

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 44 (1994)
Heft: 3

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.11.2024

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

BIBLIOGRAPHIE

JEAN-PAUL DUMONT, *Eléments d'histoire de la philosophie antique* (REF), Paris, Nathan, 1993, 775 p.

Histoire de
la philosophie

En composant cette anthologie didactique de textes philosophiques, Jean-Paul Dumont a poursuivi deux buts principaux: il désirait d'abord donner aux élèves et aux étudiants en philosophie un accès direct à la pensée des philosophes de l'Antiquité. Les extraits typiques qu'il a choisis s'articulent selon un enchaînement qui permet d'entrer progressivement dans l'intimité des auteurs. Il voulait ensuite offrir à un plus large public «le moyen d'assouvir sa curiosité et d'assurer ses connaissances en puisant directement à des sources autrement peu accessibles». C'est avec un art pédagogique consommé que l'A. nous transmet là l'essentiel de la démarche et des préoccupations des philosophes antiques, et il nous semble pouvoir dire qu'il a su publier, au soir de sa vie de professeur, un ouvrage d'introduction-clé qui, certainement, fera date. Les notes marginales, les notices introductives et les mises au point complémentaires qui accompagnent chacun de ses textes nous font comprendre comment sont nés les concepts propres à la rationalité toujours actuelle de la tradition philosophique grecque, et ce que nous pouvons attendre de leur usage. La matière est distribuée dans les cinq chapitres classiques suivants: les Présocratiques et Socrate, Platon, Aristote, l'épicurisme et le stoïcisme, Plotin et le néoplatonisme.

JEAN BOREL

ANAXIMANDRE, *Fragments et témoignages*. Texte grec, traduction, introduction et commentaire par Marcel Conche, Paris, P.U.F., 1993, 253 p.

Les précautions méthodologiques sont de rigueur lorsqu'il s'agit d'exposer la pensée des Ecoles présocratiques. En effet, il n'est que trop facile et trop fréquent, de par la nature même des témoignages qui nous sont parvenus les concernant, de projeter sur elle des préoccupations philosophiques ultérieures. Marcel Conche s'est attaché ici à regrouper tous les fragments et témoignages que l'on a rendus à Anaximandre qui fut, comme on le sait, le second maître de l'École ionienne après Thalès de Milet. Si, pour ce dernier, toute réalité procède de l'ἀρχή un principe unique qui est l'eau, à comprendre non pas en tant qu'elle est susceptible de toutes les formes parce qu'elle informe elle-même, pour Anaximandre, l'élément ne saurait être le principe; il ne peut que dériver de ce principe qu'il est le premier, dans l'histoire de la philosophie, à nommer l'illimité (ἄπειρον). L'ἄπειρον désigne donc l'ἀρχή comme source et origine radicale de tout ce qui est. Par rapport au tout de l'être entendu comme totalité des étants, ou à l'Étant universellement accompli, comme le dira Platon en Soph., 248e, «τὸ παντελῶς ὄν», l'ἄπειρον est non-être. ἀρχή (Principe), ἄπειρον (Illimité), φύσις (Nature), ἀπόκρισις (Séparation), κόσμος (Univers), voilà les termes essentiels à l'explication desquels s'est consacrée toute la réflexion d'Anaximandre, ce que corroborent bien à son sujet les auteurs anciens et les doxographes. Chacune de ces notions fait l'objet d'un chapitre de cet excellent travail, et les analyses détaillées des fragments

dans lesquels elles apparaissent, en font certainement l'un des meilleurs ouvrages de présentation d'ensemble de la pensée du Maître ionien actuellement disponible en langue française.

JEAN BOREL

DENIS O'BRIEN, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique* (Philosophia Antiqua - 57), Leiden, E.J. Brill, 1993, 117 p.

Pour saisir la différence qui sépare l'enseignement de Plotin de celui de ses adversaires les gnostiques, le seul traité intitulé *Contre les gnostiques*, qui se trouve en *Ennéades* II,9, n'y suffit guère. La polémique plotinienne y apparaît énigmatique à bien des égards, et les commentateurs modernes, malgré la science dont ils rivalisent entre eux, butent contre des apories. C'est à la défense de l'unité foncière de la pensée de Plotin, dans les traités antérieurs à ce dernier, que s'attache ici Denis O'Brien. Sur le thème doctrinal des modalités de la descente de l'âme dans le monde qui est en jeu, il dégage admirablement l'enseignement positif du Maître néoplatonicien, lequel rend à sa polémique, par conséquent, unité et cohérence. A la question : les âmes sont-elles venues par contrainte ou par choix, Plotin répond en faisant intervenir les deux notions centrales de volonté et de nécessité, qui impliquent d'emblée un dépassement de l'alternative, et c'est ce qui lui permet ensuite de mettre en relation les deux activités complémentaires et successives de l'âme qui engendre premièrement la matière et l'informe ensuite. Ainsi s'achève «l'indéfini», et la matière devient corps. Mais les difficultés que soulèvent à ce propos les gnostiques sont que la génération de la matière par l'âme n'est pas une activité innocente, et que la matière, même s'il faut comprendre qu'elle est engendrée par nécessité, sera un jour laissée sans forme. Bien que, pour Plotin, la matière soit et demeure le «non-être» ou le «mal-en-soi», le fait qu'elle soit engendrée par l'âme interdit à ce «mal-en-soi» de jamais s'élever au-dessus de l'âme pour se situer auprès des êtres premiers. Enfin, la matière ne sera jamais délaissée par l'âme, ni même condamnée à se voir privée de forme. Cette génération de la matière par l'âme, qui est le plus souvent niée par les exégètes contemporains de Plotin, devient ainsi le pivot de sa théodicée, et c'est par sa mise en œuvre qu'il se sépare des gnostiques. Le travail de Denis O'Brien est intéressant par les critiques qu'il apporte en cours de démonstration aux interprétations diverses qui ont été données, et qui ont rendu inintelligible la polémique anti-gnostique de Plotin par des réductions excessives de sa pensée.

JEAN BOREL

ANNICK STEVENS, *Postérité de l'Être. Simplicius interprète de Parménide* (Cahiers de philosophie ancienne - N° 8), Bruxelles, Ousia, 1990, 146 p.

Cet ouvrage s'inscrit dans la collection fondée par L. Couloubaritsis où ont déjà paru d'autres œuvres consacrées à Parménide; il témoigne de l'intérêt toujours renouvelé pour la pensée de l'Eléate. Dans une première partie, l'A. nous donne un bref essai sur Parménide visant à «reconstituer une théorie parménidienne cohérente» (p. 80). Dans le long «Appendice» (p. 84-141) qui suit cet essai, l'A. traduit les passages concernant Parménide dans le commentaire que fait Simplicius de la *Physique* et du *De caelo* d'Aristote. On saluera cette heureuse initiative permettant au lecteur francophone d'avoir accès au texte de Simplicius, philosophe néoplatonicien du VI^e siècle ap. J.-C.,

à qui nous devons la transmission de la plupart des fragments connus de Parménide. Si Simplicius n'est pas un historien de la pensée très objectif, puisqu'il s'agit pour lui de défendre Parménide contre Aristote pour en faire un précurseur du platonisme, il apparaît cependant comme un témoin de premier ordre qui «a apporté bien des explications aux apories suscitées depuis vingt-cinq siècles par l'obscurité du poème parménidien» (p. 5). Le travail consistant à «débrouiller l'écheveau de doctrines qui s'entrecroisent et oblitérent la signification originale de l'œuvre éléatique» (p. 6) est d'une difficulté extrême, puisque chaque penseur antique qui cite Parménide a essayé soit de le réfuter, soit de le «récupérer en faveur de sa propre thèse» (id.). En se livrant à une lecture serrée du commentaire de Simplicius, l'A. espère pouvoir résoudre quelques-unes des apories majeures du texte parménidien, qui trouvent en partie leur origine dans la transmission textuelle. Les conclusions qu'elle tire de cette étude sont les suivantes : 1) «le rapport entre les deux parties du poème apparaît comme un rapport de hiérarchie entre les deux niveaux du réel» (p. 80); 2) «la connaissance du devenir est possible» (id.) car il a un statut de vraisemblable, ni absolument vrai, ni absolument faux ; 3) «la connaissance du niveau supérieur» (id.), c'est-à-dire du vrai, est également possible et peut être comparée à celle de l'Un-Etre néoplatonicien ; 4) l'Êtant est pourvu de «marques distinctives issues du langage humain» (p. 81); 5) «l'Êtant est limité au sens de complétude et de perfection» (id.). Si l'on peut tirer du commentaire de Simplicius ces conclusions, elles ne sont pas pour autant absentes du texte de Parménide lui-même, et elles permettent de montrer de façon renforcée la cohérence de la pensée de l'Eléate.

STEFAN IMHOOF

RÉMI BRAGUE (éd.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1993, 196 p.

Les neuf essais que contient ce volume correspondent à une version remaniée de conférences prononcées lors d'un colloque qui a eu lieu à Dijon les 27 et 28 avril 1990, en mémoire du 900^e anniversaire de la naissance de Bernard de Clairvaux. Derrière le fameux adversaire de la philosophie se cache-t-il encore un philosophe malgré lui et, si oui, quel rapport entretient-il avec elle ? Pour J. Reiter, à qui est confié l'ouverture des débats, la triple détermination de la connaissance de soi que développe en plusieurs endroits de son œuvre Bernard de Clairvaux – connaissance de ce que l'homme est par nature, en tant que personne et par ses mœurs – nous place devant une exigence de rationalité qui est propre au discours philosophique. G. Lardreau, de son côté, s'attache à construire le lien de complémentarité essentiel entre les deux dimensions philosophique et spirituelle qui sont constamment mêlées dans l'œuvre claravallienne. Jean-Luc Marion se concentre ensuite sur la doctrine spécifiquement bernardine de l'identification du libre arbitre comme instance et lieu de l'image de Dieu en l'homme dans sa référence augustinienne, d'une part, et dans les répercussions lointaines sur les démarches métaphysiques de Descartes, Kant et Heidegger, d'autre part. Pierre Magnard reprend le même thème de l'image, envisagé cette fois-ci comme point de départ pour acquérir la ressemblance avec Dieu par l'*imitatio Verbi*, Image parfaite à l'image de laquelle l'homme fut créé. La lecture des *Sermons* sur le *Cantique des Cantiques* nous engage dans une doctrine très élaborée de la contemplation de Dieu : c'est à cette élaboration que se livre à son tour F. Nef pour mettre en lumière la notion claravallienne de déification et la puissance de charité qui en exprime la double finalité existentielle. A travers l'analyse du *De Consideratione*, P. Michel dégage l'ampleur universelle que prend la considération dans ce traité de la maturité. Avec la pénétration et la finesse qui lui sont propres, R. Brague dresse les linéaments d'une anthropologie de l'humilité et sa pertinence philosophique dans la dynamique de l'ascèse de l'esprit, en quête d'une

appréciation justifiée de soi comme néant. Enfin, les deux dernières communications explicitent le statut de la volonté propre (J. Kopper) et celui de l'obéissance (J. Quillet) dans les écrits de Bernard de Clairvaux. L'abondance d'études purement historiques qu'a suscitées le 900^e anniversaire de saint Bernard trouve là un heureux contrepois.

JEAN BOREL

JOËL BIARD (éd.), *Itinéraires d'Albert de Saxe, Paris-Vienne au XIV^e siècle*, Actes réunis par Joël Biard (Etudes de Philosophie médiévale – LXIX), Paris, Vrin, 1991, 320 p.

Le symposium qui a été organisé à l'occasion du 600^e anniversaire de la mort d'Albert de Saxe (1316-1390), et dont les travaux sont présentés ici, représente bien les tendances actuelles et nouvelles de la recherche concernant celui que les Latins ont appelé «le petit Albert». Recteur de l'Université de Paris et fondateur de celle de Vienne en 1365, Albert de Saxe illustre ce que pouvaient être la vie et le sort d'un académicien du XIV^e siècle, à qui l'Eglise sut aussi confier des charges diplomatiques et épiscopales. Vingt et un spécialistes internationaux abordent donc tour à tour les différents aspects de son œuvre de logique, de physique et de cosmologie, dont la dépendance vis-à-vis des théories qui dominaient les facultés des arts de Paris et d'Oxford, sous l'influence de Jean Buridan et Guillaume d'Ockham, se veut tout à fait fidèle. Tout l'intérêt de ces communications est de dégager la spécificité et l'inventivité propres de cet auteur, longtemps considéré comme plagiaire et représentatif du verbalisme et de la décadence du Moyen Age tardif. Des mises au point sur les données biographiques et sur les environnements institutionnels et l'exposition de quelques textes inédits achèvent de compléter cet hommage justifié.

JEAN BOREL

EDMUND BURKE, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*. Avant-propos, traduction, notes par B. Saint Girons, Paris, Vrin, 1990, 248 p.

Le philosophe irlandais Burke (1729-1797) a publié sa *Recherche* en 1757. L'ouvrage, qui s'inscrit dans la lignée particulièrement fructueuse des recherches esthétiques du XVIII^e siècle culminant dans la troisième *Critique* de Kant, n'est pas à considérer comme «un simple traité d'esthétique, d'une dignité inférieure à celle des œuvres ultérieures» (p. 11). Il contient en effet «aussi bien une philosophie des passions, un essai sur les différentes formes du plaisir et une psychophysiologie de nos différents types de relations à l'objet» (id.). Il s'agit, pour Burke, de fournir des éléments «d'une théorie exacte des passions» (p. 49) en clarifiant, en particulier, l'emploi des termes de *beau* et de *sublime*, dont la confusion «n'a pu manquer de rendre nos raisonnements fort imprécis et peu concluants» (p. 50). Après une introduction consacrée à la définition du *goût* comme étant la ou les facultés de l'esprit «qui sont émues par les œuvres d'imagination et les arts raffinés, ou qui prononcent des jugements à leur endroit» (p. 57), Burke expose dans la première partie de son livre les différences existant, selon lui, entre le beau et le sublime. Sublime est «tout ce qui est propre à susciter d'une manière quelconque les idées de douleur et de danger (...), tout ce qui traite d'objets terribles ou agit de façon analogue à la terreur est source de sublime, c'est-à-dire capable

de provoquer la plus forte émotion que l'esprit humain soit capable de ressentir» (p. 80). La beauté est davantage une «qualité sociale» (p. 83) associée aux sentiments de tendresse et d'affection pour les autres. La seconde partie analyse les «causes du sublime dans les cinq sens» (p. 131); la troisième, les causes de la beauté définie comme la ou les qualités des corps «qui leur permettent d'exciter l'amour ou une passion voisine» (p. 133). Si, d'après Burke, ni la proportion, ni la convenance, ni la perfection ne sont les causes de la beauté, on peut la définir davantage comme «une qualité des corps qui agit mécaniquement sur l'esprit humain par l'intervention des sens» (p. 155). C'est la *smoothness* (le lisse), la variation progressive, la petitesse, la délicatesse qui sont le mieux à même de rendre compte de la beauté. De la confrontation entre le beau et le sublime ressort donc un remarquable contraste: «les objets sublimes sont de grande dimension, les objets beaux relativement petits, le beau doit être uni et poli, le grand rude et négligé, (...), l'un ne saurait être obscur, l'autre doit être sombre et ténébreux, l'un est léger et délicat, l'autre solide et même massif» (p. 168). Dans la quatrième partie, Burke traite des causes efficientes du beau et du sublime et dans la dernière, il applique cette opposition à l'analyse de la poésie. La traduction et les notes de B. Saint Girons allient précision et sobriété et s'avèrent nécessaires pour rendre justice à cette œuvre novatrice qui n'était connue jusqu'ici, en français, que par la traduction de Lagentie et Lavaïsse datant de 1803!

STEFAN IMHOOF

KARL ROSENKRANZ, *Ästhetik des Hässlichen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 463 p.

