Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **60 (2010)**

Heft 3-4: **De la théologie mystique à la mystique**

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 142 (2011), P. 331-363

BIBLIOGRAPHIE

M. Bonelli, A. Longo (éds), *«Quid est veritas ?» Hommage à Jonathan Barnes*, Naples, Bibliopolis, 2010, 315 p.

Histoire de la philosophie

Le présent volume d'hommage trouve son origine lointaine dans la nomination du philosophe et historien de la philosophie J. Barnes à la chaire de philosophie antique de l'Université de Genève. Des étudiants, doctorants ou collègues se sont entendus pour offrir en cadeau ce volume au maître qui a occupé ce poste de 1994 à 2002. L'ouvrage, dont le titre est emprunté étrangement à Ponce Pilate (Jn 18,38), comprend dix articles de longueur très inégale (de 12 à 46 pages) sur des sujets variés, mais liés aux préoccupations passées ou présentes du dédicataire, allant des présocratiques à Frege: M. Bonelli, «L'origine eleatica della scienza degli esseri» (p. 15-38); S. Imhoof, «Héraclès entre loup et chien. Réflexions sur quelques possibilités de vie naturelle dans l'Antiquité» (39-85); F. Paracchini, «Raisons et déraisons d'un étonnement millénaire: à propos de l'analyse aristotélicienne du changement dans *Physique* Z 5» (p. 87-114); C. Chiesa, «L'asymétrie du sujet et du prédicat» (p. 115-142); E. Gobbo, «Aristote, *Metaphysique* Γ 5, 1009 a 6-16: le λόγος de Protagoras et la négation du principe de non-contradiction sont-ils équivalents ?» (p. 143-155); L. Corti, «Sextus Empiricus: Scepticisme sans doute» (p. 157-177); G. Lombardi, «Apollonio Discolo: domande e dubbi» (p. 179-218); A. Longo, «Note sulla tesi di Plotino dell'anima non discesa: l'approccio dialettico e l'apporto della *Repubblica* di Platone» (p. 219-231); C. Besson, «Propositions, dispositions and logical knowledge» (p. 233-268); B. Morison, «Frege on a defect in mathematical symbolism» (p. 269-301). L'ouvrage s'achève sur une bibliographie (p. 303-315). Il n'est guère envisageable de discuter chacun des articles. Je n'en retiens que deux, ce qui ne laisse en rien préjuger de la valeur intrinsèque des autres. L'article d'A. Longo porte sur une doctrine plotinienne spécifique: l'âme humaine descendue dans un corps demeure toujours liée à l'intellect et à l'intelligible par une partie d'elle-même. Cette thèse métaphysique originale – et considérée par Plotin lui-même comme une innovation (IV 8 [6] 8,1-2) –, sera généralement critiquée par les néoplatoniciens postérieurs. L'A. recherche, d'une part, quelles sont les raisons qui justifient la thèse plotinienne, et quels sont, d'autre part, les arguments des opposants. Pour la première question, l'A. propose de donner un rôle central aux trois "images" de la *République* que sont l'analogie entre le soleil et le bien, la ligne divisée et la caverne; pour Plotin, chacune décrit une relation originale entre l'âme et l'intellect, mettant l'accent sur une certaine continuité entre les deux niveaux ontologiques. Les critiques – Jamblique, Hermias, Proclus, Damascius – insisteront sur les difficultés qui résultent de la thèse, en s'appuyant sur une attitude plutôt empirique (p. 229), par opposition à l'approche qu'on peut qualifier je pense d'analytique – plutôt que dialectique, qui n'est pas clair (p. 223) – défendue par Plotin: en effet, c'est par une analyse de l'essence même de l'âme que le philosophe conclut à la nécessité pour celle-ci de conserver un accès direct à l'intelligible. Des critiques, l'A. retient celles que Proclus, deux siècles après Plotin, formulera (p. 229-230): 1. l'âme n'est pas divine au sens propre, car elle ne pense pas toujours et son immortalité n'est pas d'essence, mais se comprend plutôt comme un don du Démiurge (*In Tim.* III 231,5-26); 2. l'âme pèche aussi par sa faculté supérieure de jugement et de choix (*In Tim.* III 334,4-8); 3. l'âme n'est pas toujours bienheureuse, comme cela devrait être le cas si sa partie supérieure pensait toujours

l'intelligible (*In Tim.* III 334,8-15); 4. finalement, aucun texte platonicien ne permet de soutenir la thèse plotinienne : c'est le contraire qui est vrai (*In Tim.* III 334,15-27 [*Phèdre* 248a] et 333,31-334,3 [*Timée* 43c-d]). L'A. admet que ces deux positions opposées justifient largement la thèse de Damascius, plus de deux siècles après Plotin, selon laquelle il y a fondamentalement deux courants dans le platonisme, dont l'un donne la primauté à la philosophie avec Plotin et Porphyre, l'autre à la pratique hiératique, c'est-à-dire à la théurgique, depuis Jamblique, puis Syrianus et Proclus (*In Phaed.* I, § 172 Westerink). En fin de compte, il me semble que les deux thèses ne sont pas si éloignées l'une de l'autre et ne viennent pas corroborer la thèse de Damascius. Pour Proclus, il s'agit souvent d'établir des frontières nettes et précises entre les différents niveaux d'être. Et en effet, l'âme particulière humaine est d'une *essence* différente de celle des âmes divines ou autres ; ainsi, ses *puissances* et ses *activités* lui seront également propres. Mais ce philosophe fait de grands efforts par ailleurs pour maintenir la continuité entre les niveaux et en particulier pour garantir l'existence d'un lien métaphysique entre l'âme humaine et le monde intelligible, et finalement avec le principe lui-même. La notion technique de manence (μονή) exprime ce lien toujours maintenu avec le supérieur. L'intégration de tous les niveaux dans l'âme même, y compris l'«un», permet un retour de l'âme vers son principe par une voie qui est celle du retour sur soi et de l'intériorité. La démarche est donc encore franchement philosophique ou, dirions-nous, métaphysique. La théurgie, comme pratique, a sans doute une fonction qui lui est propre – se nourrissant d'ailleurs de l'air du temps –, et que le système veut justifier (voir la théorie des συνθήματα, marques ou symboles) ; mais le philosophe peut réaliser sur un mode entièrement philosophique tout ce que permet de son côté le système plotinien. Pour terminer, je dirai un mot de l'article, issu d'un travail en cours, de L. Corti sur la différence entre les scepticismes ancien et moderne – plus précisément cartésien. L'A. voit dans la présence ou l'absence de la notion de doute le critère de cette distinction. Chez Sextus Empiricus, le sceptique n'est pas un douteur – le vocabulaire du doute y est absent –, mais se trouve dans l'incapacité, dit l'A., de préférer une affirmation à sa négation ; ainsi, il est amené à suspendre son jugement, à vivre ἀδοξάστως, c'est-à-dire sans proférer de jugement, au contraire des dogmatiques ; c'est là la disposition cognitive qui le conduit à ne pas être affecté par le trouble (ataraxie). Par contre, le doute qui caractérise le moment sceptique de la démarche cartésienne est un état inconfortable qui demande à être dépassé et ne conduit en aucun cas à l'ataraxie. Le cartésien, selon l'A., ne *croit* pas que P ou non-P ; Sextus, lui, ne *juge* pas que P ou non-P. Or la croyance, précise-t-il, est un état ou une disposition, le jugement un acte, et «l'état de doute est un état de non-croyance» (p. 175). Suivant une suggestion de Barnes (*Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism*, Cambridge, 2000², p. XXIV-XXV), l'A. soutient qu'existent des croyances qui ne sont pas fondées sur un jugement préalable (par exemple, «il y a au moins vingt trois mots dans cet article» ou «j'ai commencé à l'écrire il y a plus de dix jours», etc.) ; en effet, seules ces dernières peuvent être compatibles avec l'exigence de suspension de jugement. Or, à supposer que de telles croyances existent réellement, il resterait à montrer l'intérêt philosophique qu'il y aurait à défendre cette interprétation paradoxale du scepticisme sextien (en effet, de son côté, Barnes admet qu'il «n'est pas facile de croire que c'est bien là le scepticisme de Sextus» [*ibid.* p. XXV]). L'A. fait donc l'hypothèse que le projet de vie sceptique selon Sextus ne comporte pas «une vie sans croyances, mais une vie sans jugements» (p. 176). Il semble bien pourtant que l'ataraxie exige le renoncement aux croyances – en tout cas à certaines d'entre elles –, aussi bien qu'aux jugements, même si celles-ci ne sont pas issues d'un jugement. Reste à approfondir, selon l'A. lui-même, cette différence... Signalons pour finir quelques négligences formelles qui déparent un volume, par ailleurs, de belle facture. On regrettera tout particulièrement que le grec, assez abondant dans les notes, soit souvent mal accentué ou fautif (p. 16 [non pas ὑπαρχόντως ἐστιν, mais ὑπαρχόντων ἐστὶν] ; p. 40, n. 1 ; 2 ; 4 ; p. 41, n. 5 ; 6 ; 7, etc.). Parmi les coquilles gênantes, on notera : «sophisticated»

non «sophistical» (p. 15); que signifie «sans brancher» (p. 19 haut [peut-être "sans broncher"]) ? Il manque un appel de note (p. 229, n. 21, à «Teodoro di Asine» [?]); p. 228 «la tesi plotiniana non discesa» (= la tesi plotiniana *dell'anima* non discesa); p. 229 lire «posteriori», non «poteriori», etc.

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

CAROLE FRY, *Lettres croisées de Jérôme et Augustin,* traduites, présentées et annotées (Fragments), Paris, Belles Lettres/Migne, 2010, 501 p.

Durant ces trois dernières décennies, les études augustiniennes ont connu un important renouveau. Pour s'en tenir à la connaissance des sources, la découverte la plus notoire fut probablement celle de vingt-six sermons africains d'Augustin encore inconnus, par François Dolbeau en 1990 (formant deux ensembles, ces sermons furent publiés dans un même volume en 1996). Autre découverte importante, les lettres exhumées et éditées (en 1981) par Johannes Divjak, soit vingt-sept lettres d'Augustin, deux de correspondants et une de Jérôme, qui offrent de précieux témoignages sur la vie quotidienne et le climat intellectuel de l'Afrique du Nord au début du ve siècle. L'une de ces lettres (désignée comme *Lettre 19**) vient enrichir le dossier de la correspondance entre Augustin et Jérôme dont Carole Fry livre la traduction française dans le présent volume. Les échanges épistolaires d'Augustin et de Jérôme avaient déjà bénéficié de traductions commentées en allemand (par Alfons Fürst en 2002) et en anglais (par Carolinne White en 1990). Caroline Fry livre ici la première traduction française du corpus complet, en l'état actuel de la recherche. Sur la base des travaux d'Alfons Fürst (2002) et de Ralph Hennings (*Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihrer Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2, 11-14*, paru en 1994), elle discute la chronologie des échanges et organise le corpus, intercalant là où il sied la description de lettres perdues dont on possède des traces ou des témoignages sûrs. Ses commentaires à la traduction, par endroits abondants, enrichissent les commentaires de Fürst d'un ensemble de remarques stylistiques et linguistiques qui caractérisent l'approche de l'A. Plus que l'histoire du dogme ou l'histoire sociale et intellectuelle de la chrétienté entre 380 et 420, ce sont bien les dimensions littéraires et linguistiques qui font pour l'A. l'intérêt de la correspondance entre Jérôme et Augustin. L'ajout en annexe de la traduction du chapitre *De la lettre* tiré du manuel de rhétorique de Caius Iulius Victor se justifie dans cette approche littéraire. Si la bibliographie ne mentionne pas le dernier volume de l'édition critique de Klaus-Detlef Daur paru en 2009 dans le CCL (les *Lettres CI-CXXXIX*) – l'A. n'ayant pas eu accès à cette édition au moment de l'élaboration de sa traduction –, l'ensemble des outils bibliographiques, chronologiques, lexicaux et indexicaux fournis en fin de volume facilite heureusement l'orientation du lecteur dans la correspondance lacunaire de Jérôme et d'Augustin. Il n'est plus besoin de souligner l'intérêt de cette correspondance pour l'histoire intellectuelle de la chrétienté. Un premier groupe de lettres, dont l'amorce thématique est l'interprétation de *Gal.* 2, 11-14 par Jérôme, traite de la licéité d'un mensonge opportun et de sa possible présence dans un texte canonique. Chez Augustin se fait jour une tension évidente entre vérité infaillible reconnue au contenu des textes du canon et obscurité de ces mêmes textes, engageant nécessairement des interprétations imparfaites et divergentes. Cette discussion entre les meilleurs interprètes n'est pas sans danger lorsqu'elle se diffuse sans contrôle, à la manière des lettres d'Augustin et de Jérôme, recopiées et lues aux différentes étapes de leurs longs acheminements (plusieurs années souvent). Autre thème majeur du premier groupe de lettres, la question de la traduction oppose là aussi un Jérôme traducteur et érudit à un Augustin plus soucieux des pratiques pastorales et du scandale que provoquerait une lecture publique d'une nouvelle traduction latine de la

Bible, peut-être plus proche de l'original mais inaccoutumée. Là encore, la conception augustinienne de la vérité s'achoppe à ses intérêts concrets de prêtre puis d'évêque – autant de points délicats que l'A. ne relève pas, mue par d'autres intérêts et toujours porteuse d'un *a priori* très positif en faveur d'Augustin, au détriment de Jérôme. Le deuxième ensemble de lettres reflète les inquiétudes engendrées par la crise pélagienne : Jérôme et Augustin s'accordent sur une condamnation de la théorie pélagienne de la perfection morale. Ce front contre l'hérésie pélagienne et son impossible exigence de pureté engage une discussion sur l'origine de l'âme et du péché, qui se prolonge dans la délicate question de la damnation de l'âme des nourrissons morts sans baptême. Certaines lettres (notamment les lettres 166 et 167 d'Augustin) sont désignées par leurs auteurs comme des traités (*libri*). L'ensemble est en effet volumineux et l'érudition qui s'y montre pourrait décourager un lecteur impatient. Or Caroline Fry parvient à faire de ce corpus un plaisir de lecture grâce à sa traduction précise, élégante et lumineuse, bien qu'elle revendique «l'humilité du littéralisme» dans des justifications introductives aux accents rhétoriques (p. LXIV-LXV). Sa traduction résout en outre une difficulté de lecture inhérente au genre, celle de la polyphonie immanente à la lettre, qui cite tantôt d'autres missives, tantôt diverses sources de manière implicite. Grâce aux guillemets et à un riche apparat des sources, la traductrice distingue les instances énonciatives et rend visible la sédimentation discursive. Chaque lettre est précédée d'une brève présentation, qui en discute la date de rédaction et en résume le contenu. L'ouvrage présente en outre une introduction générale d'une soixantaine de pages. Dans l'avant-propos, l'A. affirme : «Contrairement à la généralité de ce qui paraît en matière de monographie, ce livre n'est pas une thèse de doctorat.» (p. XII). Elle entend ainsi s'excuser de «l'étique bibliographie qui clôt ce volume». Elle se donne en tous cas une grande liberté de ton, que l'introduction ne dément pas. Deux intérêts sont mis en évidence dans cette introduction, l'étude littéraire et la psychologie des caractères. D'une part, l'A. décrit les spécificités de la rhétorique épistolaire et les modalités matérielles de la mise par écrit et de la transmission des lettres dans les mondes africain et oriental d'Augustin et de Jérôme. D'autre part, elle scénarise l'opposition de Jérôme et d'Augustin au moyen d'une dramaturgie caricaturale. Deux portraits psychologiques symétriquement antithétiques se dessinent à plusieurs reprises (p. XI, XXV-XXIX, XXXIX, XLVI-XLVII, LI-LII, LV), pour accorder systématiquement la palme à un Augustin plus «intelligent» et novateur. Pour illustrer ce point et finir, je citerai deux remarques de l'A., qui montrent son engagement axiologique dans l'objet reconstruit et témoignent sans conteste d'une lecture libre des contraintes de la thèse de doctorat : «L'honnêteté et le recul obligent cependant à constater que cette privation lui [i.e. Augustin, dépourvu d'érudition] fut en réalité un bénéfice important. Contraint par nécessité à l'intelligence plutôt qu'au savoir, il put, par contact direct avec une Écriture certes traduite, s'abandonner à une création libérée de cette érudition pure que l'on prend aujourd'hui encore pour de l'intelligence. Face à lui, Jérôme se trouve dans une situation exactement inverse.» (p. XXVI-XXVII) Et plus loin, p. LV, cette supputation présentée comme un fait : «Il est cependant de fait que le silence de Jérôme doit aussi d'être à ce qu'il n'a rien à dire. Car, sur l'un et l'autre problèmes, Augustin a usé jusqu'à l'épuisement le possible de l'intelligence et de l'érudition.»

