

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **46 (1996)**

Heft 4: **Éthique théologique et philosophique**

PDF erstellt am: **10.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

## BIBLIOGRAPHIE

ERIC SMILÉVITCH (éd.), *Rouah hen. L'esprit de grâce. Introduction à la philosophie de Maïmonide*. Traduit, présenté et annoté par E. Smilévitch (Les Dix Paroles), Lagrasse, Verdier, 1994, 144 p. Histoire de la philosophie

Au XII<sup>e</sup> siècle, Maïmonide écrivit aux communautés juives de Provence, les désignant comme seules aptes à conserver et transmettre l'héritage de la Torah. Celles-ci se sentirent en conséquence redevables de la garde et de l'étude de l'œuvre même de Maïmonide. Le *Rouah hen* est simultanément l'attestation du climat intellectuel qui s'ensuivit, et l'une des premières œuvres visant à exposer et expliciter ce que le maître avait légué dans son célèbre et difficile ouvrage, *Le guide des égarés*. Les projets du disciple sont donc très proches de ceux du maître. Adossé à la physique d'Aristote – qu'il reprend non sans quelques écarts –, il cherche à exposer les principes dégagés de la connaissance de l'étant, pour situer les commandements du Créateur dans l'ordre même de la création. Ce traité devient ainsi le résumé d'une époque de la philosophie. Dans une étude très classique et des plus solides, Smilévitch fait œuvre d'exégète et d'historien. Une fois l'ouvrage replacé dans son contexte, il étudie minutieusement les hypothèses d'attribution de ce texte, la progressivité de sa composition, pour résumer d'un trait la visée de l'A. : «Dire le réel et son ordre». Il est clair que ce réel est compris à partir de catégories qui ne sauraient être nôtres. Toutefois, Smilévitch montre bien comment la démarche elle-même, soucieuse d'éviter de plier la nature à l'enseignement de la Torah, mais cherchant comment celle-ci s'insère dans une physique et une psychologie générales, demeure méritoire jusque dans son échec. Ainsi, ce petit livre, dû à quelque auteur médiéval à l'identité incertaine, offre un accès facile à toute une époque de la pensée.

PIERRE-YVES RUFF

ALAIN DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme* (L'aventure intérieure), Paris, Bayard, 1996, 245 p.

Cet ouvrage propose une introduction à la mystique rhénane et une anthologie de textes classés selon des critères thématiques. L'A., le meilleur spécialiste actuel de la question, décrit le climat historique conflictuel qui imprègne le monde ecclésiastique, entre Cologne et Strasbourg, au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Un mouvement mystique dissident inquiète l'Eglise, l'hérésie du Libre Esprit. Dans ce contexte, maître Eckhart et ses deux disciples dominicains, Suso et Tauler, chargés de lutter contre la secte, élaborent une importante œuvre de prédication en moyen haut allemand. Nommée aujourd'hui *mystique rhénane*, elle est une déprofessionnalisation de la sagesse chrétienne, caractérisée par «la réunion des deux visages du Christ en l'homme, celui de l'humanité souffrante, du mystère de la Croix, et celui de la Sagesse éternelle, du Verbe incarné ; l'union de la pratique et du savoir, du besoin spirituel et de l'effort intellectuel, de la passion et de la théorie» (p. 25). L'exercice spirituel du chrétien aboutit au détachement et à la déification de l'homme. Le mystique se dépossède de lui-même : «c'est le *lâzen*, le 'laisser' et la 'sortie de soi', qui libèrent une place en l'âme pour Dieu» (p. 39). S'opère

