**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 56 (2006)
**Heft:** 2

**Buchbesprechung:** Bibliographie

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

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

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

**Download PDF:** 11.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 138 (2006), P. 165-191

# BIBLIOGRAPHIE

## Histoire de la philosophie

*Henrici de Gandavo Summa (Quæstiones ordinariæ), art. I-V* (*Henrici de Gandavo Opera omnia*, XXI), edidit G. A. Wilson, Leuven University Press, 2005, 402 p.

Ce volume, vingt et unième des *Opera omnia* d'Henri de Gand, contient l'édition critique du début de la *Somme* (articles I à V). Il marque la parution du quatrième des quatorze tomes prévus pour ces *Questions ordinaires* (ou *Somme*) rédigées en parallèle d'un second recueil de textes, les *Questions quodlibétiques* (seize tomes prévus dans les *Opera omnia*). Composés entre 1276 et 1293, riches de renvois multiples, ces deux ensembles témoignent de l'enseignement de l'un des plus importants théologiens parisiens de la seconde moitié du XIII^e^ siècle. Par le jeu foisonnant des citations, longues, minutieusement agencées et discutées, le discours d'Henri offre une version de cette rencontre des cultures philosophiques et théologiques grecque, arabe et latine, que s'attache à décrire l'historiographie depuis le siècle dernier. L'édition critique de ce volume est due à G.A. Wilson. Le texte est précédé d'une introduction remarquable : compte rendu d'une enquête philologique aux allures de roman policier, elle révèle les complications spécifiques à cette tradition manuscrite. Durant sa longue carrière, Henri corrigeait son manuscrit personnel de la *Somme* (perdu) et probablement la copie en circulation dans sa classe, le *liber magistri* (perdu), alors qu'un état arrêté du texte se répandait de manière indépendante grâce à la diffusion universitaire. Celle-ci a successivement procédé de deux *exemplaria* (perdus), c'est-à-dire de deux versions faites sur l'apographe, visées par l'auteur à fin de diffusion, conservées par l'institution universitaire, découpées en morceaux (*peciae*) et mises à la disposition des clercs pour copies. Parmi les nombreux manuscrits conservés, l'érudition moderne en a signalé trois en particulier. Ils livrent les *Quodlibets* et la *Somme* d'Henri et ont appartenu à Henri puis à Godefroid de Fontaines, un étudiant d'Henri promis à une carrière de maître en théologie (dès 1285). Il s'agit des manuscrits Paris, *Bibl. Nat., lat.* 15350, 15355, 15848, qui sont indépendants et antérieurs à l'*exemplar* universitaire et sont probablement les témoins du travail d'Henri de Gand. Le deuxième d'entre eux, contenant une version de la *Somme*, est composé de deux parties, rédigées par deux «mains» différentes (deux scribes). Dans la seconde partie (et non dans les premiers articles édités dans ce volume), le texte porte les traces d'un travail de révision ininterrompu qui témoigne parfois d'une évolution. À partir d'une version manuscrite antérieure, Henri a dicté à un scribe (ou écrit de sa main) une version mise au net. Mais celle-ci s'enfle bientôt de corrections et ajouts multiples. De longues notes marginales sont parfois données comme substituts de passages biffés et encadrés par la mention *va----cat*. Certaines de ces corrections sont peut-être le fait de Godefroid de Fontaines, qui avait accès au livre de cours en circulation dans la classe d'Henri (*liber magistri*) et aurait pu modifier en conséquence le texte du manuscrit 15355, déjà en sa possession. Ce manuscrit sert de texte de base à l'édition critique, dont la qualité – la lisibilité, la précision et la richesse de l'apparat critique, la visibilité des citations, la beauté – a suscité, au fil des parutions, un travail de révision aboutissant à l'abandon du portrait surréaliste d'Henri de Gand dessiné en 1938 par J. Paulus : un théologien réactionnaire, inconséquent en philosophie, tentant sans succès de faire cohabiter l'illumination augustinienne et un empirisme pré-ockhamien. Les articles I-V de la *Somme* font partie du grand ensemble consacré à la science théologique, qu'ils inaugurent sous la forme d'un vaste traité de la connaissance. L'article

I concerne la possibilité de connaître : Henri réfute les thèses sceptiques antiques (les Académiciens), puis il établit sa doctrine en discutant les diverses options représentées dans l'histoire de la philosophie grecque, latine et arabe. Son impressionnante culture philosophique donne lieu à une polyphonie touffue. Ensuite chaque article développe un point de vue sur l'objet : question après question, l'angle de vue est à chaque fois précisé, resserré, produisant une miniaturisation de l'objet. L'article II s'attache à la modalité du connaître, c'est-à-dire au degré de certitude ; l'article III à la qualité ou statut de l'objet connu ; l'article IV à l'appétit de science chez l'homme ; l'article V (*De studio sciendi*) met en place la cheville ouvrière du projet théologique d'Henri de Gand, comme l'a récemment montré M. Leone («Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances in Henry of Ghent», *Quaestio 5*, 2005, p. 513-526). Au-dessus de la raison philosophique ou naturelle dont les maîtres en arts s'étaient faits les hérauts, à côté de la foi prioritairement valorisée par certains théologiens franciscains, Henri ménage une place éminente pour une rationalité théologique *et* naturelle : secondée par la foi, la raison théologique est une lumière médiane, naturelle mais aspirée par le surnaturel, qui met à jour la rationalité des objets de croyance (*ratio naturalis adiutorio luminis fidei, quasi fodiendo sub credibilibus, potest venire in cognitionem veritatis eorum,* p. 334). Défendant la scientificité de la théologie, Henri réorganise alors le champ épistémique, en subsumant toutes les disciplines à la théologie.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

THIERRY-DOMINIQUE HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste, LVII), Paris, Vrin, 2005, 841 p.

Ce n'est pas parce que la théologie négative de Thomas d'Aquin n'est pas radicale comme elle l'est chez Jean Scot Erigène, par exemple, qu'elle en est inintéressante. Loin de là, pour autant qu'on en comprenne bien l'intention première et dernière. C'est ce à quoi se consacre Thierry-Dominique Humbrecht dans ce beau travail, qui se présente comme une réflexion tout à la fois analytique et synthétique. La perspective de l'A. n'est donc pas celle de la théologie négative à travers les âges, ni même comparatiste, comme si elle devait faire le point sur la manière dont les noms divins étaient envisagés à l'Université de Paris au XIII^e^ siècle, mais bien celle de l'articulation de la méthode théologique thomasienne en rapport avec les noms divins. En effet, les textes de l'Aquinate sur les noms divins, et ce qui leur est lié, sont nombreux, bien que jamais identiques, et c'est la raison pour laquelle, renonçant aux prestiges d'une construction thématique, l'A. se concentre sur la rigueur d'une présentation cursive des textes mêmes de l'Aquinate. Le plan de l'ouvrage se développe en trois parties : la première, intitulée *Le site théologique des noms divins*, pose la question de l'identité spéculative des noms divins, partie intégrante de la pensée théologique, à partir des sources fondamentales auxquelles Thomas s'est constamment référé : le *De Trinitate* de Boèce, le *Peri Hermeneias*, les *Sentences* de Pierre Lombard et les *Commentaires* de première importance qu'en ont donnés Alexandre de Halès, Bonaventure et Albert le Grand. La seconde partie, *Les voies de la négation*, met en perspective les lectures thomiste et albertinienne du *De divinis nominibus* du Pseudo-Denys, ainsi que les exégèses qu'ils ont faites des noms divins dans l'Écriture. L'étude attentive de ces commentaires du *corpus* dionysien «montre la recherche constante du discours propre. Cela explique le délaissement des métaphores, ou leur réduction au discours propre, comme dans le cas des métaphores bibliques. C'est peut-être ce qui caractérise la méthode exégétique de Thomas, qui consiste à manifester les raisons de ce qui se présente sans elles» (p. 503). Si Thomas finit alors par quitter Denys en disjoignant la modalité philosophico – théologique de la négation de ce que, par ailleurs, il n'appelle pas théologie mystique,

c'est que, pour le Docteur angélique, ce n'est pas parce que Dieu reste inconnu qu'il ne peut pas être l'objet d'un acte de connaissance. Tout en n'étant pas dupe de ses limites, cette connaissance sait que ce qu'elle connaît est ce que Dieu n'est pas, et non pas ce qu'il est ; mais cette ignorance lui est connue. Comme le dit l'A., «ce n'est donc pas selon la thématique d'un dépassement constant qu'une ignorance aussi docte progresse. Thomas, préférant la ligne d'Augustin à celle de Denys, ne choisit pas un Dieu moins inconnu, mais une théorie de la connaissance plus maîtresse d'elle-même, qui confesse, en des termes de connaissance, son ignorance» (p. 780). Dans la troisième partie, enfin, l'A. examine l'être de Dieu et la connaissance que nous pouvons en prendre. Commençant par l'examen de la simplicité de l'essence divine et de l'identité de l'essence et de l'être en Dieu, établissant ensuite que cette identité n'est pas synonyme de l'absorption d'un de ces deux termes par l'autre, il réussit alors à mettre en relief la spécificité de la vision thomasienne de la vie mystique en tant que discours et réalisation, la négation et la connaissance de Dieu à laquelle celle-ci conduit. Pour Thomas d'Aquin, et c'est bien à cela qu'il s'agissait d'aboutir en conclusion, c'est l'incarnation du Verbe qui confère à la mystique chrétienne une confiance accrue en la création et les créatures, qui peuvent désormais servir d'appui pour la contemplation, et cela d'autant plus que les paroles du Christ font entrer le Verbe divin dans le discours humain, exhaussant celui-ci à devenir une participation du discours de Dieu sur lui-même. Le Verbe est la seule image de Dieu adéquate, la seule qui le représente parfaitement. Si le Verbe de Dieu est seul à comprendre Dieu et à le nommer parfaitement, il n'empêche que l'homme et l'ange, dits à l'image de Dieu, à cause de la noblesse de leur nature 'représentent et imitent' Dieu plus que toutes les autres créatures. La structuration divine et même trinitaire de l'homme et de l'ange est, avant tout discours proféré, 'une représentation expresse des attributs divins'» (Cf. p. 753 *sq.*). Un index des noms d'auteurs consultés et une excellente bibliographie de tous les travaux anciens et modernes qui se rapportent à ce vaste sujet font de cette recherche une référence désormais obligée pour l'étude du traitement des noms divins par le Docteur angélique.

JEAN BOREL

MAXENCE CARON, *Heidegger* (Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie), Paris, Cerf, 2006, 568 p. — Philosophie contemporaine

Premier ouvrage sur «l'état des lieux et des recherches concernant les grands auteurs de l'Histoire de la philosophie» (p. 9), ce volume réunit de nombreuses contributions aussi bien anciennes qu'actuelles. Comme tout collectif, celui-ci a ses temps forts et ses points faibles. Nous nous contenterons de relever les textes qui nous semblent majeurs, tout en soulignant que toutes ces contributions sont issues d'un contexte francophone, pour ne pas dire hexagonal. Jean-Luc Marion, dans «*La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*», montre que l'achèvement n'est pas l'interdiction de la métaphysique, mais ce qui rend possible le terrain de la philosophie et permet de penser la technique dans sa raison véritable qui ne se réduit pas au calcul. De même, la destruction ne ruine pas la métaphysique, mais libère le fond de l'être ; elle a donc une signification positive. Penser l'être amène Heidegger au concept de donation, d'*Ereignis*, que Marion questionne dans un sens non ontologique : l'intention finale de Heidegger ne renvoie-t-elle pas à une instance autre que l'être ? Marlène Zarader (*Le miroir aux trois trèfles. Histoire d'une évolution*) propose une lecture historique en trois phases de la pensée heideggérienne des Présocratiques où elle décèle que le statut accordé aux Premiers Grecs porte en lui toute la pensée heideggérienne de l'être. Rémi Brague (*La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec*) analyse le rapport de Heidegger à Aristote. Si la métaphysique présuppose la physique, elle est tributaire de la définition