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

Philosophie contemporaine

CLAUDE ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Folio/Essais, 539), Paris, Gallimard, 2010, 1141 p.

L'auteur offre ici un ouvrage à la fois dense et précis où il analyse les multiples apories de la phénoménologie en relation avec les différents mouvements de la pensée

moderne et contemporaine. Si la phénoménologie de Husserl et de ses successeurs a pour ambition de redécouvrir la réalité du monde que nous habitons par un «retour aux choses mêmes» et de redéfinir les catégories de la raison pour mieux écouter le monde tel qu'en lui-même, Claude Romano reprend la problématique à la racine. Pour lui, il s'agit de questionner à nouveau les positions et présupposés de la phénoménologie, les mettant en parallèle avec les thèses de philosophes de la tradition continentale et de la pensée issue de Wittgenstein sur la place du langage en philosophie. Contrairement aux simplismes qui opposent philosophie du langage et phénoménologie, l'auteur tente de montrer qu'il existe des structures d'expérience et de perception du monde, des autres et de nous-mêmes antérieures au langage, mais qu'elles sont en relation étroite avec l'intelligence du langage. C'est la problématique unité du statut de l'expérience en tant que telle et de celui du langage et de ses significations, qui conduit Romano à montrer que la phénoménologie a cherché en premier lieu à élaborer une nouvelle image de la raison. L'ouvrage, qui met en dialogue les traditions kantienne, analytique et continentale, constitue une traversée de la philosophie contemporaine. On peut parler ici d'un véritable dialogue, car à chaque fois, les positions des philosophes abordés sont mises à la question, et l'auteur cherche à dépasser les apories rencontrées à l'aide d'autres positions. La première partie, «Confrontations», soulève le problème de l'expérience et de l'intentionnalité husserliennes, les confrontant aux critères linguistiques de l'intentionnalité. Elle relève aussi la place de l'antéprédicatif dans la philosophie, insistant sur le fait que si toute expérience s'exprime dans le langage, c'est parce qu'il y a déjà quelque chose avant le langage, mais en même temps que ce quelque chose ne peut se penser que par le langage. L'auteur en vient à se demander s'il n'y a pas un choix à effectuer entre phénoménologie (Husserl et ses successeurs) et grammaire (Wittgenstein et la tradition analytique). Il pense au contraire que les deux positions sont nécessaires et qu'il ne peut être question d'expérience, selon la phénoménologie, sans le point de vue de notre expérience : «C'est du point de vue de notre expérience et seulement de ce point de vue que les analyses d'essence de la phénoménologie sont possibles. Aussi cette dernière n'a-t-elle de cesse de dénoncer *l'hybris* de toute méthode qui prétendrait nous dire ce que sont les choses abstraction faite de la manière dont elles *nous apparaissent* en relation à notre expérience finie.» (p. 400) Dans la deuxième partie, «Transformations», Romano analyse le concept phénoménologique d'expérience et celui d'intentionnalité, se demandant si la phénoménologie peut être transcendantale. Se référant à Heidegger et aux concepts d'être-au-monde et d'horizon, il inscrit la phénoménologie dans un contexte herméneutique, notamment les pensées de Gadamer et de Ricoeur, même si on a souvent opposé herméneutique et phénoménologie. Montrant que chez ces deux penseurs, l'analyse de la compréhension passe par le langage («L'être qui peut être compris est langage», selon Gadamer), l'auteur admet avec Gadamer que «ce qui est dit n'est jamais tout seul. Seul le non-dit permet à ce qui est dit de devenir une parole susceptible de nous atteindre.» (p. 872) Même s'il y a autant d'herméneutiques que d'herméneutes, «l'herméneutique phénoménologique ne peut se formuler elle-même de manière cohérente que si elle admet le niveau pré-herméneutique d'une compréhension spontanée à l'œuvre dans l'expérience elle-même, une expérience *perceptive* non médiée par des signes.» (p. 895) Heidegger est ici cité pour montrer la place de l'herméneutique face à la phénoménologie : «la phénoménologie de Husserl n'est pas assez phénoménologique parce qu'elle n'est pas assez herméneutique.» (p. 905) La phénoménologie de Husserl passe aux yeux de Heidegger pour «non phénoménologique», non par négligence, mais en vertu «de l'emprise et du poids de la tradition.» (p. 906) Les différentes analyses des développements herméneutiques amènent Romano à considérer que «l'approche herméneutique consiste à critiquer les reliquats d'idéalisation présents dans la phénoménologie elle-même, radicalisant ainsi le geste de Husserl d'un retour au monde de la vie en deçà des 'substructions' scientifiques.» (p. 906) Et d'ajouter : «Notre effort, au long de ces pages, aura été de montrer que, pour ce qui est de la rigueur, la

méthode phénoménologique n'a rien à envier à celle qui se dégage de la philosophie linguistique. Que la notion de structures de l'expérience, en tant que structure d'essence, mérite d'être défendue, à condition du moins d'être repensée en profondeur.» (p. 947). Dès lors, la tâche la plus urgente de la philosophie consiste à «comprendre la manière dont s'articulent une intelligence pré-discursive incorporée à notre ouverture première au monde et une intelligence langagière qui s'édifie sur elle et vit souvent de l'ignorer; et, par voie de conséquence, *réunifier* une raison clivée de ses bases corporelles et expérientielles.» (p. 948) Et Romano de conclure: «Ne cherchant plus à opposer la raison et la sensibilité, le langage et l'expérience, tout en maintenant leur distinction, la phénoménologie est en quête d'une *raison de l'infra-rationnel*; elle promeut une raison 'sensible au cœur', parce qu'elle ouvre le cœur de la raison au sensible.» (p. 949) Le texte de Romano, fait de multiples confrontations et questions, et parcourant l'ensemble de la philosophie contemporaine, cherche à justifier une véritable reprise de la phénoménologie. Les subtiles analyses, qui pourraient parfois dissuader le lecteur le mieux attentionné de poursuivre sa lecture, ont le mérite de le placer devant les impasses dans lesquelles se sont aventurés les divers mouvements philosophiques contemporains. Poursuivant ces pensées dans leurs derniers retranchements, l'auteur suscite un véritable intérêt pour la remise en question de toute la philosophie contemporaine, et un véritable «retour aux choses elles-mêmes.»

JACQUES SCHOUWEY

GÉRALD MORALÈS, *L'écriture du réel. Pour une philosophie du sujet* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2010, 190 p.

Psychanalyste et enseignant en psychologie à l'université de Tours, Gérald Moralès propose de conceptualiser une «écriture du réel». Il s'agit d'une expérience où le corps, déterminé comme «condition de l'écriture» (p. 57), dévoile une philosophie du sujet. La démarche empruntée est de nature transdisciplinaire. La philosophie entre en dialogue avec l'anthropologie, la psychanalyse, la clinique des psychoses et l'esthétique. La première partie de l'ouvrage invoque des signes préhistoriques abstraits: qualifiées de «signes indiciaires», ces premières manifestations d'écriture révèlent, fondamentalement et avant toute signification, une différence de nature sexuelle. En leur versant scriptural, les traits du graphème présupposent un espace régionalisé à partir du corps propre, sexuellement différencié, hanté par l'incomplétude. La frontière imaginaire entre le corps et l'espace s'abolit dans l'opération spéculaire pour donner naissance à une entité «réelle»: le corps-espace. Le passage du corps à l'écriture s'opère à travers l'indétermination foncière de l'angoisse: la mise en défaut du corps conduit à définir le sujet comme «un corps s'angoissant» (p. 50). Le corps propre, alors délivré de toute approche métaphysique de la subjectivité, dévoile une incompossibilité du sujet et du réel (p. 57). Précisément: le sujet n'a jamais accès au Réel, à ce «corps anatomo-physiologique consistant en insistance de vide» (p. 58), qui se main-tient toujours dans le hors-sens. L'interdépendance catégoriale du Réel avec le Symbolique et l'Imaginaire aboutit à un triptyque «écriture-corps-angoisse», clé de voûte du raisonnement moralésien. Dans la seconde partie de son essai, l'auteur analyse diverses productions esthétiques. L'art est le lieu où l'écriture du réel se fabrique à travers le corps du créateur. Le «texte sauvage», une des pratiques d'écriture de Pierre Guyotat, en témoigne. Il s'agit dans ce geste d'une véritable «écriture métonymie du corps» (p. 91) dans laquelle les protocoles masturbatoires et orgasmiques rythment la graphie du premier jet manuscrit. Le travail littéraire et plastique de Bernard Réquichot rend compte autrement du réel: ici, le corps s'articule au temps de la scription et de la lecture; l'écriture «tente de nommer l'innommable» (p. 139) dans une suspension poétique du temps et du jugement.

Une théorie généralisée de l'écriture du réel est finalement avancée. Sous la forme d'une modélisation inspirée par la topologie mœbienne, l'expérience de la scription délimite une «écriture du trou» (p. 167), vide découpé et entretenu par l'angoisse du sujet.

FABRICE DUCLOS

ROBERT CHENAVIER, *Simone Weil. L'attention au réel,* Paris, Michalon, 2009, 128 p.

Robert Chenavier, président de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil et directeur de la publication des *Cahiers Simone Weil*, est aussi responsable de l'équipe établissant les *Œuvres complètes de Simone Weil*, successeur en tout cela d'André-A. Devaux, à qui la connaissance et la diffusion de la pensée de S. Weil doivent beaucoup, comme à Camus, qui a su y distinguer immédiatement une valeur de premier ordre. Dans ce petit livre, qui se veut expressément modeste, l'A. insiste avec raison sur l'essentielle capacité humaine que constitue l'attention selon S. Weil. On connaît la hantise de la force brute qu'avait cette dernière, aussi bien en chaque individu que dans tous les appareils socio-politiques et dans le monde du travail. Or, pour elle, l'attention est à saisir comme force transformée et transformante en toutes situations, psychiquement et spirituellement, et cela dans le contexte concret quotidien du vécu et du travail proprement dit dans sa dimension sociale. Camus affirmait ne pas pouvoir concevoir une civilisation européenne qui ne tienne pas compte des exigences de S. Weil, laquelle écrivait (citation de l'A.): «Notre époque a pour mission propre, pour vocation, la constitution d'une civilisation fondée sur la spiritualité du travail». Nous en sommes, semble-t-il, bien loin aujourd'hui; pourtant, il est peut-être encore possible d'affronter les quatre obstacles que S. Weil y voyait déjà et qui n'ont fait que s'accroître: fausse grandeur, dégradation du sentiment de justice, idolâtrie de l'argent, absence d'inspiration authentiquement religieuse. C'est bien en privilégiant la qualité de l'attention, dès le tout début de l'éducation et jusque sur le forum public, qu'un espoir reste permis. Merci à Robert Chenavier pour ce précieux petit ouvrage, qui se termine sur cette autre citation de S.Weil: «Philosophie, chose exclusivement en acte et pratique – c'est pourquoi il est si difficile d'écrire là-dessus. Difficile à la manière d'un traité de tennis ou de course à pied, mais bien davantage».

CLAUDE DROZ

FRANÇOIS ANSERMET, PIERRE MAGISTRETTI, *Les énigmes du plaisir*, Paris, Odile Jacob, 2010, 239 p.

Après *À chacun son cerveau. Plasticité neuronale et inconscient*, paru chez Odile Jacob en 2004, dont il fut aussi rendu compte ici, les deux A. (un psychanalyste et un neurobiologiste) ont, toujours conjointement, publié en 2010 deux nouveaux livres aux mêmes éditions: *Neurosciences et psychanalyse* et *Les énigmes du plaisir*. C'est de ce dernier qu'il sera question maintenant. De la même veine que les deux autres ouvrages, *Les énigmes du plaisir* tente d'élaborer un dialogue entre neurosciences et psychanalyse, mettant en avant des points de convergence, ainsi que les points de butée qui les distinguent. Quatorze chapitres inégaux ponctuent le parcours de la lecture, allant d'un *Éloge de l'insu* jusqu'à *L'issue*, titres respectifs du préambule et de l'épilogue. Partant de la théorie du «principe de plaisir» de Freud, il est montré comment ce simple modèle homéostatique mécanique de l'excitation ne semble pas pouvoir rendre compte

de la complexité du plaisir chez l'humain, surtout lorsque la recherche du plaisir prend la forme d'une compulsion répétitive tournant à vide et amenant au déplaisir. Cette «logique illogique» du plaisir imposa déjà à Freud d'aller *Au-delà du principe de plaisir*, là où Lacan définira la «jouissance» comme mélange de libido et de pulsion de mort. Cette complexité typiquement humaine d'un plaisir et déplaisir entremêlés est alors mise en parallèle avec certaines découvertes dans le domaine de la neurobiologie de l'addiction où l'on constate, dans le cerveau, l'activation légèrement différée d'un circuit d'anti-récompense (système noradrénergique) suite à l'activation d'un circuit de récompense (système dopaminergique) due à la prise de drogue. Ce mécanisme de contre-régulation amènerait ainsi à une habituation qui débouche sur une tolérance et ainsi à une dépendance croissante pour le même plaisir. Les concepts psychanalytiques de *pulsion*, *plaisir* et *au-delà du principe de plaisir* se déclinent donc ici dans la succession des processus : *impulsion*, *activation du système de récompense* et *activation du système d'anti-récompense*. Les A. rapportent également une autre particularité de la neurobiologie humaine, non moins intéressante, permettant un rapprochement avec la psychanalyse : il s'agit du prolongement des voies intéroceptives, dans le cerveau humain, jusque dans l'insula (partie du cortex intéroceptif). Là sont représentées des informations concernant les états somatiques avant d'être mises en connections avec les informations extéroceptives. L'insula serait ainsi le lieu où les états somatiques sont intégrés aux représentations psychiques, ce qui lui vaut – en tant qu'interface entre la psyché et le soma – d'être appelée par les A. : *l'«île» de la pulsion*. De là, il semble possible de traduire les troubles psychopathologiques, observés en clinique, tels que liaison et déliaison psychiques, conversion hystérique, phénomènes psychosomatiques, fantasme, répétition compulsive par un défaut ou des erreurs de connexion entre les informations représentant les états somatiques et les informations représentant les états psychiques, à l'intérieur de l'insula. À l'instar de ces deux exemples, les A. suggèrent ainsi, au moyen de divers tableaux comparatifs parallèles, le recoupement de plusieurs modèles entre psychanalyse et neurosciences, ceux-ci ne demandant qu'une traduction des termes d'un langage à l'autre. À l'image de l'énigme constitutionnelle au plaisir lui-même, force est de constater que plaisir et déplaisir se mélangent aussi à la lecture de ce livre, agrémenté de références culturelles, musicologiques, littéraires et cinématographiques variées, allant de Schönberg à Jennifer Aniston. Troublant est le passage constant, voire l'oscillation permanente, entre les différents paradigmes auxquels appartiennent la psychanalyse et les neurosciences. Même les deux positions épistémologiques que sont d'une part une distinction claire et toutefois mutuellement enrichissante des deux domaines (points de butée) et d'autre part un parallèle laissant sous-entendre un recoupement possible (points de convergence) se succèdent jusqu'à l'intérieur des chapitres. Est-ce un reflet des positions respectives des deux auteurs ? La prise de position face à cette question épistémologique non explicitement posée est-elle volontairement laissée à la liberté de l'entendement du lecteur ? Cette ambiguïté épistémologique remonte, il est vrai, à Freud lui-même. Ainsi ce passage de l'*Au-delà du principe de plaisir*, souvent invoqué par les A. pour ancrer leur démarche, où Freud en appelle à une biologie «aux possibilités illimitées», permettant de mettre «à la place des termes psychologiques, des termes physiologiques ou chimiques». Mais n'est-ce pas là oublier l'évolution de la psychanalyse depuis plus d'un siècle qui n'a cessé d'essayer de tirer au clair cet héritage freudien ambigu ? En complément à cette lecture, nous pourrons peut-être nous réinterroger avec J. Laplanche (voir e.a. «Biologisme et biologie» (1997) dans *Problématiques VII*) sur les origines de cet «intérêt supposé entre la psychanalyse et la biologie moderne». Pour le dire encore avec les termes du co-auteur du célèbre *Dictionnaire de la psychanalyse*, il est une question, en effet, en amont du présent livre : «Pourquoi la psychanalyse ? Pourquoi serait-elle [plus que les autres sciences humaines] un interlocuteur privilégié de la biologie ?»