alors l'*inhabitation* de la Trinité dans l'âme du juste, sur le modèle thomasien (cf. p. 29). L'A. défend l'orthodoxie de la mystique rhénane et particulièrement de maître Eckhart, inquiété par l'Inquisition, puis condamné à titre posthume en 1329. Il propose une filiation intellectuelle. La pensée d'Eckhart et de ses disciples s'enracine dans la sagesse du délaissement de Denis le pseudo-Aréopagite, mais aussi dans l'aristotélisme médiéval. En effet, l'intellect est le lieu de l'union de l'âme et de Dieu (Aristote), mais, en conformité avec la doctrine de Proclus, au-delà des puissances. Il existe un fond de l'âme (l'*abditum mentis* de saint Augustin) où l'homme s'unit à Dieu. L'homme s'y anéantit en Dieu, qui est «Néant suressentiel» (p. 153). Le discours mystique revêt la figure du paradoxe ; il tente de dire le mystère et s'arrête en face de l'ineffable. Ainsi, chez Eckhart, le fond de l'âme est un castel : «Ce petit château fort *si totalement un et simple, si élevé au dessus de tout mode* et de toutes puissances est cet unique Un que jamais puissance, ni mode, ni Dieu lui-même ne peuvent y regarder.» (Sermon 2 sur Luc 10, 38 ; p. 142) L'âme du mystique réalise une percée (*durchbruch*), un retour au-delà de toute image, qui efface la sortie qu'est la création. Cette ascèse philosophique est diffusée au-delà du XIV<sup>e</sup> siècle grâce à Tauler et Suso. En fin de volume, l'A. en décrit les influences. La théologie de l'Un culmine avec Nicolas de Cues ; elle influe sur l'œuvre de Luther et d'Angelus Silesius ; elle est présente encore dans les philosophies d'Hegel et d'Heidegger. Ses ramifications atteignent aussi à l'hindouisme et au bouddhisme zen : «Si mystique rhénane et bouddhisme zen sont comparables, c'est, peut-être, comme déconstruction du sujet dans une topologie du vide. Comme l'écrit Heidegger : *Vider le verre, cela veut dire : le rassembler, en tant que contenant, dans son être devenu libre.*» (p. 236).

CATHERINE PRALONG

LUIGI FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*. A cura di Diego Quagliani, Roma, Salerno editrice (Profili – 15), 1993, 378 p.

Il s'agit de la réédition d'un ouvrage qui avait paru pour la première fois en 1949 et qui est vite devenu à la fois classique et introuvable. Depuis lors l'A. l'a constamment retravaillé, en l'enrichissant grâce à l'apport de nouveaux documents des archives vaticanes et du Saint-Office. L'ouvrage paraît cinq ans après la mort de l'A., mais le texte avait été entièrement revu et corrigé par lui. L'éditeur a revu à son tour les citations dans le texte et y a ajouté des notes qui facilitent la lecture des documents cités. Ces derniers constituent la plus grande partie du volume (p. 143-358) et permettent de suivre pas à pas le déroulement du procès de Bruno, dont une analyse nous est donnée dans la première partie (p. 3-115) depuis le retour du philosophe en Italie au mois d'août 1591 jusqu'à sa condamnation au bûcher en février 1600. Les longues années du procès sont fouillées avec une rare rigueur, historique, philologique et philosophique. La figure de Bruno en ressort dans toute sa complexité et les interprétations anciennes, positivistes, idéalistes et catholiques de Spampanato, Caruso, Gentile et Mercati, sont examinées et critiquées à la lumière des documents d'archive, sans aucun parti pris. Pour Firpo, comme «pour tous ceux qui pensent que dans le royaume de l'esprit tout acte d'autorité est arbitraire et violent, et qui reconnaissent dans la libre recherche la vocation humaine par excellence, Bruno reste la victime d'une intolérance dont la justification ne dépasse pas l'horizon historique, le défenseur non pas d'opinions philosophiques contingentes mais du droit de l'homme de croire à ce qu'il pense, au lieu de devoir penser à contrecœur ce à quoi d'autres voudraient qu'il croie» (p. 114). Ces conclusions sont malheureusement toujours d'actualité à une époque où, partout, les fondamentalismes de tous genres font de plus en plus de ravages.

FABRIZIO FRIGERIO

GABRIEL ALBIAC, *La synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme* (Pratiques théoriques), Paris, P.U.F., 1994, 482 p.