classique de l'homme comme *zoon logon échon*, «le logos étant compris [par Heidegger] comme quelque chose de *vorhanden*. Par suite, il ne l'est pas comme langage, puisque celui-ci n'est pas *vorhanden*, mais *existe* comme *raison*.» (p. 128) Heidegger interprète cela comme le primat grec de la *poièsis* sur la *praxis*. L'A. montre alors que toute la pensée de Heidegger est une «tentative d'écrire l'original dont la philosophie, depuis les Anciens, n'est que la copie.» (p. 135) Heidegger ne cherche pas à moderniser les Anciens, mais à être l'ancien des Anciens, c'est-à-dire à reprendre, au sens de corriger, continuer et poursuivre la métaphysique. Pour Alain Boutot (*Heidegger et la question du platonisme*), Platon est aux yeux de Heidegger le prototype du philosophe, celui qui a, le premier, posé la question de l'être. L'A. voit chez Heidegger une onto-théologie : la question de l'être débouche sur celle d'un étant premier, même s'il n'en parle pas toujours explicitement. Jacques Taminiaux (*Les sources platoniciennes des vues politiques de Heidegger*) démontre que les vues politiques du discours de rectorat n'ont que peu affaire avec les éléments en cours d'élaboration, à savoir *l'idéologie*. Se référant aux analyses du totalitarisme par Harendt, il fait ressortir qu'à l'évidence le discours de Heidegger ne correspond en rien à cela et qu'il serait plutôt une sorte de «*remake* de *La République* de Platon» (p. 216). L'A. y voit un écho manifeste au texte de Platon, les trois services (de travail, de défense et de savoir) constituant chacun un service spécifique à ce grand *Dasein* qu'est le peuple allemand. Ce mouvement n'est pas une mobilisation de masse, mais un mouvement conscient vers l'être. Pour l'A., les deux définitions aristotéliciennes se retrouvent chez Heidegger avec la même prééminence que celle donnée par Platon à la première, celle de l'homme contemplatif, l'homme doté de la parole ; mais cela rejoint aussi la priorité donnée par Aristote à la vie contemplative, la deuxième définition – l'homme animal politique – étant plus celle du bavardage et se traduisant dans les textes de Heidegger par le monde du «*on*». Pascal David (*Tempus mortis*) offre une judicieuse étude sur la place de la réflexion sur la mort et montre qu'à la différence des conceptions quotidiennes, *Sein und Zeit* élabore une véritable phénoménologie de la mort dans le contexte d'une ontologie fondamentale du *Dasein*. Si une bonne part de la pensée occidentale s'est refusée à penser la mort au nom de la vie, Heidegger, à la lecture des textes pauliniens, comprend que la mort ne se réduit pas au décès, mais qu'elle nous accompagne, nous enclôt tout au long de notre vie. Selon Philippe Capelle (*La signification du christianisme chez Heidegger*), tout commentaire qui veut rendre compte de la complexité des liens de Heidegger au christianisme doit considérer que ce rapport est un rapport à un christianisme pluriel. Il faut pour cela faire valoir trois points de vue : 1) tenir compte de la complexité de l'*habitus* dans lequel Heidegger a reçu sa formation intellectuelle ; 2) s'enquérir de la pluralité des déterminations théologiques sous l'influence desquelles et entre lesquelles il a frayé son chemin ; 3) tenir compte des motifs pour lesquels Heidegger, sans jamais renoncer à toute relation à la théologie, prend résolument congé du christianisme. Les analyses où Heidegger parle de la transcendance dans la scolastique (Duns Scot) et de l'historicité (Hegel) autorisent l'A. à affirmer que Heidegger ne choisit pas l'un contre l'autre, mais exige de tenir fermement les deux pôles : «le projet *translogique*, inspiré par la consistance transcendantale de l'existence, et l'*historicisation* hégélienne de l'Esprit.» (p. 306) Dans le même ordre, l'A. voit que Heidegger n'abandonne pas saint Augustin, mais en propose une lecture dans laquelle il lui reproche de n'avoir pas maintenu la facticité de la mémoire, d'avoir au contraire libéré celle-ci de l'inquiétude en vue de la quiétude et de l'immortalité, ce qui ne révèle pas la finitude du *Dasein*. Jocelyn Benoist (*Heidegger, Les sens du sens et l'illusion herméneutique*) analyse l'œuvre du premier Heidegger sous l'aspect d'une théorie de la signification et affirme, que jusqu'à *Sein und Zeit*, le projet n'est autre que le déplacement du lieu de la question d'une théorie de la signification, et que la phénoménologie n'est pas le maître mot de ces travaux. Olivier Souan (*Heidegger et les mathématiques*) a le mérite de rappeler que, par sa formation, Heidegger a été fortement marqué par les mathématiques au point que celles-ci ont parfois contrebalancé

la théologie et la philosophie. Mais le plus important est que son œuvre est empreinte du sceau de la mathématique, depuis sa thèse sur Duns Scot jusque dans ses travaux plus tardifs : la mathématique est un domaine préalable à toute connaissance. L'A. insiste sur le lien entre ontologie et mathématiques dans les divers travaux de Heidegger. Maxence Caron suggère une lecture attentive des dix tableaux constitutifs du poème de Heidegger *De l'expérience de la pensée*. Cette lecture est cependant un peu trop «heideggérianisante», redondante, ce qui fait du texte de Heidegger un prétexte au jeu de mots. Pour Jean-Louis Chrétien (*De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger*), *Sein und Zeit* n'aborde pas vraiment la question de l'être de l'espace, et la solution ne viendra pas non plus dans la suite, tant la spatialité est quelque chose de complexe, qui n'est ni *vorhanden* ni *zuhanden*. Pour expliciter cette difficulté à comprendre l'être de l'espace, l'A. utilise les concepts d'éloignement et de distance : «L'éloignement, compris dans un sens «transitif et actif», est l'action de surmonter ou de faire disparaître le lointain, donc d'approcher de soi. Cette approche du lointain fonde la proximité du proche car n'est proche que ce que j'éloigne, et il cesserait d'être proche si je cessais de l'éloigner. C'est en ce sens que la proximité n'est qu'un mode de l'éloignement.» (p. 508) À l'aide de l'exemple de Hofmanstahl qui voyageant un peu partout, se trouvait toujours proche de l'Allemagne, l'A. nous fait comprendre que l'habiter, le lieu, est une structure existentiale qui à la fois nous rapproche des choses et des êtres et nous éloigne de nous-mêmes ; à proprement parler : «Entre l'étrangeté foncière de l'angoisse qui nous révèle notre absence de foyer, et le prendre souci qui se perd dans les choses, il n'existe pas d'habiter possible. En est solidaire l'absence de «lieu» tel qu'il sera pensé par la suite, espace à la fois limité et mondial, qui ne se ferme pas sur soi, mais s'ouvre au monde, et ouvre les uns aux autres, mortels et immortels, terre et ciel.» (p. 512)

JACQUES SCHOUWEY

JEAN GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. I : *Héritages et héritiers du XIX^e^ siècle* (Philosophie et théologie), Paris, Cerf, 2002, 626 p.

Le titre de l'ouvrage évoque métaphoriquement un dialogue entre théologie et philosophie, même si l'auteur plaide pour un échange plus étendu, une «conversation triangulaire» avec, comme troisième interlocuteur, les sciences religieuses. L'essentiel de la recherche porte sur la présentation d'auteurs ayant contribué de façon plus ou moins consciente à la genèse et à l'éclosion de la philosophie de la religion et dont la pensée continue d'influencer les débats contemporains. Usant de différents paradigmes de la raison, Greisch, dans ce premier tome, présente les auteurs ressortissant aux paradigmes spéculatif (Schleiermacher, Hegel, Schelling, Rosenzweig, Rahner) et critique (Kant, puis ses héritiers : Cohen, Troeltsch, Tillich, Duméry, et les pères de la critique anthropologique de la religion : Feuerbach, Nietzsche, Bloch). Les penseurs regroupés sous les paradigmes phénoménologique, analytique et herméneutique devront être présentés dans un Tome II. Cette classification s'inspire librement de la catégorie d'«idéal-typique» de Max Weber qui ne constitue en fait qu'une aune à laquelle mesurer la matière étudiée. En dépit de ces précisions fort utiles, le lecteur doit tout de même fournir un petit effort pour examiner Hegel ou Schelling avant Kant. Précédemment à la recension de ces différents penseurs, G. propose une introduction générale abordant l'histoire de l'appellation et du contenu «philosophie de la religion» ainsi que les problèmes liés à la définition de la discipline. L'un d'entre eux et non des moindres consiste à tracer le départ entre la philosophie de la religion (visant plus les raisons de la religion que la religion de la raison), la théologie philosophique (traduction de

l'expérience spirituelle dans l'élément du discours) et la philosophie religieuse (quête philosophique des raisons d'une adhésion croyante). l'A. y parvient de manière claire et concise, même s'il sait que les auteurs passés en revue résisteront à ces distinctions. Avec *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, le lecteur de langue française a entre les mains une introduction solide et sans doute inédite à la philosophie de la religion. En plus d'un panorama synthétique issu d'un regard bien ciblé, il y trouvera une analyse des circonstances qui ont conduit à l'invention de la discipline. Chez certains d'entre les auteurs considérés, l'angle d'attaque renouvelle sensiblement le regard (Rosenzweig ou Hegel, par exemple). On attendrait parfois de l'A. quelques appréciations plus profilées et plus personnelles, ne serait-ce que pour dynamiser la lecture. *Le buisson ardent* n'en constitue pas moins un ouvrage de référence. Il convient de relever sa rigueur et son souci d'informer synthétiquement et fidèlement. Les chapitres se concluent sous la forme de questions ouvertes résumant les critiques couramment avancées dans la littérature secondaire et sont enrichis d'une bibliographie sélective. Un index thématique n'aurait pas été superflu dans un écrit que l'on risque de consulter plusieurs fois.

PIERRE-PHILIPPE BLASER

JEAN GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. II : *Les approches phénoménologiques et analytiques* (Philosophie et théologie), Paris, Cerf, 2002, 555 p.

Le volume II de cette entreprise inégalée, centrée sur la philosophie de la religion (ce troisième partenaire qui peut décaler le face à face des sciences religieuses, ou sciences des religions, et de la théologie, cf. p. 165), est consacré aux paradigmes phénoménologique et analytique, mis respectivement à l'enseigne des héritages de Husserl et de Wittgenstein. Le cinquième paradigme, herméneutique, annoncé dans le tome I, fera l'objet d'un tome III, la matière ayant enflé par rapport à ce que projetait l'auteur en début d'entreprise. Les qualités de l'ensemble sont grandes. Plus sur le mode d'une suite de dossiers de travail que d'une synthèse, mais qui n'exclut pas une perspective propre (en l'occurrence, un choix en faveur d'une ligne herméneutique greffée sur la phénoménologie) et entrecoupée, à la fin des présentations d'auteurs ou de groupes d'auteurs, par des sections de «questions» bienvenues, permettant au lecteur de poursuivre la réflexion. La troisième partie de l'ensemble, par laquelle s'ouvre ce tome II, est vouée au paradigme phénoménologique. Elle présente Husserl d'abord, tant sa philosophie de fond que les textes qu'il consacre spécifiquement à la religion, à Dieu, au christianisme (figure du Christ incluse), à la spiritualité (Husserl est peu attentif aux déploiements positifs et différenciés du religieux et des religions, cf. p. 55) – G. souligne notamment le nouveau rapport immanence/transcendance qui peut s'y nouer (cf. p. 61 et 64), ainsi que, pour certains aspects, une veine de type augustinien. L'héritage, ici, est d'abord du côté des sciences des religions : R. Otto, Fr. Heiler, J. Wach, G. van der Leeuw, M. Eliade, mais M. Scheler aussi. L'intérêt que présentent la lecture des textes et les motifs mis en avant est plus qu'appréciable. Je note néanmoins avec une petite surprise la plutôt faible (non l'inexistence, cf. p. 287 par ex.) mise en perspective critique d'une ligne qui est aujourd'hui beaucoup interrogée en lien avec une part de ce que fut le XX^e^ siècle : radicalisation sur une donnée «essentielle» ou «fondamentale», dont il y aurait à se laisser porter, tendant à laisser de côté aussi bien les questions épistémologiques plus différenciées qui avaient été celles du néo-kantisme, alors abandonné, que l'attention à des déploiements historiques positifs, eux aussi différenciés. C'est probablement lié à un attachement de G. pour la phénoménologie et l'herméneutique, validant plus les appartenances que les constructions, avec les distanciations et les dialectiques critiques

qu'elles appellent, même si on repère aussi, chez G., une validation de Dilthey quant à ce qu'il peut offrir de contrepoint à certains déploiements d'une herméneutique où il serait, dit en langage gadamérien, plus question de vérité (comme chez Heidegger) que de méthode (comme dans le néokantisme). Chez Otto, on sait que le sacré (le numineux) est central, comme lieu et expression d'une transcendance surplombant le sujet (une donne qui résume ce qu'est le religieux et qui n'est en même temps que religieux), validant l'expérience vive d'une conscience religieuse *sui generis*, un irrationnel et un vécu vu hors formes institutionnelles concrètes. Se tiennent dans une ligne semblable Heiler, van der Leeuw et, bien sûr, *a fortiori*, Eliade (cf. sa notion de «centre», de type cosmique, et ce qui y est validé à l'encontre de l'histoire, où l'homme se perd, espérant même que l'étude des religions pourra revivifier, respiritualiser, voire resacraliser l'humain occidental, p. 231 *sq.*). Ce qui peut valoir comme Dieu tend ici à passer plutôt du côté d'une énergie, cosmique ou vitale (ou du côté de l'être, voire de la vie pure). On se demandera aussi, ultérieurement et toujours sur mode critique (Lévinas, d'autres), ce qu'il peut en être là de l'avènement spécifique d'un sujet et de ce qui s'y cristallise. Notons que Scheler, lui, était attentif à un pôle de la personne et de la responsabilité (cf. p. 121, 136), Dieu devant aussi être de forme personnelle (p. 132), et cela en décalage d'un subjectivisme (p. 129, 137) souvent rapporté à Schleiermacher (bien présent à l'arrière-plan des auteurs ici présentés, qu'il soit ou non correctement compris). L'héritage de la phénoménologie husserlienne est aussi philosophique, dans une reprise plus récente, qui est l'occasion, pour G., de présenter E. Lévinas, J.-L. Chrétien, J.-Y. Lacoste, J.-L. Marion, M. Henry et, pour un débat critique, D. Janicaud (P. Ricœur est renvoyé au tome III). Husserl s'y trouve déplacé ou enrichi (p. 241), au travers des thèmes de l'imagination, du corps et du langage, avec ce qui s'y dit d'excès en deçà de toute position originaire dans le monde des choses mêmes et des appartenances (trop neutre ? trop anonyme ?). Ainsi Chrétien va-t-il valider une altération première (p. 257 *sq.*), dépassant du coup l'opposition intérieur/extérieur (p. 265), et Lacoste s'en prendre à toute immédiateté de départ, au profit d'une considération des médiations symboliques et des traditions (p. 268 *sq.*), substituant à l'ouverture (en décalage de Heidegger, p. 275) une exposition à du déjà-déterminé, où peut se donner une vocation pour un sujet. Marion va critiquer toute réduction à une cause unique, entraînant totalité (il en rapporte le geste à Descartes), et valider figure, mesure et distance, la chair aussi, où s'inscrivent nos histoires (p. 327), là encore en décalage de Heidegger. On ne placera pas Henry dans la même ligne (il sera repris dans le tome III, p. 292-326), suite à sa pensée en fin de compte foncièrement négative sur le monde conçu comme différence (absence du motif de la création, que G. note critiquement, lui opposant Rosenzweig notamment, p. 357) et à son investissement en continuité de la vie même, sans médiations différenciées et heureusement obligées. La seconde partie de ce tome (la quatrième de l'ensemble), plus courte, est consacrée au paradigme analytique. G. la place sous le patronage de Wittgenstein, dont il examine là aussi tant la philosophie de fond, du *Tractatus* aux *Investigations* (voire aux *Remarques mêlées*) qui marquent un changement net (p. 494), que la position personnelle en matière religieuse, à distinguer en outre de l'usage qui sera fait de sa philosophie en matière religieuse (p. 501-505). L'essentiel, à partir des *Investigations* (par-delà les discussions autour d'un motif «mystique», en lien avec la fin du *Tractatus*, cf. p. 404-412) et au vu de la réception en matière de réflexion sur la religion (champ de la théologie compris), tient à la notion de «jeux de langage», différents selon les «formes de vie», des jeux ayant des règles propres. Wittgenstein nous situe ainsi au plan de l'usage, de l'opération ou de la pratique (du faire), donné ou effectif (p. 494 *sq.*). Dans cette perspective, il y a des jeux de langage religieux, ou une «grammaire» dans laquelle nous parlons de Dieu. Héritage pragmatiste (prenant ici l'homme inséré dans le monde, un homme qui est, dit Wittgenstein, «cérémoniel», p. 523), qui coupe tant avec une considération sur les énoncés religieux comme propositionnels (visant une vérité objective) qu'avec une analyse des tréfonds de la