Cet ouvrage est un *reprint* de l'édition originale, parue à Königsberg en 1853. K. Rosenkranz (1805-1879) est un penseur largement oublié aujourd'hui, bien qu'il soit l'auteur d'une centaine de textes dont la plupart sont introuvables, voire même perdus. Son principal titre de gloire fut sans doute la rédaction de l'imposante biographie de Hegel dont l'a chargé la famille, après la mort en 1839 de E. Gans, l'éditeur des œuvres du philosophe de Berlin, et qui a paru en appendice à cette édition. Rosenkranz s'inscrit dans le courant de la pensée hégélienne, dont il a sans doute été le continuateur le plus orthodoxe, ce qui suscita des sarcasmes de la part des hégéliens, de gauche comme de droite. Son œuvre est tout entière traversée par le sentiment douloureux qu'il exprime dans une lettre de 1837, où il dit que Schelling, Hegel et Fichte étaient des penseurs «originaux, ce que nous (c'est-à-dire les philosophes de sa génération) ne sommes pas». Son «Esthétique du laid» apparaît cependant comme un ouvrage incontestablement novateur. La conception dialectique de l'esthétique de Rosenkranz a pour conséquence d'unir indissociablement la beauté et la laideur, comme son contraire. C'est ainsi que le principe de la laideur se trouve dans l'idée même de beauté. Par conséquent, si l'art est producteur de beauté, il l'est aussi de laideur. L'esthétique voit ainsi s'élargir son champ d'investigation: elle n'est plus, au XIX^e siècle, une esthétique qui se préoccupe exclusivement du beau, car elle s'occupe également de l'imperfection. L'art est donc aussi producteur de laideur, à côté de la beauté. Le plan analytique de l'ouvrage montre clairement sa nature dialectique; *partie I*: L'absence de forme («die Formlosigkeit»); A. l'amorphisme; B. l'asymétrie; C. la dysharmonie; *partie II*: L'incorrection («Die Incorrectheit»); A. en général; B. dans les styles particuliers; C. dans les différents arts; *partie III*: La défiguration ou la déformation («Die Defiguration oder die Verbildung»); A. le commun (a: la petitesse; b: la faiblesse; c: la bassesse); le repoussant («das Widrige») (a: le pesant; b: le mort et le vide; c: l'affreux); C. la caricature. Si l'aspect systématique de l'ouvrage, auquel l'A. a attaché une grande importance, paraît au-

jourd'hui artificiel et daté, on y trouve déjà une réflexion très moderne sur des concepts esthétiques qui intéresseront essentiellement le XX^e siècle, tels que le mauvais goût (ou le kitsch).

STEFAN IMHOOF

Philosophie
contemporaine

EDMUND HUSSERL, *Notes sur Heidegger* (Philosophie), Paris, Minuit, 1993, 152 p.

Le volume contient en traduction d'abord les notes marginales de Husserl à *Sein und Zeit* et à *Kant und das Problem der Metaphysik*, puis une conférence de Husserl, «Phénoménologie et anthropologie» (juin 1931), enfin les deux premières versions de l'article «Phénoménologie» destiné à l'*Encyclopedia Britannica*, avec une lettre de Heidegger à Husserl (22 octobre 1927) relative à cet article. A ces textes se joint un article de M^{me} Denise Souche-Dagues, «La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*». Les trois cent quatre-vingt-quinze annotations apportées par Husserl au texte de *Sein und Zeit* témoignent de toute l'attente et, aussitôt, de la surprise, de l'étonnement, de la déception, voire parfois de l'agacement (pour dire le moins) que suscita cette lecture. Termes et phrases soulignés, points d'exclamation et surtout d'interrogation, remarques elliptiques ou plus développées, souvent simples repères par un terme mis en évidence, tout cela ne manque ni de lucidité, ni de rigueur : Husserl discerne parfaitement les points sur lesquels il se trouve contesté et tout ce que sa phénoménologie n'est pas pour Heidegger. A l'intentionnalité, à la réduction, à la clarification, à la phénoménologie constituante, le dédicataire de *Sein und Zeit* voyait se substituer l'analytique existentielle et la transcendance de l'ouvert. Pouvait-il recevoir une ontologie nouvelle qui s'opposait à la sienne autant qu'à celles de la tradition et accepter que de ce point de vue sa propre phénoménologie risque fort de paraître conduire à une ontologie «mondaine»? Aussi ce qui déjà annonce la différence ontologique n'est-il envisagé que de biais et le caractère ontologique du *Dasein* choque le lecteur (12/11-12, p. 13). Où trouver des références? «Il y a donc une part de thomisme cachée chez Heidegger» (14/12-17, p. 14). Devant la surprise que provoque le *Dasein*, Husserl souligne en 11/34-86 (p. 13) les mots «le mode d'être homme comme *Dasein*» et note en marge : = homme, puis *Dasein*-homme. Dès lors, ne peut-on pas selon Husserl considérer la philosophie de Heidegger comme une anthropologie et, puisque la «réduction» n'est pas effectuée, comme une anthropologie naturaliste et objectiviste? Dans la conférence de 1931, «Phénoménologie et anthropologie», Husserl vise, avec Heidegger, les anthropologies issues de la philosophie de la vie et de Dilthey, qui étaient à la mode depuis une dizaine d'années; quant à lui, c'est – comme deux ans plus tôt en Sorbonne – sur Descartes qu'il s'appuie pour introduire à la phénoménologie. La comparaison des deux premières versions de l'article «Phénoménologie» (on sait que la seconde était l'œuvre de Heidegger) qui traite du rapport phénoménologie-psychologie pure, ainsi que les annexes de la lettre de Heidegger confirment, malgré tout, les différences des deux doctrines. M^{me} Souche-Dagues relève que ces différences ne permettent plus de parler, comme on l'a fait parfois, d'une filiation entre les deux philosophes. Mais peut-être le rapport est-il plus subtil. Quoi qu'il en soit, les textes présentés dans ce volume peuvent contribuer à une meilleure compréhension non seulement de Heidegger mais de Husserl lui-même.

DANIEL CHRISTOFF

PIERRE FRUCHON, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994, 534 p.

Traducteur de Gadamer, Fruchon nous livre les fruits d'une fréquentation assidue de la pensée allemande. L'intérêt de ce livre réside dans la lecture des éléments de tradition qui ont permis à Gadamer d'élaborer son herméneutique philosophique. L'auteur cherche à montrer comment les lectures faites par Gadamer de la modernité et de la tradition platonicienne font émerger l'herméneutique comme universelle. La première partie, «Genèse et nature de la modernité», vise à montrer que pour Gadamer modernité et tradition sont opposées sans être cependant localisées fixement et que par son travail d'analyse Gadamer retrouve, au fond de la modernité, le platonisme véritable, oublié et communément réduit à la «théorie des deux mondes». Partant de la rupture kantienne, l'auteur montre comment Gadamer lisant le monde moderne y décèle le soubassement de la compréhension tronquée que la modernité a d'elle-même dans ses formes les plus parlantes que sont l'esthétisme, l'historicisme et la réduction techniciste de la langue. La remémoration qu'effectue Gadamer de la modernité n'oppose pas cette dernière à la tradition, mais au contraire permet de mieux discerner, au-delà des ruptures, la continuité qui leur est sous-jacente (p. 139). La deuxième partie, «L'apport de Hegel à une théorie de l'herméneutique», étudie les liens de Gadamer à Hegel et de Hegel aux Grecs. Montrant que si Hegel offre parfois une interprétation erronée des penseurs grecs, de Platon en particulier, l'auteur souligne l'apport considérable et incontournable de Hegel à la pensée contemporaine et à l'herméneutique plus spécifiquement. Reprenant Gadamer, Fruchon constate que les critiques adressées à Hegel sont soit des moments de sa propre pensée, soit des remarques polémiques qui n'atteignent par conséquent pas cette pensée. De cette étude ressort avec clarté que Hegel, pour Gadamer, n'est pas seulement le «penseur absolu» (p. 197), mais avant tout l'interlocuteur: la conception hégélienne de l'expérience prépare la «conscience de l'histoire de l'efficiencia» (*Wirkungsgeschichte*), concept-clé de l'herméneutique philosophique. Dans la dernière partie, l'auteur tente de cerner en quoi la pensée grecque est unité-source de la tradition occidentale, soulevant la question du dialogue et de l'interprétation. Fruchon montre bien comment pour Gadamer le socratisme est ce qui permet à Platon et Aristote d'être en continuité – et non en opposition, comme le suggère trop souvent l'histoire de la philosophie – et surtout ce qui fait que la question est première dans la tradition occidentale. Analyse précise et fondée de l'optique gadamérienne, le texte rebute parfois par ses longueurs. Mais, à sa décharge, il a l'immense avantage de bien cerner ce qui fait problème dans la compréhension de la tradition et de soulever la question de la vérité de la compréhension.

JACQUES SCHOUWEY

JACYNTHÉ TREMBLAY, *Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner* (Héritage et Projet – 47), 1992, Montréal, Fides, 539 p.

Peut-on renverser l'orientation de la théologie classique – au sens de discours objectif sur Dieu – pour en reprendre l'exploration à partir de la subjectivité humaine, sans rien lui faire perdre, dans ce retournement, de sa rigueur et de sa vérité, voire lui voir gagner enfin sa plus effective adéquation? C'est le pari du grand théologien catholique allemand, Karl Rahner. C'est en tout cas la thèse de Jacynthe Tremblay qui tente dans son essai de proposer une grille de lecture de cette pensée à partir de la seule philosophie moderne possible, celle qui accorde la priorité à la subjectivité, comprise comme «finitude originaire et devenir historique», afin de ressaisir, sur cette base apparemment fragile et fugace, le caractère primordial de Dieu lui-même comme sujet,

voire comme sujet à qui la finitude et le devenir ne sont nullement étrangers. Pour ce faire, il faut rendre positive l'apparente négativité dont on qualifie finitude et devenir. Le point d'entrée obligé par la subjectivité n'implique aucun subjectivisme ni aucun relativisme. L'A. se fait fort – et y parvient pleinement – de traiter, avec la même clarté logique que celle de la tradition scolastique, des présupposés philosophiques du concept de révélation selon Rahner. La seule restriction à une démonstration qui resterait extérieure est la priorité accordée à une «monstration» plus conforme au mystère dont il est question. L'A. s'y retrouve avec une méthode d'approche «diectique» extrême-orientale. Ainsi s'agit-il de passer d'une «philosophie cosmologique» à une «philosophie anthropologique», d'une philosophie de l'être à une philosophie de la personne. Or cette anthropologie de la liberté et de l'amour prend son essor à partir d'une matière animée de l'esprit, de soi déjà transcendante. Cette condition permet, moyennant une motion divine originare, d'accéder à une rencontre avec un Dieu qui, en sa propre autotranscendance, condescend à s'approcher de l'immanence humaine, de la finitude originelle et du devenir historique de sa créature. Cette rencontre, c'est-à-dire un mouvement infini vers son accomplissement, autorise une proximité respectueuse de la différence subsistante, formant une sorte d'«asymptote», sans fusion ni confusion, dont le point culminant, unique et historiquement irréversible, se voit réalisé dans le «devenir humain» de Dieu dans l'incarnation. En elle se répète, ou plutôt se fonde, s'assure et s'ancre dès lors définitivement la proximité absolue, ou l'absolu, dans le contexte d'un humain indéfiniment en voie de se transcender vers le tout-autre, moins donc par sa propre nature que par une liberté mue toujours déjà par la grâce condescendante de Dieu dans son propre mouvement d'autocommunication ou de révélation. Le devenir est «rencontre asymptotique de deux transcendances et de deux immanences» (501). – En cinq chapitres, l'A. va montrer la conversion des notions de finitude et de devenir de la négativité en positivité. Dans sa discussion, l'A. voit Rahner, disciple critique de Heidegger, largement tributaire de la philosophie transcendentale de Kant. Pour parvenir à accréditer la positivité et la finitude et du devenir, il faut découpler ces notions de leur opposition stérile à l'infini et à l'immuable; il faut du reste dépasser tous les couples statiques qui relèvent d'une «métaphysique de la généralité et de l'universel», incapable de cerner l'individuel, le singulier. – Cette brillante construction, fondée sur une analogie de l'être selon la relation interpersonnelle d'une subjectivité transcendantale indéfiniment en mouvement de révélation et d'accueil, aurait pu intégrer la recherche en son temps intéressante d'un E. Jünger sur «l'être de Dieu (qui) est en devenir» (*Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen, 1976). Une approche protestante bien qu'en sympathie avec les prémisses de cette théologie serait plus réservée sur la capacité humaine d'auto-transcendance vers la source divine de sa motion, notamment sur le préalable d'un soubassement philosophique à une élaboration théologique, celle d'une «finitude» dont la «culpabilité» (cf. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, Paris, 1960) serait sous-estimée.

ALAIN BLANCY

ROLF KÜHN, *Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*, Fribourg-en-Brisgau/Bâle/Vienne, Herder, 1989, XIV et 457 p.

L'A. est certainement le meilleur connaisseur de S. Weil dans les pays de langue allemande. Ce travail se réfère à l'ensemble des écrits de cette grande philosophe française que fut S. Weil, dont les œuvres ne sont pas encore publiées dans leur intégralité. Mais une édition de ses *Œuvres Complètes* a été commencée il y a deux ans sous la direction de A. A. Devaux et F. de Lussy chez Gallimard à Paris. C'est à R. Kühn et à Gilbert Kahn qu'on doit la présentation soignée du premier volume

intitulé *Premiers Ecrits philosophiques*. – Kühn projette son étude à partir du concept central chez S. Weil, le concept de «lecture décréative», afin de pénétrer ainsi, par des cercles herméneutiques successifs, toujours davantage dans l'ensemble de l'œuvre weilienne. En effet, le néologisme weilien «décréer/dé-création» désigne une activité qui apprend au Moi à suspendre ses perspectives subjectives, ses idéologies et ses hypostases. De cette façon, le vrai réel – ou une réalité «autre» – peut apparaître avec son logos et sa valeur propres. Après ce processus de désignification des formes illusoire du réel, cette lecture, qui s'accomplit par une attention sans relâche, prend ultimement connaissance de ce qui est absolument autre, le fondement ontologique de tout ce qui porte un sens. Kühn rend le terme «décréer/dé-création» par une notion équivalente de la mystique du Moyen Age, le *Entwerden* de Maître Eckhart, et cet emprunt souligne le moment mystique qui, chez S. Weil, fut décisif pendant la dernière période de sa vie. Mais sa notion de «lecture décréative» est, en plus, celle d'une herméneutique universelle où la dimension religieuse ne fragmente pas la réalité humaine et mondaine en une sphère sacrée et profane, par exemple. C'est plutôt la réalité dans sa totalité qui est présente, de telle façon cependant qu'elle indique encore son propre dépassement. – Cette vision qui, à la fois, recueille et transcende l'immanence ne correspond pas seulement à un postulat théorique chez S. Weil, mais elle passe par l'épreuve de sa vie et sa mort. Kühn éclaire cette union entre une théorie de l'intelligibilité voulue et une praxis lucide et attentive selon trois aspects qui forment les trois chapitres de la partie principale de son étude. – Sous le titre d'une «sémiotique» (de la perception), il développe ce que signifie pour Weil la sensibilité de l'homme, avec ses facultés données pour éprouver et changer le monde au moyen du travail, de la science et de la technique. – Dans le chapitre consacré à la «symbolique» (du social), on analyse le monde de l'action humaine socialement organisé. Les valeurs et les normes qui président à ce mode d'agir ne sont pas, en dernière analyse, conscientes pour l'homme, ce qui explique leur domination d'autant plus efficace et l'exigence urgente de leur éclaircissement critique. – Enfin, la «poétique» (du surnaturel) montre dans quelle mesure l'absence de l'absolu en ce monde constitue pour S. Weil le seul mode possible et adéquat de la présence de ce même absolu. Ainsi, on ne peut trouver la plénitude, le sens et Dieu que par l'expérience du vide, de la nuit et de l'anéantissement. Par conséquent, le chapitre final fait déboucher la lecture décréative du réel proposée par S. Weil sur la révélation (anonyme) du sacré ou sur la révélation (en personne) du Logos devenu chair. – La richesse des analyses et l'érudition impressionnante de l'A. ne peuvent être que signalées dans notre bref résumé. Elles portent sur les multiples rapports avec les maîtres philosophiques de S. Weil que furent Alain et Lagneau ainsi qu'avec les sources d'inspiration de son œuvre, à savoir avant tout Descartes, Kant et Platon. A cela s'ajoutent les questions de la réception contemporaine de S. Weil, en France et dans le monde anglophone particulièrement. Le fait que «ce livre ouvre l'accès à la recherche internationale sur S. Weil» (B. Casper) souligne son intérêt, par-delà l'importance qu'il peut avoir pour le lecteur allemand. L'ouvrage fournit, en outre, une bibliographie abondante et un registre de matières et de personnes.