Voici, enfin disponible en langue française grâce au remarquable travail de Marie-Lucie Copete et Jean-Frédéric Schaub, un ouvrage qui fut légendaire avant même que d'être accessible : heureuse et parfois déconcertante rencontre entre une rédaction de l'histoire qui la métamorphose en épopée (non sans lui demeurer strictement fidèle), et une approche de la pensée qui, pour être rigoureuse et empreinte d'un parti pris de neutralité, ne s'engage pas moins, d'autant plus peut-être, en son sujet. A travers un brillant tableau du contexte philosophique et religieux de l'Amsterdam de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, l'A. nous convie à la découverte de ces juifs ibériques, dont les chrétiens surent si bien détruire l'identité sans pour autant parvenir à les assimiler et qui, aussitôt qu'ils le purent, tentèrent au loin de revenir à des racines désormais aussi inintelligibles qu'inappropriables. C'est aussi le moment de la rocambolesque aventure de Sabbataï Tsevi, Messie qui devait instaurer le Royaume mais qui, au terme d'un parcours qui fut pour tous une réelle faillite, se convertit à l'Islam. Assistant impuissants à une telle déroute lors de leur arrivée d'Espagne ou du Portugal, découvrant l'univers ritualisé et hiérarchisé à l'extrême des synagogues de Hollande, nombre de ces «nouveaux-chrétiens», accoutumés au judaïsme clandestin, n'eurent guère le choix qu'entre un piétisme absolu (joint à une obéissance aveugle qui n'était autre qu'un renoncement à la raison) et une prise de distance parfois aussi irrémédiable que dramatique d'avec les instances synagogales. Contrairement à ce que le sous-titre de ce livre pourrait donner à penser, Albiac ne cherche pas à établir de précédents à ce qu'on a pu appeler la révolution spinoziste. Bien plutôt décrit-il un univers marqué par les figures emblématiques d'auteurs qu'il se refuse à intégrer en quelque généalogie. Il s'attache, non sans succès, à faire revivre devant nous un *background* culturel, une scène qui fournit le cadre de son approche, et dont Spinoza serait une «cristallisation» : «Telle est mon hypothèse, affirme l'A. : Spinoza comme cristallisation théorique d'une perte absolue d'identité, celle du marrane hispano-portugais, une perte qui sape les fondements de toute conception traditionnelle de la consistance du sujet, et oriente son horizon de pensée vers une théorie de l'imaginaire désirant» (p. 64). Ce qui ne veut pas dire que la problématique spinozienne ait affaire avec la seule question du judaïsme natif de son auteur : «Le problème central du *Traité théologico-politique*, affirme justement Albiac, de toute l'œuvre de Spinoza, n'est absolument pas la 'question juive'. C'est la liquidation définitive de la plus durable de nos illusions : l'illusion téléologique» (p. 235). On comprend mieux, dès lors, en quoi le refus de toute téléologie, de toute espérance en tant qu'elle serait *espérance-de*, s'éclaire de l'expérience douloureuse d'une non-origine (le marranisme) et d'une espérance déçue (l'échec du messianisme sabbataïste et l'humiliation qui l'accompagne). S'éclaire, certes, mais sans s'y réduire : toute la force de la démonstration d'Albiac sera d'éviter une lecture trop unilatérale, qu'elle soit généalogique ou historiciste. Il ne s'agit pas, à strictement parler, d'explorer un contexte, mais plusieurs, pris en un jeu de forces ruinant toute recherche d'une causalité simple, en quoi Albiac se montre des plus fidèles à la pensée de Spinoza. C'est ainsi que, bien loin de s'intéresser exclusivement à l'émergence de la pensée spinozienne, Albiac aborde, avec une acuité jamais démentie, les écrits de ces autres «hérétiques» que furent pour la synagogue Uriel da Costa et Juan de Prado, comme ceux de leurs nombreux contradicteurs, des plus médiocres aux plus éblouissants. Mieux que d'autres, Albiac parvient ainsi à resituer, recomposer en un livre qui est aussi une somme, ce monde qui nous oblige, certes, à un immense détour, mais un détour sans lequel la fracture introduite par Spinoza ne serait ni compréhensible ni concevable (ce qu'elle est, de nos jours encore, pour nombre de ses détracteurs – à commencer par Lévinas, p. 229 sq. – comme elle le fut jadis, lorsqu'elle incarna ce qu'Albiac nomme si bien «l'obsession refoulée du cartésianisme», p. 218). L'ouvrage d'Albiac est un livre-phare, avec lequel

il faudra compter. Il serait toutefois possible d'adresser à l'A. une question. A la lecture de son ouvrage, il semble bien que le recours à l'histoire soit pour lui bien plus systématique lorsque sont abordées d'autres figures du judaïsme d'Amsterdam, qu'aux moments où il y va de la pensée même de Spinoza. Son texte se fait alors plus méthodique, plus abstrait, plus rationnel et donc anhistorique. Est-ce pour éviter le danger que représenterait la réduction de la pensée à l'expérience singulière d'un itinéraire, par ailleurs si bien décrit par Albiac? Est-ce, involontairement, pour souligner la contemporanéité de Spinoza, de Spinoza lu par Albiac? Est-ce enfin pour préserver la «vérité» d'un système tout en sachant qu'il est, toujours-déjà, choisi par le désir qui porte vers lui? Se lit alors la superbe aporie du spinozisme, comme de toute approche du désir : que le désir soit vrai (*i. e.* soit), il maintiendra, contre son texte s'il le faut, le désir de la vérité.