subjectivité humaine. Non sans risque fidéiste, comme le montrent par exemple Dewi Zephania Philipps (cf. p. 537ss.), particulièrement radical souligne G., ou, non traité ici, mais dont la problématique s'inscrit directement dans la même ligne, Georg Lindbeck (à l'enseigne d'un «postlibéralisme»). Avant Wittgenstein, se tenait William James, aux origines du pragmatisme, discuté par Bergson, Blondel ou Troeltsch, et qui connaît un regain d'intérêt aujourd'hui. G. le présente légitimement de façon détaillée (entre deux chapitres consacrés à Wittgenstein). C'est un auteur qui privilégie la *psychè*, le cœur et l'expérience par-delà la variété des expressions religieuses, les fruits ou les effets du religieux aussi. Ses liens avec le libéralisme protestant sont nets; une posture de type empirique fait qu'il se tient à l'arrière-plan de Wittgenstein.

PIERRE GISEL

Jean GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, t. III: *Vers un paradigme herméneutique*, (Philosophie et théologie), Paris, Cerf, 2004, 1025 p.

Ce troisième tome est consacré au cinquième et dernier paradigme annoncé, le paradigme herméneutique. Lui est ainsi réservé, et de loin, le plus long traitement; peut-être parce que s'y jouent en même temps l'ensemble de la recherche de l'auteur (visant finalement à saisir «la religion dans les limites de la simple raison herméneutique», p. 10) et du coup ses conclusions, de fait encore sous forme de balisage et d'ouverture (avoué, p. 10), comme l'indique le titre de la cinquième partie qui ne dit pas simplement «le paradigme herméneutique», sur le modèle des quatre premières, mais «Vers un paradigme herméneutique». Le lecteur trouvera ici, pour commencer, un long chapitre sur l'Écriture, son statut et sa lecture, à l'enseigne de «la religion comme problème herméneutique» (notons que le chapitre commence par un rapide examen de ce qui précède le régime du Livre, la divination, notamment en Grèce), auquel répond, comme en diptyque, un chapitre intitulé «la philosophie de la religion et le problème herméneutique». Un troisième chapitre est consacré à des «passeurs» (H. Bergson, J. Nabert et K. Jaspers, trois philosophes dont la pensée s'avance aux confins de la religion), avant d'aborder les deux auteurs-clés du paradigme herméneutique, M. Heidegger et P. Ricœur, dont l'examen représente près de la moitié du volume. Le premier chapitre, important, notamment pour une saine réflexion théologique, passe en revue l'allégorie, les quatre sens de l'Écriture, la métamorphose moderne (*sola scriptura* et postulat d'une clarté de l'Écriture, avec ses pertes et le nouveau statut dès lors ouvert), l'articulation des deux Testaments (point décisif pour G., sur lequel il revient à plusieurs reprises), l'Écriture comme Grand code, les divers usages de l'histoire selon Nietzsche, la critique moderne depuis Spinoza, pour se terminer sur Dilthey (j'ai dit son importance pour G.) et Gadamer. Le deuxième chapitre revient en partie sur le terrain des paradigmes spéculatif et critique, mais selon une interrogation polarisée par la question de l'herméneutique. J'ai à cœur de marquer (cela atténue l'interrogation un peu critique que j'ai pu élever sur la sympathie de G. à l'égard de certaines formes de validation et de mise en œuvre de l'herméneutique, de Heidegger à Eliade, ou déjà Otto) que G. y souligne à plusieurs reprises le motif d'une construction, contre la pure intégration ou la pure médiation (cf. p. 164, 176-179, en référence à Schleiermacher et en démarquage de Gadamer), pouvant ouvrir sur un régime de figures, validé notamment en référence à Rosenzweig (p. 181 *sq.*), voire, en héritage du néokantisme, sur le culturel (p. 196 *sq.*), une constellation qui se tient derrière ce que me semble finalement chercher G. au travers d'une «greffe» de l'herméneutique sur la phénoménologie. Contrairement à ce qu'il en fut pour les philosophes de référence examinés dans le tome II, on ne

distinguera pas, chez Heidegger, sa philosophie générale, son rapport au religieux et son apport à l'herméneutique. Ici, tout va ensemble. *A fortiori* à partir de 1936 qui le voit chercher un «penser accordé à la vérité de l'être» (p. 502). La présentation de G. est large (c'est appréciable): période catholique et sortie du catholicisme (p. 504-506, 590); période des cours donnés à Fribourg de 1919-1923 (p. 516 *sq.*), dont des cours de philosophie de la religion (p. 528-565, 593-596); les années de Marburg, 1923-1928 (p. 565-610), avec *Être et Temps*, et où le religieux perd sa spécificité et semble avoir disparu, mais est peut-être partout, alors lié à un mode d'interrogation du *Dasein*, neutre (hors toute détermination ontique et toute représentation du monde) ou radicalement et exclusivement ontologique (p. 592), période que G. clôt par un instructif dialogue fictif Troeltsch-Barth-Heidegger (p. 596-609); les rapports au nazisme (p. 507-515, 693-696); le passage d'une «analytique du *Dasein*» à une «métaphysique du *Dasein*» (p. 610-637), où prédomine le thème du «maintien dans» et l'«éclaircie de l'être», où l'on peut dire aussi que le motif «être» remplace le motif «Dieu», le modifiant du coup; le moment d'une radicalisation encore plus forte, avec les écrits de 1936-1942 (p. 638-688), où tout se passe comme si nous étions dans le «buisson ardent», lieu des poètes en tout cas, à commencer par Hölderlin, d'un sacré et d'une fête nuptiale (celle du «Quadriparti de la Terre, du Ciel, des Mortels et des Divins»). Moment révélateur (sur le fond mais aussi, à mon sens, de ce qui se préparait avant, depuis Marburg), moment qui va d'un «silence de l'appartenance» à l'«embrasement par le sacré» (p. 658), moment d'un divin à venir et qui est, écrit G., plus celui des «bergers de l'être» que des «chevaliers de la foi» (p. 680 *sq.*). G. examine au final quelques critiques de Heidegger, dont M. Zarader, que, sur le fond, il ne suit pas (p. 706 *sq.*, à juste titre à mon sens). Au total, Heidegger est superbement présenté, dans ce qu'il a de plus problématique en ces matières; mais si G. montre bien ici et là un écart, de fond, il le développe peu. Second auteur-clé, Paul Ricœur (p. 735-916). Que G. préfère à Heidegger. Philosophie qui n'est pas qu'à «un unique foyer» (p. 736); philosophie de l'inachèvement, foncièrement; où le comprendre est un se comprendre et un comprendre le monde devant du textuel (tout texte étant particulier, décentré et polyphonique); philosophie de l'action aussi, et ce qui s'y dit d'instauration, ainsi que d'un travail de l'histoire et d'un religieux séparé; une herméneutique du coup plus ouverte aux critiques nécessaires des contrefaçons que sont les idéologies, qu'il ne faut donc pas seulement comprendre (il y a à suivre ici non seulement Gadamer, mais aussi Habermas), mais soupçonner (avec les «maîtres du soupçon») et déconstruire. Au total, la vie est vue ici en tant que foncièrement médiatisée par des signes, et même par de la tradition, ce qui fait qu'interpréter ne va pas sans distance et se noue plus comme construction que comme appropriation. Le sujet y est témoin, en lien à du différend/t et de l'altérité. Dans sa conclusion, brève et comme provisoire (p. 923-933), G. évoque les pièges possibles de l'appartenance (un des lieux majeurs de la posture herméneutique), de la conviction aussi (irréductible, mais quand même à réguler). Pour nous laisser, à titre d'«envoi» (c'est son titre), sur le *requisit* et la promesse possible d'une «herméneutique des témoignages absolus» (*sic*, p. 932); confinant plus à une «folie de la croix» (avant-dernier alinéa) qu'à un déchiffrement et à une régulation de médiations qui seraient à différencier quant à leurs positivités. Dans la ligne de l'auteur, et touchant à la question des rapports philosophie-religion qui se tient à l'arrière-plan de l'entreprise, je renverrais volontiers à la p. 487 qui nous laisse avec le constat, à penser, qu'une philosophie qui n'admet pas une (ré)conciliation finale (ou première...) et qui ne peut dépasser, mais seulement rendre compte, des situations limites (p. 488), dit alors sa condition en empruntant à la langue religieuse. Un index des noms, pour les trois tomes, termine l'ensemble (mais non l'index thématique que souhaitait le recenseur du tome I; il est vrai qu'il aurait été peut-être disproportionné), ainsi qu'une bibliographie générale de près de 50 pages, disposée en sections.

PIERRE GISEL

JEAN GREISCH, *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Bayard, Paris, 2006, 298 p.

Rédigé à la mémoire de Paul Ricœur, l'ouvrage tente d'explorer ce que Ricœur appelle la relation complexe d'inclusion mutuelle entre l'herméneutique biblique et l'herméneutique philosophique. Partant des trois «subtilités» piétistes, l'A. va s'attacher à montrer, suivant en cela Gadamer, que la *subtilitas legendi* précède la *subtilitas interpretendi* et la *subtilistas intelligendi*. Chacune des trois parties de l'ouvrage est divisée en trois: 1) travail précis de textes bibliques; 2) analyse de l'herméneutique biblique traditionnelle et de l'exégèse moderne; 3) herméneutique philosophique contemporaine et ses incidences sur la signification des termes «lire», «interpréter», «comprendre». La première partie, «Tolle, lege» est consacrée à l'Écriture et à ses destinataires. Se référant systématiquement à Paul Beauchamp, Greisch s'efforce de montrer que l'Écriture grandit avec ceux qui la lisent (selon la formule de Grégoire le Grand) et que lire est aussi essentiel que manger et boire. Il soulève aussi la difficile question des rapports entre lecture spirituelle de la Bible et étude critique, montrant en quoi «Une des tâches d'une herméneutique de la lecture est de clarifier le rapport entre la lecture et la relecture. Seul un livre qui mérite d'être lu et relu est un livre digne de ce nom.» (p. 65) L'A. insiste sur le fait que le rapport au texte n'est pas celui du consommateur ou décrypteur de sens, ni celui d'un simple butineur, mais bien une interaction continuelle. La deuxième partie porte sur les «racines bibliques de la *subtilitas interpretandi* et les axiomes fondamentaux de l'herméneutique biblique et les enjeux philosophiques de celle-ci.» (p. 87) Prenant comme modèle la sentence d'Héraclite: «on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve», l'A. en vient à expliciter que le texte biblique est toujours sujet à relecture et interprétation. C'est pour lui l'occasion d'insister sur les liens possibles entre herméneutique biblique issue du judaïsme et celle de la tradition chrétienne. La référence au Talmud et aux lectures qu'en fait Lévinas lui permet d'affirmer que toute lecture interprétative présuppose deux choses: 1) une longue familiarité avec le texte, qui est lui-même en connexion avec d'autres textes; 2) l'interprète n'est pas le seul dépositaire du sens, mais il doit accepter le «conflit des interprétations». (p. 135) L'interprétation de la Bible est alors vue comme une voie vers la transcendance. Interpréter n'est pas seulement innover, mais d'abord répéter, ce qui a pour effet «d'enfoncer le clou». (p. 174) Pour le philosophe la question est de savoir s'il doit se laisser inspirer par la tradition biblique ou s'il doit se réfugier derrière la pensée grecque; si le modèle grec a influencé des poètes comme Rilke ou Stefan George ou des philosophes comme Heidegger, c'est le mérite de ce dernier d'avoir osé poser la question de l'inspiration par sa réflexion sur le langage et l'âme. La dernière partie, consacrée à la *subtilitas intelligendi*, se fonde sur un épisode biblique: les noces de Cana, où le meilleur est pour la fin. La question centrale de cette partie est de savoir si l'on comprend ce que l'on lit. L'A. y décèle très bien que les chemins de la compréhension sont périlleux et que toute interprétation hâtive risque d'engendrer des mésinterprétations ou des malentendus. Il prend pour exemples les Proverbes qui «prennent sens dans la bouche de celui qui les profère et se les approprie.» (p. 209), ainsi que les paraboles dont le sens est à double pointe. Prenant l'exemple de l'épisode de Joseph, il montre l'ambiguïté de l'existence: entre le désir de vivre, d'autonomie et d'émancipation, l'humain est aussi confronté à la rivalité fraternelle et au besoin de sécurité et de reconnaissance. (cf. p. 223) Le point fort de ce passage réside dans l'affirmation que si les paraboles, celle du fils prodigue entre autres, ont inspiré des auteurs comme Rilke, Gide ou Kafka, les textes de ces auteurs donnent aussi en retour sens au texte biblique. Relevons pour terminer un chapitre essentiel, inspiré par Gadamer et consacré au temps pour comprendre, dans lequel l'A. relate bien le fait que le temps est essentiel à la compréhension, mais aussi les limites de celle-ci. Et il a cette belle formule, qui concerne la Bible, mais qui peut être appliquée à tout texte: «*Il n'y a pas de langue absolument intraduisible.*» Dans

cet même élan il pose une question que tout philosophe devrait se poser : *«qu'est-ce que parler ? qu'est-ce qu'écrire ? comment déterminer la relation entre la «parole» et «l'écriture» ?»* (p. 243) Ouvrage difficile, parce qu'issu d'un érudit, ce texte mérite lecture et relecture, ne serait-ce que par les questions qu'il soulève.

