui renouvelle les interprétations mythologiques traditionnelles. Les retrouvailles d'Ulysse et de Pénélope se résument dans un chaste baiser *symbolique*, au sens grec, tandis qu'un chœur de thérapeutes féminines (Philon !) chante l'unité spirituelle, psychique et noétique, enfin retrouvée. Ulysse et Pénélope incarnent aussi un mythe de l'amour conjugal, Claude Vatin le dit lui-même, et d'un amour conjugal transfiguré (au sens théologique !). Un des grands mérites du livre réside dans le fait qu'il se développe sans limites, ni chronologiques ni géographiques. Du haut archaïsme grec (VII^e siècle), on descend jusqu'à la fin de l'empire romain, et «la diffusion hellénistique» nous permet de pénétrer jusqu'en Asie centrale. Il est vrai que Dionysos a précédé Alexandre sur le chemin des Indes. Claude Vatin tient solidement son fil d'Ariane, et cette grande synthèse enrichira le lecteur, même spécialiste. Ces recherches suscitent quand même quelques inquiétudes. L'auteur est-il capable d'entrer en imagerie et d'en exploiter les richesses ? Page 34, figure 16, on découvre une lecture totalement aberrante d'un vase à figures rouges de Berkeley. Aucun des personnages n'est identifié correctement, et là où Claude Vatin voit Ariane endormie abandonnée par Thésée, il s'agit en fait de Sémélé foudroyée par Zeus suite à son imprudent souhait ; Hermès emporte le fœtus pour le coudre dans la cuisse du père. Comment une telle erreur est-elle possible au sujet d'un document publié d'innombrables fois ? Dès lors le doute s'installe et le lecteur devient méfiant. L'auteur s'appuie sur une bibliographie large et non spécialisée, mais le livre ne comporte pas de notes : il faut donc faire confiance à l'autorité du professeur, là est bien la question, hélas (la bibliographie non plus n'est pas fiable : ex. Hans Möbius est listé sous Hōbius mais entre Herrmann

et Iouri, c'est donc plus qu'une coquille) ! Je ne vais pas multiplier les critiques, mais je relève, page 38, figure 18 une confusion entre la proue et la poupe d'un bateau ... *quid*, dès lors, de la culture grecque ? De même, l'attention de l'auteur est focalisée sur ce seul thème dans une imagerie très riche, articulée selon des procédés syntaxiques *in absentia* qui ont fait l'objet d'analyses sémiologiques nombreuses. Aussi bien quand, à plusieurs reprises en conclusion de chapitre, Claude Vatin nous répète que ce mythe conjugal sert de modèle exemplaire à la *société* (athénienne dans le cadre de la fête des Anthestéries), je me permets d'en douter fortement. Il n'y a qu'à changer de corpus pour s'en persuader, et un coup d'œil sur l'imagerie spécifique du mariage classique, loutrophores et lébès gamikoi, montre que Dionysos et Ariane n'y jouent quasiment aucun rôle. Je ne dis pas qu'il n'existe pas de «chaleur humaine» ni de «séduction amoureuse» dans «l'institution du mariage» grec, mais je crois que «la volonté de s'oublier soi-même au profit de son double», «l'union des sens [qui mènerait] à la communion des âmes» (belles formules, p. 53 !) ne passent pas par le mythe dionysiaque. Il faut d'ailleurs, grâce aux inscriptions par exemple, entrer aussi en dionysisme de l'autre côté, si je puis dire : les règlements des associations dionysiaques révèlent que la finalité des mystères est autre (cf. Anne-Françoise Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zurich, 2003, Akanthus Verlag). Claude Vatin ne connaît pas la bibliographie récente, par exemple les travaux de Cornélia Isler Kerényi sur son propre sujet («Dionysos con una sposa», dans *METIS* 5, 1-2, 1990, p. 31-52 ; *Dionysos nella Grecia arcaica*, Pisa-Roma, 2001, Ist. Edit. e Poligr. Internazionale), sans parler des actes de colloques importants, à l'École française de Rome (1986) ou à Comacchio (1991). Pour les lecteurs de cette revue, je donnerai deux pistes. D'abord retour aux *Bacchantes* d'Euripide. Dans son édition, Jeanne Roux (*Commentaire*, Paris, 1972, Les Belles Lettres) donne, p. 635-636, un document extraordinaire concernant une «pannychis» moderne – scène de «Great Revival» aux États-Unis d'Amérique. J'invite tous les théologiens qui s'intéressent aux mouvements charismatiques à examiner ce texte qui évoquera peut-être chez eux quelques souvenirs récents. L'autre piste à suivre est ouverte par le théologien orthodoxe Olivier Clément, *L'œil de feu. Deux visions spirituelles du cosmos*, Paris, 1994, Fata Morgana, et surtout *Corps de mort et de gloire. Petite introduction à une théopoétique du corps*, Paris, 1995. Il m'a semblé que, parfois, grâce à Eros et Dionysos, Claude Vatin rejoignait l'ascèse et la mystique chrétienne orientale, ce qui ne serait en fait guère surprenant. C'est un beau compliment que je lui fais, malgré les réserves émises.

CLAUDE BÉRARD