PIERRE-YVES RUFF

CHARLES RAMOND, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza* (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, P.U.F., 1995, 332 p.

En s'appuyant sur M. Gueroult et A. Matheron, l'A. marque d'emblée l'importance qu'il faut accorder aux notions de qualité et de quantité dans l'œuvre de Spinoza. Ces notions, dit-il, ne sont pas «l'un des thèmes de la philosophie de Spinoza – Spinoza différant en cela d'Aristote, de Kant, de Hegel, de Bergson ou de Sartre –, mais sa question, son problème même. Telle est du moins la thèse que nous soutiendrons ici» (Introduction, p. 6). Plus encore que Descartes, Malebranche et Leibniz, estime l'A. après Gueroult, Spinoza pousse à l'extrême le refus de la «qualité occulte» (cf. *ibid.*, p. 5) et vise à construire la notion d'une qualité *non occulte*, «absolument objective et intégralement accessible à la raison» (*ibid.*, p. 6). Or voici comment la quantité et la qualité ainsi redéfinie s'appliquent à l'une des distinctions fondamentales propres à la substance spinozienne, celle de la «nature naturante» et de la «nature naturée». Spinoza, affirme l'A., fera effort pour repousser la quantité hors de la nature naturante, et à cette fin, il ira jusqu'à dévaloriser les notions de nombre et de mesure, contrairement à la tendance de son siècle (cf. *ibid.*, p. 6). En revanche, «par un renversement spectaculaire», il considérera la nature naturée du seul point de vue de la quantité. Les choses singulières seront définies par leur «puissance», et pourront se composer comme des forces ; les passions seront des «augmentations» ou des «diminutions» de la «puissance d'agir» ; les droits de l'individu et ceux de l'Etat se compareront comme leurs puissances ; et le salut ne sera obtenu que par la «puissance de l'entendement» (*ibid.*, p. 6). Ce point de vue, Spinoza ne l'aurait cependant pas acquis dès ses premiers textes. C'est l'*Ethique*, précise l'A., qui marque un progrès sensible par rapport aux traités antérieurs dans l'établissement de cette double direction d'une détermination qualitative de la nature naturante et d'une détermination quantitative de la nature naturée (*ibid.*, p. 7, cf. aussi p. 173-179). De plus, l'effort lié à ce progrès ne semble pas avoir entièrement abouti, sans doute en raison de la mort précoce de Spinoza (Introd., p. 7), qui l'aurait empêché de résoudre la difficulté qu'il signale lui-même en 1676 dans la *Lettre* 83 à Tschirnhaus, celle qu'il rencontre dans ses tentatives pour expliquer la «variété des choses singulières» à partir de l'étendue considérée comme «attribut». Comment concevoir sans les plus grandes difficultés une «grandeur» (*quantitas*) non quantitative? C'est cette difficulté qui conduit finalement l'A. à l'idée d'une permanence *simultanée* d'un aspect quantitatif en Dieu et d'un aspect qualitatif dans les «choses singulières», une permanence qui ne tient pas seulement aux circonstances historiques de la composition de

l'*Ethique*, mais qui trouve son fondement dans la détermination spinozienne des notions de qualité et de quantité, et de leurs relations (*ibid.*). La difficulté de la grandeur non quantitative trouverait donc sa solution dans le fait que le qualitatif et le quantitatif, au lieu d'être rattachés à des ordres hétérogènes, sont en réalité simultanés, complémentaires, indissociables. Selon qu'on met l'accent sur l'un ou sur l'autre, on retrouve corrélativement les deux grandes visions de la doctrine de Spinoza. Du point de vue qualitatif, voilà le Spinoza néo-platonicien, le sage à l'orientale, le mystique «ivre de Dieu». Du point de vue quantitatif, voilà le Spinoza matérialiste, athée, le philosophe sobre du règne de la quantité (cf. p. 306-307). En ce sens, on peut donc dire que l'ouvrage de Ch. Ramond constitue une nouvelle tentative de surmonter les déchirures propres au système spinozien de la substance unique. D'excellente facture, toujours clair et précis, équilibré et riche, pourvu d'une bibliographie et d'un index, il est également respectueux du texte de Spinoza, et donc justement irrespectueux à l'égard de certaines interprétations qui lui font violence (cf. par exemple p. 204-205, les «tortures» que Deleuze doit infliger au système dans sa tentative de le «dialectiser», c'est-à-dire d'introduire trois termes dans un système foncièrement binaire).