JACQUES SCHOUWEY

SYLVIE COURTINE-DENAMY, *Le Visage en question. De l'image à l'éthique*, Paris, La Différence, 2004, 397 p.

Voilà un ouvrage fondamental, qui croise les perspectives philosophiques et esthétiques sur le thème du visage. Le visage, c'est-à-dire aussi l'image, le portrait, l'effigie, l'autoportrait, la figuration, la non figuration, la défiguration. Un ouvrage dense, guidé par une philosophie d'inspiration hébraïque, écrit par un auteur qui travaille à l'EPHE (Centre d'histoire moderne et contemporaine des juifs). La question de l'interdit de la représentation traverse tout l'ouvrage, et l'A., de manière à la fois subtile et documentée, montre que l'on peut très bien concilier le respect de cet interdit, qui structure toute la pensée juive, avec un accueil sinon de l'image, du moins du visage, sinon de la ressemblance, du moins de la «semblance». On peut très bien refuser l'idole, critiquer l'icône, mais accueillir l'art, dans son double procès de représentation et d'abstraction. Autant dire qu'un théologien protestant se sentira très proche de cette sensibilité, que l'on pourrait qualifier de critiquement iconique. Bien que le plan ne soit pas énoncé de la sorte, l'ouvrage travaille sur trois thématiques proches, mais aussi assez différentes. 1. La première (chap. I à III) consiste en une histoire de l'image à partir de la thématique du portrait. Sont étudiés les thèmes du masque mortuaire, les mythes de Narcisse et de la Méduse (Gorgone), le miroir de Dionysos et leurs reprises dans la psychanalyse. Puis vient une remarquable présentation d'un article de Hans Jonas «Homo pictor» (dont l'écrit fut traduit par l'A.), lequel montre que la production d'images (par le processus de symbolisation et de représentation) est, plus encore que le langage, constitutif de l'humain (p. 68-77). Puis les différentes productions d'images autour du visage sont présentées, ainsi que les sciences qui ont cherché à comprendre les caractères humains à partir des traits du visage (la «physiognomonie», la «phrénologie», «l'anthropométie», la «métroscopie»). L'A. en arrive forcément à la présentation des théories racistes, non seulement dans l'Allemagne hitlérienne, mais aussi dans la France des XIX^e^ et XX^e^ siècle. Quoique intéressante, cette première thématique apparaît parfois touffue ; elle est victime de la multiplicité des points de vues et des champs d'études. On se perd un peu dans ces nombreuses théories, théologies, philosophies, psychologies et autres sciences présentées. Pourquoi, par ex., avoir présenté en même temps (p. 102-110), les réticences des jansénistes vis-à-vis de l'image, et les différentes légendes chrétiennes autour des images ? 2. Avec la seconde thématique (chap. IV et V), on aborde l'art contemporain dans ses relations dialectiques, tendues, contradictoires, au visage. L'A. étudie les peintres à l'origine de l'abstraction : Kandinsky, Mondrian et Malevitch, tous mus par un désir de spiritualité et par une réticence à représenter le visage, et plus largement l'être humain. Ils sont comme au fondement d'une nouvelle relation possible entre la figuration et l'interdit biblique, puisqu'ils montrent sans représenter, ils donnent à voir sans imiter ou copier (on est juste surpris que l'A. traite dans le même ensemble un abstrait lyrique et un géométrique (Kandinsky et Mondrian) puis, solitairement, le second abstrait géométrique (Malévitch). Le chapitre V, «Sous le visage», prend le contre-pied de la position des pionniers de l'abstraction qui pensaient devoir éviter ou évacuer le visage pour accéder au spirituel. L'A. présente en effet les artistes qui sont restés fidèles au visage, tout en revendiquant le spirituel (Jawlensky) ou en le détournant en un «geste brutal» (Bacon), lequel propose une sorte de spiritualité

inversée, qui pose la question de l'énigme de l'être au cœur d'un monde sans Dieu. L'A. présente ensuite deux artistes juifs qui ont vécu la Shoah, Zoran Music et Miklos Bokor : la représentation des visages – fussent-ils ceux des cadavres –, se présente ici comme une ultime réponse à la dépersonnalisation, l'effacement des visages et la disparition des humains, voulus par la barbarie nazie. L'effacement du visage – ou à l'inverse sa mise en évidence – peut donc signifier à la fois l'appel à la vie et le désir de mort, l'altérité et la transcendance ou leur refus. 3. La troisième thématique – fort bien exposée - se présente comme un approfondissement philosophique de cette rencontre du visage, de l'interdit de la représentation et de l'art contemporain, sous forme d'un dialogue critique avec Emmanuel Lévinas (d'où le sous-titre du livre «De l'image à l'éthique») L'A. montre en quoi Lévinas, tout en faisant du «visage» le thème central de la rencontre éthique de «l'Autre», se méfie de l'art (et donc aussi de l'art du visage) qui est selon lui réduction narcissique au Même. Elle détaille les 6 (en fait 7 !) critiques que fait Lévinas à l'encontre de l'image/l'art : 1. L'image est un double du réel. 2. Elle nous possède. 3. L'artiste nous présente des apparences. 4. L'image est irresponsable. 5. Le peintre est un «nouveau dieu». 6. L'image n'est pas humaine. 7. Elle est idolâtre. Lévinas se meut dans une pensée philosophique éthiquement orientée, fortement inspirée par l'interdit biblique du Décalogue et la dévalorisation platonicienne du beau. L'A. oppose à Lévinas la pensée esthétique de Hans Jonas (à partir de l'article déjà cité), qui apparaît comme étant plus apte à comprendre la modernité esthétique. Le concept d'«incomplétude» appliqué à l'image, apparaît comme central. Lévinas n'a pourtant pas été jusqu'au bout de sa logique, car il a aimé des artistes, en particulier deux artistes juifs qui ont pensé dialectiquement l'art dans un rapport tendu à la figuration : Jean-Michel Atlan et Sacha Sosno. L'a. termine par un épilogue original : l'imagination d'une rencontre (qui aurait pu avoir lieu) entre le philosophe de l'altérité et Barnett Newmann, grand artiste américain de la non figuration, lui aussi d'origine juive. – Outre la qualité de la réflexion philosophique, l'A. nous a fait découvrir des artistes contemporains d'origine juive, qui n'évacuent ni la spiritualité biblique ni le respect de l'interdit biblique, mais les repensent à l'aide de nouvelles catégories esthétiques. Preuve supplémentaire que l'art contemporain offre de multiples richesses pour un dialogue renouvelé avec la pensée biblique. On regrettera l'absence – vu le sujet traité – du thème des autoportraits d'artistes en Christ, et une réflexion insuffisante sur l'incarnation, laquelle doit être pensée non à partir de l'icône (contrairement à ce que pense Ph. Sers) mais de la parole révélée des Écritures (Nouveau Testament). Mais le cadre juif de cette recherche explique sans doute ces absences.

JÉRÔME COTTIN

JACQUES BOUVERESSE, *Essais IV, Pourquoi pas des philosophes ?*, Marseille, Agone, 2004, 295 p.

Heureuse rencontre que celle du maître au Collège de France et d'un disciple fidèle et compétent, J.-J. Rosat, qui a rassemblé, organisé et préfacé les textes de ce IVe volume des *Essais*, constituant une fois encore un recueil remarquable d'articles essentiels. «S'orienter dans la pensée» défend avec modestie la tâche de la philosophie : clarifier et stimuler à l'honnêteté en résistant à l'irrationalisme, pour sauver la vérité du danger de la *Schwärmerei* ; car penser par soi-même, espérant la paix par la raison, est encore plus difficile aujourd'hui que du temps de Kant. *Pourquoi pas des philosophes ?* décrit le pouvoir des medias et le vedettariat d'une philosophie de presse à sensation. Les philosophes sont devant un choix : collaborer ou résister à l'oppression de l'irrationalisme : ne confondons pas réflexion philosophique et effets de style pour ébahir les foules. *La philosophie peut-elle être systématique ?* est une réflexion sur la

philosophie analytique et la position de Rorty notamment, qui la considère comme une variante de la philosophie kantienne, avec le défaut de ne pas considérer la philosophie comme simple secteur de la culture. Pour Rorty, Heidegger, Wittgenstein, Dewey ont dû renoncer à une philosophie fondationnelle. Les problèmes philosophiques traditionnels apparaissent comme le produit d'une certaine manière de parler et de penser. Pour Wittgenstein, la guérison philosophique est transformation dans le mode de penser et de vivre. «Édifier, c'est découvrir des manières de penser meilleures». Les philosophes édifiants ne sont pas systématiques mais réactifs. L'A. rappelle que la philosophie de Wittgenstein demande à la fois l'intérêt intellectuel et l'engagement éthique; Rorty et Feyerabend, quant à eux, valorisent le changement pour le changement. Dans «Les philosophes et la technique», l'A. demande de ne pas réduire science et technique à une puissance dangereuse; il est faux de voir une relation de cause à effet entre elles et la barbarie: c'est la déficience éthique qui est en cause. Il n'est pas nécessaire de concevoir un nouveau concept de responsabilité pour notre temps, mais il faut légiférer et agir éthiquement. Dans «Heidegger, la politique et l'intelligentsia française», l'A. se pose la question de l'adulation de Heidegger; et de penser qu'on le déclare le plus grand parce qu'on ne prend aucun point de comparaison. Comme J. Hersch, l'A. considère le mysticisme romantique de Heidegger comme dangereux. Dès lors, «l'idée que nous avons un besoin spécial de Heidegger pour comprendre la nature réelle du nazisme devrait susciter avant tout une franche hilarité». «Une différence sans distinction» exprime l'incompréhension de l'A. pour l'idée d'une fin ou d'un dépassement de la philosophie: en terminer avec la philosophie individuellement, peut-être; mais fin de la philosophie en tant que telle, non. Russell le disait: «certaines époques s'écartent de la sagesse d'une distance plus ou moins grande que d'autres». L'A. invite à cesser de «s'imaginer que l'avenir et le salut du monde dépendent de découvertes théoriques et conceptuelles plus ou moins stupéfiantes que les philosophes peuvent espérer effectuer un jour». Se penchant «Sur quelques conséquences indésirables du pragmatisme», l'A. réfléchit encore sur la position de Rorty, qui revendique seulement la possibilité d'entendre parler de penseurs traditionnels, et il regrette son «principe de charité» à l'égard des postmodernes. Il voit, pour sa part, une différence à maintenir entre culture scientifique et culture littéraire. Mais comme Rorty, il tient la démocratie pour plus importante que la philosophie; cependant les méthodes de la communauté scientifique, sans rhétorique gratuite, restent pour lui exemplaires. Enfin, belle leçon sur «La philosophie d'un anti-philosophe: Paul Valéry», qu'il cite en exergue: «Entre deux mots, il faut choisir le moindre (Mais que le philosophe entende aussi ce petit conseil). Partageant une part de la sévérité de Valéry à l'égard de la philosophie, ainsi que son idée de voir les limites de celle-ci dans sa dépendance du langage de tous les jours, il s'en distingue pourtant en prenant, comme Wittgenstein, les problèmes philosophiques au sérieux. En toutes ces pages : toujours cette belle fidélité à la simple exigence d'honnêteté lucide d'une philosophie au service de la sagesse.

CLAUDE DROZ

ELMAR HOLENSTEIN, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zurich, Ammann Verlag, 2004, 301 p.