VINCENT DALLÈVES

OLIVIER DU ROY, *La règle d'or. Le retour d'une maxime oubliée* (Sciences humaines et religions), Paris, Cerf, 2009, 178 p.

La règle d'or n'a pas connu le même succès dans le monde francophone que dans le monde anglophone ou germanophone. L'A. nous rappelle à quel point son histoire est longue et riche ; elle traverse les cultures et les siècles sous des formes mutliples et pourtant à chaque fois reconnaissables. L'ouvrage traite principalement de la signification et de la portée de la règle d'or adossée à deux types d'interprétations : une première qui la considère comme une règle d'équité, et une deuxième qui la voit comme une règle de réciprocité, sous une double formulation : empathie négative («ce que tu ne veux pas subir, ne le fais pas à autrui») ou empathie positive («traite autrui comme tu voudrais être traité de lui»). Il retrace aussi les mécompréhensions issues d'une déformation de la règle d'or en les résumant dans un excellent tableau (p. 39) basé sur les analyses de Benjamin Camfield (1638-1693), auteur quaker d'un des premiers traités sur la maxime. Dans cette investigation, l'A. montre, avec pertinence, l'atténuation de la règle dans les tentatives de correction et de rectification au profit d'une réflexion sur ce qu'il est bon de vouloir et sur le bien, au détriment d'une morale de la réciprocité : «on est renvoyé à la judicature de la «raison» ou du «devoir» et à une tout autre conception de ce qui est bien ou mal. On a quitté le registre interpersonnel» (p. 49). Il est important, selon l'A., de maintenir la maxime dans le giron d'une réciprocité, car c'est de celle-ci qu'il est question dans les différentes sphères culturelles qu'il énumère en deuxième partie, dans un excursus historique et culturel à large prisme (confucianisme, brahmanisme, bouddhisme, jaïnisme, sikhs, Égypte et Babylonie, judaïsme, zoroastrisme, culture grecque, mandéisme, manichéisme, incas, Afrique, Islam). Dans son approche centrée sur l'Occident, on redécouvre l'importance de la maxime dans la patristique, notamment chez Origène où elle est assimilée à une loi naturelle, et chez Augustin pour qui elle se couple à une lecture de Romains 2,14. Pourtant, la place de la règle d'or dans la réflexion morale se fragilise avec l'émergence de la philosophie aristotélicienne du Bien et la syndérèse (p. 85). Malgré cette tendance forte, la règle d'or se maintient dans la réflexion morale par des formulations différenciées, allant de Luther à des reprises dans le XVIIe siècle anglais et dans la pensée de Rousseau sur la pitié, en passant par son discrédit kantien, jusqu'à Piaget et Baier pour aboutir à *Soi-même comme un autre* de Ricoeur. L'A. replace à chaque fois le sens de la maxime selon ses contextes d'énonciation, dans les Évangiles et dans ses reprises contemporaines, pour en démontrer l'actualité et les potentialités pour la réflexion éthique (dans la primatologie, les neurosciences, ou encore dans la phénoménologie à travers Lévinas, Jean-Luc Marion et Emmanuel Housset). L'A. finit sur l'affirmation forte, et justifiée par ce livre d'une grande clarté pédagogique, que la règle d'or est: «une structure ou un schéma anthropologique fondamental, traduisant la reconnaissance de l'homme par l'homme» (p. 174) dans des circonstances diverses et complexes qui nous poussent à oublier que l'autre est un autre moi, et selon la formule finale de l'A. : «un moi comme moi».

DIMITRI ANDRONICOS

DAG HAMMARSKJÖLD, *Jalons*, Préface de Carlo Ossola, nouvelle édition revue, corrigée et annotée par C. G. Bjurström et Philippe Dumain (1re édition française, Paris, Plon, 1966), Paris, Félin, 2010, 242 p.

Une fois le nom de l'auteur laborieusement épelé, sa figure nous revient en mémoire comme celle d'un ancien secrétaire général des Nations Unies, en poste de 1953 à sa mort. Le livre présenté ici est celui que ce «premier citoyen du monde» rédigea de 1925 à 1961 (date de l'accident d'avion qui l'emporta), sous la forme d'un journal intime.

L'A. y consigne des remarques introspectives et de nombreuses citations, d'horizons très divers, avec lesquelles il se sent entrer en résonance et développe – ou s'incite à développer – sa personnalité. Son parcours est celui d'un homme épris de religiosité – tendance héritée de sa mère, chrétienne pratiquante, trait plutôt rare dans la Suède de cette époque, semble-t-il –, qui sacrifie ses études de théologie pour se lancer, suivant la voie paternelle, dans des études et une carrière politiques. Il s'y consacre avec une énergie impressionnante, jusqu'à accéder en 1953 à la plus haute charge politique mondiale, qu'il exercera jusqu'à sa mort. Ces quelques éléments biographiques ne sont pas superflus pour aborder la lecture de ces *Jalons*; la personnalité que s'efforce de construire, ou plutôt d'*édifier* l'A. porte la marque tant du bourreau de travail dévoué que du croyant profondément attaché à la réflexion sur sa condition. Les sources qu'il médite sont avant tout les *Psaumes*, ainsi que les *Évangiles* (notamment ceux de Jean et de Matthieu); à côté des textes canoniques, on retrouve fréquemment l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas A. Kempis, les *Pensées* de Pascal et les œuvres de Maître Eckhart; mais c'est encore les penseurs confucéens et taoïstes, et finalement les poètes, suédois, allemands, anglais et français (Saint-John Perse surtout, autre diplomate qu'il participera à «nobéliser» en 1960); en dialogue constant avec ces auteurs, il ajoute sa propre voix à la compréhension qu'ils ont de Dieu ou du divin. La forme de ses méditations change parfois avec les priorités spirituelles d'une étape; ainsi, durant plusieurs mois en 1956, il ne note que des citations, avec de très rares commentaires; les trois dernières années du journal ne sont remplies (à une page près) que de ses poèmes, et l'année 1959, plus spécifiquement, de haïkus seuls. Cette diversité, et ces choix formels, illustrent les paliers (ou les bornes, ces *Vägmärken* du titre original) que franchit l'auteur, se développant dans une sorte d'effacement mystique (idée importante pour l'auteur, illustrée dans la citation du poète suédois Malmberg figurant en exergue de son ouvrage: «Seule la main qui efface / peut écrire le mot juste»). Le genre auquel appartient cet ouvrage ne prête pas le flanc à une critique portant sur la méthode ou le contenu. Ce texte fait partie des quelques journaux personnels qu'on peut lire avec un véritable profit, tant pour la sincérité de la démarche que pour l'érudition variée et rigoureuse avec laquelle elle est menée. On regrette presque la présence d'une préface – sans mettre en question la valeur du travail de Carlo Ossola – tant il serait agréable d'aborder ce texte sans le moindre cadre herméneutique préalablement posé. Par contre, les brèves notices biographiques finales sont, en guise d'éclairage préliminaire, d'une valeur certaine.

JONATHAN WENGER

GÉRARD RABINOVITCH, *Comment ça va mal ? L'humour juif, un art de l'esprit*, Paris, Bréal, 2009, 204 p.

Si l'étude philosophique du rire remonte au *Philèbe* de Platon et en tire des lettres de noblesse évidentes, elle mène cependant une existence précaire, marginale, quoique probablement inextinguible. Le rire n'est-il pas lui-même un moment décalé et mineur de la vie individuelle et sociale ? Il faut d'abord que le monde soit monde, qu'il se déploie, s'installe, prospère, avant qu'on ne puisse en rire, même un peu. Reste que le rapport subtil tissé par l'humour, cet art du rire, avec le monde dans lequel son habitus se déploie, mérite attention, respect – et même élucidation. Ne serait-ce que parce que la question surgit aujourd'hui, sous beaucoup d'aspects, dans la sphère publique. C'est donc aussi bien pour ses mérites conjoncturels que *sub specie aeternitatis* que la contribution de l'A. doit retenir l'attention de tous les amis du rire et de son analyse. Aux premiers, nous dirons seulement que le «florilège» (dans l'ouvrage, les p. 71-195) est superbe, au moins à la hauteur de l'inoubliable *Le Communisme est-il soluble dans l'alcool ?*; et aux seconds, que l'étude préparatoire de ce chercheur du CNRS – c'est elle

que nous retracerons ici – est l'une des meilleures qu'il nous ait été donné de lire depuis H. Bergson (dans l'ouvrage, les p. 7-70). Certes, l'A. traite de l'humour juif, et inscrit son propos dans une méditation plus large sur l'existence précaire, menacée et résiliente de «ce peuple singulier» (p. 25). Dans ce contexte, l'humour apparaît progressivement comme une forme fondamentale d'esprit critique – surtout autocritique – selon un régime ancré dans la tradition biblique et rabbinique. Il se meut entre les horizons de la consolation, de la désolation et de la lucidité (p. 12). Instaurant prioritairement un rapport à soi «dépris de l'arrogance» (p. 41), il refuse de s'exercer au détriment d'autrui (p. 17, p. 35, chap. 4). S'il marque aussi quelque rapport avec l'autorité, la loi, l'idéal, avec ce que la psychanalyse appelle «le surmoi», ce rapport reste foncièrement original et ne se ramène pas à une condamnation. S. Freud ne note-t-il pas, dans *Der Witz* (1927): «il nous reste encore beaucoup à apprendre de l'essence du surmoi» (cité par l'A. p. 17) ? Dans ce qui suit, nous esquissons le contenu des cinq chapitres. Le premier procède à l'identification et au rejet de l'interprétation «doloriste» de l'humour juif. Le second donne des indications précises sur l'«anthropologie désenchantée» du judaïsme dans l'histoire longue depuis l'Antiquité. Le troisième établit l'appartenance de l'humour à un art «paternel» de l'interprétation, non sans rapports avec la recherche des «quatre sens de l'Écriture» (selon le Talmud: le sens obvie, le sens allusif, le sens exigible à découvrir, le sens inaccessible, p. 40). L'A. montre au 4e chap. comment le concept d'ironie tourne à l'aigre (p. 51) et s'acoquine – dans la raillerie, le sarcasme, le ricanement – avec le sadisme. Enfin, au chap. 5, il oppose l'humour, ce «moyen [...] de ne pas perdre pied devant les déceptions qu'inflige l'existence», au divertissement, «ornement neuroleptique de la domination» (p. 67). – La rédaction dense de cette brève étude, quasi aphoristique en sa construction, vient en souligner l'érudition et la sagesse communicative.

DANIEL SCHULTHESS

Histoire de la théologie

ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI, *Synonyma*, cura et studio Jacques Elfassi (Corpus Christianorum, Series Latina CXI B), Turnhout, Brepols, 2009, CLXIX + 168 p.

ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies, Livre III, De Mathematica*, texte établi par G. Gasparotto avec la collaboration de J.-Y. Guillaumin, traduit et commenté par J.-Y. Guillaumin, Paris, Belles Lettres, 2009, 195 p.

ISIDORE DE SÉVILLE, *Histoire de l'Espagne wisigothique*, t. I, *Chronique universelle,* texte original latin et traduction française par Nathalie Desgrugillers-Billard (L'Encyclopédie médiévale), Clermont-Ferrand, Paléo, 2009, 138 p.

ISIDORE DE SÉVILLE, *Histoire de l'Espagne wisigothique*, t. II, *Histoire des Goths, des Vandales et des Suèves,* texte original latin et traduction française par Nathalie Desgrugillers-Billard (L'Encyclopédie médiévale), Clermont-Ferrand, Paléo, 2009, 144 p.

ISIDORE DE SÉVILLE, *Histoire de l'Espagne wisigothique*, t. III, *Le livre des hommes illustres*, texte original latin et traduction française par Nathalie Desgrugillers-Billard (L'Encyclopédie médiévale), Clermont-Ferrand, Paléo, 2009, 200 p.

Fruit de minutieuses recherches et comparaisons des manuscrits existants, cette édition critique des *Synonyma* d'Isidore de Séville que propose aujourd'hui Jacques Elfassi dans la série latine du *Corpus Christianorum* est appelée à être désormais la référence, sinon définitive, en tous les cas privilégiée parmi toutes les précédentes de ce texte fameux dans lequel le Moyen-Âge a très tôt reconnu le modèle d'un style, le style synonymique à mi-chemin de la prose et de la poésie, qu'il a justement baptisé «isidorien» et qui a marqué théologiens et spirituels jusqu'à Dante. En gestation au cours de plusieurs années par une suite d'articles préparatoires sur le contenu, le style et la langue, l'A. a pu finalement se concentrer dans l'introduction sur les questions plus formelles de la datation et des sources, sur la description des manuscrits utilisés dans l'étude stemmatique, l'établissement du *stemma codicum* et la diffusion des *Synonyma* au haut Moyen-Âge. En une troisième partie, l'A. expose les caractéristiques propres de son édition, le choix des 19 témoins de référence retenus sur les 36 manuscrits collationnés, les critères généraux d'établissement du texte, les problèmes qui se posent au sujet du titre, de la division en chapitre, de l'orthographe et de la ponctuation et, enfin, la présentation des apparats. En un mot, avec les *Synonyma*, Isidore poursuit un double but: en systématisant l'exercice oratoire antique de version synonymique d'un texte, exercice destiné à enrichir le vocabulaire d'un apprenti orateur, ce qui donne aux deux livres qui les constituent leur cohérence et leur unité stylistique, il a voulu aussi en faire un exercice spirituel de repentir et de conversion intérieure. Le premier livre est un dialogue entre l'homme qui se plaint des souffrances qu'il endure et la raison qui l'exhorte à prendre conscience de ses fautes. Le second est un manuel de morale et de spiritualité, dans lequel la raison donne à l'homme une règle de vie (*norma vivendi*) en quatre points: la conquête des vertus de chasteté, humilité, patience et charité, des préceptes sur les paroles et les actes, les devoirs d'états des docteurs et des dignitaires, des supérieurs et des inférieurs et, enfin, le mépris de ce monde et les œuvres de charité. Si l'authenticité de ce traité ne fait aucun doute, le résultat de l'examen des pièces du dossier et des diverses hypothèses de datation qui ont été faites, ainsi que la découverte de l'existence de deux recensions correspondant à plusieurs étapes de la rédaction de l'œuvre ne donnent aucune possibilité de préciser de manière certaine la date de sa rédaction, sinon dans la large fourchette chronologique de 595-631 (p. XVI). L'étude des sources est d'autant plus intéressante que «le traité ne comporte aucune citation explicite et qu'il peut donner l'impression, par comparaison avec d'autres ouvrages isidoriens d'être l'une des œuvres les plus 'originales' du Sévillan» (*Ibid*). Mais, tout en adaptant ses sources au style synonymique, Isidore emprunte abondamment aux *Moralia in Job* de Grégoire le Grand, d'abord, puis aux *De Officiis* d'Ambroise, le *Commentarius in Ecclesiasten* et *Contra Johannem* de Jérôme, l'*Ad Gregoriam* d'Arnobe le Jeune, le *De Excidio urbis*, *De sermone Domini in monte* et le *Sermo 351* d'Augustin, et le *De lapsis* de Cyprien (p. XVII). C'est dire que nous avons là, d'une part, l'une des premières tentatives pédagogiques de synthèse d'enseignements patristiques et, d'autre part, par l'association d'un contenu spirituel et d'une forme grammaticale, un texte innovant et typiquement isidorien. Quant à l'hymne final à la raison, emprunté aux *Tusculanes* de Cicéron par l'intermédiaire de Lactance, on comprend aussi la place importante que tient, dans l'esprit du Sévillan, une Antiquité toujours vivante. C'est avec le plus grand soin que l'ouvrage a été réalisé, jusqu'aux deux index complets des citations bibliques et des sources citées, honorant ainsi une fois de plus l'excellence de la collection en cours chez Brepols du *Corpus Christianorum.*