REINER WIMMER

EMMANUEL LÉVINAS, *Les imprévus de l'histoire*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1994, 215 p.

EMMANUEL LÉVINAS, *Liberté et commandement*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1994, 105 p.

L'œuvre d'Emmanuel Lévinas est faite de quelques ouvrages majeurs et d'une quantité d'articles de longueur inégale dispersés dans des revues, journaux, hommages

et ouvrages collectifs de tous genres. Les rassembler en volumes est de la plus grande utilité, et nous remercions les éditions Fata Morgana pour le soin qu'ils prennent, depuis plusieurs années, de publier tous ces textes le plus souvent inconnus du Maître. Les deux derniers-nés sont introduits par Pierre Hayat. Sous le titre *Les imprévus de l'histoire* sont regroupés treize articles et deux entretiens. Ils concernent essentiellement la philosophie de l'hitlérisme, les *Ideen* de Husserl et sa phénoménologie, Jean Wahl, Sartre et l'existentialisme, l'antisémitisme et l'histoire, le débat russo-chinois et la dialectique, la laïcité et la pensée en Israël. – *Liberté et commandement* contient deux essais, l'un de même titre paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, en 1953, et «Transcendance et hauteur» (1962). Le premier approfondit la nouvelle démarche philosophique qui se fait jour chez Lévinas au début des années 50 et prolonge les analyses de «L'ontologie est-elle fondamentale», qui développait la possibilité d'un rapport asymétrique entre l'homme et l'autre homme. Dans le second essai, Lévinas s'attache à faire ressortir à quelles conditions le rapport éthique est possible, et dans quelle mesure il est «l'ultime signification» du rapport à l'autre. Grâce à ces précieux recueils, nous pourrions peu à peu, avec précision, retracer l'élaboration progressive de la réflexion lévinassienne et de cette œuvre unique dans le paysage de la philosophie du XX^e siècle.

JEAN BOREL

BERNARD MUNONO MUYEMBE, *Le Regard et le Visage, De l'altérité chez J.-P. Sartre et E. Lévinas* (Publications Universitaires Européennes, Série XX, Philosophie, vol. 350), Berne, Peter Lang, 1991, 368 p.

Il ne s'agit pas tant pour l'auteur d'opposer ici les analyses que Sartre a faites sur le regard humain à celles que Lévinas a faites sur le visage que de typifier deux démarches philosophiques et d'en dégager les perspectives. Or, il s'avère que, pour le premier, autrui n'est jamais envisagé que comme un sujet qui m'objective, me transforme en chose lorsqu'il me regarde (un regard-regardant-non-regardé dont je suis l'objet et la proie) et qui devient inexorablement à son tour un objet «dès que j'entreprends de récupérer ma 'subjectivité', c'est-à-dire cet être qu'il m'a volé et qu'il me refusait tout à l'heure en me conférant l'objectivité». Voilà bien l'inférieur autrui qui ne cesse de me mettre en danger, m'oblige à me défendre et voue à l'échec tout effort d'un pour-soi pour être en-soi. «Ainsi peut-on rendre compte universellement du règne de l'enfer, cette région d'existence où exister c'est user de toutes les ruses pour être et c'est échouer au cœur de ces ruses et avoir conscience de l'échec» (*Cahiers pour une morale*, p. 488). La rencontre intersubjective est donc non pas seulement mutilée, mais réduite et réductrice, sans parole libératrice. Au vrai, si les animaux ou les oiseaux pouvaient parler, diraient-ils autre chose que ce qu'avoue Sartre?: «J'évite les gens comme j'évite des obstacles, leur liberté-objet n'est pour moi que leur 'coefficient d'adversité'». Tragédie de traqué... Mais l'événement d'être ne s'identifie-t-il qu'à un souci d'être, comme si un instinct de conservation, le préservant et le maintenant dans son aventure d'être, était son unique sens et son sens unique? Cette violence des relations intersubjectives chez Sartre n'est pas pour Lévinas le dernier mot de l'intersubjectivité. Un «autrement qu'être» est possible, éveil du Moi par Autrui, l'Etranger, le Prochain, l'Apatride, et cet éveil fait naître une responsabilité pour Autrui qui dénoyaute le Moi tenté toujours de se refermer sur lui-même. Le visage d'autrui, dès lors qu'il me regarde, ne m'objective justement pas, mais me rend véritablement à moi-même puisqu'il m'ouvre la voie d'élection d'une responsabilité de sa responsabilité

même. Et c'est pourquoi, s'il ne faut voir, dans le don de soi, comme le fait Sartre, qu'une illusion de la conscience aveuglée sur elle-même, la catégorie du *nous* ne peut être que refusée. Or, c'est la conjugaison du *nous* qui est l'exigence première de l'homme, son élection à se dépasser dans la gratuité du hors-de-soi-pour-l'autre, dans la possibilité du sacrifice, dans la perspective de l'expiation et de la sainteté.

JEAN BOREL

JEAN-MARC FERRY, *Les Puissances de l'expérience*. Tome I. *Le Sujet et le verbe*, Tome II. *Les Ordres de la reconnaissance* (Passages), Paris, Cerf, 1991, 216 p et 254 p.

La démarche de Jean-Marc Ferry s'inscrit parfaitement dans la triple exigence de la collection «Passages» dirigée par Heinz Wismann: les passages entre les disciplines, entre les cultures et entre les époques. L'orientation interdisciplinaire de Ferry le pousse à traquer le thème clé de la reconnaissance – les formes d'identité et de compréhension du monde – à la lumière de la philosophie, la linguistique, la sociologie, la psychologie, la sémiotique et de la philologie. A la question de «l'inquiétude philosophique de l'identité contemporaine entre «angoisse apocalyptique» et «souci narcissique (I, p. 19) Ferry recherche des réponses dans l'économie, la politique et la culture. La référence aux théories de la communication de l'Ecole de Francfort est constante. – Dans le premier volume, *Le Sujet et le verbe*, l'auteur part de l'hypothèse selon laquelle «le partage communicationnel du monde est fixé dans la grammaire des personnes pronominales» (I, p. 14). Une première analyse définit trois actes du discernement: *le sentir* est une sorte de mémoire du corps; *l'agir* marque le passage des situations fantasmées aux situations réelles et *le discourir* correspond à une grammaire des rapports au monde basée sur le système des personnes pronominales. Cette dernière idée, intéressante dans sa visée, est de portée inégale en fonction des thèmes auxquels son auteur l'applique. Si l'on peut concevoir que le JE traduise un rapport critique au monde, le TU un mode éthique et le IL une certaine technicisation, que dire lorsque les personnes sont censées symboliser les temps verbaux (JE= présent, TU=futur, IL=passé) ou les fonctions ontologiques (JE=verbe, TU=sujet, IL=objet)... Il faut bien admettre que, malgré les explications proposées, certaines catégories relèvent de l'arbitraire. Ferry est plus convaincant lorsqu'il parcourt les registres narratif, interprétatif, argumentatif, etc., où se construisent les identités personnelle et collective. Son originalité consiste à relativiser l'identité narrative, telle que l'herméneutique et la sémiologie l'ont décrite, par rapport aux autres types d'identités discursives. Le premier volume de *Les Puissances de l'expérience* se clôt sur l'esquisse d'une éthique communicationnelle: l'identité doit être capable de se décentrer pour accepter en elle les autres compréhensions inscrites dans les milieux de la reconnaissance que sont le temps historique et l'espace social. Cette éthique, très globale, est complétée par une réflexion sur le *monde de la vie* qui dépasse les énoncés scientifiques de type descriptif associés au IL, les normes et les prescriptions qui déterminent le monde éthique du TU et l'univers esthétique du JE correspondant à la signification. L'*existence vraie* va au-delà des déterminations constatives, évaluatives et expressives; les trois personnes doivent s'échanger en un NOUS. – Dans son deuxième volume, *Les Ordres de la reconnaissance*, Ferry tente une «reconstruction pragmatique de la raison historique à partir d'une théorie de la communication» (I, p. 199). La Communauté européenne constitue un exemple privilégié puisqu'elle doit tenter de surmonter aussi bien l'homogénéisation culturelle d'un Etat-Nation supranational que l'hétérogénéité des cultures d'un empire multinational. Cette

situation morale requiert une histoire de la reconnaissance, une position d'intersubjectivité basée sur «la critique pensée comme discussion» (II, p. 169). Pour ce faire, Ferry définit les différents aspects de l'identité et complète son éthique communicationnelle par des théories sociale, morale et politique. Dans le complexe socio-économique, si certains travailleurs peuvent se reconnaître dans les œuvres qu'ils produisent, l'automatisation de la production conduit à une perte de la valeur communicationnelle du travail. Le complexe socio-économique éclaire un autre aspect de la construction de l'identité, soit la difficulté qu'il y a à concilier la rationalité juridique et la raison pratique. Enfin, dans le complexe socio-culturel, le système médiatique qui devrait contribuer à la reproduction de l'identité des sociétés n'a généralement pour effet que de supprimer l'intersubjectivité et de neutraliser la faculté de juger. Face aux différents obstacles à la communication intersubjective, il faut établir une éthique de la discussion qui favorise l'argumentation. Troisième pas de la pragmatique contemporaine, après les actes de langage de Searle et la communauté de communication de Habermas, Ferry se réclame d'une *pragmatique fondamentale* qui repart de la compétence communicationnelle pure, du fait que l'on peut communiquer et se comprendre indépendamment d'une langue commune. – Au terme du sinueux parcours proposé par Ferry, le lecteur a l'impression que, si beaucoup de thèmes sont abordés – thèmes par ailleurs fort intéressants et sur lesquels il est urgent de réfléchir – peu d'entre eux sont développés, ou en enfonçant parfois des portes ouvertes. L'auteur traite des sujets les plus divers, de la perturbation de l'équilibre écologique aux groupes d'amitiés mafieuses, de la magie à l'intelligence artificielle, de la langue de bois à la question de l'identité post-nationale des Allemands après le nazisme. La perspective de Ferry est peut-être trop englobante, ce qui dessert finalement l'originalité de sa thèse. C'est probablement le revers de l'interdisciplinarité, auquel contribue largement le style abscons de l'auteur, mêlant les terminologies de tous les champs de recherche auxquels il se réfère. Ferry se proposait de «dissoudre l'opacité de la grammaire» mais il ne suffit malheureusement pas de faire une théorie de la communication pour que le message passe, clair et distinct!

NATHALIE JANZ

OTFRIED HÖFFE, *Principes du droit*. Traduction de l'allemand par Jean-Christophe Merle. Préface de Paul Ricœur (Passages), Paris, Cerf, 1993, VIII + 293 p.

L'A. livre un plaidoyer pour une prise en considération des «principes juridiques catégoriques» dans le droit. L'impératif de ces principes est le suivant: «est juste toute action qui permet, ou dont la maxime permet à la liberté de l'arbitre de tout un chacun de coexister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle». Pour l'A. il est nécessaire de faire appel à ces principes catégoriques en tant que contrepoint ou contrepoids (ce sont là les images utilisées par O. Höffe, p. 8) au démarches exclusivement empirico-pragmatistes qui tendent à s'imposer de plus en plus en matière juridique – chez les utilitaristes comme chez les postmodernes – et ce au détriment, notamment, des droits de l'homme. Si on accorde ce contrepoint alors la modernité conservera son caractère polyphonique, lequel est présent dès l'époque des Lumières: «Qui se défait d'une image unilatérale de cette époque découvre aussi les débuts, et même bien plus que les débuts, d'une pluralité de confessions et de religions, de valeurs, de groupes sociaux et de forces déterminantes aussi bien économiquement que politiquement» (p. 9). L'A. présente son enquête, souvent ardue et qui nécessite bon nombre de connaissances préalables, dans le premier des treize chapitres qui composent ce

volume (le chapitre 14 de l'édition originale, consacré à la philosophie du langage, n'est pas traduit, cf. p. 20). Après une première partie intitulée «Contrepoint ou anachronisme» dans laquelle l'A. traite des fondements et présente l'impératif catégorique juridique, il discute, dans une deuxième partie, les exemples kantien en rapport avec le principe catégorique juridique (interdiction de la fausse promesse, interdiction du suicide, du mensonge, devoir d'assistance à autrui et devoir de cultiver ses talents). O. Höffe met clairement en lumière l'importance de l'anthropologie dans l'éthique kantienne (voir spécialement le chapitre IV). Ce point, que P. Ricœur considère comme «un des acquis les plus remarquables» de cet ouvrage (p. III), est très convaincant et autorise tout naturellement une relecture de Kant qui comble la distance entre les exigences kantiennes fortement réévaluées et le pragmatisme. La troisième partie de l'ouvrage discute de façon intéressante quatre auteurs modernes (Axelrod, Rawls, Apel et Habermas). O. Höffe condamne la position d'Axelrod concernant l'idée d'un monde sans domination de façon très persuasive et s'efforce de montrer en quoi les alternatives à Kant que proposent Rawls, Apel et Habermas ne sont pas satisfaisantes.

CATHERINE LOETSCHER

ALAIN SÉRIAUX, *Le droit naturel* (Que sais-je? n° 2806), Paris, P.U.F, 1993, 128 p.

En dépit de son lieu de publication, ce petit opuscule doit être vu moins comme une introduction au droit naturel, que comme un essai destiné à réhabiliter la conception que s'en faisaient les classiques – entendez ici essentiellement Aristote et plus encore Thomas d'Aquin – contre celle aujourd'hui dominante. En tant que tel, force est de reconnaître que l'objectif est atteint : d'accord ou non avec l'A. et en dépit de quelques réserves mineures (notamment sur sa lecture de Rousseau), on doit admettre que sa présentation du droit naturel classique offre une très grande plausibilité et que les difficultés qu'il pointe dans les positions de Hobbes et de Locke sont à la fois bien réelles et difficilement solubles. Son principal apport est de très bien montrer que, loin de s'identifier à un droit de l'individu, le droit naturel classique désigne bien plutôt l'idée du meilleur ajustement possible entre les membres du corps social quant à leurs biens. Dans chaque cas, ce point d'ajustement est déterminé par une mesure conforme à la nature de la situation. Son application judicieuse et impartiale permet d'attribuer à chacun la part qui lui revient. En dépit de sa brièveté, ce livre parvient à convaincre qu'on aurait tort de considérer comme définitivement obsolète l'approche thomiste et aristotélicienne de la politique. A lire, donc, par tous ceux qui en doutent!

HUGUES POLTIER

NEIL FORSYTH, *The Old Enemy. Satan & the Combat Myth*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1989 (1987), 506 p. Histoire de la théologie

Le *magnum opus* du professeur lausannois est une impressionnante «histoire du diable», vue sous l'angle du rôle que ce dernier joue dans les récits du combat contre les forces du chaos et du mal. L'étude commence par une remarquable analyse des textes mésopotamiens anciens, passe ensuite à la mythologie grecque (en soulignant à juste titre son lien étroit avec la mythologie d'Ugarit) et s'arrête avec une compétence

incontestable au monde israélite et juif, notamment au motif fondamental de la chute des anges dans la Genèse, en Esaïe et dans l'Apocalypse d'Hénoch. Puis, l'auteur se penche sur le Nouveau Testament et la gnose chrétienne, pour aboutir au christianisme ancien et à Origène. Il termine le livre par quatre études pénétrantes sur Augustin et sa réfutation du manichéisme. Nous sommes en présence d'un volume d'une qualité exceptionnelle qui brosse avec précision et générosité une fresque historique sur un thème fondamental de la pensée chrétienne. On ne peut que se féliciter de ce qu'un professeur d'anglais ait pris la peine de produire une étude aussi sensible, attentive aux nuances et informée, d'un vaste domaine qui ne fait pas directement partie de son champ de spécialisation. On lui en saura doublement gré. – En lisant un ouvrage d'une telle envergure, on a parfois, il est vrai, envie de mettre des points d'interrogation à quelques menus détails, histoire de nouer un dialogue. Je voudrais seulement demander si la gnose chrétienne offre vraiment, comme l'auteur le pense (p. 330), «a complete doctrine of creation» et si l'archonte des textes de Nag Hammadi est effectivement le «créateur du monde» (p. 325)? A y regarder de près, on constate que ce n'est pas la création du monde qui intéresse ces textes et leurs auteurs, mais plutôt les ambitions tyranniques de l'archonte qui impose sa Loi à ceux qui, en leur essence, font partie du Plérôme du Père, et qui leur barre constamment l'accès à la libération illuminative. Mais ces questions, il faudrait les poser non à l'auteur de ce magnifique volume mais à l'ensemble de la tradition scientifique – qui, pour bancaire qu'elle soit, est déjà trop fossilisée pour supporter des corrections.