L'ouvrage n'est pas banal, et son projet est ambitieux. Il s'agit pour l'A. de relever le défi d'une géographie historique de la pensée humaine dans son ensemble. Le souci avoué est herméneutique, dans le fil de la vertu formatrice que Kant accordait à la géographie: la connaissance des lieux et contextes d'apparition des philosophies comme aussi de leur circulation et des endroits où elles font souche est nécessaire à leur bonne compréhension et à leur histoire sérieuse. Mais il y a plus. Une telle géographie

philosophique doit également éclairer les différentes cultures sur les façons dont chacune d'elles a formulé l'expérience humaine partagée, sur les catégories dans lesquelles elle a pu inscrire découvertes et conceptions spéculatives, et sur ses manières de soutenir antinomies et conflits de valeurs souvent identiques d'un continent à l'autre : de rigueur dans une telle entreprise, l'interculturalité est ainsi au service d'une théorie générale de la connaissance. Autant dire que l'A. n'en reste pas à une détermination occidentale de la philosophie ni aux séparations canoniques entre *muthos* et *logos*, *narratio* et *ratio*, pour établir son projet, qu'il fait débuter bien en amont : c'est par une topographie de l'humanité naissante et le tracé de la diffusion de l'écriture que commence cette «mise en contexte». Suit alors, déclinée en une vingtaine de cartes en couleur de grand format (fort belles, et soigneusement documentées), commentées chacune sur la page en regard, et qu'appuient deux importants index formant plus de la moitié de l'ouvrage, une fresque de l'aventure de la pensée, articulée en quatre «histoires de la philosophie» sobrement intitulées «ouest», «sud», «est» et «nord». Dans lesquelles on découvre successivement les lieux d'éclosion de la pensée grecque, son héritage dans le bassin méditerranéen puis ses relais par l'Islam ; les berceaux des courants religieux et philosophiques de l'Inde, leurs croisements et leurs itinéraires de diffusion à travers le subcontinent et au-delà ; les centres et les trajets des écoles chinoises et leurs influences sur la Corée et le Japon ; enfin l'Europe et l'Amérique philosophiques, de la Renaissance à nos jours, avant quelques figurations prospectives. Autant de parcours présentés avec le souci de faire voir le tissu complexe constituant ces différentes traditions et la richesse de leurs imbrications, et avec la volonté aussi de rendre autant que se pourrait à chacune d'elles ce qui lui revient : c'est ainsi que les nominations sont systématiquement délivrées depuis les usages propres de chacune. Un procédé d'excentrement bien compréhensible (mais en effet le lexique introductif s'impose lorsque par exemple l'Égypte devient Kemet/Misr), et de bonne intention certes lorsqu'il s'agit de désencombrer une institution, un mouvement ou un nom de connotations qui en troublent ou en pré-orientent la réception ; néanmoins une telle transition des «désignations idéologiques» aux «formes de politesse» (pourquoi diable cette expression ?) n'évite pas d'être parfois massivement didactique (lorsque «cosmopolitisme» devient «géopolitique»), discutable (quand «préhistoriographique» remplace «préhistorique»), voire quelque peu affecté («avant ou après le changement de comput temporel» pour «avant ou après Jésus-Christ»)... Qu'on ne s'y trompe pas cependant : multiculturelle, pluraliste, pluricentrée, l'entreprise proposée n'est pas pour autant relativiste ou disséminatrice. La traverse au contraire le postulat d'une unité anthropologique, d'ailleurs explicite et qui vient se conforter aux récentes découvertes de la génétique. Du reste, c'est par la figuration des modèles globalisants de Max Weber, de Jaspers, de Habermas, et bien sûr de Hegel (sans cesse déclaré dépassé mais sans cesse invoqué pourtant, et dont la figure hante ces pages) que s'ouvre la partie iconographique de l'ouvrage. Comme s'il s'agissait de ne pas en rester à une simple unité (re)trouvée du genre humain ou à quelque invariant inter- ou infra-culturel, ni même à des types ou des possibilités générales que déclineraient les cultures, mais qu'il fallût encore les ressaisir philosophiquement – mais sous quel «universel» ?

FRANÇOIS FÉLIX

LORENZO MENOUD, *Qu'est-ce que la fiction?* (Chemins philosophiques), Paris, Vrin, 2005, 125 p.

Selon le principe de la collection, l'A. présente, dans une première partie, synthétique, les aspects d'une théorie générale de la fiction, fondée sur les recherches récentes et, dans une seconde, il traduit et commente deux textes importants d'auteurs contemporains traitant de la question de la fictionnalité : le premier est tiré d'un article de Gregory

Currie, intitulé «Fictional Names» (1988) et le second, de Kendall Walton, provient de son ouvrage intitulé «Mimesis as Make-Believe» (1990). Ces deux auteurs constituent en outre les deux références théoriques principales que l'A. discute dans sa première partie. Dans le commentaire du premier texte, l'accent est mis sur la sémantique du nom propre de fiction et dans le second, l'A. s'intéresse surtout aux rapports entre les émotions et la fiction. À la question titre du livre l'A. apporte essentiellement deux réponses; l'une, succincte, que «la fiction est une construction de mots» (p. 93) et l'autre, plus technique, que «la fiction est la mise en forme institutionnelle et sociale de notre envie de raconter des histoires dans un cadre ontologique donné» (p. 58). Pour tenter de définir la fiction, l'A. rappelle, en s'inspirant de J.-M. Schaeffer, qu'elle doit être distinguée du mensonge, dans lequel il y a intention de tromper, de l'imitation, du leurre et de la feintise (p. 8). On voit ainsi d'emblée que la question de la fiction recoupe des questions philosophiques fondamentales telles que celle de la nature de la réalité et du rapport que nous entretenons avec elle, ainsi que celle de la vérité (ou de la fausseté) de l'énonciation et, plus généralement, celle de la nature de la représentation. Un énoncé fictionnel ne peut pas simplement être considéré comme faux, parce qu'il ne fait pas référence à un objet réel; ni Currie ni Walton n'estiment donc que c'est «le rapport sémantique au monde qui constitue le critère de fictionalité» (p. 11). Il est possible que le caractère fictif d'une œuvre «réside dans la réception des textes» (p. 16), mais alors il faut admettre que «la fictionalité dérive de l'intention de l'auteur» (p. 18) une position que partagent Searle et Currie. Pour Walton, le critère relevant de la fictionalité d'une œuvre est qu'elle sert «de support (*prop*) dans des jeux de faire-semblant (*make-believe*) (cité p. 22). L'auteur d'une œuvre fictive nous conduirait ainsi à nous faire croire que l'histoire inventée est vraie. Currie nuance les propos de Walton et estime qu'il faut distinguer entre le fait de faire semblant de croire qu'une histoire fictionnelle est vraie et le fait que cette histoire soit racontée comme un fait connu. Par ailleurs, Currie estime que l'on ne peut pas «expliquer la représentation picturale en termes de jeux de faire-semblant. Autrement dit, il sépare le caractère fictionnel d'une œuvre d'art visuel, qu'il explique en termes de faire-semblant, de son caractère représentationnel» (p. 27) qui le précède. Une autre manière de définir la fiction est la définition institutionnelle. La fiction apparaît dans cette perspective comme «un fait institutionnel doublement répété» (p. 29), c'est-à-dire créée symboliquement à partir d'une réalité institutionnelle à laquelle elle ferait référence. C'est «l'activité conjointe des écrivains et des lecteurs qui va donner un contenu» (p. 31) à la fiction. On voit également que la fictionalité qui caractérise un texte «dépend largement de l'ontologie acceptée» (p. 35) et partagée par une société donnée : une société pouvant très bien considérer comme un fait ce qu'une autre comprend spontanément comme une fiction. Cette remarque fait surgir une nouvelle distinction entre ce «qui est de la fiction et ce qui est *considéré* comme de la fiction» (p. 41, je souligne). L'A. va chercher maintenant à montrer, contre Walton, que «le concept de faire-semblant ne paraît pas devoir déterminer ce qui constitue la fiction» (p. 44), parce que nous sommes spontanément capables de distinguer ce que nous imaginons de ce que nous sommes nous-mêmes et qu'«il n'y a donc aucune raison de penser que lorsque nous imaginons quelque chose, nous faisons partie de ce nous imaginons» (p. 46). On comprend donc, lorsqu'on lit la description d'un événement fictif (p. ex. le mariage d'Emma et Charles Bovary) qu'il s'est produit «sur le mode hypothétique» (p. 47). L'A. défend également l'idée que «la fictionalité n'a de sens que s'il y a possibilité de référentialité (non-fictionalité)» (p. 50). On doit aussi distinguer la fiction de la représentation : cette dernière consiste à «donner à travers un média une image» (p. 55). Si la représentation a toujours partie liée avec la référence, les mots dénotant un objet ou un événement, «le langage de la fiction emprunte ou importe les significations des termes du discours référentiel» (p. 56). Dans son commentaire de Currie, l'A. analyse la sémantique du nom fictionnel et conclut «qu'il ne désigne pas un individu fictionnel inexistant ou qui existerait dans un monde possible... mais il tient lieu d'un ensemble de descriptions dont

il est fait semblant qu'elles sont attribuées à un individu particulier» (p. 93). Dans son analyse de Walton, l'A. traite de la nature particulière de l'émotion ressentie à la lecture d'aventures fictives en examinant en particulier le paradoxe de la véracité des émotions concernant des personnages de fiction. – On lira ce petit volume très suggestif avec un grand plaisir, suscité autant par les questions incessantes qu'il pose que par les réponses qu'il esquisse et qui poussent le lecteur à poursuivre sa réflexion sur la question de la nature de la fiction.

STEFAN IMHOOF

MARCO JORIO (éd.), *Dictionnaire historique de la Suisse*, publié par la Fondation Dictionnaire Historique de la Suisse (DHS), Vol. 1, *Aa – Ban de l'Empire*, Hauterive, Gilles Attinger, 2002, 795 p.; Vol. 2, *Bandelier – Camuzzi*, Hauterive, Gilles Attinger, 2003, 845 p.; Vol. 3, *Canada – Derville-Maléchard*, Hauterive, Gilles Attinger, 2004, 820 p.; Vol. 4, *Desaix – Fintan*, Hauterive, Gilles Attinger, 2005, 830 p.

C'est avec enthousiasme que nous saluons la publication des quatre premiers tomes, sur les douze prévus, du *Dictionnaire Historique de la Suisse*. À l'enthousiasme s'ajoute l'admiration, car le soin qui a présidé à leur réalisation comme à leur conception mérite des éloges. Et le fait qu'ils soient chaque fois publiés simultanément dans les trois langues nationales, l'allemand, le français et l'italien – une édition romanche partielle paraîtra en un volume – est un événement d'importance aussi bien pour la politique culturelle de la Suisse que pour la cohésion nationale, comme l'a très justement souligné Kaspar Villiger dans la préface au premier tome. C'est dans les années 1980 que le premier projet a pris forme, et huit ans plus tard qu'a été créée la *Fondation Dictionnaire Historique de la Suisse*, sous les auspices de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et de la Société Suisse d'Histoire. Depuis le dictionnaire de Johann Jakob Leu paru au XVIIIe siècle et le *Dictionnaire Historique et Biographique de la Suisse*, publié de 1921 à 1934, aucune œuvre de référence de cette ampleur n'avait vu le jour dans notre pays. C'est dire l'intérêt majeur de ce travail, qui met en collaboration féconde des dizaines de conseillers scientifiques et des centaines de spécialistes dans tous les domaines. Avec leurs 12 000 articles – environ 3000 par volume – accompagnés de plus de deux mille illustrations, cartes et graphiques en couleurs et en noir-blanc, ces quatre volumes offrent aux lecteurs quatre types d'articles complémentaires les uns des autres. Des *biographies* présentent la vie et l'influence des personnalités qui ont marqué les différents secteurs de l'histoire de la Suisse. Parmi les réformateurs et les plus importants théologiens protestants, on retrouve déjà Théodore de Bèze, Heinrich Bullinger, Jean Calvin, Johann Jakob Breitinger, Sébastien Castellion, Jean Diodati, Karl Barth, ainsi que les fameux hébraïsants et exégètes Wolfgang Capiton (1478-1541), Théodore Bibliander (1506-1564), Johannes Buxtorf père (1564-1629) et son fils Johannes Buxtorf (1599-1664), qui assurèrent à eux deux durant 73 années le premier enseignement officiel de l'hébreu à l'Université de Bâle, de 1591 à 1664 ! C'est en effet grâce à leurs remarquables travaux de pionnier sur la grammaire et le lexique hébraïques que, pour la première fois dans l'histoire de l'Église d'Occident, les étudiants des facultés de théologie ont pu apprendre l'hébreu indépendamment des Juifs, leur vive conscience et leur génie de pédagogue et de philologue ayant toujours été de vouloir transmettre aux étudiants le trésor de la science juive en le dégageant de la mission juive, afin qu'il puisse profiter aux études théologiques, bibliques et profanes des chrétiens. Du côté catholique, on apprend