– L'édition critique du texte des vingt livres des *Étymologies*, accompagnée d'une traduction qui peut être soit espagnole, soit encore anglaise, italienne ou française suivant la nationalité des traducteurs, avance lentement, au rythme de la seule règle qui préside aux célèbres collections de textes anciens qui paraissent aux Belles Lettres: la qualité doit prévaloir sur la quantité. Le *Livre III*, dernier paru, intitulé *De mathematica*,

une fois encore, est remarquable. Il permet non seulement de mieux connaître la pensée d'Isidore en tant que telle, mais il enrichit notre éventail des sources médiévales concernant la transmission des savoirs en général, et l'enseignement du *quadrivium* en particulier. G. Gasparotto, qui en a établi le texte sur la base des 18 principaux manuscrits que nous transmettent les trois fonds espagnol, français et italien, met en évidence que «le nombre élevé de *testimonia* des œuvres d'Isidore nous sont parvenues presque toujours dans leur extension intégrale et avec de rares et inévitables variantes et variations de graphies, dues à des scribes parfois loin de comprendre le sens de ce qu'ils copiaient, au point d'englober des gloses marginales dans le texte lui-même. [...] D'où l'importante uniformité paléographique et les intéressantes figures géométriques, solides et planes, un peu partout, en accompagnement du texte, nécessaire pour les leçons dans les séminaires, donc pour des jeunes destinés au sacerdoce et à la disposition des évêques qui les dirigeaient, comme les deux frères Léandre et Isidore» (p. XXXIX). Arithmétique, géométrie, musique, astronomie, telles sont les quatre sciences du *quadrivium* traitées par le Sévillan. Sans pouvoir ni mentionner ici le détail des titres et des développements des chapitres pour chacune de ces sciences, ni argumenter sur les problématiques simplifications, voire déformations et coupes qu'Isidore pratique sur les sources dont il dispose, ni encore résumer les précieuses notes complémentaires dont J.-Y. Guillaumin accompagne la traduction très précise qu'il a faite du texte, qu'il nous suffise de reconnaître d'abord l'intention première d'Isidore, qui s'est toujours voulu l'héritier des contenus scientifiques et des doctrines théoriques qui caractérisaient les mathématiques de l'Antiquité, créées par les Grecs, utilisées par les Romains, transmises par Nicomaque de Gérasa, Apulée, Boèce et Cassiodore, et qu'il se montre donc constamment convaincu que «la science des nombres ne doit pas être méprisée», car si l'on «supprime le nombre en toutes choses, tout périt» (4 : 1,4), et que l'être ne peut que s'enraciner dans une harmonie universelle, qui était omniprésence du nombre pour les Pythagoriciens, reflet de l'intelligible pour les Platoniciens, révélation de la bonté providentielle pour les Stoïciens ou les exégètes judéo-chrétiens. Dans ce sens, J.-Y. Guillaumin a raison de dire dans la conclusion de son introduction que, pour l'évêque de Séville, «c'est la méthode étymologique qui fonde la vraie connaissance. Aussi l'encyclopédie isidorienne, à propos du *quadrivium* comme à propos de tout le reste, cherche-t-elle à transmettre avec fidélité un savoir vénéré. Cela est exigé par la croyance à la force des «origines». Isidore enfin ne cherche pas à le faire avec originalité : l'originel exclut l'original» (p. XXVII). Le *De mathemathica*, comme le *Livre des nombres* et le reste de l'œuvre, doit enfin contribuer à la définition d'une nouvelle culture dans une époque et un pays qui cherchent à trouver la stabilité. Une bibliographie succincte donne la référence des textes anciens, articles et ouvrages modernes consultés.

– C'est dans un but également instructif et pédagogique qu'Isidore de Séville rédigea, sous le règne de Sisebut, la *Chronique universelle*, l'*Histoire des Goths, des Vandales et des Suèves* et *Le livre des hommes illustres*. En se référant à ses prédécesseurs Eusèbe de Césarée, Orose, Sulpice Sévère, il a voulu faire de sa *Chronique*, tout en demeurant dans l'esprit du livre biblique des *Chroniques*, une histoire universelle totale, qui s'étend du premier jour de la Création à la «quatrième année du très religieux prince Sisebut» (615), dans une première rédaction, et «à la dixième année du pieux règne de Suinthila» (631), dans une seconde. Ce genre historique de la chronique, dont Isidore glose en latin le nom grec (*etym., 5,28*) par «l'enchaînement des époques» (*temporum series*), est l'une des formes nouvelles que le christianisme avait données à une histoire universelle née de l'extension du monde hellénistique, puis de l'empire romain. Et il est remarquable de voir comment juifs et chrétiens ont successivement œuvré pour établir, entre l'histoire du peuple de Dieu, – ancien (celui d'Abraham), puis nouveau (celui de l'Évangile) – et celles des civilisations orientales et classiques, des synchronismes qui pussent leur permettre de revendiquer le respect dû selon eux à la priorité de l'histoire biblique. Ces

synchronismes procurèrent une armature chronologique dans laquelle ils purent situer avec une précision croissante l'histoire de leurs traditions religieuses respectives. C'est donc ainsi, dans un récit suivi, adoptant une datation continue, et partageant les temps en six âges comme l'avait fait Augustin, qu'Isidore présente l'«enchaînement continu» des dynasties impériales et royales jusqu'aux règnes des empereurs romains et des rois goths. Pour lui, comme le reconnaît en effet Nathalie Desgrugillers-Billard, «le peuple goth est un peuple élu, entre les mains duquel l'Espagne catholique peut désormais s'affirmer et s'affranchir de Rome. Les Goths ne sont plus là pour servir le pouvoir romain, ils ont, avec le peuple hispani-romain, fondé leur propre nation. En 633, le IVe concile de Tolède, qu'Isidore préside, entérine ce nouvel élan. [...] C'est donc une image travaillée, une véritable idéologie de l'Espagne et des Goths, que cherche à donner l'évêque de Séville: une prédestination de l'accession au pouvoir de ce peuple, qu'il admire et souhaite guider» (p. 10 *sq.*). Quant au *Traité des hommes illustres*, composé entre 615 et 618, avant les œuvres purement historiques, il retrace le combat qu'ont mené de grands théologiens contre l'arianisme. Dans l'énorme tradition manuscrite du Sévillan, l'A. a privilégié le fonds romain, en donnant les références des manuscrits qu'elle a consultés, tout en suivant l'édition Migne que reproduisent les trois ouvrages, et qu'elle a tenté de traduire de la manière la plus claire et lisible possible. Il faut féliciter enfin l'A. pour le soin apporté aux trois index complets des noms de personnes, peuples et lieux cités car, en plus des occurrences et références aux textes répertoriées, chaque nom fait l'objet d'une brève et précieuse notice historique.

JEAN BOREL

LILIANE CRÉTÉ, *Où va-t-on après la mort? Le discours protestant sur l'au-delà: XVIe-XVIIIe siècles* (Histoire et société, 50), Genève, Labor et Fides, 2009, 224 p.

Après avoir publié sur les camisards, les sorcières de Salem, le protestantisme et les femmes et, plus récemment, sur John Cotton, l'A. se propose dans ce nouveau livre d'analyser le discours de plusieurs auteurs protestants en lien avec non seulement ce qui suit la mort, comme pourrait le laisser penser le titre, mais également ce qui la précède. Les Réformateurs ayant affirmé leur volonté de placer le texte biblique au cœur de leur foi, l'A. indique en ouverture quels sont les textes sacrés qui ont principalement orienté la réflexion sur la mort, ainsi que sur le salut et la damnation, tout en précisant que les textes du canon biblique offrent finalement assez peu de détails à ce sujet. L'A. présente ensuite, dans le premier chapitre, la conception de la mort et de l'au-delà des penseurs marquants des premiers siècles du christiansime, en particulier d'Origène et d'Augustin, pour ensuite passer au véritable sujet de son livre; certains écrits de Martin Luther et de Jean Calvin font alors l'objet d'analyses successives. Le deuxième chapitre est principalement consacré à la préparation à la mort et à l'accompagnement des mourants. Des œuvres de William Perkins, Samuel Hieron, Pierre Du Moulin, Charles Drelincourt, Jean de La Placette et Richard Baxter sont présentées. Le troisième chapitre s'intéresse aux anges et aux démons qui peuplent plus ou moins densément l'au-delà selon les différents auteurs. L. Crété fait à nouveau un survol des textes bibliques qui évoquent ces créatures avant de se concentrer sur les auteurs modernes. Des textes de Richard Hooker, Isaac Ambrose, Raymond de Sebonde, John Milton, Daniel Defoe, John Bunyan et Michael Wigglesworth sont brièvement traités. Le quatrième chapitre, intitulé «le temps des philosophes» porte sur les changements majeurs au niveau de l'herméneutique biblique et des sciences naturelles qui se produisirent à partir du dernier tiers du XVIIe siècle et de l'impact de ces transformations profondes sur les concep-

tions de l'au-delà. Certaines des grandes figures de l'époque ainsi que leurs idées sont présentées, dont Henry More, Newton, Locke, Leibniz et Kant. Le cinquième et dernier chapitre est intitulé «Du christianisme raisonnable au grand réveil» et porte principalement sur l'œuvre de Rousseau, Hume, William Whiston, John Tillotson, Joseph Butler, John Wesley et Jonathan Edwards. L'A. a fait preuve d'écclectisme dans le choix de ses textes et a recueilli l'expression de conceptions relatives à la mort autant dans des traités théologiques, que dans des poèmes (Agrippa d'Aubigné et John Milton) ou des oeuvres philosophiques. Les auteurs anglais sont les mieux représentés et reçoivent le plus d'attention, bien que les Français et les Allemands ne soient pas oubliés. Les citations, toutes données en français, sont nombreuses et donnent au lecteur un bon aperçu du type de langage employé. Le nombre d'auteurs traités ne permet évidemment pas à l'historienne d'analyser en profondeur la pensée de chacun. L'importance accordée au contexte historique donne parfois l'impression que le sujet principal glisse à l'arrière-plan (surtout au chapitre 4), mais il faut probablement y voir la volonté de la part de l'A. que tous types de lecteurs puissent bien comprendre et situer les idées exposées.

JEAN BERNIER

RENÉ SIMON, *Pour une éthique commune. Réflexions philosophiques et éclairages théologiques 1970-2000*, textes réunis par É. Gaziaux et D. Müller (Recherches morales), Paris, Cerf, 2009, 560 p. Théologie contemporaine

Ce recueil d'articles réunis par les professeurs Éric Gaziaux et Denis Müller rend hommage au prêtre salésien fondateur et membre de longue date de l'Association des Théologiens pour l'Étude de la Morale (ATEM), à sa personnalité, à son esprit, ouvert et généreux. Cette sélection d'articles classés en quatre parties (I. Éthique et morale; II. Dignité de la personne et responsabilité; III. La spécificité de l'éthique chrétienne; IV. Vérité, vie et amour; concrétisation de l'éthique chrétienne) témoigne de la largeur de vue de son auteur, de sa sensibilité et de sa finesse théologique. Faute de pouvoir passer en revue les 23 articles, nous en présenterons les points les plus remarquables et les plus représentatifs sans tenter une systématisation de sa pensée, qui nécessiterait souvent une connaissance préalable des contextes d'écriture pour en apprécier la profondeur. Dans l'ensemble des articles, il faut noter avant tout la référence constante à Hans Jonas, Paul Ricœur et Emmanuel Lévinas dont il s'inspire pour penser la préséance de l'éthique sur toute réflexion normative; son éthique théologique reflète et reprend, avec une liberté fidèle sans être servile, les nombreuses potentialités spéculatives de ces auteurs, notamment sur la notion d'altérité, de responsabilité, de transcendance et sur le rapport entre éthique et morale – avec une tendance à privilégier de plus en plus l'apport de Lévinas. Dans l'ensemble, pour ce qui est de la place et de la fonction de l'éthique, l'A. récuse une approche «unifiante» de l'agir moral et les exigences de cohérence trop idéologiques entre la théorie et la pratique; il nous invite à vivre de cette faille (celle de la raison pratique et de la volonté dans une perspective kantienne) et assigne à l'éthique de «rendre les écarts vivables, et la tension créatrice de la fraternité humaine» (p. 53). L'éthique théologique (ou éthique chrétienne) chez l'A. est rarement aux fondements de l'argumentation, elle est davantage une intensification de la moralité sous l'égide d'un acte de foi et d'espérance, en cela, il est proche d'une «morale autonome» (p. 241) qu'il justifie par une interprétation large de la Loi Naturelle chez Thomas d'Aquin. L'A. a aussi le souci d'ancrer l'éthique chrétienne dans des situations concrètes, et le moraliste doit «éclairer la conduite chrétienne de l'homme [...] dans la nouveauté et l'inédit des situations du monde présent et à venir». Dans cette perspective, la lecture de l'Écriture dans la foi et la parole de Dieu n'offrent pas de solutions morales ou théoriques, mais

sont libératrices d'énergies pour faire face à des situations nouvelles, dans la fidélité à la Parole et l'affirmation d'une *identité chrétienne* à vivre et à conquérir dans le monde actuel (p. 222). Pour l'A. : «le temps du chrétien est toujours un temps d'incertitude, sa démarche, une démarche exodale, sa praxis éthique, une approximation de sa vocation» (p. 291) qui ne se laisse pas figer dans des institutions et des normes, l'Église (catholique dans ce contexte) est toujours à réformer «à la force critique qui lui vient de l'Évangile» (p. 290). L'Église peut offrir des cadres et des normes pour affermir et rassurer la conscience morale, pourtant, sa véritable fonction est d'inciter plus que d'imposer, de rester «sensible aux conditions de création d'une authentique liberté et responsabilité morale» (p. 311). Dans le champ de la bioéthique, René Simon défend aussi le principe d'une responsabilité éthique autonome par rapport à la révélation, et cette dernière n'affaiblit pas la première mais la nourrit et la vivifie : «La responsabilité théologale [...] n'entre pas en concurrence avec la responsabilité spécifiquement éthique : elle la surdétermine» (p. 453). Au fil du recueil, la pensée de René Simon remonte par échos et touches successives pour nous rappeler que toute décision éthique est une prise de risques dans des situations insolubles parce que concrètes, ce qui ne signifie pas qu'elles soient sans solutions, mais que l'agir moral doit puiser dans la confiance et l'espérance d'une communauté, d'une Alliance et d'une Parole, pour assumer l'incertitude qui entoure nos décisions et nos actions.

DIMITRI ANDRONICOS

Sciences bibliques

TAKAMITSU MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Peeters, 2009, 757 p.

TAKAMITSU MURAOKA, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint*, Louvain, Peeters, 2010, 384 p.

BERNARD A. TAYLOR, *Analytical Lexicon to the Septuagint.* Expanded Edition : with Word Definitions from Greek-English Lexicon of the Septuagint by J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2009, 591 p.