CARL-A. KELLER

PHILIPPE HENNE, *La Christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Herma* (Paradosis – XXXIII), Fribourg, Ed. Universitaires, 1992, 371 p.

Il est fort possible que des écrits du christianisme primitif n'aient pas encore livré leurs ultimes secrets, car la nature des commentaires dont ils sont l'objet conduit le plus souvent à leur occultation même, à cause du point de vue qui en commande la lecture. Reprendre à nouveaux frais le travail n'est guère facile. Philippe Henne s'y lance avec toute l'honnêteté que présuppose une thèse de doctorat, dont l'idée directrice est de faire ressortir les traits spécifiques de la christologie ancienne, à partir de quatre passages tirés de deux des plus vénérables textes chrétiens écrits par la génération de ceux qui n'ont connu Jésus que par l'enseignement apostolique: respectivement les chapitres 16 et 36 de la *Lettre aux Corinthiens* de Clément de Rome, et les cinquième et neuvième *Similitudes* du *Pasteur d'Herma*. L'auteur y réussit-il? Oui et non, répondrons-nous. Oui par le soin évident qu'il met à faire l'analyse minutieuse de ces textes, les situant comme il faut toujours le faire, dans leur contexte proche et plus lointain, dans leur genre littéraire propre et l'histoire rédactionnelle. Non quant aux conséquences qu'il en tire. Il reste à mi-chemin entre le commentaire de détail et la vraie synthèse. Bien entendu, la nature réelle des écrits envisagés demeure pleinement problématique et la réponse qu'on donne à cette question entame déjà bien le niveau du commentaire. Cela dit, le problème essentiel est le suivant: comment peut-on sortir du monothéisme légal tout en le préservant et situer la Figure théophanique du Christ? Voilà donc posé le thème de la médiation par rapport à la transcendance inaccessible, thème métaphysique s'il en est un, et qui concerne l'ordre même et la structure suprasensible de l'univers, à savoir celui du Christ comme Face de Dieu qui ne se

dévoile qu'en se voilant. Il y a donc polarité entre le *Deus absconditus* et sa Forme théophanique, sa Face, qui est le Christ; et il y a polarité entre cette Face et l'homme à qui elle se montre comme Face divine et à qui elle révèle du même coup la connaissance de soi. La gradation mystagogique qui s'exprime dans le chapitre 36 de la *Lettre aux Corinthiens* aurait pu, et même dû, faire l'objet de développements remarquables à cet égard. Chaque mot de ces cinq degrés rendus possibles «par Lui» en Qui la «Face incomparable» se donne à la vision de l'œil du cœur, est à sa place. Il en est de même dans le *Pasteur d'Herma*s. Hélas! Tant que ces doctrines ne sont pas mises au présent, et cela dépend de nous, il ne vaut même pas la peine de parler de leur historicité.

JEAN BOREL

Papyrus Bodmer XXXVIII: Erma: Il Pastore (I^a-III^a visione) (Bibliotheca Bodmeriana). Edito con introduzione e commentario critico da Antonio Carlini (con la collaborazione di Luigi Giaccone). Appendice: Nouvelle description du *Codex des Visions* par Rodolphe Kasser, avec la collaboration de Guglielmo Cavallo et Joseph Van Haelst, Cologny-Genève, Fondation M. Bodmer, 1991, 128 p. + 11 tav.

Avec ce nouveau volume de la *Bibliotheca Bodmeriana* est mis à jour un manuscrit du *Pasteur d'Herma*s dont, avec raison, A. Carlini ne cesse de souligner l'importance. Ce texte grec (B), proche du *Sinaiticus* (S), offre en effet de troublantes ressemblances avec les témoins latins L¹ et L². Il permet en outre à plusieurs reprises de combler des lacunes ou de résoudre des difficultés textuelles. Le résultat en est un texte grec sensiblement différent en plusieurs points de celui connu jusqu'ici. L'écart entre les leçons de B et celles des autres témoins grecs n'est d'ailleurs pas sans conséquences pour l'interprétation de certains passages du texte. Ainsi, en 3, 4 B donne-t-il τη δυν[αμει α]υτου τη κρατ[α]ια (L¹ lit *virtuta sua potenti* et L² *potenti virtute*) κτι]σας την αγιαν [ε]κκλησιαν α[υτου], et non τη ιδία σοφία και προνοία κτίσας τήν άγιαν έκκλησίαν αύτοϋ comme S A (et E) dont le texte est le résultat d'une correction théologique. Ce nouveau témoin devrait donc amener à reconsidérer dans le détail le texte grec du *Pasteur d'Herma*s. Ce papyrus ne transmet malheureusement que les trois premières visions (la quatrième, qu'il contenait probablement à l'origine, est perdue); pour la suite du texte, sa parenté avec L¹ et L² devrait conduire à valoriser ces témoins latins dans la reconstitution du texte grec primitif. – L'édition du papyrus, qui renvoie à l'édition critique du *Pasteur d'Herma*s faite par M. Whittaker (Corpus de Berlin), est accompagnée d'abondantes notes commentant les particularités de B et les conjectures proposées. – Ce papyrus date de la seconde moitié du IV^e, ou du début du V^e siècle. Il est traditionnellement appelé *Codex des visions*, car les visions du *Pasteur d'Herma*s et la *Vision de Dorothee* représentent à elles seules près de 70% du *codex*! A l'encontre d'autres chercheurs, et sur un ton à notre goût par trop polémique, J. Van Haelst émet l'hypothèse que le lot auquel appartient ce papyrus serait composé de cahiers scolaires provenant de l'école d'Akhmîn (Panopolis). Il reste à attendre la démonstration détaillée de cette hypothèse, à laquelle J. Van Haelst annonce qu'il consacra bientôt une dissertation (p. 105, n. 5). – Dans un long appendice, R. Kasser, G. Cavallo et J. Van Haelst présentent une description détaillée de ce *codex*, qui invalide celle qu'ils avaient donnée dans le volume de la *Bibliotheca Bodmeriana* consacré au *Papyrus Bodmer XXIX: Vision de Dorotheos* (Cologny-Genève, 1984, p. 99-120). Il appert notamment de cette nouvelle analyse que ce *codex* s'ouvrait sur

les quatre premières visions d'Herma et non sur la *Vision de Dorotheos*. – On soulignera pour finir la qualité typographique de l'ensemble, et le soin apporté aux reproductions photographiques des folios édités.

RÉMI GOUNELLE

ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des Chrétiens. Sur la résurrection des morts*.

Introduction, texte et traduction par Bernard Pouderon (Sources Chrétiennes – 379), Paris, Cerf, 1992, 432 p.

B. Pouderon a publié en 1989 un remarquable *Athénagore d'Athènes. Philosophe chrétien* chez Beauchesne. Il nous livre ici le second volet de son travail : l'édition critique et une traduction des deux ouvrages qui nous sont restés de cet apologiste contemporain de Marc-Aurèle. La personne et l'œuvre d'Athénagore sont bizarrement restés méconnus durant l'époque patristique (seul Méthode d'Olympe le cite) et les premiers siècles de l'époque byzantine. Ils sortiront de l'ombre au X^e siècle quand Aréthas, archevêque de Césarée, fera faire une copie des deux écrits, copie dont dépend toute la tradition manuscrite. – La *Supplique*, adressée à Marc-Aurèle mais dont rien ne prouve qu'elle lui soit parvenue, demande que cessent les persécutions et que revienne un temps de tolérance ; puis elle entreprend une réfutation des trois accusations portées contre les chrétiens : l'athéisme, l'anthropophagie et l'inceste. Athénagore ne paraît pas douter que l'empereur accordera aux chrétiens une loi qui les soustraira à des attaques calomnieuses et qu'il va de l'intérêt du pouvoir impérial d'assurer une vie calme et tranquille à des hommes loyaux et modérés, qui de surcroît prient pour le salut de l'empire. Le *Traité sur la résurrection des morts* appartient également au genre apologétique. La croyance en la résurrection suscitait en effet les critiques et les moqueries des païens ainsi que des gnostiques. B. Pouderon estime que la perspective antignostique est dominante dans le texte d'Athénagore. Après avoir soutenu que pour Dieu tout est possible, la création des corps aussi bien que leur résurrection, l'apologiste expose son argument majeur qui est d'ordre anthropologique : le corps et l'âme constituent l'homme de façon indissociable et ils sont orientés vers une même fin ; l'un et l'autre sont appelés à être soumis conjointement au jugement et à la survie. – L'édition critique s'appuie sur une collation des quatre manuscrits les plus anciens. La consultation de l'ouvrage est facilitée par deux index : citations et noms propres ; à défaut d'ajouter un index des mots grecs qui eût été volumineux, n'eût-il pas été judicieux de prévoir un répertoire des matières ?

ERIC JUNOD

ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. I-II. Texte de la version latine de Rufin, introduction, traduction et notes par Luc Brésard et Henri Crouzel avec la collaboration de M. Borret (Sources Chrétiennes – 375-376), Paris, Cerf, 1991, 820 p.

Dans les dernières années de sa vie, Origène a consacré au *Cantique des Cantiques* un volumineux commentaire (10 tomes !), alors qu'il avait déjà publié un petit commentaire et des prédications sur ce livre. Cette attention vouée au plus mystérieux des écrits de l'Ancien Testament démontre à quel point le christianisme alexandrin a été influencé par des traditions juives. Origène, en effet, déclare avoir appris des « Hébreux »

qu'on ne pouvait tenir le *Cantique* entre ses mains avant d'avoir atteint un âge mûr : pure expression de l'amour de Dieu, ce chant requiert une interprétation ésotérique, digne de celui qu'il célèbre. Dans la dépendance de l'exégèse juive qui y voit un dialogue entre Dieu et son peuple, Origène exalte dans son *Commentaire* l'amour qui unit l'Eglise au Christ. Mais il développera parallèlement une autre ligne : le dialogue et l'union spirituelle de l'âme et du Verbe divin. Grâce à la traduction latine du prêtre Rufin (vers 410), l'Occident connaîtra cette pièce maîtresse de l'exégèse origénienne dans laquelle l'Alexandrin – Jérôme dicit – «s'est surpassé lui-même». S. Bernard et d'autres cisterciens ne seront pas les seuls, au Moyen Age, à faire leur miel des trésors repérés et décrits par Origène dans le *Cantique*. – Du *Commentaire* grec en 10 tomes, il ne subsiste rien, hormis quelques miettes (dans la *Philocalie* et les chaînes exégétiques). On doit s'en remettre à la version de Rufin ou plutôt à son adaptation inachevée en 4 tomes. Quelles que soient les libertés prises par le prêtre latin (par exemple, la suppression systématique des allusions aux problèmes textuels posés par les divergences entre les textes de la LXX et des autres versions grecques du *Cantique*), on perçoit distinctement dans son travail l'écho de la démarche origénienne qui allie l'attention au moindre mot ou détail au sens aigu de la problématique (voir par exemple le petit traité sur l'âme dans II,5,21ss ou l'exposé sur la «noirceur» dans l'Ecriture dans II,1ss). Si le *Commentaire* représente un ouvrage majeur pour l'étude de plusieurs thèmes centraux chez Origène (le Christ, l'âme, la connaissance spirituelle, l'Eglise, l'exégèse allégorique), on signalera aussi l'importance du «prologue» qui, comme l'avait remarqué I. Hadot, énonce et met en pratique le programme classique que suivaient les auteurs païens de l'Antiquité tardive avant d'entreprendre le commentaire de Platon ou d'Aristote. – Ces deux volumes sont le fruit d'une collaboration dont la part la plus importante revient à Luc Brésard, responsable de l'édition (qui reprend pour l'essentiel celle de W. Baehrens parue dans le *GCS* en 1925), de la traduction ainsi que d'une partie des notes et de l'introduction ; on saluera une heureuse initiative : l'introduction d'une division du texte en chapitres et paragraphes. H. Cruzel a fourni, outre des notes, une introduction synthétique sur l'exégèse, la christologie, l'ecclésiologie et l'anthropologie du *Commentaire* ainsi que des remarques sur «Origène mystique». M. Borret, pour sa part, a révisé le texte et la traduction, complété l'annotation et composé un index thématique (sur l'ecclésiologie) qui prend place après les index scripturaire et onomastique.

ERIC JUNOD

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*. Introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini ; traduction par Paul Gallay (Sources chrétiennes – 358), Paris, Cerf, 1990, 389 p.

Avec ce volume, C. Moreschini (Pise) et P. Gallay (Lyon) continuent l'édition des *Discours* de Grégoire de Nazianze que Justin Mossay avait commencée en 1985, avec la publication des *Discours* 32-37. Le manuscrit était prêt en 1983 déjà (année de la parution de l'édition italienne de Moreschini), mais ne fut publié qu'en 1990. L'éditeur reconnaît lui-même (p. 99ss.) que l'établissement du texte est dépassé, puisque, entre-temps, de nouveaux manuscrits ont été découverts et étudiés. – Ces *Discours*, de caractère festif (le n° 38 a été prononcé le 25 décembre, à l'occasion de Noël, le n° 39 le 6 janvier, à l'occasion de l'Epiphanie ou Fête des Lumières, le n° 40 le 7 janvier [il parle du baptême] ; le n° 41 est une homélie pour Pentecôte), ne sont pas d'un grand intérêt doctrinal ; en revanche, ils sont des témoins très importants pour la célébration de la fête de Noël le 25 décembre en 380/381 à Constantinople. Toute la question de l'introduction

de la fête de Noël le 25 décembre en Asie Mineure aurait mérité un examen plus approfondi que la notice de 5 pages ajoutée par P. Gallay (p. 11-15), d'autant plus que J. Mossay y avait consacré toute une monographie: *Les fêtes de Noël et d'Epiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IV^e siècle*, Louvain, 1965.

WILLY RORDORF

Ps.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum*, II: *De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae*. Herausgegeben von G. Heil und A. M. Ritter (Patristische Texte und Studien - 36), Berlin/New York, de Gruyter, 1991, XV+300 p.

Avec ce second tome des œuvres du mystérieux Ps.-Denys l'Aréopagite (VI^e siècle?) s'achève l'édition de ces textes fondamentaux pour l'histoire de la théologie dans la prestigieuse collection *Patristische Texte und Studien*. G. Heil et ses collaborateurs (qui ont fini son travail, la mort l'en ayant empêché) nous offrent ici un volume qui fera date. L'édition (qui, pour la *Hiérarchie céleste*, remplace celle que G. Heil lui-même avait déjà donnée dans la collection *Sources Chrétiennes* en 1958) repose sur une base manuscrite importante qui prend en compte des représentants de chacune des familles de manuscrits. Elle est pourvue d'un appareil critique, d'un appareil scripturaire et d'un appareil qui indique les parallèles trouvés avec d'autres œuvres attribuées à Ps.-Denys. Le volume s'achève sur quatre index qui portent sur les deux tomes de l'édition: index des parallèles internes au *Corpus*, index biblique, index des auteurs antiques et index des mots grecs. On attend encore dans la même collection deux volumes sur l'œuvre de Denys, qui couronneront ce magistral travail: une histoire de la transmission du *Corpus*, et une édition des scholies au *Corpus*.

RÉMI GOUNELLE

RICHARD LANDES, CATHERINE PAUPERT, *Naissance d'apôtre. La vie de saint Martial de Limoges* (Mémoires premières), Turnhout, Brepols, 1991, 105 p.

Jusqu'au XIX^e siècle, Martial, patron de Limoges, passait auprès des esprits pieux pour avoir été un disciple direct de l'apôtre Pierre. La légende fut mise en pièces par l'abbé Duchesne puis par Mgr Saltet, qui montrèrent qu'elle remontait à une supercherie des moines limousins, conduits par Adémar de Chabannes, au cours du premier tiers du XI^e siècle. Landes, dans une remarquable introduction, souligne les rapports entre cette prodigieuse farce hagiographique (une image du présent projetée dans les temps apostoliques) et le mouvement de la Paix de Dieu. La traduction de Paupert rendra ce document accessible au grand public, mais on peut regretter que le travail éditorial, de toute évidence bâclé (absence de références bibliographiques, orthographe déficiente), ne soit pas digne du prestigieux nom de Brepols.