l'historique des fondations bénédictines, dominicaines et cartusiennes de Suisse comme Disentis, Einsiedeln, Engelberg, et on y trouve aussi Pierre Canisius, Johannes Eck, Hans Urs von Balthasar et l'historien de la philosophie et dominicain, le P. Joseph Bochenski de Fribourg. Nos meilleurs écrivains apparaissent avec Henri-Frédéric Amiel, Corinna Bille, Louis Bourguet, Paul Budry, Elias Canetti, Blaise Cendrars, Maurice Chappaz, Charles-Albert Cingria, Albert Cohen et Friedrich Dürrenmatt. D'autres articles, classés par *patronymes*, développent l'histoire des grandes familles comme les Aubert, Audemars, Béguin, Berger, Berthoud, Blanc, Bloch, Borel, Borgeaud, Bouvier, Bovet, Bridel, Calame, Candolle, Castella, Chavannes, Diesbach, Dufour, Dunant. Les articles *géographiques* détaillent les richesses et les caractères propres des communes et des cantons, des seigneuries, baillages et châteaux, des sites archéologiques et des liens entre la Suisse et les autres États. Les premiers volumes offrent ainsi de beaux articles sur les cantons d'Appenzell, Argovie, Bâle et sa ville, Berne et sa capitale, ainsi que sur les villes d'Avenches, Aubonne, Bellinzone, Bienne, La Chaux-de-Fonds, Coire, Constance. Enfin, des articles *thématiques* mettent en lumière les phénomènes et concepts historiques, les institutions et les événements, comme par exemple le christianisme, le catholicisme et la contre-réforme, les Églises nationales et libres, catholiques et orthodoxes, les écoles des institutions religieuses, les écoles primaires, normales, privées et publiques, militaires et polytechniques, et d'autres prennent en considération la Bible, le baptême, le catéchisme, le clergé, le diaconat, le chant choral et le chant grégorien, même le bouddhisme en Suisse. De remarquables articles abordent tout ce qui touche aux différents droits – droit naturel et romain, ecclésiastique et fédéral, droits successoraux, droits de l'homme, droits de cité, droits politiques, publics et privés. D'excellentes présentations concernent la Confédération et l'administration, le commerce et la bourse, les banques et les billets, la construction, l'agriculture et la céréaliculture, l'économie et la diplomatie, l'élevage et l'énergie. Des spécialistes se sont penchés sur l'histoire de l'archéologie, l'Âge du Bronze, les Celtes, les Carolingiens, les Burgondes, la bourgeoisie, le colonialisme, le capitalisme, la démographie, la criminalité, l'antisémitisme, le fédéralisme et la famille, la faune et l'environnement. D'autres abordent les arts, les arts graphiques et décoratifs, les arts contemporains et le cinéma, l'artisanat et la céramique. Et que serait la Suisse sans le Conseil fédéral et la constitution fédérale, la démocratie et l'armée, les Alpes, les chemins de fer et les boîtes à musique sur lesquels nous apprenons tant de choses oubliées ou inconnues ? Le but du *Dictionnaire Historique de la Suisse* est ainsi de donner le panorama le plus complet possible, non seulement de l'histoire de la Suisse depuis les origines, mais aussi de l'histoire des hommes qui ont vécu sur son territoire, depuis leur apparition jusqu'au temps présent. La Suisse est donc appréhendée au sens géographique et non pas seulement selon l'approche juridique et institutionnelle de «confédération». Cette immense matière, dont les Suisses sont aujourd'hui les héritiers vivants, se trouve naturellement répartie en quatre périodes: le Paléolithique et l'Antiquité, le Moyen-Âge et les Temps Modernes. Par l'attention prêtée aux structures et aux processus interactifs ainsi qu'à la vie quotidienne dans toutes les couches de la société, ce dictionnaire permet pour la première fois un regard sur l'«*histoire totale*» du pays et de ses habitants. Les grands thèmes de l'histoire européenne sont envisagés lorsqu'ils sont apparus dans notre pays ou en ont influencé directement l'histoire. Sont également répertoriés tous les États ainsi que les régions et localités étrangères ayant ou ayant eu un lien avec la Suisse. Nous félicitons les auteurs de la probité intellectuelle avec laquelle ils ont composé ces quatre premiers volumes, qu'illustre un beau choix de documents iconographiques, et du souci qu'ils ont eu d'écrire les textes pour qu'ils soient accessibles à tous. Nous félicitons aussi M. Gilles Attinger lui-même, maître d'œuvre de cette publication exceptionnellement bien conçue et présentée, laquelle honore une fois de plus l'édition suisse. 12 tomes sont ainsi prévus pour que le dictionnaire soit complet et la publication se poursuit au rythme d'un volume par an.

JEAN BOREL

Histoire de la théologie

JOHN TOLAND, *La constitution primitive de l'Église chrétienne. The Primitive Constitution of the Christian Church*. Texte anglais et traduction manuscrite, précédés de *L'ecclésiologie de John Toland* par Laurent JAFFRO (Libre pensée et littérature clandestine, 14), Paris, H. Champion, 2003, 272 p.

Connu surtout pour son *Pantheisticon*, ouvrage publié en 1720 sous un pseudonyme et qui constitue un prolongement du spinozisme, John Toland († 1722), catholique irlandais converti au presbytérianisme, est un témoin intéressant du courant anglo-saxon de la libre pensée au début du XVIII^e siècle. Dans sa précieuse introduction, Laurent Jaffro décrit la *Constitution* comme «un bon exemple de la littérature philosophique clandestine» (p. 51). *The Primitive Constitution of the Christian Church, with an account of the Principal Controversies about Church Government, which at present divide the Christian World*, composé sans doute vers 1704-1705, n'a en effet été publiée qu'à titre posthume (en 1726), et sa traduction française, imprimée dans le volume, est une composition anonyme retrouvée dans un manuscrit de Rouen provenant de la collection d'un certain Charles-Étienne Coquebert de Monbret († 1831), amateur de textes clandestins. Imprégné d'idées qu'il emprunte, sans le dire, à Hobbes, Harrington, Locke et aussi Spinoza, Toland se livre à une étude de l'ecclésiologie de l'Église primitive sur la base d'un dossier constitué de références traditionnelles du Nouveau Testament et d'une poignée de citations patristiques (surtout Justin à cause de ses développements sur le *logos* que Toland interprète évidemment par «raison»). Son objectif est de dépouiller l'Église de sa dimension institutionnelle et tout spécialement de sa tutelle cléricale. Comme le montre L. Jaffro, la charge trouve sans doute son expression la plus percutante dans la mise en cause de l'ordination cléricale et très précisément de la notion de «*chirothesia*» (imposition des mains). Sans verser dans le ton pamphlétaire, John Toland fustige papistes et protestants qui se sont également trompés, quoique différemment, dans leurs définitions des marques de l'Église. Il considère celle-ci comme une «société de chrétiens» qui se choisit pour «surveillants» (la bonne traduction d'*episkopoi*, selon lui) des «personnes bien intentionnées», accomplissant ainsi «la plus divine et la plus régulière mission sur la terre, comme conforme à la pratique primitive et à la lumière de la raison qui est le flambeau du Seigneur» (trad. française, p. 254).

ÉRIC JUNOD

*Philocalie des Pères neptiques. À l'École mystique de la prière intérieure*, t. A/1 : *D'Antoine le Grand à Marc l'Ascète*, t. A/2 : *D'Hésychius de Batos à Théodore d'Édesse*, t. A/3 : *De Maxime le Confesseur à Théophane le Climaque ;* t. B/1 : *Pierre Damascène et Macaire l'Égyptien*, t. B/2 : *De Syméon le Nouveau Théologien à Grégoire le Sinaïte*, t. B/3 : *De Grégoire Palamas à Calliste et Ignace Xanthopouloi*, t. B/4 : *De Calliste le Patriarche à la vie de saint Grégoire de Thessalonique*, Notices et traduction par Jacques Touraille précédées d'une «Introduction à la spiritualité philocalique» par Olivier Clément, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2004-2005, 865 p.

C'est entre 1979 et 1981 que, pour la première fois, Jacques Touraille, sous la forme de onze petits volumes, publia aux Éditions Monastiques de l'Abbaye de Bellefontaine la traduction intégrale de la *Philocalie des Pères neptiques*, établie sur le texte grec de la *Philocalie*, rassemblée et publiée par Macaire de Corinthe et Nicodème l'Hagiorite à Venise en 1872. Rapidement épuisée, cette édition fit en 1995 l'objet

d'une nouvelle édition en deux forts volumes chez Jean-Claude Lattès et c'est cette édition-là que les Éditions de Bellefontaine remettent aujourd'hui à la disposition du public, à cette différence près qu'ils répartissent la matière des écrits en 7 volumes plus maniables. Chaque fois qu'il a fallu comparer ou compléter le texte grec par l'édition de Migne ou les éditions critiques déjà parues dans le *Corpus Christianorum* et les *Sources Chrétiennes*, la variante est mise entre crochets. Venu de la langue grecque, le mot de 'philocalie' signifie littéralement «amour de ce qui est beau et bon» et, plus particulièrement, l'amour pour Dieu comme source de toutes choses belles et pour tout ce qui conduit à l'union avec la Beauté de Dieu. Cette beauté absolue rayonne du visage du Christ, qui attire l'amour de l'homme. Comme le dit un ascète : «L'âme s'engage derrière la beauté du Christ». C'est la même beauté qui transparaît dans le visage pacifié des saints. Lorsque le mot 'philocalie' s'applique à un livre, il prend alors le sens de «collection de morceaux choisis, d' «anthologie». C'est donc bien dans ces deux sens qu'il est pris ici. La '*Philocalie*' constitue la somme encyclopédique de la spiritualité et de l'enseignement sur la vie intérieure des Pères du Désert et des Pères de l'Église, du IVe au XIVe siècle. Bien que souvent rééditée en langue grecque depuis 1872, la *Philocalie* est restée inconnue pendant longtemps et ce n'est que dernièrement, à la faveur d'une meilleure connaissance des Églises d'Orient et de leur spiritualité basée sur les Pères qu'elle fut traduite en plusieurs langues internationales. Depuis lors, elle connaît un succès croissant dans tous les milieux chrétiens comme dans toutes les confessions. C'est bien la preuve que ce florilège de paroles et d'écrits sur la prière du cœur et la vie en Christ est universel et fondamentalement ecclésial. Tous les textes qui ont été choisis pour former ce recueil unique en son genre privilégient le témoignage purement spirituel de ce qu'on appelle en Orient la «voie hésychaste» ou expérience de l'«hésychia». On entend par ce terme le «repos» de l'âme, de l'esprit et du corps par l'influx de la Grâce. Cette quête de repos en et par Dieu nécessite un combat acharné contre toutes les passions humaines que sont l'amour de soi et l'orgueil, la cupidité, la gourmandise et la luxure, la tristesse, l'acédie, la colère et la vanité. C'est parce que l'homme, par la grâce baptismale, est déjà ressuscité avec le Christ que ce combat, dans l'expérience de tous les pères, est non seulement possible, mais qu'il est aussi promis à la victoire. Dans leur quête d'une pureté du cœur totale, les Pères du Désert ont su mettre en œuvre l'exercice de la prière, qui n'est pas seulement ponctuelle, mais incessante, au point que, très rapidement, elle fut appelée à s'identifier avec la respiration elle-même de l'homme et les battements de son cœur, de jour comme de nuit. C'est dans cette tension extrême que se comprend l'invocation du Nom de Jésus, puisque c'est dans la seule invocation de ce Nom-là que tout homme est sauvé, comme dit l'Écriture. On comprend par conséquent aussi la nécessité du discernement et des conseils lorsqu'il s'agit de conduire des disciples dans cette voie délicate qui, si elle n'est pas bien suivie, peut mener à la folie. Même si tous ces enseignements et conseils spirituels ont été rédigés par des moines ayant passé leur vie en communauté ou dans la solitude érémitique, en Égypte, en Grèce, en Asie-Mineure et en Palestine, au Sinaï, au Mont-Athos ou à Constantinople, le choix qu'en ont fait Macaire et Nicodème dans la *Philocalie* était destiné, dans leur intention, aussi bien aux laïcs qu'aux religieux. C'est ce qui fait de la *Philocalie* un livre de chevet pour tout chrétien désireux de connaître cette expérience fondamentale qu'évoque Isaac le Syrien : «Quand Dieu verra qu'en toute pureté de cœur tu te confies à Lui plus qu'à toi-même, alors une puissance inconnue de toi viendra faire en toi sa demeure. Et tu sentiras dans tous tes sens la puissance de Celui qui est avec Toi.» À la fin de chaque volume se trouve une bonne bibliographie sur la vie et les œuvres de chacun des Pères dont il est question dans les textes, ainsi que les tables de correspondance des textes suivant les éditions scientifiques dans lesquels ils ont été édités et, pour aider les lecteurs français, une concordance complète des trois éditions françaises en 11, 2 et 7 volumes.

JEAN BOREL

WALTRAUD VERLAGUET, *L'éloignance. La Théologie de Mechtild de Magdebourg (XIII^e siècle)*, Berne, Peter Lang, 2005, 427 p.

WALTRAUD VERLAGUET, *Comment suivre Dieu quand Dieu n'est pas là ? L'éloignance de Mechtild de Magdebourg (XIII^e siècle)* (Sagesses Chrétiennes), Paris, Cerf, 2006, 107 p.