Avec l'essor international des études sur la *Septante* auquel nous assistons depuis quelques décennies, il devenait indispensable qu'apparaissent aussi de nouveaux outils de travail. Trois magnifiques dictionnaires, complémentaires l'un de l'autre, ont ainsi vu récemment le jour pour favoriser le travail des chercheurs, aussi bien ceux qui se concentrent sur l'histoire et la traduction du texte hébraïque de la *Bible* que ceux qui étudient la *Septante* comme un texte grec en soi et pour soi, avec ses caractéristiques et ses perspectives propres. Fruit de plusieurs années de travail, le *Dictionnaire grec-anglais de la Septante* que l'A. publie aujourd'hui complète et achève en un seul volume les deux éditions partielles précédentes : *A Greek-English Lexicon of the Septuagint : Chiefly of the Pentateuch and the twelve Prophets* (Leuven, Peeters, 2002), qui était lui-même une édition augmentée de : *A Greek-English Lexicon of the Septuagint : Twelve Prophets* (Leuven, Peeters, 1993). Il couvre donc l'ensemble du vocabulaire de la LXX, livres deutérocanoniques ou apocryphes inclus, et tient compte de manière systématique des diverses versions suivantes qui ont fait l'objet de recherches récentes importantes : 1) le «texte antiochien ou proto-lucianique», dont la particularité est d'attester tantôt un texte postérieur à la recension origénienne et influencé par elle, tantôt un état particulièrement ancien, que l'on remarque spécialement dans les livres des 4 *Règnes* et des *Chroniques* et qui repose sur un substrat hébreu proto-massorétique, dont Qumrân fournit désormais

des preuves; 2) la révision *Kaigé*, antérieure à Aquila et à Symmaque, étroitement liée à Théodotion, qui se manifeste comme une révision hébraïsante, faite sous l'égide du rabbinat palestinien, rectifiant le Vieux Grec selon un texte hébreu de type proto-massorétique; 3) les deux versions d'*Esther*, Vieux Grec (o') et texte Alpha (L), avec les six chapitres supplémentaires qu'offre aujourd'hui l'édition Hanhart de Göttingen; 4) les deux versions de *Daniel*, Vieux Grec et révision de Théodotion; 5) la forme brève de *Job*; 6) les deux versions de *Tobit* selon Hanhart; 7) *Ode 12* ou *Prière de Manassé*. Bien conscient de toutes les difficultés qui se présentent pour établir aujourd'hui un tel dictionnaire, dont chaque mot fait nécessairement référence à un mot ou à une expression hébraïque, le but de l'A. a d'abord été de chercher et de déterminer quel sens la traduction des LXX, qui témoigne de l'état de la langue grecque au cours de la période hellénistique et de la première période romaine, pouvait avoir pour un lecteur du IIIe au 1er siècles av.J.-C., ignorant l'hébreu et l'araméen. Une attention spéciale a été prêtée par l'A. à l'usage et au rôle important que jouent dans la LXX l'article défini, les prépositions et les conjonctions, ainsi qu'aux nuances de sens que des mêmes mots, verbes ou expressions peuvent avoir dans une phrase ou un ensemble de phrases. Il y a là un travail minutieux et patient d'interprétation, d'évaluation, d'appréciation, voire aussi d'approximation, qui fait qu'un dictionnaire bilingue de cette nature ne peut se présenter que sous la forme d'un projet et d'un tremplin pour d'autres recherches, qui aboutiront elles-mêmes à affiner, à préciser toujours davantage la vertu créatrice des langages et les intentions réelles ou supposées, profondes et spirituelles des auteurs juifs qui nous resteront à jamais inconnus, et qui ont désiré traduire la Parole et les hauts faits du Dieu d'Israël pour leurs congénères de la Diaspora parlant le grec et, de surcroît, les partager avec ceux pour lesquels ils n'étaient pas d'abord destinés. C'est l'édition critique de Göttingen précitée, en cours de publication, qui est la base du dictionnaire, et pour les livres de la LXX qui n'ont pas encore paru, l'A. s'est appuyé sur la *Rahlfs's Handausgabe* (1935) et sur le *Cambridge Larger Septuagint*. L'introduction initie le lecteur à la méthode et à l'usage de tous les sigles et abréviations utilisées. Une excellente bibliographie fait référence aux ouvrages et articles consultés qui font autorité. Il faut féliciter enfin l'A. et l'éditeur pour la beauté des différents caractères grecs et anglais choisis et pour la clarté de la mise en page des mots et des rubriques.

– Le second ouvrage, premier de ce genre et d'une grande utilité, a été conçu comme un supplément au *Dictionnaire* ainsi qu'à la fameuse *Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)* de E. Hatch et H. A. Redpath, parue à Oxford en 1897, réimprimée sans modifications en 1975 à Graz par Akademische Druck- u.Verlagsanstalt, et en 1989, à Grand Rapids, par Baker Books House. Dans une première partie, l'A. met ainsi chaque mot grec de la LXX en correspondance avec le ou les mots, ou s'il y a lieu, le groupe de mots de l'hébreu ou de l'araméen qu'il traduit, et indique sa fréquence dans la LXX. La seconde partie est la refonte totale d'une première mouture publiée à Grand Rapids en 1998, sous le titre: *Hebrew / Aramaic Index to the Septuagint Keyed to the Hatch-Redpath Concordance.* Pour chaque mot hébraïque ou araméen classé par ordre alphabétique, l'A. donne le ou les mots grecs qui en sont la traduction dans la LXX, en mentionnant la page où il/ils se trouve/nt dans la *Concordance* Hatch-Redpath. Mais l'intérêt, la nouveauté et l'originalité de ce supplément ne sont pas seulement de tenir compte, comme pour le *Dictionnaire*, des autres versions de la LXX déjà susmentionnées, mais consiste aussi et surtout dans un minutieux travail de corrections des erreurs et de révision de l'ensemble des données de la *Concordance H-R*, dont l'A. explique en détail la méthodologie dans l'introduction de chacune des deux parties, avec les symboles et les conventions typographiques spécifiques qui doivent la traduire dans le corps du texte. Dans les deux volumes, une bibliographie donne la référence de tous les travaux et articles consultés qui font autorité. Ici aussi il faut féliciter l'A. et l'éditeur pour la beauté des différents

caractères hébraïques, grecs et anglais choisis et pour la clarté de la mise en page des mots et de leurs significations.

– Enfin, l'édition revue et augmentée du *Dictionnaire analytique de la Septante* offre un guide bienvenu et de consultation facile pour vérifier nos hésitations ou pour corriger nos erreurs. Tous les usages nominaux, toutes les formes verbales déclinées, ainsi que les adjectifs contenus dans le texte de la LXX d'après l'édition de Rahlfs sont ainsi répertoriés selon l'ordre alphabétique et grammaticalement analysés. Ils sont toujours accompagnés de leurs formes lexicales simples, telles qu'on peut alors les retrouver, dans l'ordre alphabétique, comme dans un dictionnaire habituel, avec la traduction anglaise de l'édition révisée du *Greek-English Lexicon of the Septuagint,* réalisée par Johan Lust, Erik Eynikel et Katrin Hauspie et publiée à la *Deutsche Bibelgesellschaft* de Stuttgart en 2003. S'il est important de noter que, dans ce dictionnaire analytique, il n'est pas tenu compte des variantes qui sont indiquées dans l'apparat critique de Rahlfs, il l'est tout autant de dire que, chaque fois que le terme hébraïque ou araméen originel est nécessaire pour mieux comprendre le grec, il est mentionné avec un symbole qui en précise le sens ou la fonction grammaticale. Tous les noms propres sont enregistrés et reconnaissables avec une majuscule. Une introduction expose clairement ce que l'usager doit connaître en fait de sigles, abréviations et méthode de translittérations. Comme pour les deux dictionnaires précédents, le choix des caractères, la qualité de l'impression et de la mise en page des données sont excellentes.

JEAN BOREL

KATHARINE DOOB SAKENFELD (éd.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon Press, Vol. 4: Me – R, 2009, 950 p.; Vol. 5: S – Z, 2009, 1080 p.

Avec ces deux volumes s'achève le grand projet de refonte complète de *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, commencé en 2006 sous la direction de K.D. Sakenfeld et son équipe de quelques 900 chercheurs et savants, venant de 40 nations différentes et issus des milieux juifs comme des trois confessions protestante, catholique et orthodoxe (*Cf.* pour les caractéristiques propres de ce projet et la recension des volumes 1-3, *RThPh*, Vol.141/2009-II, p. 219 *sq.*). Le quatrième volume, avec les lettres M – R, offre une matière aussi riche que celle des trois précédents, avec de substantielles présentations sur les notions de 'médiateur' et 'médiation', 'Messie' et 'mouvements messianiques', 'miracle', 'musique' et 'mythes'. Les articles sur le '*Pentateuque*', la 'poésie hébraïque', les '*Psaumes*', la 'prière' et la 'prophétie', le 'rabbinisme', la 'réconciliation' et la 'résurrection', qui sont des sujets capitaux que les études de ces dernières décennies ont envisagés selon des méthodes et des approches nouvelles, élargissent les points de vue et les horizons, sans renoncer pour autant aux acquis traditionnels. Le cinquième volume s'ouvre sur un remarquable article sur le 'sabbat' du point de vue historique, halachique, midrashique et spirituel, tel qu'il a été compris dans les temps préexilique, exilique, post-exilique, durant la période du second Temple, selon les *papiri* d'Éléphantine, pendant les guerres maccabéennes, dans les manuscrits de la Mer Morte et le Nouveau Testament. Suit un exposé tout aussi intéressant sur le thème de l' 'année sabbatique', dont la pratique effective a posé nombre de problèmes irrésolus: il s'agissait aussi bien de freiner l'esclavage pour dettes que de régulariser la jachère, et ces deux problèmes, dont les antécédents au Proche-Orient avant Israël sont bien connus, n'ont cessé de rencontrer des résistances au cours de l'histoire. Les notions de 'sacrements', 'sacré', 'sacrifices' et 'sacrifices humains' font l'objet d'analyses non

seulement détaillées, mais vraiment renouvelées par rapport à la première édition du dictionnaire, tant ces notions, à travers la découverte de nouveaux textes, les progrès de l'archéologie et de l'herméneutique biblique, se sont considérablement enrichies durant ces dernières décennies. Il en est de même pour les 'Sadducéens', dont l'histoire nous est aujourd'hui mieux connue pour la période hasmonéenne et hérodienne, pour la 'Samarie' et les 'Samaritains', sur lesquels de remarquables travaux ont permis d'approfondir aussi bien leur histoire durant les périodes perse, hellénistique, romaine, byzantine, musulmane et moderne, que leur importante littérature, leur doctrine et leurs pratiques religieuses et liturgiques, et les méthodes d'exégèse qu'ils ont mises en œuvre. L'article 'salut' est un exemple du genre par la richesse de son contenu et le panorama qu'il offre de cette notion biblique si décisive dans les deux testaments. Les méfaits de 'Satan' prennent dans ce dictionnaire une ampleur plus grande encore qu'avant grâce aux connaissances que nous avons aujourd'hui de la littérature du second Temple et de Qumrân. Mentionnons les excellents articles sur les 'sciences' telles qu'elles étaient comprises et appliquées dans l'ancien Israël, en Égypte et en Mésopotamie, avec leurs systèmes cosmologiques et leurs pratiques médicales, comme sur le 'Sermon sur la montagne', 'serviteur souffrant', 'signes', 'péché-pécheurs' (*sin-sinners*), *Sirach*, 'esclavage' (*slavery*), 'Salomon' et '*Psaumes de Salomon*', 'Fils de l'homme' (*Son of man*), '*Cantique des cantiques*' (*Song of songs*), 'Sumer et sumériens', 'souffrance', 'spiritualité' et 'syncrétisme', problème 'synoptique', 'synagogue', 'tabernacle', 'temple de Jérusalem', '*Talmud*', '*Targums*', histoire du 'texte' hébraïque, 'théologie' et 'théodicée', herméneutique 'théologique', 'théophanie'. La présentation des actes de '*Thomas*', le livre de '*Tobie*', les lettres aux '*Thessaloniciens*' et à '*Timothée*' tient compte des recherches les plus récentes. Particulièrement développé est l'article qui concerne l'histoire des 'traductions' (versions) anglaises de la Bible, catholiques et anglicanes, juives, arabes, coptes, syriaques, yiddish. Le dictionnaire se termine par d'excellents articles nouveaux sur les notions de 'sagesse' (*wisdom*), 'guerre' et 'guerre sainte', 'volonté divine' (*will of God*), 'parole' (*word*) et, enfin, sur le 'culte' (*worship*) dans l'Ancien Testament, à l'époque du second Temple et le premier judaïsme, à Qumrân, dans les *Apocryphes* et les *Pseudépigraphes*, dans le *Nouveau Testament* et les premières communautés chrétiennes. C'est dire que cette nouvelle édition, sans abolir la première, lui apporte l'essentiel de tout ce qui a été étudié dans ces cinquante dernières années et dont on mesure ici l'ampleur absolument décisive pour l'approche et la compréhension des traditions bibliques et judéo-chrétiennes.

JEAN BOREL

HANS WEDER, *Présent et règne de Dieu. Considérations sur la compréhension du temps chez Jésus et dans le christianisme primitif* (Lectio divina), traduit de l'allemand par Pascale Haller, Paris, Cerf, 2009, 98 p.

Voici un petit ouvrage sur la compréhension du temps dans le christianisme primitif dont on aurait peur qu'il ait «fait son temps» : il a en effet pour origine une conférence de Hans Weder donnée en 1992. Mais il n'en est rien. La rigueur philologique de l'A. y est pour beaucoup. En effet, dès la préface à la traduction française, l'A. donne le ton : «La théologie et l'interprétation du Nouveau Testament relèvent toutes deux d'une étude approfondie de la langue et dépendent du soin attentif qu'on lui porte» (p. 7). Ce «soin attentif» à la langue du Nouveau Testament, l'A. en fait preuve tout le long de son ouvrage émaillé de nombreuses analyses philologiques. Oserai-je dire que c'est ce qui a permis à ses propos de «rester de son temps» ? Dès son *Introduction*, l'A. s'interroge sur un curieux silence à propos du Royaume de Dieu (p. 21-23). Que signifie-t-il ? Un

«simple accord avec le monde <de l'apocalyptique juive> qui était le sien» (p. 23) ? Ou une «particularité de la prédication de Jésus et du christianisme primitif» (p. 23) essentielle à leur compréhension ? l'A. développe cette seconde hypothèse en trois volets abordant Jésus de Nazareth (p. 25-67), le christianisme primitif (p. 69-80) et enfin la théologie johannique (p. 81-92). Ainsi, en Mc 1,15, l'A. remarque la «belle forme de parfait» (p. 45) que constitue le verbe conjugué grec ηγγικεν. La TOB traduit prudemment : «Le Règne de Dieu s'est approché». Or, le parfait grec indique «*le résultat présent et durable d'une action*» (J. ALLARD, *Grammaire grecque*, Paris, Hachette, 1972, p. 48) : je préfère alors la traduction «Le Règne de Dieu est là (*litt.* «le Règne de Dieu a fini de s'approcher» au sens *spatial* le plus commun du verbe grec)». Rien n'est dit ici du «Règne de Dieu», mais il est question d'une «dynamique du rapprochement» (p. 48) du Règne de Dieu qui rompt résolument avec la conception de l'apocalyptique juive. Un rapport inouï s'instaure alors entre le Règne de Dieu et le présent et une «évolution radicale dans la qualité du présent» (p. 50) s'ensuit : «c'est maintenant le temps de la créativité, le temps pour faire de son adversaire un prochain» (p. 55). Le présent devient le temps du lien avec Dieu, moi-même et autrui, lien qui dure jusque dans l'Au-Delà et abolit tout jugement final, alors que, dans l'apocalyptique juive, le présent est le temps de la Loi, du sauve-qui-peut général et du chacun pour soi pour échapper au Jugement dernier. En fin d'ouvrage, l'A. illustre ses propos par une dernière très belle comparaison : «Ce qui caractérise le message du Baptiste est la pelle à vanner qui sépare la balle du grain ; mais ce qui caractérise le travail de Jésus, ce sont des sandales, celles qui le portaient dans les villes et villages de Galilée lorsqu'il rassemblait sans poser de question. Jésus concevait la venue de Dieu de façon créatrice, comme la suppression de la distance qui sépare l'homme de Dieu» (p. 90).

LYDIE BRANCATO

FRANÇOIS BOVON, *Luc le théologien*, troisième édition, Genève, Labor et Fides, 2006, 631 p.