MICHEL GRANDJEAN

RÉAL TREMBLAY, DENNIS J. BILLY (éd.), *Historia: memoria futuri. Mélanges Louis Vereecke (70^e anniversaire de naissance)* (Quaestiones morales –5), Rome, Editiones Academiae Alfonsianae, 1991, 516 p.

Le P. Vereecke, professeur à l'Accademia Alfonsiana (Rome), s'est signalé par un assez grand nombre d'articles portant sur l'histoire de la théologie morale. Ce recueil contient des contributions pour le moins variées: de l'hospitalité chez les Pères (Pierre Maraval) ou de l'attitude d'Augustin face à la violence (Michel Spanneut) à la notion cathare de *nihil* (Dennis J. Billy), de la morale thomasienne (Dalmazio Mongillo et Joseph Owens) ou de celle d'Alphonse de Liguori (Marciano Vidal) à l'anthropologie d'Henri de Lubac (Bruno Hidber) et à la notion d'Exode dans la théologie de Joseph Ratzinger (Réal Tremblay), sans parler, entre autres, d'un article au ton condescendant sur Georges Simenon et la morale chrétienne (François Bourdeau). La loi des «Mélanges» commande sans doute une certaine bigarrure; on peut néanmoins se demander si l'hétéroclite, poussé trop loin, sert réellement les auteurs et leurs lecteurs.

MICHEL GRANDJEAN

PIERRE DAMIEN, *Du désert à l'action*. Traduction de Louis-A. Lassus, introduction d'André Vauchez, annotations d'A.-G. Hamman (Les Pères dans la foi – 48), Paris, Migne, 1992, 165 p.

Ce recueil comprend la traduction de quelques œuvres maîtresses de la théologie monastique de l'ermite italien (1007-1072). La traduction, d'où les contresens et les maladresses ne sont pas absents, a malheureusement été réalisée non d'après l'édition critique des œuvres de Damien (par Kurt Reindel, dans les *Monumenta Germaniae historica*, Munich, 1983-1989), mais d'après le texte, parfois fautif, qu'on trouve dans la *Patrologia Latina* de Migne. Les maigres annotations, peu au fait des recherches actuelles sur Damien, tentent d'adoucir le jugement parfois très sévère que l'ermite a porté sur le monachisme cénobitique.

MICHEL GRANDJEAN

PIERRE ABÉLARD, *Conférences. Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien*. Suivi de *Connais-toi toi-même. Éthique*. Trad. fr. et introduction par M. de Gandillac (Sagesses chrétiennes), Paris, Cerf, 1993, 296 p.

Voici donc, disponible à nouveau grâce aux Éditions du Cerf, la remarquable traduction, due à M. de Gandillac, du *Dialogue* (ou *Conférences*), ainsi que du *Connais-toi toi-même* (ou *Éthique*) d'Abélard. Une introduction magistrale, rédigée par le traducteur, aidera quiconque souhaiterait approfondir la découverte de cet auteur du XII^e siècle, aussi légendaire que méconnu. Dans les *Conférences*, Abélard met en scène la confrontation de trois hommes, chacun représentant une tradition différente: un philosophe musulman, qui cependant semble tout ignorer du Coran, parle au nom des lumières de la raison; un Juif, représentant la Révélation de la Torah, plaide pour que change la condition de son peuple; un chrétien enfin s'attache à démontrer la primauté des Évangiles dans la quête de l'ultime bien. Le locuteur juif ne joue un rôle que dans

la première partie du débat, avant que ne soit établie la similitude – ou la parenté – entre la loi naturelle et le Décalogue. Pour Abélard, comme l'écrit si bien de Gandillac, «les prophètes hébreux et les penseurs de la gentilité ne pouvaient qu'annoncer, dans des langages différents, la même vérité, inspirée par un unique Logos, les uns en figures plus ou moins énigmatiques, les autres en similitudes nécessairement approximatives» (p. 14). Dès lors, le projet d'Abélard semble surtout chercher à réconcilier les lumières de la loi naturelle et celles de la Révélation, sans toutefois que celle-ci ne puisse être versée, à titre argumentatif, dans le débat. Cependant, si les interlocuteurs s'accordent à rejeter toute justification par la coutume, l'ouvrage, par son inachèvement même, ne permet pas de dire si, dans le projet d'Abélard, les différentes traditions représentées devaient effectuer un rapprochement final, chacun adhérant alors à l'approche chrétienne. Longtemps, cette fin abrupte conduisit à lire dans ce texte le testament philosophique de l'auteur, idée qui semble aujourd'hui fautive. Cette carence aura peut-être conduit à poursuivre par cet autre texte, également inachevé, et traditionnellement appelé *Éthique*, où Abélard développe cette forme de pensée dont son nom propre deviendra l'index : une éthique de la pure intention, de la pure disposition d'esprit, ne tenant aucun compte de l'effectuation, soustraite à tout calcul. Ainsi, «nous disons que pèchent en œuvre ceux qui persécutèrent le Christ ou les siens qu'ils croyaient devoir persécuter, et pourtant ils eussent péché plus gravement s'ils avaient commis la faute de les épargner en dépit de ce que leur imposait leur conscience» (p. 249). Car le seul péché grave est la libre décision de haïr Dieu. Ce primat du libre arbitre et de la conscience conduit à une modération de l'importance accordée aux institutions ecclésiastiques, en particulier dans la direction des âmes, puisque le choix de l'homme juste sera préférable à celui du prélat, pour peu que les intentions de ce dernier ne soient pas conformes à l'Esprit. Si cet ouvrage nous permet de mieux comprendre le tournant amorcé à l'époque d'Avempace et de la découverte de l'Islam, la pensée d'Abélard nous est parfois étonnamment contemporaine, tandis que ses critiques de tout mélange des biens terrestres avec les bienfaits de l'Esprit ne sont pas sans faire penser aux thèses des Réformateurs.

PIERRE-YVES RUFF

MAURICE R. HAYOUN, *L'exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism – 7), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1992, 312 p.

Il y a une vingtaine d'années, Georges Vajda émettait le vœu qu'un chercheur ait le courage de se consacrer un jour à la composition d'un ouvrage d'ensemble portant à la fois sur la naissance, l'application et le développement historique de l'exégèse juive médiévale. En fidèle disciple, Maurice R. Hayoun répond aujourd'hui à ce défi et met entre nos mains ce beau livre. Maïmonide ayant été le philosophe juif qui donna le coup d'envoi décisif à l'interprétation allégorique de type philosophique de l'Écriture, dont le postulat de base s'exprime par la dualité d'un sens apparent et d'un sens caché, l'A. dispose la matière de ses investigations en trois parties : les prédécesseurs du Maître cordouan, la méthodologie herméneutique du *Guide des Égarés* et sa postérité. Les quatre prédécesseurs de Maïmonide qui se sont penchés sur la légitimité des rapports entre philosophie et religion sont Saadia ben Joseph de Fayyum, dont l'exégèse est demeurée assez littérale et conservatrice dans son ensemble, Salomon Ibn Gabirol, à qui revient le mérite d'avoir tendu à une profonde unité entre la spéculation philosophique et la révélation, Juda Ha-Lévi, qui s'est délibérément écarté de la voie de

conciliation philosophico-religieuse pour faire valoir les exigences spécifiques de la révélation, et Abraham Ibn Ezra, dont l'œuvre contient ici et là quelques digressions importantes sur le bien-fondé de l'utilisation de la rationalité pour éclairer certains passages des Écritures. La problématique du *Guide des Égarés* est, dans son contenu, de nature ésotérique. L'intention de Maïmonide y est de développer les rapports entre physique et métaphysique, lesquels sont à ses yeux typifiés par ceux qui relient le *Ma'ase Bereshit* (Gn. 1) et le *Ma'ase Merkaba* (Ez. 1), qui sont les deux sujets par excellence dont le talmud interdit la divulgation. Toutes les ressources de l'herméneutique philosophique y sont déployées pour empêcher le disciple déjà averti de s'«égarer» dans les impasses du sens littéral exotérique. Précieuses sont les clés que l'A. nous donne ici pour comprendre ce texte difficile. Enfin, la troisième partie nous introduit aux œuvres moins connues de Joseph Ibn Caspi et de Moïse de Narbonne que l'A. considère comme les plus représentatives du courant et de l'héritage maïmonidien. L'une et l'autre sont dominées par la volonté de leurs auteurs d'harmoniser les thèses du *Guide* soit avec Aristote soit avec Averroès. Dans l'impossibilité où nous nous trouvons de pouvoir évoquer même rapidement la diversité des analyses qui nous sont offertes ici, puissent ces quelques mots mettre en lumière l'enjeu principal des problèmes soulevés et qui demeurent d'une étonnante actualité dans les trois religions du Livre.

JEAN BOREL

SAINT BONAVENTURE, *Le Christ Maître*. Edition, traduction et commentaire du sermon universitaire «Vnus est magister noster Christus» par Goulven Madec (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 1990, 144 p.

L'authenticité bonaventurienne de ce sermon, sans être pleinement assurée, n'a jamais été réellement contestée. On y trouve de nombreux rapprochements avec d'autres écrits du général franciscain (*Breuiiloquium* et *Itinerarium* en particulier) et les thèmes qui y sont développés sont en parfaite consonance avec l'ensemble de son œuvre. En véritable «architecte de la pensée», Bonaventure fait jaillir d'une forme apparemment rigide une réflexion sur le Christ comme principe et maître de toute connaissance, que cette connaissance s'acquière par la foi, par la raison ou par la contemplation. Il juxtapose curieusement l'abstraction aristotélicienne (la science interdit de négliger le monde sensible) et l'illumination augustinienne (la sagesse n'est pas du côté d'Aristote, mais de Platon, qui regarde vers les réalités supérieures). C'est à une orthopraxie des maîtres ou docteurs «auxiliaires» (le Christ étant le seul vrai Maître ou Docteur) que Bonaventure invite enfin les auditeurs, sans doute universitaires, de son sermon: tout docteur doit tendre non seulement à la vérité de la foi, mais encore à la sainteté et à la charité. – L'édition de Madec est magistrale. Meilleure que celle de Quaracchi, elle prend pour base un témoin de la fin du XIII^e siècle jusqu'ici inexploité (Saint-Omer, Bibliothèque municipale, 289). La traduction en est précise et élégante à la fois. Quant à l'annotation, rédigée sur le modèle de la *Bibliothèque augustinienne*, elle se répartit en trente excursus qui relèvent ce que Bonaventure doit à la lecture des Pères (Augustin, évidemment, en tout premier lieu), ou des médiévaux (tel Hugues de Saint-Victor) et qui donnent de très utiles renseignements lexicaux ou bibliographiques.

MICHEL GRANDJEAN

DOUGLAS C. HALL, *The Trinity. An analysis of St. Thomas Aquinas' "Expositio" of the "De Trinitate" of Boethius* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters – Bd. XXXIII), Leiden, E.J. Brill, 1992, 131 p.

Curieusement, le *De Trinitate* de Boèce fut aussi peu commenté au Moyen Age – Thomas est le seul auteur du XIII^e siècle à l'avoir fait – que ne le fut, du XIII^e siècle à nos jours, l'*Expositio* de l'Aquinate. L'analyse de Douglas C. Hall vient donc à temps, et nous saluons cet effort avec d'autant plus de plaisir que ce texte capital, qui est aussi le seul pour lequel nous possédions l'un des rares autographes de Thomas, présente une argumentation serrée et difficile. Rédigé lors de son premier séjour d'enseignement parisien (1257-1259), entre le milieu du *De Veritate* et le début du *Contra Gentiles*, le commentaire du *De Trinitate* de Boèce demeure malheureusement inachevé, car il n'a pu être conduit que jusqu'aux premières lignes du chapitre 2. Il s'ouvre par la question de la «connaissance» des choses divines et de leurs diverses «manifestations»: Thomas entend par «manifestations» des choses divines l'usage à leur endroit de l'investigation par mode d'argumentation: cet usage est-il licite? Peut-on révéler scientifiquement les réalités que révèle la foi? Est-il licite d'user des raisons et des autorités philosophiques? L'esprit humain a-t-il besoin d'une illumination divine pour connaître la vérité? Parvient-il de lui-même à connaître la Trinité? Les questions 3 et 4 abordent les questions de la nécessité de la foi, de sa distinction d'avec la religion et de la cause de la pluralité. Thomas, enfin, pousse jusqu'au bout son enquête sur l'épistémologie des sciences. Après avoir examiné la pertinence de la classification traditionnelle des sciences spéculatives en sciences de la nature, mathématiques et métaphysique en général, il traite de chacune en particulier. Nous avons là la seule discussion d'ensemble touchant les sciences et la méthode scientifique écrite par le Docteur Angélique. Nous ne pouvons ici qu'inciter le lecteur intéressé à se rapporter aux fines analyses de Douglas C. Hall, et à la manière essentielle avec laquelle il situe les problèmes tout à la fois dans le cadre des discussions théologiques médiévales et des quelques tentatives de questionnement plus récentes.

JEAN BOREL

JEAN-FRANÇOIS GENEST, *Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIV^e siècle. Buckingham contre Bradwardine* (Etudes de philosophie médiévale - LXX), Paris, Vrin, 1992, 327 p.

La partie centrale de ce bel ouvrage contient une édition critique, d'après les deux manuscrits subsistants, d'une question sur les futurs contingents de Thomas Buckingham (p. 183-290). Cette édition est précédée par une longue introduction historique et doctrinale qui situe l'important document publié dans son contexte. Thomas Buckingham qui obtint sa maîtrise en théologie en 1344 à Oxford est le chef de file de l'opposition contre le déterminisme théologique de Thomas Bradwardine. Celui-ci combat dans son œuvre majeure, le *De causa dei*, les nouveaux pélagiens auxquels il reproche de méconnaître la véritable nature de la liberté divine et de la grâce. Il pense pouvoir combattre cette dangereuse théorie par son déterminisme théologique selon lequel: *deus potest necessitare quodammodo omnem voluntatem ad liberum actum suum*. Dans la question ici éditée, extraite des questions théologiques, Buckingham tente de rétablir l'équilibre entre la liberté divine et humaine. L'ouvrage de Genest ne rend pas seulement accessible un document intéressant qui manifeste l'extrême subtilité des discussions scolastiques mais encore l'interprète magistralement.

RUEDI IMBACH

GIUSEPPE MODICA, *Fede Libertà Peccato, figure ed esiti della «prova» in Kierkegaard*, Palermo, G.B. Palumbo & C., 1992, 166 p.

Travail soigneux, bien documenté d'un philosophe se portant au cœur de la pensée de Kierkegaard : à travers les thèmes de la foi, de la liberté et du péché, il bute sur le paradoxe auquel il consacre de nombreuses pages fort pénétrantes. La figure de Job encadre tout le premier chapitre consacré à la liberté et à son épreuve pour la foi : la perspective de Kant sur le même personnage sert de contrepoint. La figure d'Abraham conduit la deuxième réflexion sur l'épreuve de la foi pour la liberté. Le troisième chapitre débusque le paradoxe autour du péché. La problématique du mal impose un dernier chapitre consacré à la théodicée – avec des parallèles chez Kant et Schelling – qui, une fois encore, fait apparaître le thème du paradoxe. Au fond, l'ensemble est une tentative pour situer le paradoxe kierkegaardien non pas par rapport à l'extérieur (Hegel) mais dans la logique interne de la pensée du Danois.

PIERRE-LUIGI DUBIED

BERNARD LONERGAN, *Pour une méthodologie philosophique*, Montréal, Bellarmin, 1991, 247 p.