Le premier ouvrage correspond à une version remaniée d'une thèse de doctorat en théologie protestante, soutenue à l'Institut Protestant de Théologie de Montpellier en 2003. Le second reprend de manière condensée l'idée centrale de la thèse pour la rendre accessible à un plus grand public. Le destin de l'œuvre que Mechtild de Magdebourg a rédigée dès les années 1250, sous le conseil de son confesseur Henri de Halle, et qu'elle a intitulée *Das fliessende Licht der Gottheit, La Lumière fluente de la Divinité,* est exceptionnel. De ce texte mystique, nous ne possédons actuellement qu'un seul manuscrit en langue alémanique, transcription du XIV^e siècle, en haut allemand, qui paraît suivre de près le manuscrit original disparu, en moyen bas allemand. Heureusement, ce manuscrit donne le texte complet en sept livres, les six premiers ayant été édités par le même Henri de Halle, le septième rédigé à Helfta, après la mort de ce dernier. Ce texte n'a pourtant été retrouvé qu'au dix-neuvième siècle à Einsiedeln, et il fut édité pour la première fois en 1869, par le Père Gall Morel. Il est répertorié sous le code *Hs Einsiedeln 277.* On connaît deux autres manuscrits qui transmettent une version latine, moins complète et affadie par la traduction. Enfin, il reste une série de fragments qui attestent la diffusion de l'œuvre au Moyen-Âge. Elle semble avoir été particulièrement goûtée dans la confrérie des Amis de Dieu, qui avait son centre à Bâle et dans la Rhénanie du XIV^e siècle. Grâce aux patientes recherches de Waltraud Verlaguet, nous sommes pour la première fois en possession non seulement d'une traduction en français moderne, précise, soignée et attentive à la spécificité propre des expressions mystiques que Mechtild utilise pour tenter de transcrire les révélations qu'elle a reçues ainsi que son expérience d'union à Dieu (Mechtild de Magdebourg, *La Lumière fluente de la Divinité*, traduit et introduit par Waltraud Verlaguet, Grenoble, Millon, 2001), mais encore d'une étude qui rend compte avec beaucoup d'intelligence et de finesse d'analyse du fonds de cette expérience unique au XIII^e siècle. «Je ne veux et ne peux rien écrire, dit-elle, si ce n'est en voyant Dieu avec les yeux de mon âme et en l'entendant avec les oreilles de mon esprit éternel, et en ressentant dans tous les membres de mon corps la force du Saint-Esprit» (IV, 13). En affirmant cela, Mechtild veut inscrire son œuvre dans la tradition augustinienne des *Soliloques* et des *Confessions.* En effet, dans tous les genres qu'elle utilise, récits, dialogues, poèmes, visions, prières, extases, réminiscences liturgiques et lyriques, ce qui y est décisif est toujours le *Je* qui répond de l'ensemble de ces révélations. Le retour de l'âme à son être originel en Dieu, c'est là ce qui motive le désir et la quête essentielle de Mechtild: de même que la nature véritable de l'oiseau est de voler dans l'air, sa véritable nature est de vivre dans la Lumière ruisselante de la Déité. Par-delà le monde et le temps, Mechtild dépeint en grandes fresques la naissance de l'âme à partir de Dieu le Père, son appartenance naturelle à Dieu en raison de cette naissance divine, sa destination originelle à être la fiancée du Fils en un mystère nuptial précosmique, de telle sorte qu'elle ressent sa propre nature comme une surnature qu'elle aspire à recouvrer en une irrésistible nostalgie de la patrie. Mechtild transcrit avec la plus grande acuité possible son expérience de l'union en recouvrant ce qu'elle était lorsque, non encore différenciée de Lui par sa sortie dans la création, elle était «ce qu'est Dieu» ou «Dieu avec Dieu» ou encore «Dieu en Dieu». C'est sans doute la tradition cistercienne, victorienne et même albertinienne qui lui a enseigné le grand thème néoplatonicien et patristique du retour à notre nature originelle en Dieu, comme l'avait déjà exprimé Origène, Grégoire de Nysse, Augustin, Denys et Maxime. Seulement, et c'est là ce qui est remarquable et original chez Mechtild et que met en relief Waltraud Verlaguet, elle n'a pas craint de se séparer profondément de ce modèle en tentant d'exprimer la manière propre

dont elle a vécu son rapport avec Dieu. Tandis que les platoniciens et les aristotéliciens voyaient avant tout dans l'Éros le cœur sans repos de la créature qui se presse d'atteindre le repos du moteur éternel de tout amour, Mechtild introduit une notion capitale, celle de 'distance de Dieu' (*gotz vroemede*), que l'A. traduit par le néologisme d''éloignance' (pour exprimer un mouvement en prenant pour modèle le terme 'suivance') qui, vécue dans une profondeur extrême, veut aussi dire la plus grande proximité de Dieu. Cette valorisation de l'absence de Dieu, comme le montre l'A., est rendue possible par l'origine même du mot *vroemede*, formé à partir de la racine germanique *fram*, qui signifie 'en avant', devient *vrum* en allemand médiéval et *fromm* en allemand moderne. Mechtild y greffe la signification religieuse de «vaillance particulière» qui permet à l'âme d'avancer si loin sur le chemin spirituel qu'elle se trouve complètement séparée de Dieu. Le sentiment d'absence n'est plus dès lors source de détresse, mais vérifie la vaillance spirituelle. La conscience de cette vaillance, notion éminemment noble, sert d'antidote à la souffrance qu'elle génère et permet ainsi de persévérer dans cette démarche. Par la kénose divine, l'exil de l'âme lui-même se fait patrie. Le Seigneur est le serviteur souffrant, la rédemption passe par la perte de soi, la seule présence se joue dans l'assomption de son absence. Suivre Dieu, pour Mechtild, c'est donc pleinement assumer son absence. Et c'est ce que l'A. vérifie tout au long de ses écrits, en montrant comment, du goûter jubilant à travers la *gotz vroemede* à la pleine acceptation de la finitude et de l'être pécheur de l'homme, l'expérience affecte l'écriture même de Mechtild, lui faisant éprouver une 'kénose linguistique'. La kénose ne relève pas d'un accident de parcours, mais de la conformité de l'âme au Christ souffrant qu'elle réalise et vérifie. L'*éloignance* se comprend dès lors comme le pendant humain de l'incarnation divine, les deux participant à la rédemption. Pour suivre les traces d'un Dieu s'absentant de sa divinité, il faut alors que le sujet humain se dépossède de soi et apprenne à soutenir l'insoutenable, une identité apophatique dans le renoncement à tout attribut, visant une inscription dans le seul trajet du désir hors de tout lieu identitaire, au-delà de toute forme de langage qui puisse en rendre compte. Et l'amour n'atteint finalement la plénitude de sa croissance qu'en ayant fait l'expérience de la nuit, du fiel et de l'amertume, qu'en étant descendu avec le Fils dans les Enfers et qu'en s'étant élevé au-dessus de tous les cieux, pour tout accomplir. Des tableaux récapitulatifs donnent en index l'ensemble des occurrences dans leur contexte en comparant l'allemand du manuscrit d'Einsiedeln, la traduction latine éditée par Hans Neumann et la traduction française de l'A. Une bibliographie très complète et deux index des noms propres et noms de lieux invitent le lecteur au travail et à la poursuite de cette spiritualité de la kénose et de son histoire, puisqu'elle va influencer l'ensemble de la mystique allemande, dont celle de Maître Eckhart qui est de cinquante ans le cadet de la moniale d'Helfta.

JEAN BOREL

BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli, Propositiones 160-183*, Herausgegeben von Udo Reinhold Jeck und Isabel Johanna Tautz, Prolegomena und Indices von Nadia Bray, (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Band VI,7), Hamburg, Felix Meiner, 2003, 268 p.

ULRICH VON STRASSBURG, *De Summo Bono, Liber 4, Tractatus 3*, Herausgegeben von Alessandro Palazzo mit einem Vorwort von Loris Sturlese (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Band I,4(4)), Hamburg, Felix Meiner, 2005, 295 p.

La grande collection rassemblant la première édition critique complète du *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, en cours de publication chez Félix Meiner,

s'est enrichie récemment de deux volumes importants. Le premier correspond au Tome 7 de l'*Exposition sur les Éléments de théologie de Proclus* que publie avec le plus grand soin une équipe de chercheurs sous la direction de Loris Sturlese. En ce qui concerne les manuscrits de base utilisés pour cette édition, ainsi que le but, la méthode et les sources de Berthold de Moosburg, nous renvoyons le lecteur au compte rendu du tome 4, paru dans RThPh 2005/III, p. 281-282). Pour situer les *Propositions 160 à 183* que le Maître rhénan commente, elles s'inscrivent donc dans la seconde partie du traité proclusien. Alors que la première partie (*Propositions 1 à 113*) étudie les lois de constitution du réel, la seconde (*Propositions 113 à 211*) les met en œuvre pour former les trois ordres fondamentaux des hénades, des esprits et des âmes. La puissance simple de l'Un, sans s'altérer, s'épanche ainsi en totalités de moins en moins concentrées qui se distribuent en séries : l'être, la vie, l'esprit, l'âme. Parvenue à ce point, la procession renverse le rapport de ses termes. Alors qu'antérieurement à l'âme, les ordres les plus universels sont les plus compréhensifs parce que générateurs, après l'âme, les plus compréhensifs sont les moins extensifs, parce qu'ils ne sont que des reflets. Dans l'analyse des *Propositions 160 à 166*, Berthold démontre, à la suite de Proclus, comment tout esprit divin, en tant qu'il est assimilé à l'Un, est rempli des hénades divines, c'est-à-dire comment tous les ordres sont attachés à l'Un par l'intermédiaire du ou des genres supérieurs, s'il en est, mais surtout de façon immédiate par leurs hénades. Celles-ci ne sont pas des entités, ce sont des puissances de l'Un, simples et ineffables comme lui par leurs cimes, mais distinctes par la totalité que forme chacune et la série qu'elle inaugure (*Prop. 162*). Les hénades constituent donc le point de coïncidence immédiate entre le Principe suprême et ses dérivés. Chaque série est définie par un caractère dominant, et celui-ci est un mode de l'Un. Les esprits sont le déploiement des hénades noétiques, les âmes des hénades hypercosmiques, les corps des hénades cosmiques (*Prop. 163-165*). C'est ainsi que, par les hénades, l'unité peut se multiplier sans perdre sa pureté, ce qui suppose que les hénades en tant que chefs de série sont les points de départ de toute autoconstitution. Les *Propositions 167 à 183*, relatives à l'esprit, sont capitales aussi bien pour Proclus que pour Berthold de Moosburg, puisque pour eux, tout esprit (et toute âme) se donne à soi-même la totalité des idées. Il est «une plénitude ou un plérôme d'idées» (*Prop.177*). Et c'est en pensant ce réseau immanent, et donc en se pensant lui-même, qu'il crée. Son acte créateur est identique à son acte noétique : «Tout esprit fait subsister ce qui vient après lui par son acte de penser. Sa création réside dans son acte de penser, et sa pensée dans son acte créateur» (*Prop.174*). Mais ces idées que l'esprit déploie, il les forme sous l'illumination de l'intelligible qui lui est supérieur. Si bien que le contenu de l'esprit n'est pas autre que celui de l'intelligible. La différence réside en ce que l'esprit enveloppe sous un mode plus divisé ce que l'intelligible concentre davantage. Sous ces réserves, l'esprit est, selon son mode noétique, aussi bien ce qui le précède que ce qui le suit. Berthold l'affirme à son tour très clairement dans sa toute dernière conclusion : «Tout intellect en acte par essence, selon la préexistence absolue de sa substance, est réellement et essentiellement tout ce qui vient après lui – quoique, sur un mode de simplicité et d'unité – et ainsi, en tout intellect de ce genre, trouve-t-on un principe actif, grâce auquel il déborde à l'extérieur» (*Ibid, p.139*). En se présentant comme une continuelle vérification du contenu philosophique des *Éléments de théologie* de Proclus à travers les écrits de la tradition patristique et médiévale, l'*Expositio* du Maître rhénan constitue non seulement l'entreprise unique en son genre au Moyen-Âge de vouloir penser la systématicité de la théologie platonicienne, mais encore l'une des synthèses les plus originales et achevées de la métaphysique et de la théologie chrétiennes et, enfin, l'une des défenses et des illustrations les plus magistrales de l'œuvre de son prédécesseur Dietrich de Freiberg, dont il fut le disciple. Les index des autorités et sources bibliques, théologiques et philosophiques citées, des notions importantes et des noms d'auteurs achèvent de faire de ce tome 7 un modèle d'édition critique scientifique. – Le second volume contient le traité des Anges de la *Somme du Bien suprême* d'Ulrich de Strasbourg.