Qui ouvrira la troisième édition révisée de *Luc le théologien* (2006) tiendra dans ses mains le témoin de l'histoire collective de l'exégèse lucanienne au cours de plus d'un demi-siècle (1950-2005). Cet ouvrage profitera autant à l'étudiant qui s'initie à la littérature lucanienne, qu'au chercheur qui souhaite faire une lecture métacritique de l'histoire de ce champ exégétique. L'auteur présente avec clarté, synthèse et *fair-play* les ouvrages qu'il cite. – Cette troisième édition paraît simultanément en français et en anglais (seconde édition chez Baylor University Press). Elle offre au chapitre 9 la reprise d'un article paru en 1993 dans la *RThPh* présentant la recherche lucanienne des années 1983-1992. Précédant des compléments bibliographiques et différents index, le chapitre 10 est entièrement nouveau et relit les acquis des années 1980-2005 au travers des sept thématiques théologiques retenues par l'auteur dès la première édition de l'ouvrage: la théologie, les Écritures, la christologie, l'Esprit Saint, la conversion, l'éthique et l'ecclésiologie. Ce choix rédactionnel de fond a été fermement critiqué dans la recension de Christoph Stenschke, publiée dans la *RBL* (*Cf.* C. Stenschke, «Bovon, François. Luke the Theologian: Fifty-Five Years of Research [1950-2005]», *RBL* 08 [2007], www.bookreviews.org), qui aurait souhaité une approche totalement renouvelée de l'état de la recherche lucanienne. Cette option permet pourtant de mesurer l'évolution de la recherche lucanienne en observant les déplacements que Bovon opère au sein de catégories qui ne sont plus tout à fait les mêmes. Par exemple, la thématique du «salut» (chapitre 5) est reformulée dans le chapitre 10 comme «la conversion, face anthropologique du salut» (p. 495-498); quant à la thématique de la «réception du salut» (chapitre 6), elle est reformulée comme l'«éthique» (p. 498-507). –

Une troisième modification est particulièrement à relever: alors que le chapitre 1 se centrait sur l'«histoire du salut», le chapitre 10 met côte à côte «l'histoire» (p. 467-469) et l'«histoire du salut» (p. 472-477). Dans cet écart se laisse percevoir la problématique que François Bovon nomme en conclusion: l'évolution de la situation «théologique, religieuse et idéologique» vers une polarisation des lieux d'enseignement théologique entre sécularisation et conservatisme (p. 517). En ce qui le concerne, Bovon est bien loin d'établir une dichotomie entre un «Luc théologien» et un «Luc historien», comme le lui reproche Christoph Stenschke. L'exégète suisse affirme que «les Actes sont une histoire sacrée» (p. 467), écrite dans un contexte où les «subdivisions sont artificielles, car, dans l'Antiquité, écrire l'histoire était considérée comme une activité littéraire» (p. 469). Il s'oppose aussi à l'idée qu'on puisse, comme Philippe Esler, rendre compte de l'entier de la perspective théologique de Luc via les seules forces sociales et politiques (p. 502). – En filigrane se laisse donc deviner – à travers une somme claire et érudite de l'état de la recherche – le profond attachement de l'exégète à l'auteur du quart du Nouveau Testament: il s'inscrit ainsi dans la longue suite de ceux qui ont raconté «les événements accomplis parmi nous» (Lc 1,1). L'ouvrage se conclut par la reconnaissance de l'apport des générations de jeunes chercheurs, invités toutefois à ne pas négliger les approches historiques et la lecture des manuscrits, sans oublier la littérature française, italienne et espagnole, trop méconnue (p. 517).

CLAIRE CLIVAZ

GLENN W. MOST, *Thomas l'incrédule,* traduit de l'américain par I. Wienand, Paris, Félin, 2009, 299 p.

Avec cette enquête alliant approches textuelles et iconographiques, le philologue et historien de la culture Glenn W. Most livre une histoire des lectures de l'évangile de Jean 20. Dans ce texte, le disciple Thomas demande à toucher les plaies de Jésus pour pouvoir croire à sa résurrection; cependant, lorsque Jésus l'invite à mettre sa main dans son côté, il s'exclame: «Mon seigneur et mon Dieu !». En mondes catholiques, les lectures très dominantes de ce texte présentent pourtant Thomas «l'incrédule» touchant résolument les plaies du Christ, enfonçant souvent son doigt ou sa main dans la blessure de son côté. Cette discrépance entre le contenu propositionnel du texte et l'histoire que certains de ses lecteurs y découvrirent a d'abord une raison d'ordre narratologique: selon Most, le caractère lacunaire du texte de Jean, cette économie inhérente aux textes destinés à servir de référence canonique, autorise des interprétations particulièrement créatrices, une sorte d'herméneutique du supplément dont les évangiles dits «apocryphes» constituent une réalisation insigne. Par ailleurs, l'effectivité créatrice des lacunes du texte johannique se manifeste aussi au niveau de l'approche critique, lorsque l'historien lui-même supplée les ellipses du texte au moyen de motifs psychologiques, en une forme d'herméneutique hypothétique. Affirmant qu'il «est impossible d'imaginer une lecture interprétative des évangiles qui puisse faire l'économie de toute psychologisation» (p. 27), Most revendique une approche rhétorique, littéraire mais aussi psychologique de son objet. Au chapitre de la rhétorique, il fait jouer la distanciation historiographique: il étudie les fonctions sociales du texte source et de ses interprétations littéraires et picturales, en tant qu'ils persuadent leurs destinataires, obtiennent leur créance et créent une communauté de croyance. L'approche littéraire s'attache aux manières de l'écriture et des réécritures, à la résurgence et à la réitération de motifs aussi, comme ceux de la gémellité supposée de Jésus et de Thomas, ou de l'opposition binaire entre Marie de Magdala, à qui Jésus ressuscité interdit de le toucher, et Thomas, qui se voit invité à le faire. En manière d'excursus, l'auteur propose aussi une lecture du «Marienkind» des frères Grimm à l'aune de la légende de Thomas l'incrédule. Ce regard littéraire débouche sur une

véritable histoire intellectuelle, où sont abordées les questions du doute, de la relation entre voir, entendre, toucher et croire, et celle même de la possibilité d'une forme d'incroyance maximalisée, incarnée par Thomas face au Christ ressuscité. L'approche psychologique enfin suspend la distance historique pour lire à de nouveaux frais les évangiles en y pratiquant le jeu des suppléments et en imputant des motivations psychologiques aux personnages de l'histoire. Ce tête-à-tête avec le texte de Jean ouvre l'enquête et se prolonge sur les soixante-dix premières pages de l'ouvrage, jusqu'à l'énoncé d'un constat qui ouvre un second volet, bien plus fécond à mon sens, celui d'une histoire des lectures. «Ainsi la seule chose que la plupart des gens pense savoir sur Thomas l'incrédule, à savoir qu'il a mis ses doigts dans les plaies de Jésus, est fausse, au moins selon le texte de l'évangile de Jean, la seule source reconnue de cette histoire.» (p. 74) La réception antique du texte de Jean met en jeu des choix philosophiques. Le personnage de Thomas peut y représenter l'attitude sceptique, mais aussi la possession d'une sagesse spéciale. Parmi les évangiles apocryphes – dans lesquels Thomas est plus présent que tout autre disciple –, cinq textes adoptent une lecture gnostique des écritures. Thomas y figure comme un saint gnostique : dépositaire d'une connaissance qui lui fut donnée en privé par Jésus, il ne croit pas mais sait ; il représente une élite ; et surtout il ne touche pas le Christ, contrairement au Thomas majoritaire des apocryphes non gnostiques et anti-gnostiques. Les textes gnostiques pointent en effet l'impossibilité de toucher le corps de Jésus ressuscité, immatériel, pour assoir la doctrine anti-corporelle. Avant la Réforme protestante cette interprétation immatérialiste, parfois associée à une lecture métaphorique d'un éventuel toucher, ne rencontrera que de rares échos, chez Ambroise de Milan et Origène, puis chez Gottfried d'Admont au XIIe siècle. Au Moyen Âge la focale de la question se déplace d'ailleurs sensiblement, de la question de la croyance à celle du statut du corps ressuscité. Il ne s'agit plus de savoir si Thomas touche le corps du Christ, mais ce qu'il touche et comment – sur quel mode. Ce nouvel objet problématique résulte d'une question philosophique et théologique urgente dans le contexte de l'histoire de l'orthodoxie catholique, celle de la continuité personnelle et incarnée, après une résurrection décrite en termes de transformation radicale. Most renvoie aux travaux de Caroline Walker Bynum, dont il emboîte le pas, associant avec bonheur la lecture d'œuvres picturales à l'herméneutique textuelle. La Réforme protestante constitue un deuxième moment de bascule dans le récit de Most : une lecture non réaliste du toucher de Thomas et la dénégation même de ce toucher sont à nouveau possibles. Les mouvements de Contre-Réforme insistent en proportion sur l'effectivité du toucher et la matérialité du corps ressuscité : dans ses sermons milanais, Charles Borromée invite le croyant à entrer dans les plaies du Christ avec force détails d'ordre charnel. La béance de la lacune johannique donne lieu à deux lectures symétriquement opposées et «la spécificité du récit de Jean disparaît au profit d'une fascination pour les événements qu'il raconte» (p. 175). Cette victoire de l'histoire racontée sur une première narration effacée de la mémoire collective par les lectures successives a un pendant social et factuel, qui engage une étude des interprétations picturales : la grande majorité des chrétiens ne sait pas lire ; l'histoire des évangiles lui est lue, racontée et commentée par le prêtre, mais aussi narrée et illustrée par le peintre ou le sculpteur. Ces technologies de la croyance sont étroitement tributaires d'un «canon de l'identifiabilité» : Thomas touche presque toujours Jésus. Sans autre forme de justification, Most ajoute que la peinture ne pourrait d'ailleurs montrer quelque chose comme la simple permission de toucher. La partie iconographique de l'ouvrage se concentre sur le petit tableau (107×146 cm) réalisé par le Caravage vers 1601, auquel l'auteur reconnaît une dimension novatrice. Replaçant cette image dans une série qu'il fait commencer vers 400 avec le bas relief d'un sarcophage déposé à l'église Saint-Celse de Milan, il en montre la différence : les personnages sont en demi-figure, non en pied ; Thomas occupe le centre et le premier plan du tableau ; effaré, il enfonce profondément son doigt dans la plaie du Christ ; les autres disciples présents observent la scène d'un œil anatomique. Le tableau apparaît

choquant, «dérangeant et ambigu» (p. 230). Si la pénétration de la plaie par le doigt de Thomas connaît des précédents dans la tradition germanique, où Most découvre des sources possibles au Caravage, la dramatisation de la scène propre au Caravage flotte entre la piété et l'impiété, allie l'adhésion au dogme catholique à une vision naturaliste qui en manifeste et en dénonce le réalisme. L'analyse de deux reprises du tableau, celles de Rubens et Strozzi qui en effacent sensiblement les aspects choquants, confirme l'hypothèse. L'ouvrage se clôt magistralement par une description de la relique du doigt de Thomas exposée dans la basilique Santa Croce in Gerusalemme de Rome. Dans la lacune du texte de Jean s'est d'abord installée la possibilité de l'incroyance; elle a ensuite été comblée par une pléthore d'images et de récits destinés à montrer la rémanence à l'identique du corps ressuscité, en sa matérialité même. La ligature des deux problématiques – épistémologie du croire et anthropologie du corps – signe sans doute une spécificité de la culture chrétienne, dont Glenn W. Most, après Caroline Walker Bynum, a montré la centralité. On signalera enfin quelques qualités formelles et matérielles de l'ouvrage: un travail de traduction aussi élégant qu'invisible, une bibliographie (abondamment) commentée et de nombreuses reproductions d'images (en noir et blanc).

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

Science des religions

ANNE PASQUIER, *Eugnoste, Lettre sur le dieu transcendant (NH III,3 et V,1). Commentaire* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 33), Québec/Louvain, Presses de l'Université Laval/Peeters, 2010, 290 p.

Wolf-Peter FUNK, Louis PAINCHAUD, Einar THOMASSEN, *L'interprétation de la gnose (NH XI,1)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes», 34), Québec/Louvain, Presses de l'Université Laval/Peeters, 2010, 186 p.

Le premier ouvrage nous offre le commentaire du traité gnostique de Nag-Hammadi intitulé *Eugnoste, Lettre sur le dieu transcendant*, dont l'A. avait publié, en 2000, dans la même collection BCNH 26, l'édition critique et la traduction française des deux versions du texte copte, celle du codex III (NH III,3 70,1-90,13) et celle du codex V (NH V,1 1,1-17,18), précédée d'une introduction comprenant la description des deux *codices*, un inventaire des éditions, traductions et commentaires de cet ouvrage, et l'examen de sa composition et de son genre littéraire. En résumé, et pour mieux comprendre les développements du commentaire, *Eugnoste* est un discours théogonique, apparenté au genre littéraire du «discours sacré», tel que P. Hadot en parle dans son ouvrage *Porphyre et Victorinus* (Vol. I, Paris, 1968, p. 457-461), et dans lequel, dans un mouvement qui va de l'invisible au visible, sont dévoilés les deux Principes du Tout, c'est-à-dire le monde spirituel: le premier est appelé Pro-père (*Pro-pator*) et Préexistant inengendré, ce qui le désigne comme Pré-principe; le second, Principe de l'univers en qui tout est manifesté, lui aussi préexistant et autogène, se révèle sous la forme de l'Homme immortel archétype. Il se révèle à la fois comme Père et Fils de lui-même et englobe toute la multitude du monde spirituel. On voit donc bien, dit l'A., «comment le message chrétien a pu être ainsi interprété, et la figure du Fils de l'Homme, intégrée dans un tel cadre. Du caché au manifesté, Eugnoste présente une synthèse qui identifie l'Homme archétype, ou le Logos, au Sauveur représentant le plérôme. Il y ajoute en effet la notion capitale d'une communauté/église préexistant dans la pensée divine ou dans le Nom divin. Une communauté à sauver, devant se manifester en ce monde, motive ainsi la démarche dynamique d'abaissement et de glorification du Sauveur. De l'Homme primordial se manifeste alors le Fils de l'Homme, afin de susciter dans l'homme modelé une illumination intérieure et reconstituer en ce monde le plérôme de ses membres» (p. 223).

Pour *Eugnoste*, donc, c'est Dieu, inconnaissable sauf par auto-révélation, qui est le fondement de la vérité et qui seul peut produire l'évidence en chacun. Ce discours de révélation a des traits qui le rapprochent aussi du genre apocalyptique, car il se développe selon un axe temporel (avant la fondation du monde, temps de l'ignorance qui caractérise le monde matériel, temps du rassemblement de l'église), et un axe spatial, où sont évoqués trois mondes ou éons différents (monde intelligible, monde du milieu et monde matériel). Le commentaire proprement dit, qui constitue la première partie de l'ouvrage, est remarquable par sa rigueur et par tous les textes et les auteurs qu'il convoque pour préciser les sources possibles du traité, et montrer comment la terminologie et langue apophatique, philosophique et théologique font appel aussi bien à Philon et aux auteurs du Moyen-platonisme, Plotin, Numénius, Jamblique, Alcinoos, Apulée, qu'aux *Oracles chaldaïques* et à l'hermétisme. Il suit ainsi pas à pas la structure du texte selon la version du codex III, avec l'exorde, construit en chiasme de type ABCC'B'A' (Eug III 70,1-71,18 = Eug V 1,1-2,13), la *narratio* ou exposé du sujet (Eug III 71,18-74,12 = Eug V 2,13-3,28), la confirmation ou preuve (Eug 74,12-88,3 = Eug 3,28-15,18) – le but de la confirmation étant d'apporter, selon la rhétorique, la preuve des paroles exposées dans la narration –, et enfin l'exultation finale et péroraison (Eug III 88,3-90,11 = Eug V 15,18-17,17). Dans une seconde partie, l'A. opère une excellente synthèse de la doctrine d'*Eugnoste*, procède à l'examen de tous les textes bibliques sur lesquels elle se fonde, ainsi que des procédés exégétiques utilisés, et peut alors préciser de manière fort intéressante que «la démonstration tout entière d'Eugnoste prend la forme d'un syllogisme philosophico-religieux qui a pour objectif la reconnaissance par les lecteurs de leur origine et de leur qualité de membres du Dieu *autoengendreur* et autogène : un *auto-pator* ne pouvant que s'engendrer, leur enfantement spirituel et leur salut sont assuré. Philosophie et éloge sont intimement liés ; la célébration jubilatoire contribue à la construction du *pathos* ou d'une attitude émotionnelle, en proposant un modèle d'identification à cet Homme immortel» (p.204s). Selon l'hypothèse de l'A., *Eugnoste* pourrait avoir été composé durant la période qui suit la révolte de 115-117, dans un milieu habitué à interpréter le nouveau message dans des cadres judéo-hellénistiques de sagesse, portant déjà en germe ce qui allait devenir le christianisme de type gnostique. Ses destinataires semblent être des chrétiens provenant d'un tel milieu ou des Juifs en passe de devenir chrétiens. Il offre une forme de christianisme qui pouvait être attirante dans la mesure où elle ne présente pas de rupture brusque avec ce judaïsme de type hellénistique. Le passage pouvait se faire en douceur pour des gens connaissant le platonisme, le néopythagorisme, et l'utilisation de l'exégèse allégorique selon l'exemplarisme platonicien (*cf.* p. 221 *sq.*). Les deux derniers chapitres sont consacrés aux phénomènes de réécriture et analysent les transformations effectuées par la version du codex V et la *Sagesse de Jésus-Christ*. Les index des mots gréco-coptes, noms propres autochtones, formes de conjugaison et pronominaux triadiques se trouvent dans le premier livre qui donne le texte critique et la traduction. Avec ce vol. 34, la BCNH s'enrichit de l'édition et traduction de l'un des textes les moins bien conservés de tout le corpus de Nag Hammadi, plus des deux tiers de la surface écrite étant perdus. Ce qui a nécessité de la part des trois collaborateurs des années de travail pour tenter de proposer les restitutions les plus vraisemblables, lesquelles demeurent pourtant conjecturales, pour interpréter les fragments du texte matériellement conservé. Le résultat est remarquable et nous les en félicitons. Après avoir passé en revue l'écriture du scribe, la langue du traité et sa place avec l'*Exposé valentinien*, d'une part, qui donne ainsi à la première partie du codex XI une coloration valentinienne plus ou moins marquée, et avec les copies, en seconde partie, de trois traités se rattachant à la catégorie séthienne, faites par deux scribes différents, du *Traité sur la résurrection*, pour le premier, *Allogène* et *Hypsiphrone* pour le second, les A. précisent de manière fort intéressante la signification du titre : «la gnose à laquelle se réfère ce titre et qui qualifie un certain type d'interprétation, c'est sans doute chez Clément d'Alexandrie qu'on en trouve la