Théologie
contemporaine

Cet ouvrage est la traduction française de onze articles du R.P. Lonergan s.j. Son œuvre, à la fois théologique et philosophique, s'inspire d'un thomisme renouvelé par l'interprétation du R.P. Maréchal et les défis des *Geisteswissenschaften* contemporaines ; réalisant donc une sorte de « tournant épistémologique », elle est centrée autour de l'étude de la notion d'acte de compréhension (*insight*). Cet acte, l'auteur le voit comme structurant tant la doctrine thomassienne que la démarche scientifique – dont il affirme l'isomorphie –, d'où il conclut que l'unité philosophique du savoir scientifique est à chercher dans la réflexion sur la méthode des sciences, faite d'abord de questionnements, et non plus dans la logique aristotélicienne. L'*insight* est une partie essentielle d'une structure : la connaissance, visée de l'être, bien plus complexe que ne l'imaginent l'empirisme, le rationalisme et l'idéalisme qui la conçoivent de manière fautive et étreinte sous la forme exclusive de la vision, se rendant par là coupables d'un véritable oubli de l'être. Si un renouveau philosophico-théologique est nécessaire, c'est que la culture classique s'est effondrée, ce qui se marque particulièrement dans la métamorphose qu'a subie la notion de 'science' : on ne peut plus affirmer qu'elle est porteuse de vérités nécessaires, car elle se présente comme un ensemble d'hypothèses portant sur le contingent, d'où les sciences humaines qui suivent l'homme réel dans toutes ses vicissitudes. Pour l'auteur, cela a notamment pour conséquence que l'ancienne distinction entre la philosophie et la théologie a disparu. Un des sujets qui intéresse particulièrement le théologien-philosophe est de savoir s'il existe une connaissance naturelle de l'existence de Dieu ; l'auteur estime qu'il est imprégné de confusions qu'il s'attache à clarifier, et que si l'on conçoit la connaissance comme il faut, c'est-à-dire comme une dialectique de questions et de réponses, alors il faut répondre par l'affirmative, en précisant que l'intellectuel, le moral et le religieux sont trois stades successifs dans le dépassement de soi. Mais pour en prendre pleinement conscience, encore faut-il que le sujet soit retrouvé, après l'oubli dans lequel il a été plongé durant l'Antiquité et le Moyen Âge, à cause d'une notion trop objectiviste de la vérité et de la science, ainsi que de la conception métaphysique de l'âme. Le sujet est caractérisé par des niveaux de conscience, du sommeil à la conscience de soi qui délibère. Comme ils sont structurés par des relations de signification, ce qui est à la fois la condition de toute institution humaine et la catégorie fondamentale des *Geisteswissenschaften*, l'auteur accorde un soin particulier à mettre en lumière toutes les variétés de celle-ci et leur organisation :

signification intersubjective, symbolique, incarnée, artistique et linguistique, ainsi que les milieux où elles se réalisent.

BERNARD BAERTSCHI

SEAN E. MCEVENUE & BEN F. MEYERS (eds), *Lonergan's Hermeneutics*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1989, 313 p.

Cet ouvrage est une anthologie de six textes sur Lonergan, concernant principalement les aspects théologiques de sa doctrine; mais ce n'est pas un simple recueil d'articles, car chaque texte est suivi de remarques critiques et d'une réponse de l'auteur. Quentin Quesnell traite de la dialectique de l'herméneutique contemporaine, c'est-à-dire qu'il propose, en s'inspirant des remarques épistémologiques et métaphysiques de Lonergan, une méthode pour réduire les très fréquents conflits d'interprétation. Hugo Meynell s'occupe de l'ouvrage de Northrop Frye, «Le grand code», et de ses rapports avec la foi chrétienne. Ben Meyer analyse en détail la manière dont nous saisissons le sens des textes, dans le propos de mettre en lumière la primauté du sens intentionnel, ce dont bien des herméneutes contemporains nient la possibilité. Sean McEvenue s'occupe de la contribution de Lonergan aux doctrines théologiques et à la compréhension de l'Ancien Testament. Robert Doran étudie les rapports de l'herméneutique de Lonergan avec la conversion de l'âme, et à cet effet, il étend l'application de celle-là aux significations élémentaires et symboliques. Charles Hefling enfin se penche sur la compréhension de l'histoire du salut, c'est-à-dire de l'Écriture comme inspirée.

Ces textes sont précédés d'une introduction générale, rédigée par Ben Meyer, qui introduit le lecteur à l'herméneutique de Lonergan, souligne la nécessité pour tout interprète de textes de prendre racine dans l'herméneutique, s'il ne veut pas s'égarer, et montre que l'approche du jésuite américain est notamment utile en ce qu'elle permet de montrer que la dispute entre Derrida et ses contradicteurs est un dialogue de sourds.

BERNARD BAERTSCHI

KARL HEINZ MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln/Freiburg, Johannes Verlag, 1991, 526 p.

Les ouvrages à contenu dogmatique, genre «gros pavé», sont devenus rarissimes. Personne ne les achète, personne ne les lit. La thèse d'habilitation de Menke, maintenant professeur à la Faculté catholique de Bonn, court donc un gros risque puisqu'elle est un véritable pavé et représente un exercice dogmatique au sens le plus pur du terme. Mais chose étrange: on est comme soulagé de pouvoir faire une lecture de ce type au milieu d'une littérature certes abondante, mais toujours moins centrée et plus périphérique. C'est un véritable exercice de répétition de la dogmatique et de son histoire que de se plonger dans ce gros volume qui, en abordant un thème central de la christologie, traite de l'ensemble de la christologie, de l'anthropologie et de l'ecclésiologie. La «Stellvertretung» (substitution vicariale, représentation) est un point focal, une «Grundkategorie», un concept chargé de tradition (Bible, Moyen Âge) et renfermant en lui la problématique de la modernité (idéalisme, jurisprudence), à tel point qu'on rencontre ici comme en concentré le problème christologique et toutes les questions touchant au rapport Dieu-Homme. Évidemment, par là même, les différences entre les positions catholique et protestante surgissent en s'articulant autour de l'analogie de

l'être : la substitution échappe-t-elle à l'*analogia entis* (K. Barth et ses disciples de gauche et de droite) ou au contraire la suppose-t-elle (H. U. v. Balthasar, etc.)? Toujours en référence à ce problème et donc problématisant le rapport entre unité et différence qui structure l'être et les étants, le présent livre renseigne tout aussi judicieusement sur la christologie protestante que catholique ; en cela, il est un événement œcuménique. Dès le départ ainsi que dans la partie conclusive, l'auteur défend surtout la thèse d'une *Stellvertretung* «inclusive» ; il s'attelle à démontrer de diverses manières, selon les configurations historiques, que le Christ se met à la place du pécheur de telle manière qu'il ne remplace pas celui-ci mais le rend capable de se convertir et de devenir de pécheur co-représentant (*Mit-Stellvertreter*). Grâce qui délivre et liberté libérée ne sont pas en concurrence, au contraire : plus l'humain est en Christ, plus il peut être lui-même, acquérir son identité (*Eigentlichkeit*). Le concept juridique tendant vers le simple remplacement d'une personne par une autre ne saurait équivaloir au concept biblique, théologique et philosophique d'une *Stellvertretung* qui vit d'une proportionnalité directe entre l'unité et la différence de deux réalités de type personnel. Dans le rapport subtil mis en place par l'A., cette proportionnalité est assurée ; la déséquilibrer en faveur de l'un ou l'autre des pôles conduirait soit au salut réclamé exclusivement pour le sujet individuel soit à une instrumentalisation d'autrui. Dieu ne peut être un simple vis-à-vis, sinon le Je occuperait un lieu où il n'est pas, comme l'enseignent les grands mystiques dont l'A. met en exergue la spiritualité comme exemple d'une conception réussie des rapports. Menke cherche à éviter les écueils tant protestants que catholiques en matière de christologie et de doctrine de la grâce ; en montrant la convergence des deux types de théologie sur un point aussi central, il se rapproche de la démarche qu'avait essayée Hans Küng avec son livre *Rechtfertigung* dans les années 60. Par ses références et ses exemples de mystique et de spiritualité, l'A. témoigne cependant d'un enracinement dans le catholicisme.

KLAUSPETER BLASER

AVERY DULLES S. J., *Models of Revelation*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1992, 344 p.

Professeur à Fordham University et ancien président de la *Catholic Theological Society of America*, Dulles a écrit plusieurs livres importants, dont *Models of the Church* (1974) et le présent volume : il s'agit d'une reproduction de l'édition de 1983, augmentée d'une nouvelle préface et comportant quelques modifications mineures. La première édition avait déjà rencontré un écho considérable, et cela à juste titre. Avec une pédagogie saisissante, l'A. examine le concept de révélation ; il est convaincu que ce concept n'est pas facultatif en régime de théologie chrétienne alors que différentes approches philosophiques, sociologiques, psychologiques ou historiques le mettent fondamentalement en question. Dulles dégage cinq types de compréhension de la révélation ; on pourrait aussi parler de «modèles» : révélation comme doctrine (fondamentalisme, catholicisme traditionnel), histoire (Cullmann, Pannenberg), expérience intérieure (Sabatier, Söderblom, Tracy), présence dialectique (écoles barthienne et bultmannienne), ou encore comme nouvelle conscience («new awareness» ; Tillich, Teilhard, Rahner, Hart). Il discute chacun de ces modèles en citant une littérature extrêmement précieuse pour le lecteur européen. Dans une deuxième partie, l'A. développe la position qu'il a lui-même défendue dès les années 70 dans ses divers écrits : proche du cinquième modèle, la structure de la révélation serait de type symbolique. Cette approche est conquise au moyen d'un dialogue intense avec chacun des modèles discutés. Dulles s'inscrit fondamentalement dans la position catholique en posant que la révélation ne supprime pas les facultés perceptives et cognitives du récepteur, mais

les suppose et les parfait. Toutefois, la communication symbolique effectuée aussi une conversion profonde du sujet touché par la révélation dans la mesure où elle le transporte au-delà du fossé logique (*logical gap*) et fournit un nouveau cadre interprétatif de la réalité. La connaissance symbolique requiert que nous nous y impliquions. La structure de la révélation et celle de la communication symbolique convergent dans la mesure où toutes deux conservent et communiquent le mystère. Notons aussi que Dulles s'efforce d'éviter tout réductionnisme symbolique et d'assurer également une juste place au discours réflexif.

KLAUSPETER BLASER

VINCENT BRÜMMER, *Speaking of a Personal God. An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, VIII + 160 p.

Peu de personnes engagées dans la théologie savent que toute une réflexion philosophique sur la théologie et son langage s'est développée dans les pays anglo-saxons et continue d'y former – plus que sur le Continent – un important secteur du travail théologique. Ce petit volume du chercheur hollandais, professeur à Utrecht, a le mérite de situer la démarche de ce secteur qui n'est pas identique à la philosophie de la religion. L'A. cite les ouvrages importants dans ce domaine, tout en reprenant les grands problèmes de théologie systématique. Il élucide ainsi la nature de la grâce divine par rapport à la résistance humaine, la bonté divine face au mal, la relation entre l'action de Dieu et l'action humaine, la question de la théodicée au vu de la providence de Dieu. Ladite théologie systématique cherche à rendre la foi intelligible; or l'élaboration de ces quatre problèmes en forme justement son noyau central et fournit ainsi un exemple du *fides quaerens intellectum*. L'ouvrage plaide d'emblée la cause d'une conceptualisation de la foi chrétienne, conceptualisation qui serait – Wittgenstein oblige – cohérente et adéquate tout en faisant justice aux intentions profondes de la foi reçue de la tradition; le *solī deo gloria* fait loi. Cela nécessite un appareil conceptuel et philosophique clair; sans lui, le théologien systématique va pécher soit du côté de la tradition soit de celui de la cohérence. Pouvons-nous alors réellement parler de Dieu? Toutes les possibilités sont passées en revue (analogie, métaphores, etc.) pour déboucher sur le constat que la question n'est jamais existentiellement neutre et qu'au fond la tâche de la théologie philosophique est d'éclairer une relation, celle du *coram Deo*.

KLAUSPETER BLASER

HANS URS VON BALTHASAR, *Credo, Méditations sur le symbole des Apôtres*. Traduit de l'allemand par Joseph Doré et Chantal Flamiant, Paris, Nouvelle Cité, 1992, 122 p.

Préfacé par le traducteur et présenté comme une petite somme de la pensée de Balthasar, ce petit livre impressionne par sa simplicité et sa profondeur. Pourtant, sans être polémique, sa conceptualité et sa spiritualité sont aux antipodes à la fois de la sensibilité protestante et de celle des nouveaux mouvements religieux qui courent nos sociétés. Dans le cas de Balthasar, «catholique» ne signifie pas ici «romain» mais veut dire plénitude de l'autorévélation du Dieu de l'inépuisable amour. Balthasar en est en effet un témoin particulier.

KLAUSPETER BLASER

OLIVIER ABEL, FRANÇOISE SMYTH (éd.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1992, 289 p.

Ce livre est composé d'un cycle de conférences prononcées lors d'un symposium. Ces conférences n'ont, de prime abord, aucun rapport entre elles. On passe, par exemple, d'une exégèse biblique en bonne et due forme à une critique de la dialectique grecque. (Il s'agit là d'une première forme de traverse.) Cette allure hétéroclite, ce caractère volontairement pluraliste, ne s'oppose cependant pas à la présence, dans le livre, d'un thème commun, unique, et qui le parcourt tout entier. Quel est ce thème? quelle est cette unité? Pour faire bref, l'on dira que l'unité du livre se ramasse tout entière dans la notion de métaphore. La métaphore? C'est une «compossibilité de mondes»; elle s'inscrit dans un jeu de renvoi, de question et de réponse. Elle ouvre sur un autre monde. Pour les A. du volume, le monothéisme est la «métaphore des métaphores»: il constitue un espace unique qui subsume tous les autres espaces (rapport de l'Un et du Multiple). Unanimement ralliés à la thèse de la rédaction post-exilique de la majorité des écrits bibliques, les A. considèrent que c'est à *ce moment-là*, en situation de crise, au sein d'un peuple en miettes, dispersé de l'Égypte à la Mésopotamie, qu'a surgi cette écriture, la Bible, en laquelle précisément s'est élaboré un «monothéisme à plusieurs voix». Cette écriture, en quelque sorte, se présente comme une compensation de la perte du roi, du pays et du temple; par rapport à la ruine de Juda et d'Israël, il y a «l'ici» du récit». Il s'ensuit que les textes bibliques doivent être compris comme un «espace où vivre». Espace qui, à son tour, se comprend de trois manières: 1. d'abord espace *identitaire* (mythes d'origine, traditions historiographiques, etc.); 2. ensuite espace de *cohabitation* (écriture comprise comme institutrice de société politique); puis enfin, espace *sémantique*, ou espace qui donne sens (plusieurs sens). Dans ce triple espace, il y a forcément rencontre de plusieurs mondes – par exemple, dans les points 1 et 2 rencontre avec le Proche-Orient ancien et, par extension, avec l'univers tout entier; et dans le point 3, avec la culture sémite et indo-européenne. Ces mondes sont parfois incompatibles. C'est ici que le monothéisme exerce sa fonction spécifique de cohésion nationale, qu'il est facteur d'enracinement. D'un monde à un autre, le monothéisme des textes bibliques produit des effets libérateurs. Les contributeurs, pour rendre la métaphore opératoire, se sont ouverts à l'anthropologie. C'est une question de méthodologie fondamentale; car en effet, si l'on veut bien s'ouvrir à une autre réalité, il faut nécessairement outrepasser les frontières des mondes en question. C'est en cela que consiste la *traverse*, en l'abolition de la cloison étanche qui sépare le domaine biblique du domaine non spécifiquement biblique. Les Hébreux en exil, qui ont expérimenté cela, nous donnent, à travers leurs écrits, un exemple à suivre. Lorsque manque le point d'ancrage, il y a toujours l'ubiquité de l'Écriture. L'Ancien Testament nous rapporte ainsi à un univers culturellement différencié, mais réglé par Dieu, et par là toujours «habitable.» En quoi l'on dira que l'Ancien Testament médiatise notre rapport au monde, quelle que soit la nature (conflictuelle) de ce rapport. Parmi les études qui composent cet ouvrage, quelques-unes sont consacrées au «roman de Joseph», qui sans doute a été conçu dans la diaspora égyptienne pour donner une identité et un père fondateur à cette communauté (cf. en particulier la contribution de T. Römer, «Joseph approché»). Un autre groupe de conférences s'est intéressé à la troisième fonction du schéma dumézilien (mythologie indo-européenne) et s'est efforcé de montrer comment elle se retrouve dans la Bible, bien que «travaillée» en monothéisme (cf. notamment la longue dissertation de J. Lambert, «La Dame et les Jumeaux»). A cela s'ajoutent une présentation de la dialectique grecque par O. Abel, et une comparaison entre Qohelet et Jésus par J.-P. Molina, deux contributions qui réconcilient, pour le dire ainsi, la Bible et la Grèce. Signalons enfin l'introduction de Françoise Smyth, «La Maison et le Livre», où pratiquement toutes les thèses du symposium sont remarquablement présentées.