Cette *Somme* s'articule en huit *Livres*. Commençant par les principes de la «science du Bien suprême qu'on appelle théologie» (*Livre 1*), et l'essence du Bien suprême et les propriétés qui en découlent (*Livre 2*), poursuivant par la doctrine des Personnes divines prises ensemble (*in communi*) (*Livre 3*), c'est au *Livre 4* que le théologien strasbourgeois aborde la doctrine de Dieu le Père en tant que Créateur de toutes choses (*Tractatus 1-2*) et l'angélologie (*De substantiis spiritualibus sive de angelis*, *Tractatus 3*). Ce traité, édité pour la première fois, contient treize chapitres : l'identification des intelligences de la tradition philosophique avec les anges des traditions bibliques (1), leur nature et leur essence propres (2), leur puissance (3), leur nombre ainsi que les rapports qu'ils entretiennent avec le temps et l'espace (4). Dans ces premières questions, comme dans les suivantes d'ailleurs, les plus importantes autorités philosophiques grecques, arabes et juives sont convoquées, Aristote et Platon, Avicenne, Al Farabi et Averroès, Maïmonide, Ibn Gabirol et Isaac Israeli, et le fameux *Liber des Causis*. Ulrich confronte ainsi leurs doctrines des Intelligences séparées avec les doctrines angélologiques élaborées par la tradition patristique : Origène, Boèce, Basile de Césarée, Jérôme, Bède, Ambroise, Isidore de Séville, Jean Damascène, Jean Scot Erigène, Alexandre de Halès, Raban Maur, Bernard de Clairvaux, Pierre Lombard, Albert le Grand, Thomas d'Aquin. Mais les trois plus grands Maîtres en angélologie, et sur lesquels Ulrich ne cesse de s'appuyer dans son argumentation, sont toujours Augustin, le Pseudo-Denys et Grégoire le Grand. Ce sont eux qui ont vraiment fondé, pour tenter de rendre intelligibles toutes les apparitions et occurrences angéliques dans les deux Testaments, la science angélologique chrétienne de référence et jamais remise en cause. Les derniers chapitres examinent encore la nature de leur connaissance tout à la fois matinale et vespérale (5), la révolte et la chute de certains d'entre eux et leur dramatique condition qui s'en est suivi (6), la capacité de tentation et de divination des démons (7-8), les modes d'apparition aux hommes des bons comme des mauvais anges (9) et, enfin, leur hiérarchie et les fonctions diverses et spécifiques de chacun de leurs ordres (10-13). On ne mesure pas aujourd'hui, à sa juste mesure, l'importance que les théologiens d'avant les Lumières accordaient réellement aux anges et à leur double rôle dans la cosmologie et l'Histoire du salut ; c'est pourquoi l'interprétation de ce traité nécessiterait un long ouvrage. Qu'il nous suffise de dire que nous avons là une richesse spéculative absolument exceptionnelle, qui enrichit d'une pièce majeure le *corpus* patristique et médiéval des doctrines traditionnelles sur le monde des Anges que Dieu a créés. C'est avec beaucoup de soin que les éditeurs ont répertoriés au fur et à mesure du texte toutes les sources citées, qu'ils ont aussi rassemblées en index. La comparaison minutieuse qu'ils ont faite des variantes des douze manuscrits de base à partir desquels le texte définitif est établi est souvent intéressante. Mis à part quelques petites coquilles dans les citations françaises de la préface, la réalisation de ce volume est aussi parfaite que possible.

JEAN BOREL

JACQUES LE BRUN, *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, 635 p.

Recueil de vingt-trois articles parus entre 1974 et 2003, remaniés et disposés en chapitres, l'ouvrage de Jacques Le Brun rend un très grand service à tous ceux qui pratiquent l'histoire religieuse : non seulement parce qu'il met à disposition des contributions dispersées et d'accès parfois difficile mais aussi et surtout parce qu'il offre un parcours passionnant à travers un XVII^e siècle savant et inquiet, institutionnel et marginal, spirituel et littéraire. Si, comme cela arrive dans tout recueil, le discours n'échappe pas à une certaine fragmentation et à quelques répétitions, il n'en demeure pas moins qu'il est articulé autour de balises qui permettent au lecteur de ne pas se

perdre dans un parcours qui fait éclater les frontières confessionnelles et géographiques. Ces points de repère, qui ne sont évidemment pas exhaustifs des préoccupations de l'A. dont l'ouvrage offre un large échantillonnage, me semblent se contruire autour d'au moins trois pôles : l'interprétation biblique, la spiritualité et la progressive constitution et mise en crise des discours théologiques confessionnels. Conjuguant avec bonheur une érudition pointilleuse et un sens aigu de la problématique historique, Le Brun revisite les lieux et les personnages attitrés de la crise de la conscience européenne, de Richard Simon (ch. IX) à Fénelon (ch. XX-XXII), de Madame Guyon (ch. XI-XII) à Leibniz (ch. XVII), de Bossuet (ch. XVI) à Jurieu (ch. XIV), en les interrogeant sur leurs relations à la Bible, au bonheur, à la spiritualité piétiste et quiétiste ou à l'écriture. Ces éclairages individuels s'accompagnent de chapitres transversaux qui permettent à l'A. d'aborder des questions fondamentales, telles, entre autres, la constitution historique du catholicisme suite à la crise de la catholicité (ch. I), les possibilités d'accès dont dispose l'historien pour étudier l'expérience religieuse (ch. II), l'émergence de l'herméneutique comme discipline nouvelle à la croisée de la théologie, du droit, de la logique et de la rhétorique (ch. VIII), la notion d'hérésie dans la double optique catholique et protestante (ch. VI) ou la question de l'origine abordée sur une longue durée allant de John Selden à Michel Foucauld en passant par Pierre-Daniel Huet, Sigmund Freud et Mircea Eliade (ch. XXIII). Autant de contributions (et la liste n'est pas exhaustive) qui montrent la richesse d'un ouvrage qui trouve, au-delà du foisonnement thématique, son point d'ancrage non artificiel dans la question du texte, compris à la fois comme instrument des constructions identitaires confessionnelles et comme lieu de l'interrogation sémantique. Une bibliographie finale aurait complété utilement le recueil.

MARIA-CRISTINA PITASSI

Théologie contemporaine

JÉRÔME-HENRI GAGEY, VINCENT HOLZER (éds), *Balthasar-Rahner. Deux Pensées en Contraste* (Theologia), Paris, Bayard, 2006, 215 p.

Il s'agit là des actes d'un colloque qui associa l'Institut catholique de Paris, le Centre Sèvres et la Faculté Notre-Dame, et qui concerna aussi bien l'approfondissement de ces deux pensées que leurs relations. – Une première section évoque les sources de ces œuvres. M^gr^ Peter Heinrici rappelle leur commune origine ignatienne. Karl Heinz Neufeld les situe dans la période 1930-1960. Sa contribution campe la situation de la théologie allemande après la Guerre, et analyse la crise occasionnée dans le catholicisme des années 1950 par la «nouvelle théologie» (de Lubac, etc.), ainsi que son impact sur les penseurs étudiés. Bernard Sesbouë s'applique à faire voir la distance que prirent Balthasar et Rahner face à la néoscolastique. Le propos n'est pas banal : étiqueté en général plus progressiste que son collègue, Rahner fut pourtant davantage en contact avec le néothomisme. – Suit une partie proprement systématique. Jean Greisch analyse le transcendantalisme rahnérien, et défend la thèse selon laquelle il n'aurait pas encore déployé toutes ses virtualités aujourd'hui. Philippe Capelle souligne que la fresque balthasarienne doit être comprise comme une réplique à l'historiographie hégélienne. Dans un texte très dense Vincent Holzer montre que le cœur du différend s'enracine dans deux lectures des Écritures : l'herméneutique balthasarienne des figures répond à l'abstraction réflexive de Rahner. Cet article apporte une pierre à l'herméneutique contemporaine. Enfin, Michel Fédou nous offre des remarques aussi inattendues que précieuses sur Balthasar et Rahner lecteurs d'Origène. – Une ultime subdivision est consacrée à l'actualisation des théologies approchées. Georges-Marie Ponnon Daffelou montre de façon intéressante que la théologie balthasarienne de la beauté pourrait aider l'Eglise catholique à dépasser certaines tentations démagogiques et publicitaires. Christoph Theobald travaille pour sa part à situer le projet rahnérien dans le problème

plus large de l'adaptation du catholicisme au monde moderne, au pluralisme et à la sécularisation. Ne craignant pas de prendre des distances argumentées face à la théologie transcendantale, il nous offre, ici, la contribution la plus critique de l'ensemble. – Alors que les actes de colloques sont parfois de simples compilations, ce recueil-ci est, par contre, parfaitement construit et cohérent. Cela augure bien de la collection «Theologia» dont nous avons là le premier volume. La seule inquiétude que l'on pourrait éventuellement exprimer découle du thème lui-même. Il ne faudrait pas, en effet, que l'attention légitimement prêtée au débat de Balthasar avec Rahner finisse par occulter l'impact de son dialogue avec Barth, et par désamorcer l'interrogation sur ce que la théologie de la Figure doit à celle de la Parole.

BERNARD HORT

SHMUEL TRIGANO, PIERRE GISEL, DAVID BANON, *Judaïsme et christianisme, entre affrontement et reconnaissance*, Paris, Bayard, 2005, 122 p.

Ce livre rapporte la discussion en trois points de trois spécialistes des rapports entre judaïsme et christianisme. Celle-ci commence par la manière dont le judaïsme considère le christianisme. Entrer dans le débat de cette façon souligne l'existence du judaïsme à côté du christianisme et « décentre » celui-ci ainsi que sa perspective. La polémique porte sur le *rapport au monde différent* des deux religions. Dans « Le judaïsme face au christianisme. Questions théologiques et identitaires », Shmuel Trigano affirme que le point de vue chrétien prime dans le rapport judéo-chrétien. D'une part, l'identité chrétienne se veut « nouvel Israël » sans l'Israël réel. D'autre part, pendant dix-huit siècles, les Juifs n'ont pu s'exprimer, soumis à une domination politique du christianisme. Mais le judaïsme a développé une réflexion sur le christianisme, tandis que celui-ci élaborait sa théologie de la substitution. Pour le judaïsme, la question chrétienne ne se dissocie pas d'un rapport au monde des nations. Il dispose d'une théorie d'origine talmudique, les Lois de Noé. Ces commandements, considérés comme équivalents à la Loi de Mo¨se., ouvrent la voie à la transcendance réservée au seul christianisme et forment ainsi le premier rapport du judaïsme à la religion chrétienne. À la question de l'identité s'ajoute une question théologique qui dévalorise la Torah et la révélation du Nom. Le judaïsme s'est soucié de trois sujets : la Torah, le discours sur la Divinité, le personnage de Jésus. À l'époque médiévale en particulier, les philosophes juifs se sont confrontés à la question de la Torah et au discours sur la Divinité. En ce qui concerne le discours juridique, on ne trouve pas dans la *halakka* de développements théologiques. Dans les rares occurrences de la littérature talmudique, Jésus est décrit en « élève de sage », dévoyé. Il apparaît ailleurs en thérapeute, en magicien. En général, sa déification est l'objet d'un discours critique. Au XIX^e^ siècle paraît le judaïsme réformé, qui opte pour les prophètes contre la Loi. Jésus pourrait en être le premier adepte, perspective conçue par Martin Buber. Franz Rosenzweig a renouvelé l'intérêt pour la « question chrétienne ». Judaïsme et christianisme remplissent un rôle en vue de la rédemption. Au judaïsme revient la dimension de la vie éternelle, au christianisme celle de l'action historique orientée vers l'éternité. Le rabbin Élie Benamozegh s'oppose à ce philosophe : en réintroduisant la dimension du politique dans le judaïsme, il pose en termes d'identité la définition des rapports judéo-chrétiens et préfigure ainsi le sionisme. – David Banon traite du sujet « Entre affrontement et reconnaissance. Le Juif face au chrétien ». Il apporte un complément à la vue d'ensemble de Sh. Trigano, se limitant au bas Moyen Âge espagnol. Les penseurs juifs ne vivent plus en terre d'islam. Ils écrivent en hébreu, parlent la langue du pays qu'ils habitent, s'engagent dans la controverse avec les théologiens chrétiens. D. Banon étudie le *Sefer bitul iqqare hanostrim* de Hasdaï Crescas. Lors de la disputatio de Tortose, les débats ont pour objet la question de la

venue du Messie. Les « erreurs » du Talmud sont condamnées. D. Banon s'intéresse à Menahem Hameiri, qui affirme que le code moral des chrétiens est conforme aux Lois noachiques. Fraternel, il est le premier penseur à avoir conçu une tolérance interreligieuse. – Pierre Gisel discute les assertions de Sh. Trigano. À la théologie de la substitution, il répond par le maintien de la Bible scripturaire juive sous sa forme grecque dans le canon chrétien. Il ne faut pas penser en termes de substitution pour des raisons théologiques internes au christianisme. La différence entre christianisme et judaïsme est celle d'une « gestion différente du même héritage ». Mais l'ancien n'est ni périmé, ni réécrit. Le théologien approuve « le partage » de F. Rosenzweig. La figure de Jésus, reconnu comme Messie, est une « récapitulation » du judaïsme. Celui-ci doit, toutefois, lutter contre la « christolâtrie ». « Peut-on dépasser la Loi au nom du pur amour ? » Pour le judaïsme, cette voie véhicule une « folie irréaliste ». Quel sens peut avoir le Messie ? Les temps messianiques ne sont pas. La mort et la résurrection du Messie font éclater toute fondation. On en appelle à « une foi pure ». Le christianisme, s'il était entraîné dans une « pensée spiritualisante », serait une déviation du judaïsme. Sh. Trigano voit chez l'apôtre Paul une « déligitimation » d'Israël. P. Gisel le nie. Paul construit une dialectique à partir de la croix, « *du procès qu'elle sanctionne* », relu théologiquement dans des catégories juives. C'est au nom de la Loi qu'une Parole redisant le Dieu autre du judaïsme a été refusée. – Sh. Trigano répond. Il refuse l'argumentation paulinienne. Il souhaite que l'identité chrétienne se définisse non plus par rapport aux Juifs, mais par rapport au monde et à Dieu. Il réfute l'objection de P. Gisel au sujet de la Loi et de l'amour : la Torah est l'expression de la grâce, non son antithèse. L'enseignement classique sur les Juifs n'est pas modifié. P. Gisel s'est peut-être inspiré des thèses de Jacob Neusner. Il n'y aurait entre la Bible hébraïque et le judaïsme qu'« une contiguïté partagée avec la branche chrétienne », pas de continuité. Le christianisme, enfin, n'est pas une « récapitulation » du judaïsme, car il commence vraiment avec l'apport massif des non-Juifs. P. Gisel et Sh. Trigano reprennent la question de l'identité et celle d'une coexistence judéo-chrétienne. En posant très clairement les problèmes théologiques propres aux deux religions, les auteurs abordent « le destin du religieux en Occident, [...] le destin de l'Occident lui-même ».

ÉLISABETH COUTEAU