LÉO FREULER

VÉRONIQUE ZANETTI, *La nature a-t-elle une fin? Le problème de la téléologie chez Kant*, Bruxelles, Ousia, 1994, 296 p.

Dans l'ensemble de questions relatives au statut de la troisième *Critique* de Kant, l'intérêt de l'étude de V. Zanetti consiste à centrer l'analyse sur la téléologie, qu'on néglige souvent au détriment de l'esthétique, tout en essayant d'articuler par rapport à elle les domaines fondamentaux de la réflexion kantienne, de la première à la troisième *Critique*, en passant par la théorie de l'histoire et l'esthétique elle-même. Une critique de la faculté de juger téléologique était nécessaire, estime l'A., parce que les «règles empiriques sont sous-déterminées par les catégories», donc par les principes constitutifs de la connaissance dégagés dans la première *Critique*. Si on ne suppose pas une homogénéité entre les êtres de la nature et une unité entre les règles qui les régissent, aucune connaissance empirique n'est possible. Or cette unité n'est pas garantie par les catégories et les lois *a priori* de l'entendement (cf. p. 51-52). Ce qui la garantit, c'est précisément l'introduction du principe téléologique, qui «remplit le rôle que remplissait l'idée d'unification systématique des connaissances empiriques dans la première *Critique*» (p. 65). Ce principe téléologique peut être formulé en deux points : 1) La systématisme de la nature étant une condition de possibilité de la formation des concepts empiriques et de la classification des êtres entre eux, il faudra supposer une homogénéité entre les êtres de telle sorte que des règles empiriques puissent être dégagées. Cela signifie que la faculté de juger présuppose *a priori* un accord de la nature avec notre faculté de connaître, ce qui donne lieu à une version du principe téléologique similaire à l'idée leibnizienne d'une harmonie préétablie. 2) Pour que les lois empiriques puissent être des lois, elles doivent être considérées comme nécessaires à partir d'un principe d'unité du divers qui ne peut pas être notre entendement, mais qui doit résider dans l'entendement divin (cf. p. 65-66). Affinant son analyse, l'A. examine successivement les différences entre la «nature» dont il est question dans la première et dans la troisième *Critique* (nature au sens formel et au sens matériel, chap. 1), les quatre fonctions principales du principe téléologique (chap. 2), la structure particulière de l'organisme (finalité interne et finalité externe, antinomie de la faculté de juger téléologique), l'extension du principe téléologique à l'ensemble des êtres ainsi qu'à l'histoire (chap. 4).

Dans le dernier chapitre, l'A. revient sur la question cruciale de la compatibilité entre les lois de la nature et la liberté, dont Kant traite dans la troisième *Critique* comme si, ce qui semble effectivement être le cas, ce problème n'avait pas encore été résolu par les deux premières *Critiques* (p. 276). Or là encore, c'est le principe téléologique qui apporte la solution, puisque c'est à lui «qu'est confiée la tâche d'unification entre le supra-sensible et le sensible» (p. 277). L'A. aborde cette question par des analyses préalables de la troisième antinomie de la première *Critique* et l'antinomie de la raison pratique, pour en arriver à la difficulté décisive (p. 279) : le postulat de l'existence de Dieu peut-il être en même temps un principe régulateur du jugement réfléchissant (troisième *Critique*) et un postulat nécessaire de la raison pratique auquel celle-ci attribue une réalité objective (deuxième *Critique*)? L'A. propose de concilier ces deux exigences en soulignant que de même que la raison qui, du point de vue théorique, tend vers l'inconditionné et cherche à unifier les connaissances en système, conduit la faculté de juger à postuler un principe supra-sensible d'unification du divers empirique, ainsi, du point de vue pratique, la raison conduit-elle la faculté de juger à postuler une providence ou une sagesse dans la nature qui seraient l'émanation d'un principe supra-sensible. Dans les deux cas, «l'exigence est incontournable puisqu'elle a sa source dans une tendance naturelle de la raison ; le principe qui en résulte est néanmoins subjectif puisqu'il n'est pas constitutif du réel» (cf. p. 280-281).