MARTIN HONECKER, *Einführung in die theologische Ethik* (de Gruyter Lehrbuch), Berlin/New York, de Gruyter, 1990, 423 p.

Dans un style simple et clair, mû par un souci pédagogique évident, l'A. propose un tour d'horizon encyclopédique, présentant notions, thèmes, courants et auteurs principaux, plutôt qu'une méthode proprement dite. L'approche est très nettement luthérienne, marquée notamment par Ebeling, sans oublier l'influence kantienne. Les positions réformées sont certes mentionnées, mais sans être réellement problématisées et discutées. Seule exception de taille, Barth est pris en compte pour plusieurs problématiques : rapport éthique-dogmatique, loi-Evangile, théologie des ordres. Mais reste à savoir si Barth peut représenter à lui seul la tradition réformée. Sur l'ensemble de l'ouvrage, le débat avec le catholicisme est en définitive plus soutenu. Au départ de ses sept chapitres l'A. commence par traiter des questions de définitions et d'épistémologie (l'éthique entre science et théologie), puis continue en développant les fondements théologiques de la réflexion éthique (liberté chrétienne, bonnes œuvres, etc.). Les thèmes de l'ascèse, du droit naturel et de la «suivance» viennent élargir la perspective. Suit un troisième chapitre, plus technique, sur les notions clefs de l'éthique (vertu, loi et norme, autonomie, etc.). Elles sont certes honnêtement présentées, mais on souhaiterait souvent une problématisation plus percutante, en particulier sur «déontologie/téléologie» ou encore l'utilitarisme. Puis vient toute la problématique des valeurs, constituant un excellent dossier sur l'état de la question en Allemagne ces vingt dernières années. Au chapitre intitulé «Sources de l'éthique chrétienne», l'A. offre pour l'essentiel une étude sur le Décalogue et une autre sur le Sermon sur la Montagne avec une forte insistance sur l'histoire de l'interprétation (là encore un excellent dossier). Viennent ensuite les questions d'éthique sociale: théologie des ordres, perçue comme aporétique par l'A., les différentes théories des institutions, éthique de responsabilité, l'«Eigengesetzlichkeit» (la légalité propre et interne à un corps social donné), la doctrine sociale de l'Eglise catholique. Enfin, l'A. conclut avec les «limites» de l'éthique que constituent pour lui les thèmes agir et subir, finitude et sens de la vie, souffrance et théodicée, la faute et le pardon. Quelques excursus, deux lexiques (thèmes et auteurs) et une bibliographie (par chapitre) viennent compléter le travail. Malgré la solidité et la qualité de l'entreprise, on se permettra plusieurs réserves. La discussion avec la tradition philosophique (Kant mis à part) prend-elle suffisamment de place? En lien avec les développements actuels de la méta-éthique, les questions épistémologiques mériteraient un traitement élargi et plus approfondi. De plus, les thèmes de la toute dernière partie (cf. *supra*) ne devraient-ils pas à certains égards être au centre de la réflexion éthique plutôt qu'à ses confins? Derrière cette dernière remarque se trouve toute la question de l'anthropologie: car si, dans la démarche de l'A., l'anthropologie théologique vient bel et bien fonder et nourrir la réflexion éthique (cf. ch. 2), un débat critique avec les anthropologies issues de la philosophie et des sciences humaines, débat quasi absent de cette introduction, est plus que jamais nécessaire à la réflexion du théologien-éthicien d'aujourd'hui, plongé dans un monde de pluralisme et d'éclatement des approches et des consensus.

CHRISTOPHE REYMOND

FRANCE QUÉRÉ, *L'éthique et la vie* (Points OJ32), Paris, Seuil, 1991, 336 p.

Les réflexions de ce livre sont issues d'une expérience que vit France Quéré depuis 1983: participer en tant que représentante de la pensée protestante aux travaux du Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé français.

Cependant, le but de l'ouvrage n'est pas d'exposer des fondements théologiques ou des propositions spécifiquement protestantes dans le domaine de l'éthique médicale. Il s'agit avant tout d'un ouvrage de vulgarisation qui offre un accès aisé à tout un chacun dans un domaine qui a tendance à rester celui de quelques spécialistes. Avec une grande aisance d'expression et une vivacité de style bienvenue, France Quéré expose successivement les nouveaux pouvoirs de la médecine avec un accent sur les domaines de la reproduction, de l'hérédité et des neurosciences (Première partie); les problèmes liés à ces techniques et à leur utilisation sur l'être humain (Deuxième partie); les valeurs qui y sont en jeu (Troisième partie). Cette dernière partie est de loin la plus intéressante. On y découvre comment un Comité, aussi disparate qu'il puisse être, est capable d'entretenir une discussion qui ne vole pas en éclats mais aboutit à des consensus éclairés et débouche sur des avis qui font le plus souvent autorité. Il semble que les fronts ne se situent généralement pas là où on les attend, entre confessions, mais plutôt entre sexes, âges ou professions différents. «Résumons: pour l'homme de loi, le biologiste est un braconnier; pour l'homme de laboratoire, le juriste est un garde champêtre obsédé par le règlement» (p. 267). A partir de cette constatation, France Quéré met en tension trois valeurs présentes en tous, mais diversement équilibrées en chacun. La prudence, les principes et la compassion, sont sous le parrainage respectif des grecs Aristote, Solon et Hippocrate ou des hommes de foi, Avicenne, Moïse et saint Vincent de Paul. Une citation illustrera mieux que je ne puis le faire en si peu de mots la vigueur du style, la précision des expressions et la pertinence des idées: «Sans la loi, la morale est aveugle; sans la pitié, elle est rigide; sans le calcul, elle est impuissante ou novice. Les trois éléments sont toujours en tension; ils assurent justesse, justice et ajustement devant la maladie et la douleur. Dans cette structure dialogale, qui fait entrer l'intelligence, le jugement et la miséricorde, s'accomplit le grand travail de patience et de compromis où se reconnaît modestement le souci de l'homme. Au fond, la scène ultime de l'éthique se joue encore sous le ciel de Delphes: elle tente de remettre la paix entre Antigone et le roi Créon au-dessus du corps de Polynice.» (p. 323)

JEAN-MARIE THÉVOZ

DAVID R. BLUMENTHAL, *Facing the Abusing God. A Theology of Protest*, Louisville, KY, Westminster/John Knox Press, 1993, 318 p.

Peut-on encore parler de Dieu après Auschwitz? Ce livre ouvre une voie vers le dépassement indispensable du sentiment de honte et du doute religieux, provoqués par le fait brutal de l'holocauste (terme retenu par l'auteur), honte et doute qui affligent non seulement le peuple juif mais aussi nombre de théologiens chrétiens. L'holocauste ne dément-il pas, voire même n'annule-t-il pas tout discours sur Dieu? L'auteur, rabbin et professeur d'études juives à Atlanta, USA, éminent connaisseur des théologies classiques du judaïsme et des divers courants de la mystique juive, spécialiste aussi des problèmes historiques et humains en rapport avec l'holocauste, propose une approche aussi inédite que prometteuse. Il refuse en effet d'attribuer la responsabilité du génocide aux seuls acteurs humains. En vertu de la tradition juive, qui a toujours maintenu la foi en la Providence divine, il se voit obligé de reconnaître en premier lieu la responsabilité de Dieu. C'est Dieu qui a voulu et qui a déclenché l'holocauste. Le problème théologique de l'holocauste est donc le suivant: quel est ce Dieu qui a poussé son peuple dans l'abîme de la perdition? Qui a trahi le peuple qu'il s'est choisi et avec lequel il a conclu une alliance éternelle? Quel est ce Dieu qui se dit «Père» d'une communauté humaine qu'il appelle son «enfant»? Quels sont ses attributs? Pour l'A., la réponse ne fait pas de doute: en précipitant son peuple dans la mort et dans le désespoir, Dieu s'est laissé aller à des actes d'une brutalité inexcusable. Tel un père

humain indigne qui viole et brutalise son enfant, le «Père» divin a violé et brutalisé son «enfant» chéri. Il faut en conclure que la brutalité, la tentation du viol, font partie des attributs divins. Or, victime de l'holocauste, le peuple juif est devenu en fait un «enfant» violé et brutalisé par son «Père». Ayant subi le sort de tous les enfants brutalisés – on commence lentement à mesurer toute l'étendue des actes de violence à l'encontre d'enfants innocents –, le peuple juif porte encore les traces de ces souffrances. Il faut impérieusement trouver une thérapie. L'A. exploite à fond l'analogie entre le peuple maltraité et l'enfant violé. Désireux d'indiquer la voie de la guérison, il cherche – et trouve – des réponses auprès des psychologues qui se sont penchés sur le cas des enfants brutalisés, et auprès des victimes elles-mêmes (le livre contient quelques témoignages bouleversants). Il faut donc une thérapie à la fois psychologique et religieuse. Elle consiste à envisager froidement la responsabilité du p/Père indigne, à prendre provisoirement ses distances, à exiger que le p/Père admette sa faute et qu'il demande pardon et à lui accorder ce pardon. L'A. n'hésite pas à appliquer à Dieu tout l'éventail des mots bibliques qui dénoncent le péché. Il va jusqu'à compléter les liturgies dans lesquelles le peuple demande pardon pour ses fautes et péchés par des lignes où Dieu est mis en demeure de demander pardon: «Notre Père, notre Roi, nous exigeons que tu nous demandes pardon pour tous tes péchés intentionnels... que tu nous demande d'effacer et d'éloigner de devant nos yeux tes infidélités et tes fautes... qu'en notre présence tu fasses sincèrement pénitence... que tu inscribes ton Nom dans la liste de ceux auxquels nous pouvons accorder notre pardon». De la part du peuple violé, une telle audace est légitime et possible, puisque la violence n'est que l'un des attributs du Dieu personnel, à côté d'autres qui soulignent sa probité, sa recherche du dialogue avec les humains, son pouvoir qui n'est pas synonyme de perfection, son amour et sa capacité de prendre parti. La guérison consiste donc en fin de compte à renouer le dialogue et à vivre désormais la relation filiale plus intensément qu'avant. On remarque que la théologie de l'A. épouse fidèlement celle qui nous est proposée par la Révélation de la Bible hébraïque. En plus, l'A. peut s'appuyer sur les inépuisables trésors de la spiritualité juive où le thème de la contestation et de la révolte contre les décisions de Dieu est souvent énoncé. Au centre de son ouvrage, l'A. a placé l'exégèse de quatre Psaumes: Ps 128 (évocation du bonheur du juif fidèle à son Dieu), Ps 44 (expression du mécontentement consterné du peuple abandonné), Ps 109 (un Psaume de vengeance où le peuple brutalisé lance ses malédictions contre ses oppresseurs), Ps 27 (le Psaume qui, après la crise, décrit la guérison et la paix retrouvée). Cette exégèse nous présente un spécimen fascinant de la méthode exégétique spécifiquement juive. Autour de la traduction du texte placée au milieu de la page, l'A. regroupe quatre types de remarques interprétatives: «words», l'analyse des termes clés comportant des discussions philologiques intéressantes; «sparks» («étincelles»), offrant quelques perles de lecture spirituelle des anciens (on les aurait parfois souhaité plus nombreuses); «affections», où l'A. fait part de ses réactions personnelles face au texte; «con-verses», où sont transcrites des analogies au texte glanées dans la production philosophique et psychologique contemporaine. Une stimulante lecture de la Bible à plusieurs voix! On souhaite ardemment que ce livre contribue à nous délivrer tous, Juifs et chrétiens, des perplexités dans lesquelles nous a plongés le souvenir de l'holocauste.

CARL-A. KELLER

OTTO SCHÄFER-GUIGNER, *Et demain la terre...* (Entrée libre – n° 11), Genève, Labor et Fides, 1990, 100 p.

La crise écologique actuelle n'a pas de précédent, elle est une crise des fondements, de la qualité et du respect de la vie elle-même. Elle met en question la prétention du

christianisme à promouvoir un rapport au monde réellement respectueux. Car si l'homme est au centre du créé, ses intérêts sont la seule mesure qui compte. Si, de plus, la terre est désacralisée, rien n'empêche plus sa surexploitation. Le présupposé de l'A. est que notre rapport au créé est de nature religieuse, car c'est là que s'enracine un art de vivre capable d'accepter la diversité du vivant. Or la foi chrétienne dote les croyants d'une responsabilité éthique fondée sur une théologie de la création et de la providence divine, pour les outiller dans le travail du changement des mentalités, vers plus de respect du monde reçu comme don. Cette nouvelle mentalité doit promouvoir une nouvelle culture de la sensibilité à la beauté de la nature (esthétique écologique), un nouvel art de vivre ensemble en cultivant le respect de l'homme, des animaux et de la nature (éthique écologique), une spiritualité qui célèbre et rythme la vie, avec ses deuils et ses fêtes (spiritualité écologique), et une «diaconie de toute la création» qui ne serve pas que la dignité humaine, mais aussi celle des animaux et de l'environnement (diaconie écologique). La conclusion indique que le débat christianisme – écologie a souvent opposé Evangile et Nature. Aujourd'hui, la manière de vivre notre relation à la nature vérifie notre foi, notre espérance et notre amour. – L'A. postulait la dimension proprement religieuse, et donc foncièrement idolâtre, de tout rapport à la nature. Dans ce contexte, suffit-il que les ressources évangéliques soient sollicitées un peu plus, et que les ressources non renouvelables soient exploitées un peu moins, pour donner de l'avenir à la planète?

MARC GALLOPIN

LARRY RASMUSSEN, *Dietrich Bonhoeffer. His Significance for North Americans*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, 198 p.

Surprenant, cet essai consacré à l'intérêt que Bonhoeffer peut représenter aux Etats-Unis aujourd'hui. Son auteur luthérien, professeur d'éthique au séminaire théologique de Union (New York), l'a conçu avec Renate Schleicher Bethge qui rédige le premier chapitre, dans lequel elle insiste sur les fortes relations que Dietrich entretint avec sa famille pour souligner l'impact que celle-ci eut sur sa théologie. Les chapitres suivants, plus théologiques, examinent surtout le Bonhoeffer «ecclésial», susceptible de provoquer la réflexion nord-américaine trop individualiste. Rasmussen fait à cet effet «dialoguer» Bonhoeffer avec le prêtre pacifiste catholique-romain Daniel Berrigan, si attentif aux questions de justice, avec le théologien réformé Reinhold Niebuhr et le rabbin Irving Greenberg. Dans un pays où, selon l'auteur, pèse toujours la menace d'une théologie de la gloire, les stimulantes pistes ouvertes par Bonhoeffer méritent plus qu'un regard, leur analyse et reprise critiques sont une nécessité.

SERGE MOLLA

LEWIS L. BALDWIN, *There is a Balm in Gilead. The Cultural Roots of Martin Luther King, Jr.*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, 348 p.

La volonté de l'A., qui s'était fait remarquer par plusieurs articles consacrés au messianisme de King, est de montrer l'insertion de King dans la culture noire baptiste, et tout particulièrement celle du Sud des Etats-Unis, ce qu'il réussit bien en donnant à cette culture une large place dans son essai. Cette perspective explique l'insistance de Baldwin sur l'enfance du dirigeant noir et sur sa formation dans l'Eglise noire, sous

l'influence d'hommes tels que William H. Borders, Benjamin Mays et Howard Thurman, sans oublier le propre père de King, pasteur à Ebenezer Baptist Church. Avec conviction, l'A. montre ensuite combien l'éducation de King dans le Nord, à Chester et Boston, façonna moins sa pensée qu'elle ne facilita son expression. Cependant, l'exposé du messianisme de King qui suit prend-il suffisamment en compte l'évolution de la pensée du pasteur noir? On peut en douter à considérer qu'il pose en synonymes les termes d'optimisme et d'espoir chez King, alors que cela ne paraît se justifier qu'à propos des premières années de son engagement. L'ouvrage s'achève sur un intéressant examen de King comme prédicateur, offrant ainsi une excellente clé d'interprétation de cette figure charismatique.