description se rapprochant le plus de la notion qu'en avait l'auteur de cet écrit ou celui qui lui a attribué ce titre. Cette «gnose», propriété de l'âme douée de raison (*Stromates VI,68,3*) est accomplissement et dépassement de la foi dans la recherche de la vérité (*Strom. II, 54,2*), c'est-à-dire des Écritures juives et de paraboles du Sauveur (*Strom. VI,124,5*) pour atteindre la contemplation des mystères divins, but ultime poursuivi par le sage (*Strom VI,61,2*)» (p. 20). Construit sur le mode rhétorique ancien de l'*inventio, dispositio, elocutio,* que les A. ont pu reconstituer avec difficulté, il semble bien que ce texte, lettre ou homélie de nature exhortative, ne s'adresse pas à une communauté entière, mais à un individu seul, et que l'auteur cherche à persuader son destinataire de se satisfaire d'être un membre de la communauté à laquelle il appartient, même s'il y occupe une position inférieure et qu'il nourrit une insatisfaction du fait que certains membres de la communauté auraient été gratifiés de charismes dont il est privé. Pour l'inciter à ne pas quitter la communauté, l'auteur recourt à trois arguments principaux : extirper la jalousie et la haine, résultat de l'action des archontes mauvais, retrouver la solidarité et l'unité selon l'image du corps reprise de 1 Co.12 et, enfin, imiter le libre abaissement du Christ comme voie de salut et chemin vers l'immortalité, modèle de persévérance face au mépris et aux moqueries. L'analyse minutieuse du vocabulaire et des parallèles thématiques avec d'autres textes valentiniens, comme des affinités doctrinales que ce traité entretient avec le valentinisme, autorise E. Thomassen à penser, en conclusion de son précieux commentaire, qu'*IntGn* provient de la branche orientale du courant valentinien, et que, au vu de l'utilisation qu'il fait des quatre évangiles canoniques et des lettres de Paul, sa composition, que l'on peut vraisemblablement situer en Egypte, ne peut être antérieure au milieu du IIe siècle. Les mots gréco-coptes, noms propres autochtones, formes de conjugaison et pronominaux triadiques sont indexés à la fin des deux volumes.

JEAN BOREL

ZLATKO PLEŠE, *Poetics of the Gnostic Universe. Narrative and cosmology in the Apocryphon of John* (Nag Hammadi & Manichaean Studies, 53), Leiden, Brill, 2007, 329 p.

C'est en connaissant la genèse de cette recherche que l'on comprend son intention et son développement. En effet, l'A., désirant montrer l'impact du *Timée* sur l'*Apocryphon de Jean*, s'est très vite rendu compte qu'il n'était guère possible de détacher cette influence de Platon, même si elle en constitue la clé la plus importante, de tous les autres textes et traditions de pensées qui interviennent constamment dans les développements complexes que fait l'auteur gnostique. C'est donc en rassemblant l'ensemble de ces matériaux que l'A. peut alors «proposer» une brillante reconstruction d'un puzzle qui, d'un coup, s'illumine, comme lorsqu'un vitrail, scellé dans le cadre qui lui est destiné, laisse passer la lumière. Il ne s'agit donc pas d'abord et seulement d'une *Quellenforschung*, mais d'une tentative de dévoiler la cohérence, la «poétique» et l'«esthétique» d'une cosmogonie complète, hiérarchisée et opérative, avec son *Agnostos Theos* à son sommet, ses éons de lumière et ses archanges, ses anges et ses autorités spirituelles, ses archontes et ses démons et, au bas de l'échelle des êtres, les humains qui, malgré leur dérivation divine et leur capacité à rejoindre le monde transcendant, demeurent dans leur périple terrestre continuellement écartelés entre les Puissances de lumière désireuses de le sauver et les Puissances des ténèbres qui se sont juré sa perte. Seule la descente du Christ vient mettre fin à ce cycle infernal de forces opposées et rendre à chacun selon ses œuvres, à ceux qui possèdent la gnose le salut, aux autres la perspective d'une prochaine réincarnation jusqu'au moment où ils seront, eux aussi,

dignes du salut. C'est ainsi que, pour l'A., l'*Apocryphon* est loin de n'être qu'une simple compilation d'éléments hétérogènes. Il faut le lire, dit-il, et le comprendre comme une création narrative unifiée, née d'une expérience visionnaire à l'image de celle du prophète Ezéchiel, et qui s'exprime à travers un long discours de révélation du Sauveur, qui en a pris lui-même l'initiative, et qui répond aux quelques questions que lui pose Jean, en cours d'audition et de vision, sur l'ordonnance des mondes et l'histoire du salut. En effet, l'ensemble de ces visions, quels que soient les aléas de leurs différentes transmissions, recension brève, traduction du grec au copte, copies successives avec intégration de gloses diverses, sont savamment réfléchies, et articulées à partir du principe platonicien selon lequel la Monade se manifeste comme triade et structure la tripartition des mondes: le monde intelligible à son «image» (*eikon*), le monde intermédiaire comme «figure» (*typos*) et le monde sensible comme «apparence» (*idea*). Tout le travail de l'A. consiste donc à mettre en lumière au cours de denses chapitres la manière dont l'auteur gnostique unit en une même narration cette structure ontologique verticale d'origine platonicienne avec, d'une part, l'histoire linéaire de la création telle qu'elle est racontée dans la *Genèse*, interprétée à l'époque du second Temple par Philon d'Alexandrie et les méthodes herméneutiques juives jusqu'aux premières décennies du IIe siècle de notre ère et, d'autre part, avec le mythe gnostique de l'Esprit invisible, exprimant sa pensée en Barbèlô, Puissance suprême de qui procèdent tous les éons, se constituant comme Homme primordial androgyne Père-Mère et engendrant le Fils comme Sauveur, avec toutes les péripéties qui s'ensuivent et dont il n'est pas utile de décrire les innombrables étapes. C'est à ce jour le meilleur ouvrage et le plus complet sur ce livre difficile d'accès qu'est l'*Apocryphon de Jean,* et que l'on doit considérer à juste titre comme le monument le plus ancien du gnosticisme. Avec une excellente bibliographie, les noms propres, notions et textes cités sont répertoriés en index: écrits gnostiques, Ancien et Nouveau Testaments, Septante, Apocryphes, Pseudépigraphes, Philon, textes philosophiques et littéraires grecs et latins anciens, littérature patristique et textes magiques.

JEAN BOREL

ANDRÉ PAUL (éd.), *La Bibliothèque de Qumrân 1, Torah (Genèse)*, édition bilingue des manuscrits, texte, traduction, introductions et notes par une équipe internationale de chercheurs francophones, Paris, Cerf, 2008, 590 p.

KATELL BERTHELOT (éd.), *La Bibliothèque de Qumrân 2, Torah (Exode-Lévitique-Nombres)*, édition et traduction des manuscrits hébreux, araméens et grecs, Paris, Cerf, 2010, 456 p.

JEAN-SÉBASTIEN REY, *4QInstruction: sagesse et eschatologie* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 81), Leiden-Boston, Brill, 2009, 397 p. + 13 planches.

Avec le premier volume s'ouvre le grand projet d'une édition française complète des manuscrits de Qumrân, à l'image des cinq éditions scientifiques anglaise et allemande actuelles déjà réalisées ou en cours de réalisation: F. Garcia Martinez, E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls, Study Edition,* 2 vol., Leiden, 1997-1998; E. Tov, D.W. Parry, *The Dead Sea Scrolls Reader*, 6 vols., Leiden, 2004-2005; E. Lohse, *Die Texte aus Qumran I, Hebraïsch und Deutsch,* Darmstadt, 1981; K. Beyer, *Die aramaïschen Texte vom Toten Meer,* Göttingen, 1984; J. Charlesworth, *Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translation,* Tübingen, 1994, 6 vol. parus. L'originalité et

l'intérêt principal du principe d'organisation qu'André Paul propose pour la publication des textes est le suivant: alors qu'habituellement les manuscrits sont classés soit par numéro de grotte et de manuscrit, soit par genres littéraires, André Paul opte pour une organisation en fonction du lien thématique ou formel qu'entretiennent les textes de Qumrân avec la répartition traditionnelle juive en trois parties de la *Biblia Hebraica, Torah, Prophètes, Écrits*. Chaque texte est précédé d'une introduction et accompagné de notes importantes, ce qui n'est pas le cas des éditions précitées, à l'exception de l'édition de J. Charlesworth. Mais ce n'est pas tout. De façon plus significative encore, cette édition se distingue des précédentes du fait qu'elle intègre tant les textes bibliques que les autres, alors que la quasi-totalité de celles-ci se limiten aux écrits non bibliques. Cependant les manuscrits bibliques n'ont été inclus que lorsque le texte qu'ils transmettent diffère du texte massorétique. Les différences avec la *Massore* ou d'autres traditions textuelles comme la *Septante*, le *Pentateuque samaritain* ou les traductions syriaques de la Bible hébraïque sont indiquées dans les notes. C'est ainsi que nous trouvons dans ce premier tome les manuscrits suivants qui évoquent des épisodes ou des personnages de la *Genèse*: *Méditation sur la création A-C* (4Q303-304-305); *Prière d'Enosch* (4Q369), *Livre d'Hénoch* (4A201-202-204-205-206-207-212, XQpapHénoch); *Livre astronomique d'Hénoch* (4Q208-209-210-211); *Livre des Géants* (1Q23-24-26-203-206a-530-531-532-533, 6Q8); *Parole de Michel* (4Q529); *Histoire des Géants et de Noé* (1Q19-19bis); *Naissance de Noé* (4Q534-535-536), *Temps de la création et Homélie sur le Déluge* (4Q180-181, 4Q370, 4Q577); *Commentaires de la Genèse A-D* et *Histoire des Patriarches* (4Q252-253-254, 1QapGen/1Q20,6Q19, 4Q464); *Apocryphe sur Jacob et Rachel* (4Q537 et 4Q474), *Documents araméens et Apocryphe de Lévi, manuscrits de la Guénizah et de Qumrân* (1Q21, 4Q213ab, 4Q214abc, 4Q540-541); *Testament de Nephtali hébreu et Joseph araméen* (4Q215,4Q539), enfin, *Apocryphe autour de l'histoire de Joseph* (Mas1m 1045-1350), *Apocryphe de Juda araméen* (4Q538) et *Testament de Qahat araméen* (4Q542). Ce regroupement permet en effet de visualiser rapidement quelles sont les sections de la *Genèse* les plus fréquemment reprises et traitées par les Esséniens, et de constater aussi que la moitié des compositions liées à la *Genèse* (64% des manuscrits) sont en araméen. Ce qui n'est pas le cas pour les autres livres bibliques. L'édition de référence utilisée pour cette publication est la série des *Discoveries in the Judean Desert* (DJD) publiée à Oxford (Clarendon Press), avec les corrections qui s'imposent lorsqu'une édition plus récente permet d'améliorer la lecture. C'est avec le plus grand soin et beaucoup de clarté typographique que textes et traductions sont disposés sur deux pages, celle de gauche donnant le texte original hébreu, araméen ou grec accompagné de la critique textuelle nécessaire, et celle de droite proposant une traduction aussi fluide que possible, sans renoncer à l'exactitude qui tienne compte de l'étrangéité de la syntaxe des textes. Le but poursuivi par André Paul et son équipe est clair: «la dimension scientifique mais aussi didactique et culturelle de cette édition la destine à toutes les personnes soucieuses d'avoir accès à ces textes difficiles, surgis d'un lointain passé et qui pourtant jettent une lumière sur une des racines de la culture occidentale.»

– Le second volume regroupe les textes bibliques et non bibliques en rapport avec l'*Exode*, le *Lévitique* et les *Nombres*. Pour l'*Exode*, 9 manuscrits hébreux sur 17 retrouvés ont été retenus à cause des variantes significatives qu'ils contiennent par rapport au texte massorétique: soit qu'ils présentent des lectures en accord avec la LXX (2Q2, 4Q1, 4Q13, 4Q16), ou avec la version samaritaine (4Q14, 4Q17, 4Q22), voire différentes de la LXX (7Q1), soit qu'il s'agisse de fragments liturgiques (4Q15, 4Q16). Les compositions non bibliques qui se rattachent à l'*Exode* sont les *Jubilés*, *Pseudo-Jubilés*, *Paraphrase de Genèse-Exode* (4Q422, 4Q482) ainsi que les *Visions du testament d'Amram* (4Q543-549). Comme le dit A. Paul, ajoutées au grand nombre de copies des *Jubilés* retrouvées à Qumrân, ces compositions non bibliques révèlent l'autorité dont jouissait

ce livre dans les milieux juifs qui furent à l'origine de la bibliothèque. Sept fragments bibliques sont retenus pour le *Lévitique* sur les 12 manuscrits retrouvés dans les grottes 1,2,4,6,11 (4Q23-26, 11Q1, 4Q119-120, 4Q156), et deux sur les sept retrouvés pour les *Nombres* (4Q27), proche de la version samaritaine et de la LXX; 4Q121, qui repose sur un texte hébreu plus proche du texte massorétique mais plus ancien que celui à partir duquel fut établie la LXX. Quant aux compositions non bibliques qui se rattachent thématiquement à ces deux livres, elles concernent des lois de pureté rituelle s'inspirant de *Lév. 13-14-15* et *Nb 19* (4Q274, 4Q276-278, 4Q284, 4Q414, 512, 514). Deux index des sources anciennes et des manuscrits complètent les deux ouvrages, appelés à devenir une référence incontournable pour l'étude de la pensée et des méthodes exégétiques pratiquées à Qumrân.