LÉO FREULER

Philosophie contemporaine EDITH STEIN, *La crèche et la croix*, trad. Genia Català et Philibert Secretan. Préface de Philibert Secretan, Genève, Ad solem, 1995, 90 p.

Ce petit livre rassemble opportunément une série de méditations sur le thème de Noël. Celles-ci sont précédées d'une préface lumineuse de Ph. Secretan, traducteur une fois de plus, ici avec G. Català, de la grande philosophe carmélite (cf. *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, 1987 ; *De l'Etat*, 1989). Le lecteur découvre dans le filigrane d'un texte inspiré par les deux grands mystères indissolubles de la foi chrétienne, l'Incarnation et la Passion, la forte charpente théologique qui soutient une pensée à la fois contemplative et réflexive. Plus profondément encore que l'exigence théologique, c'est la rigueur philosophique de la brillante élève et assistante de Husserl à Fribourg-en-Brisgau qui s'adresse à nous pour tracer et définir dans sa double nécessité humaine et chrétienne (et divine peut-être) l'itinéraire qui va de Bethléhem à Gethsémani, éclairé par le concept et mystère central de la souffrance rédemptrice, mis en évidence à juste titre par le préfacier. Il s'agit de saisir selon les «connexions surnaturelles des événements», comme le dit E. Stein, le sens et la raison – le pourquoi – de l'abaissement du Verbe divin, de sa kénose, de cette «aliénation» (*Entfremdung*) qui a inspiré aux théologiens et philosophes de tous les temps une interrogation inépuisable et toujours suspendue à la foi et à l'espérance. La souffrance expiatoire – qui a dicté à saint Jean de la Croix cette prière incompréhensible au sens commun : «Seigneur, donnez-moi la souffrance» – nous introduit dans la condition humaine souffrante et mortelle, et dans celle du Verbe rédempteur, qui à la fois fait justice du mal et fait grâce au pécheur. Le Christ est ici celui qui montre le chemin vers la plénitude, le «chemin de croix», que l'A., écrivant entre 1930 et 1941, voyait s'ouvrir devant elle en l'acceptant d'avance comme la plus grande joie, la joie d'enfanter dans la nuit la lumière de la grâce, qui est indivisiblement celle de Noël et de Pâques.

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA

HANS-GEORG GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Edition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1996, 540 p.