SERGE MOLLA

PIERRE VIAUD (éd.), *Les religions et la guerre*, Paris, Cerf, 1991, 583 p.

Ce solide recueil est né à la suite d'un colloque organisé à la demande du Secrétariat général de la défense nationale sur le thème de la guerre et de la paix. Il rassemble les contributions de vingt et un théologiens et personnalités représentatives des trois grandes religions, juive, chrétienne (catholique, orthodoxe et protestante) et musulmane. Les thèmes suivants sont abordés: 1. la tradition; 2. les guerres conventionnelles; 3. la dissuasion, les armes nucléaires et armes nouvelles; 4. le terrorisme; 5. les guerres inavouées; 6. les implications économiques de la défense. Comme le remarque, en conclusion de sa présentation synoptique de l'ensemble, le politologue Pierre Viaud qui a coordonné les travaux, «force est de constater que ces religions ne divergent qu'assez peu entre elles sur leurs buts vis-à-vis du genre humain et sur les moyens pour faciliter son unité. Elles divergent là encore assez peu sur les moyens à mettre en œuvre à propos des six thèmes traités». Parmi les auteurs, signalons le grand rabbin Jacob Kaplan (pour le judaïsme), Cheikh Habib Belhodja, Roger Arnaldez (pour l'islam), André Dumas, Jacques Ellul (pour le protestantisme), les Pères René Coste et Jean-Yves Calvez (pour le catholicisme), Constantin Andronikoff, Boris Zinoviev (pour l'orthodoxie). Ces réflexions viennent ainsi à point nommé lorsque «la montée des intégrismes marque la faillite de la science politique laïque». Gageons qu'elles permettront un meilleur dialogue, premier pas vers la paix.

SERGE MOLLA

KWESI A. DICKSON, *Uncompleted Mission, Christianity and Exclusivism*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1991, 177 p.

On peut dire que ce livre représente une missiologie venant du Tiers Monde: l'auteur est président de l'Eglise méthodiste du Ghana et auteur d'une célèbre *Theology in Africa*. C'est d'autant plus réjouissant qu'on a souvent dit que la théologie en Afrique ne pouvait et ne devait être autre chose que théologie de la mission. Dickson s'inscrit dans cette vue tout en restant perplexe devant la contradiction entre la mission, par définition inclusive, ouverte à l'autre, témoignant d'un Dieu touchant l'humanité entière en Jésus-Christ, et les traditions de type exclusiviste dominantes dans l'histoire, c'est-à-dire l'absolutisation du point de vue culturel, historique, théologique ou confessionnel de celui qui présente le message. Selon l'A. africain, ce courant traverse l'Ancien Testament, le judaïsme, le Nouveau Testament, la Réforme ainsi que la modernité malgré les *theologoumena* fondamentaux de la création et de l'incarnation qui contre-

disent l'exclusivisme. Afin de le localiser à son endroit légitime – à savoir que le message chrétien n'est pas reproductible par l'homme, dans la mesure où ce dernier n'a pas la mainmise sur lui – l'A. s'intéresse au processus herméneutique à l'intérieur de la Bible (sorte de «pèlerinage» dans lequel la Bible travaille main dans la main avec des circonstances spatiales et temporelles, le but étant d'éviter une foi figée et de promouvoir un Christ toujours à reprendre); il développe un plaidoyer pour l'approche africaine de l'Évangile tant sur le plan de l'interprétation que sur celui de l'application, donc de la prise en compte des conditions locales et historiques.

KLAUSPETER BLASER

Robert J. SCHREITER (éd.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1991, 181 p.

Il est intéressant de constater l'essor que prend la christologie dans la théologie africaine. A titre de preuve, on pourrait citer plusieurs publications allemandes, anglaises ou françaises. Le présent livre combine une édition kenyane antérieure et *Les chemins de la christologie africaine* (Desclée, 1986). L'élément nouveau de cette édition consiste en l'introduction de Schreiter dans laquelle il élabore deux problèmes qui apparaissent comme de plus en plus liés : l'inculturation et la libération. Deux parties composent ce livre : une première série d'articles est consacrée aux «méthodes christologiques» relevant d'expériences différentes : académique, villageoise, identitaire, féminine. Une deuxième présente des essais de christologie matérielle développant Jésus comme maître d'initiation, chef, ancêtre, guérisseur, libérateur et souffrant. Tous les grands noms de la théologie africaine récente, à prédominance catholique, y figurent, si bien que ce volume est assez représentatif aussi pour la théologie africaine en général. Je reste un peu déconcerté face à cette pluralité, mais en même temps enrichi de cette vivante et multiforme reprise du message de et sur Jésus-Christ, figure jamais maîtrisable par des concepts, fussent-ils africains.

KLAUSPETER BLASER

PREMAN NILES (ed.), *Between the Flood and the Rainbow. Interpreting the Conciliar Process of Mutual Commitment (Covenant) to Justice, Peace and the Integrity of Creation*, Geneva, WCC Publications, 1992, 192 p.

Cette publication contient le texte intégral de la Conférence («Convocation mondiale») de Séoul consacrée au thème «Justice, Paix et Sauvegarde de la Création» (aussi disponible en français). Elle vise à faire l'anamnèse et la prospective de ce que certains ont appelé le processus conciliaire et d'autres une alliance. A ce titre, l'événement est important pour le mouvement œcuménique et la recherche de l'unité entre les Églises. On trouvera aussi dans ce volume des interprétations de ce processus depuis Vancouver (1983) jusqu'à Canberra (1991) et cela selon différents angles d'approche, géographiques ou sociaux; d'autre part, on y lira des échos de Séoul aussi bien que des perspectives ouvertes à cette occasion («ordre du jour non épuisé»). Mais la question est de savoir si le suivi a été assuré.

KLAUSPETER BLASER

WILFRED CANTWELL SMITH, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion* (Library of Philosophy and Religion), London, Macmillan, 1989³, 206 p.

Edition de poche, bienvenue, du livre publié en 1981. L'historien des religions commence par rappeler un thème qui lui est cher : les innombrables interactions entre les diverses traditions religieuses dont l'étendue et l'intensité ne cessent de s'accroître, notamment dans le cadre du pluralisme religieux de notre temps. Cette situation exige impérieusement qu'on abandonne les théologies étroitement «sectaires», c'est-à-dire chrétiennes, islamiques, hindouistes, etc. et qu'on se tourne vers l'élaboration d'une théologie unique et mondiale. Celle-ci tiendrait compte de la vaste richesse des traditions religieuses mais essaierait, sur la base de cette richesse, d'évoquer et d'interpréter la Révélation universelle de Dieu. Cette théologie ne viserait nullement la construction d'une religion nouvelle et mondiale, raison pour laquelle elle serait rédigée du point de vue de l'une des traditions religieuses, tout en présentant l'expérience salvifique de toutes de telle manière que tous les adhérents bien informés pourraient s'y reconnaître. – On ne peut pas assez remercier l'A. de souligner les liens étroits qui unissent l'étude académique des religions et la théologie. Le soussigné estime que la fonction essentielle d'une telle étude consiste à livrer une solide «théologie fondamentale». Dépourvue d'un tel souci, l'étude des religions n'a qu'un intérêt journalistique.

CARL-A. KELLER

Sciences
bibliques

PIERRE GIBERT, *Petite histoire de l'exégèse biblique* (Lire la Bible), Paris, Cerf, 1992, 268 p.

Si le travail biblique risque souvent, comme le disait si justement Michel de Certeau, de devenir d'une technicité telle que son accès demeure réservé à une nouvelle espèce de clercs, c'est tout le mérite de la collection «Lire la Bible» que de rendre ce travail accessible à tous. – L'un des derniers ouvrages parus est cette *Petite histoire de l'exégèse biblique*. L'exposé, comme il est de règle dans cette collection, est clair, aisément lisible, de surcroît bien documenté. Il est également – ce n'est pas interdit ! – largement dominé par une problématique que nous pourrions qualifier de typiquement catholique. Il y va d'une volonté de défense de ce qui fut appelé le renouveau biblique, par le biais d'une alliance entre une exégèse historico-critique et un certain conservatisme théologique. – Cela n'empêche nullement ce volume de fournir une bonne présentation de divers courants exégétiques, des abords de l'ère chrétienne à nos jours. Mais cela conduit peut-être l'A. à dévier quelque peu de son projet, en secondarisant par trop un certain nombre de mouvements exégétiques, lesquels auraient mérité un traitement plus rigoureux. Par exemple, une page suffit à l'A. pour se tenir quitte, sans les nommer, d'un exposé relatif aux approches structurales et sémiotiques (p. 69). De même, on pourra être surpris de voir l'exégèse des Réformateurs placée sous le titre : «La Bible 'rêvée' des humanistes et des réformés» (p. 179-160). (Leur exégèse aurait-elle été identique ? N'y a-t-il pas un fossé *méthodologique* entre, par exemple, le projet exégétique de Calvin et celui de Zwingli ?) Enfin, les recherches historico-critiques les plus récentes, concernant notamment la période de l'Exil, ne sont pas non plus mentionnées. N'est-ce pas grâce à de tels oublis que l'on peut encore parler de l'exégèse historico-critique, comme si celle-ci était *une* et ses enjeux toujours

semblables? – Faut-il transformer toutes ces remarques en reproches? Je ne le crois pas. Une autre approche récente des textes (que l'A. n'aborde pas non plus, mais passons...) nous a, entre autres choses, appris ceci : que la rédaction d'une histoire serait toujours *à la fois* une description générale de cette histoire *et* un moment de l'histoire qu'elle paraît décrire. Plutôt que de chercher à déconstruire les présupposés de Gibert (ils sont massifs et le plus souvent explicites), on s'attachera de préférence à cerner en quoi il contribue à cette histoire qu'il décrit. Et cela jusque dans ses silences, jusque dans ses oublis. Ce que l'on oublie, n'est-ce pas presque toujours le plus important et ce qui nous permet de construire des *histoires*? Et si tel est le cas, une histoire de l'exégèse, n'est-ce pas aussi et dans un même mouvement une exégèse de l'histoire? Même «petite», celle-ci n'est pas, forcément du moins, l'une des plus mineures.

PIERRE-YVES RUFF

GIUSEPPE SCARPAT, *Libro della sapienza*. Vol. I (Biblica, Testi e studi – I), Brescia, Paideia, 1989, 487 p.

Rendant hommage au travail de C. Larcher (*Etudes sur le Livre de la Sagesse*, Paris, 1969), l'A. examine à nouveau les arguments philologiques et autres qui permettent de dater ce livre vers l'an 40, sous le règne de Caligula. Après une esquisse du contexte culturel de l'époque et une abondante bibliographie, il procède à la reproduction, la traduction et un ample commentaire des chapitres 1 à 6. Pour chaque chapitre, il résume la thématique et livre ensuite une explication où l'on remarque des analyses très poussées des termes utilisés et des idées représentées. Ces analyses sont parfois de véritables monographies. Citons, à titre d'exemple, le thème de la «mort double», spirituelle et physique, que l'A. développe à propos des versets 1,11-14 et qu'il élucide en citant Philon et des textes de l'Ancien Testament. En s'interrogeant sur le thème général du livre, il le découvre dans l'amour de la justice. En annexe, l'A. édite le texte latin de la Vulgate, avec traduction et commentaire des termes principaux. Un effort bienvenu pour rendre le livre de la Sagesse plus accessible. – Signalons encore la belle facture matérielle du volume.

CARL-A. KELLER

KLAUS SCHOLTISSEK, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie* (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge – 25), Münster, Aschendorff, 1992, 340 p.

Le livre présenté ici est la version modifiée d'une thèse de doctorat qui a été acceptée en 1989 par la Faculté de théologie catholique de l'Université de Münster (Allemagne). Certaines parties de la dissertation originale, concernant le thème de l'«ἐξουσία» (autorité, pouvoir) dans l'Ancien Testament, dans la littérature grecque, juive ancienne et rabbinique, ont été supprimées et devraient être publiées séparément. L'ouvrage de Klaus Scholtissek a obtenu le prix des dissertations de l'Université de Münster – ce qui signifie que le niveau de ce travail est bien supérieur à la moyenne. En effet, celui-ci nous dévoile une maîtrise souveraine des méthodes néo-testamentaires, son style est soigné et précis. Le résultat théologique est cependant quelque peu

maigre; ce que Scholtissek présente comme le fruit de ses recherches, dans la mesure où l'on a quelque connaissance en exégèse, nous pouvions le deviner par nous-mêmes: «Zusammenfassend lässt sich die ἐξουσία Jesu im Sinne des Markusevangeliums als *Ausdruck und Gestalt der messianischen Sendung des Gottessohnes zur Verkündigung und Vermittlung der nahen Gottesherrschaft* bestimmen. Jesu ἐξουσία-Wirken bringt die Kräfte der kommenden Gottesherrschaft zur Geltung und Entfaltung» (p. 293). – Le sujet de cette étude est donc l'ἐξουσία de Jésus. Mais ce n'est pas la question historique du pouvoir réel de Jésus qui guide l'A., mais plutôt la question du pouvoir de Jésus utilisé comme *motif dans la christologie de Marc*. Le fait que le Jésus historique ait agi avec autorité est chose évidente pour Scholtissek, mais il ne la thématise pas. La tradition antérieure, celle dont Marc est dépendant et qui traite à sa manière du pouvoir de Jésus, ne se trouve pas non plus au centre de l'intérêt. Selon Scholtissek, une vraie *théologie* du pouvoir n'apparaît que chez Marc. C'est ici que la notion «ἐξουσία» prend une importance fondamentale. Avant Marc, ce terme est rarement utilisé dans la tradition, c'est seulement l'évangéliste qui lui donne un poids théologique plus grand. Marc désigne avec la notion «ἐξουσία» la «messianische Sendung Jesu». – D'autres réflexions de ce livre s'occupent de la signification du pouvoir de Jésus pour l'Eglise. L'A. montre que la mission de Jésus (cette mission pleine de pouvoir) a été responsable de la forme qu'a prise l'Eglise après Pâques.

WALTER REBELL

JOSÉ FERNANDO TORIBIO CUADRADO, *El Viniente. Estudio exegético y teológico del verbo ἔρχεσθαι en la literatura joánica* (Monografías de la revista «Mayéutica» – 1), Marcilla, Centro filosófico-teológico, 1993, 566 p.

L'auteur publie dans cet ouvrage une thèse soutenue à l'Université grégorienne de Rome en 1992. Malgré l'énoncé assez restreint du sujet, l'auteur examine l'ensemble des problèmes du johannisme d'après les recherches les plus récentes (voir l'état de la question, p. 15-53). L'investigation sémantique et théologique commence par le dernier écrit johannique – l'Apocalypse – à cause de l'ampleur du verbe *venir* dans ce livre. L'analyse approfondie de l'Apocalypse (p. 57-238), menée à la suite de son maître U. Vanni, conduit notre auteur à souligner la présence actuelle de Dieu au milieu de la communauté rassemblée et l'avènement du Christ qui s'identifie avec l'expérience historique de son Eglise et qui réclame d'elle un comportement adéquat à Sa parole. Dans les épîtres (p. 239-290), la venue du Christ est centrée sur l'incarnation en tant qu'événement révélateur et salvifique pour contrer la propagande des *antichrists*. Puis dans l'évangile (p. 291-372), on retrouve les dimensions révélatrice, salvifique et incarnationnelle de ἔρχεσθαι, qui ne désigne pas une partie de la vie du Christ mais sa totalité. L'auteur conclut son travail par l'examen de l'évolution théologique du verbe *venir* dans le mouvement johannique (p. 375-456), de Jn à l'Ap, et propose l'appellation «*eschatologie intensive*» pour décrire le contact permanent entre eschatologie et histoire. Nous savons gré à l'auteur d'avoir bien exploité son traitement de texte pour rendre agréable la lecture, de nous avoir donné un résumé substantiel en anglais, une bibliographie détaillée ainsi que des index très utiles. Que la qualité de ce N° 1 soit le paradigme de cette nouvelle série théologique espagnole.

ANDRIANJATOVO RAKOTOHARINTSIFA