– Le troisième livre est le fruit d'une thèse de doctorat soutenue par Jean-Sébastien Rey le 8 décembre 2006 à Strasbourg en cotutelle entre l'université Marc Bloch et l'Université Catholique de Leuven, dans laquelle il propose une traduction aussi littérale et fidèle que possible et une exégèse approfondie de *4QInstruction,* dont les fragments 1Q26, 4Q415-418, 4Q423 ont été publiés par J. Strugnell, D. J. Harrington, T. Elgvin, *Qumran Cave 4 XXIV, Sapiential Texts, Part 2, DJD XXIV*, en 1999 à Oxford. D'après l'analyse paléographique, ces textes semblent avoir été rédigés dans l'ensemble vers la seconde moitié du Ier siècle av. J.-C., et leur intérêt consiste dans la similitude qu'ils offrent au niveau syntaxique et lexical, ainsi que sur les trois plans de la datation, lieu de découverte et contenu, avec le livre de Ben Sira, sans qu'il soit possible de dire lequel de ces deux ensembles précède l'autre et sans pour autant qu'ils soient attribuables à un même auteur. L'A. montre de même que *4QInstruction,* qu'il considère comme un texte sapientiel indépendant d'origine essénienne et non qumrânienne, présente des affinités linguistiques et théologiques importantes avec les *Hymnes* et la *Règle de la communauté*, la rédaction de ces deux derniers écrits étant vraisemblablement postérieure, puisqu'on n'y retrouve pas le vocabulaire caractéristique de la communauté. À défaut d'une structure originelle des fragments qui est définitivement perdue, l'A. les rassemble par unité thématique, et c'est ainsi que les chapitres se suivent, selon le contenu des motifs, soit la pauvreté et les questions financières, emprunts et cautionnement, relations entre épouses et maris, honneur envers les parents, cosmologie et eschatologie. Une analyse minutieuse de chaque verset, accompagné d'un apparat critique complet, dont il n'est pas possible de rendre compte dans le détail, autorise l'A. à donner quelques conclusions fort intéressantes, dont la première est que l'auteur de *4QInstruction* ponctue ses enseignements sapientiels par des conclusions théologiques relatives au jugement eschatologique et étroitement liées à l'acquisition de la connaissance du «mystère de l'existence», dont l'aboutissement est le discernement entre le bien et le mal, le juste et l'injuste. C'est ainsi que, dit J.-S. Rey, «pour l'auteur de 4QI, le but premier de la sagesse n'est pas le bonheur terrestre, mais le salut eschatologique, ctd. la résurrection des justes» (p. 337 *sq.*). La seconde conclusion précise que, comme l'analyse linguistique a mis en évidence l'absence radicale des noms de IHWH et Israël, comme des deux notions fondamentales d'alliance et de Torah, la conception du jugement défendue par 4QI implique un certain universalisme: la sagesse et le salut s'organisent autour du 'mystère de l'existence', d'une part, envisagé comme concept de philosophie ontologique universel, et de la connaissance du bien et du mal, d'autre part. Par là se trouvent résolues deux ambiguïtés de la théologie d'Israël: «le particularisme de l'élection qui entre en conflit avec l'universalité de la création et avec l'universalité du mal qui frappe tout homme. Ainsi, l'élection ne sépare pas l'homme du mal, mais elle l'invite à une responsabilité plus grande» (*Ibid*). Une bibliographie et deux index de toutes les références des textes et des auteurs cités font de ce travail une pièce maîtresse dans les recherches internationales qui se poursuivent sur les manuscrits de Qumrân. Soulignons enfin le soin de la mise en page et de la relecture des textes (même s'il

reste encore quelques rares coquilles), la lisibilité et l'agrément des différents caractères choisis, l'excellence du papier et de la reliure qui honore une fois de plus la collection STDJ.

JEAN BOREL

GABRIELE BOCCACCINI (éd.), *Enoch and Qumran origins, New light on a forgotten connection*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2007, 454 p.

GABRIELE BOCCACCINI, JOHN J. COLLINS (éds), *The Early Enoch Literature* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 121), Leiden, Brill, 2008, 367 p.

GABRIELE BOCCACCINI (éd.), *Enoch and the Messiah Son of Man, Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 2009, 540 p.

Les études sur la littérature hénochienne sont en plein essor. En témoignent ces trois volumes collectifs réalisés sous la direction de Gabriele Boccaccini. Le premier réunit les actes du 2e colloque international qui s'est tenu à Venise du 1-4 juillet 2003. Le second rassemble une série de recherches qui leur font suite. Le troisième rassemble les actes du 3e colloque international qui a eu lieu les 7-9 juin 2005 au monastère de Camaldoli. Le thème du 2e colloque '*Hénoch et les origines de Qumrân, lumière nouvelle sur un lien perdu*' était une invitation à prendre position sur la thèse soutenue par G. Boccaccini, selon laquelle il y aurait eu un judaïsme de type hénochien qui aurait été à l'origine du mouvement essénien, et dont serait issue la communauté de Qumrân. Les 9 premières contributions tentent de repérer d'éventuelles influences de ladite tradition hénochienne sur le livre de *Daniel*, dont on sait le rôle important qu'il a eu à Qumrân. Aux minutieuses analyses des visions que relatent ces deux livres, aux tentatives de mieux comprendre leurs contextes sociologiques et religieux respectifs, le genre de messianisme qu'elles présupposent, John J. Collins conclut avec prudence que, vu les difficultés majeures qu'il y a à préciser avec suffisamment de certitude l'enracinement social de ces textes apocalyptiques, on ne peut que reconnaître l'accent spécifique de chacun d'eux, sans pouvoir pour autant les unir dans une lutte idéologique commune, même si l'on comprend que tous les deux sont concernés par la crise suscitée par les faits et gestes d'Antiochus Épiphane. Une même prudence se fait jour dans la réponse que James C. Vanderkam donne aux 14 interventions suivantes, elles aussi pointues, qui ont essayé de dégager les influences réciproques entre littérature hénochienne et *Jubilés*. À son avis, les différences priment sur les convergences, même si les préoccupations des deux auteurs ont des sujets semblables comme le calendrier lunaire, la place de la loi mosaïque et le rôle des anges (*cf.* p. 170). L'*Apocalypse des semaines* (*1 Hénoch 93,1-10 ; 91,11-17*) fait à son tour, dans un 3e chapitre, l'objet de 9 recherches pertinentes sur les nombreux problèmes que posent le texte lui-même et sa datation, puis sa méthodologie et l'herméneutique que son auteur fait des temps de la fin, qui construit une théologie de l'histoire cristallisant la pensée eschatologique de différents groupes réformateurs du judaïsme de la période hellénistique, liés par les mêmes inquiétudes sur la situation et l'avenir d'Israël. Les dix articles du 4e chapitre prennent position sur la fameuse thèse de Groningen défendue par Florentino Garcia Martinez, selon laquelle deux communautés différentes seraient à l'origine des manuscrits de la Mer Morte. Les 14 dernières interventions, enfin, envisagent sous différents angles la thèse de G. Boccanini qui met en avant l'existence d'un judaïsme hénochien pour replacer la production de Qumrân dans un contexte intellectuel et religieux plus vaste. Si l'éditeur

a pris le soin de joindre à la fin de chaque chapitre une bibliographie aussi complète que possible sur les sujets abordés, il est par contre regrettable qu'il n'y ait pas d'index pour un colloque aussi important. Le second ouvrage se comprend comme la suite du précédent. Les 16 essais qu'il réunit, riches et contrastés dans leurs développements et leurs conclusions provisoires, émanent des meilleurs spécialistes de la littérature hénochienne, et remettent sur la planche les avis exprimés lors du colloque de Venise. Malgré les travaux qui ont été faits sur l'histoire et la littérature de la période du second Temple et que discute en premier J. C. Vanderkam, nous sommes encore en butte, dit-il, à beaucoup plus de questions et d'hypothèses que de solutions, en particulier sur les attributions des textes à des groupes ou des milieux précis. Quant aux questions textuelles complexes que posent les diverses versions d'*Hénoch*, araméenne, grecque et éthiopienne, elles ne sont pas dues à des problèmes de traducteurs et de copistes seulement, dit M. A. Knibb, mais au fait que chacune de ces versions est le résultat d'un processus d'évolution et de rédaction propre. Alors que L.T. Stuckenbruck montre que le *Livre des Géants*, le *Traité d'astronomie* et la *Naissance de Noé* ne semblent pas faire partie des matériaux des premières traditions araméennes relatives à *I Hénoch,* A.Bedenbeder et G. Nickelsburg s'interrogent sur l'absence presque totale des traditions mosaïques dans le corpus hénochien, ce qui oblige à se pencher à nouveaux frais sur les relations d'*Hénoch* avec les traditions apocalyptiques et sapientiales, voire babyloniennes (E. Tigchelaar, K. Koch, B. G. Wright, H. Kvavig), templières et sacerdotales (M. Himmelfarb, D. W. Suter, P. Sacchi), sans pour autant qu'il soit encore possible de déterminer le profil exact des milieux, groupes, individus qui en sont les auteurs ou les récepteurs. Si les onze pages de bibliographie des études publiées depuis 2000 seulement et l'index des auteurs révèlent bien l'impulsion que suscite Hénoch aujourd'hui, l'index des textes cités en souligne son rayonnement originel. Les 34 chercheurs que Gabriele Boccaccini a rassemblés pour le 3e colloque ont tenté de faire le point sur les principaux thèmes de recherches actuels concernant les *Paraboles d'Hénoch* : leur structure et leur datation, leur place dans la tradition hénochienne et la littérature du second Temple, le messianisme et la figure du Fils de l'Homme. Si la structure de base des *Paraboles* (Introduction (37), Paraboles I (38-44), II (45,1-54 ; 56,1-4), III (58,1-59,3 ; 60,11-22 ; 61,1-63,12 ; 64,1-2 ; 69,2-12, 26-29, Conclusion 70,1-2) ne semble poser aucun problème majeur, les dissensions toutefois demeurent entre W. Nickelsburg, M. Knibb, L. Stuckenbruck, B. Wright sur la nature des interpolations ou additions des matériaux noachiques (54,7-55,2/4 ; 60,1-10, 24-25 ; 65,1-66,3 ; 67,1-68,1), dont on ne sait ni de quels milieux spirituels et littéraires ils proviennent, ni les raisons de leur insertion à l'intérieur de cette section. Le problème de l'interprétation des *Paraboles* est essentiellement lié à la datation que l'on choisit, toujours hypothétique. En effet, si elles furent rédigées av. J. C., et le plus vraisemblablement au temps d'Hérode, ce que semblent partager la plupart des spécialistes comme W. Nickelsburg, J. Charlesworth, P. Piovanelli, L. Walck, S. Chialà, Y. Collins, G. Boccaccini, J. Theisohn), et non pas au 3è siècle comme le pense J. Milik, il est alors possible d'en déduire non seulement qu'elles auraient pu contribuer à la formation de Jésus lui-même et de son enseignement, mais en tous les cas qu'elles ont influencé les paroles de Matthieu sur le Fils de l'Homme, et que leur développement est parallèle au processus de formation de la christologie des premières communautés chrétiennes. Si l'on pense au contraire, comme l'imaginent D. Suter, M. Stone, qu'elles ne furent écrites qu'au cours du premier siècle ap. J. C., pourrait-on les mettre alors en relation avec la figure de Metatron ou la littérature juive des *Hekhalot* (A.Orlov) ? Ces contributions, la plupart réparties deux par deux, la première proposant une thèse que la seconde discute et met à l'épreuve, mettent le lecteur dans le vif des échanges qui se sont poursuivis au cours du colloque. Enfin, quelques chercheurs se sont penchés sur des sujets cruciaux comme l'attribution du titre de Fils de l'Homme, qui indique un rapport avec le nom divin de l'Ancien des jours et le Tetragrammaton et sa signification eu égard au monothéisme strict (A. Gieschen), les

relations entre *Ev. de Marc* et *Paraboles* sur la question du secret du Fils de l'Homme (A. Collins), la 'venue du Juste' en *Actes* 7,52 et *1Enoch* 89,52 (G. Oegema), les traditions adamiques et la notion de spatialité dans les textes apocalyptiques et les visions des Paraboles (K. Bautch, P. Venter). Cet ouvrage, dont il n'est pas possible de détailler toute la richesse et la fécondité, et dans lequel, de surcroît, J. von Ehrenkrook a pris le soin de dresser la bibliographie complète des études hénochiennes de 1773 à 2006 (26 p.), constitue une somme incomparable à ce jour sur cette littérature du judaïsme palestinien de l'époque du second Temple, et montre l'intérêt croissant qu'elle suscite chez les chercheurs de toutes catégories. Aussi captivantes, savantes et originales que soient toutes ces recherches, on ne sort pourtant pas des questions courantes de datations, structures, influences et dépendances. À supposer qu'elles trouvent un jour une réponse, ce texte nous deviendrait-il pour autant plus clair ? Serait-il définitivement expliqué par les circonstances religieuses, politiques, sociales ou économiques de l'époque de sa rédaction ? Est-ce en effet tellement scientifique de prétendre expliquer aux visionnaires les raisons pour lesquelles ils ont vu ce que précisément l'on est soi-même incapable de voir ? Quant au contenu, n'y aurait-il pas une importante théologie des Noms – celui du Seigneur des Esprits et celui du Fils de l'Homme – et de leur usage par les élus à dégager ? Ne devrait-on pas tenter de mesurer à sa juste mesure le fait que la louange et l'action de grâce des saints et des élus sont à la fois leur 'repos' et leur 'nourriture'? La question existentielle à résoudre ne serait-elle pas, en tant qu' 'habitants de l'aride' auxquels ces visions sont encore aujourd'hui adressées, de se rendre dignes initiatiquement et mystiquement du compagnonnage présent et futur avec les combats spirituels du Fils de l'Homme ? Le livre d'*Hénoch*, comme bien d'autres textes visionnaires des Écritures, ne présupposent-ils pas une forme de conscience éminemment apte à saisir des *faits* parfaitement réels – *le réalisme de l'imaginal* – sans être pour autant des faits appartenant à ce que nous appelons l'histoire, c'est-à-dire matérialisés dans la trame de nos chronologies, et sans être non plus des mythes ? Prophétologie et gnoséologie sont ici étroitement liées; à la suite des prophètes bibliques, le livre d'*Hénoch* situe en effet la connaissance visionnaire prophétique au sommet de sa gnoséologie, de même que la doctrine de la connaissance et des degrés de la connaissance qu'il propose place au sommet la connaissance visionnaire prophétique. Autant de questions qu'il faudra bien débattre un jour si nous ne voulons pas rester étrangers au but réel que ce genre d'écrit poursuit.

JEAN BOREL

JEAN-LOUIS GABIN, *L'hindouisme traditionnel et l'interprétation d'Alain Daniélou* (L'histoire à vif), Paris, Cerf, 2010, 585 p.

Tout homme qui se fait passer pour ce qu'il n'est pas, ou tout homme qui détourne, défigure ou tronque la pensée d'autrui, un jour, est démasqué. Ce jour est arrivé pour Alain Daniélou, qui s'est éteint à Lausanne le 14 janvier 1994 couvert d'honneurs, et en qui des milliers de lecteurs ont cru voir un authentique passeur entre les cultures occidentale et hindoue. Aussi navrant que cela soit, la vérité rétablie est toujours libératrice. Pour autant, bien sûr, qu'elle apparaisse argumentée avec méthode et rigueur intellectuelle. Et c'est le cas dans ce livre. Titre et sous-titre en indiquent la teneur : «L'hindouisme traditionnel et l'interprétation d'Alain Daniélou». Il a fallu à Jean-Louis Gabin plus de vingt années de travail comparatif et systématique, à la fois dans l'œuvre d'Alain Daniélou, qui est considérable, et dans les sources traditionnelles et les travaux dont elle se réclame, pour démêler l'écheveau des interprétations fautives, et découvrir «la minutie avec laquelle il insérait des membres de phrases dans ses traductions de Swâmî Karpâtrî – qui était pourtant le maître dont il avait tout reçu et qui l'avait initié à l'hindouisme – et

en supprimait d'autres – mêlant le vrai et le faux, renversant le sens des textes tout en respectant la teneur de certains passages, et avec laquelle il sélectionnait aussi, tronquait et inversait des citations de textes sacrés». Sans appel est donc en conclusion la sévérité de l'A. qui affirme que, «au bout du compte, Alain Daniélou paraît avoir été plus proche des gourous californiens roulant en Rolls et prônant le 'sexe tantrique' que des grands maîtres indiens orthodoxes dont il s'est abusivement réclamé. On peut difficilement dissocier la pseudo-religion du plaisir dont il s'est fait le chantre de l'idéologie politique anti-spirituelle à laquelle cet 'érotisme divinisé' servait de leurre.» Jean-Louis Gabin, d'abord proche d'Alain Daniélou dont il devait bâtir l'œuvre posthume en publiant ce qui ne l'avait pas été, a dû malheureusement se rendre à l'évidence d'une imposture, dont la dénonciation nous semble servir non seulement la vérité en tant que telle, mais la vérité sur une tradition religieuse multimillénaire, celle de l'Inde, qu'il est grave de dénaturer.

JEAN BOREL