Il y a des textes – et ce sont souvent les plus importants – qui doivent patienter avant d'être accessibles en langue française dans leur version intégrale. C'est le cas de *Sein und Zeit* de Heidegger, qui a dû patienter plus de soixante ans. *Wahrheit und Methode* n'est resté en attente qu'une trentaine d'années. La présente édition – dont la lecture n'est pas toujours aisée et la traduction parfois lourde – reprend le texte traduit en 1976 par Etienne Sacre et revu par Paul Ricœur, dans la même collection, et se base sur le premier volume des *Gesammelte Werke* de Gadamer paru chez Mohr à Tübingen en 1986. La question de la traductibilité, qui suppose compréhension et capacité d'explication, est justement au cœur de la réflexion herméneutique que l'A. a toujours essayé de préciser. Traduire n'est jamais simplement traduire d'une langue dans une autre, en respectant les règles syntaxiques des deux langues ; c'est toujours déjà être à l'écoute de ce que dit le texte (parole d'homme à homme, ouvrage transmis par l'histoire, texte technique ou scientifique, œuvre d'art). La question directrice de la pensée de l'autre peut se formuler ainsi : comment la compréhension est-elle possible ? *Vérité et méthode* offre un riche itinéraire de pensée, à la vaste et sûre édition. Trois cercles concentriques constituent l'ouvrage. – L'A. dégage d'abord la question de la vérité à partir de l'expérience de l'art. De la tradition humaniste deux éléments sont essentiels pour l'élaboration de l'herméneutique : celui de la méthode de compréhension, et celui de certains concepts directeurs de l'humanisme (formation, sens commun, jugement, goût). La doctrine kantienne du goût et du génie occupe une place centrale dans l'analyse de la question esthétique. Le concept d'*Erlebnis*, d'expérience vécue, permet à l'A. de montrer que la conscience esthétique reste problématique et que la question de la vérité de l'art demeure centrale. La sphère esthétique se dépasse ainsi dans un horizon plus vaste : l'œuvre d'art ne relève pas simplement d'une appréciation esthétique, mais possède une dimension ontologique : l'œuvre d'art est parole de l'être ; elle n'est pas simplement un modèle pour toute compréhension, ni une simple production qu'il s'agit de reproduire ou de reconstituer, mais le lieu privilégié d'une rencontre avec quelque chose qui vient à se dire et qui prétend à la vérité. Comprendre n'est pas une activité théorique à côté de l'activité d'interprétation, mais consiste dans cette dimension même d'interprétation ; comprendre une œuvre d'art est toujours déjà être en rapport avec quelque chose qui interpelle et qui veut être vrai. Dès lors comprendre ne sera jamais simple restitution des conditions originales ou de la situation historique de l'œuvre, ni simple appréciation subjective. – Le deuxième cercle de réflexion analyse la question de la vérité dans les sciences de l'esprit. Dans une préparation historique, l'A. montre «le caractère problématique de l'herméneutique romantique et de son application à la théorie de l'histoire» (p. 191 sq.), insistant sur le projet d'une herméneutique universelle chez Schleiermacher et les difficultés rencontrées par l'école historique (Ranke, Droysen) à fonder une histoire universelle. Même Dilthey demeure prisonnier des apories de l'historicisme, sa distinction entre sciences de l'esprit et sciences naturelles ne permettant pas d'élaborer une véritable théorie de la compréhension qui tienne compte de l'unité de l'expérience humaine du monde. Gadamer voit dans la recherche phénoménologique inaugurée par Husserl et le comte Yorck, une avancée dans le dépassement possible du simple questionnement épistémologique ouvrant la voie au projet heideggerien d'une phénoménologie herméneutique. – L'A. peut alors dégager les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique. L'historicité de la compréhension est un principe herméneutique central, dont les principaux éléments sont : a) la compréhension possède une structure préalable, une précompréhension, dont les préjugés forment l'essentiel ; b) les préjugés réhabilitent la tradition, permettant ainsi



un rapport de la conscience actuelle à ce qui a été et qui vient à se dire ; c) la distance temporelle contribue à la compréhension ; c) toute compréhension est historique, elle est temporelle et donc liée à l'histoire de l'efficiencia ; elle est elle-même partie d'une mouvance historique. L'expérience herméneutique ne dira donc rien d'autre que la co-appartenance temporelle de ce qui est à comprendre et de qui veut comprendre ; elle révèle l'aspect dialectique indépassable de toute compréhension, où la question possède la primauté sur la réponse, celle-ci étant toujours déjà question. – Dans un troisième cercle, la pensée effectue un tournant sous la conduite du langage. Celui-ci – à la différence de ce qu'en a fait une certaine tradition : un simple objet d'étude, un champ objectif d'analyse qu'il faut clarifier – est le médiateur de l'expérience herméneutique. Par une analyse du concept dans l'histoire de la pensée occidentale, l'A. montre que le langage, le *logos* grec, rendu par «verbe» dans la tradition médiévale, est lié à la conceptualisation, que toute conceptualisation ne peut se faire que par son intermédiaire. Le langage, de simple instrument à disposition, que l'on manipulerait, que l'on pourrait affiner et disséquer, passe à son véritable rang, ontologique : le langage est celui de l'être, avant d'être celui de l'homme. L'herméneutique consistera dès lors à être à l'écoute de ce qui vient à se dire et à y correspondre, dans un authentique dialogue. *Vérité et méthode* révèle ainsi que comprendre n'est pas une activité parmi d'autres, mais l'être même de l'homme au monde, un être qui est avant tout et toujours question. La pensée herméneutique devrait même perdre, si l'on voulait être conséquent, l'attribut «herméneutique», tant elle décrit la réalité du «tout de l'expérience humaine du monde» (*das Ganze der menschlichen Welterfahrung*) : toute pensée ne peut qu'être herméneutique, si elle se veut réaliste, tenant compte des multiples facettes de l'expérience humaine.

JACQUES SCHOUWEY

DOMINIQUE JANICAUD (éd.), *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et recherches cognitives* (Problèmes & controverses), Paris, J. Vrin, 1995, 397 p.

En 1992 un colloque était organisé à Nice par le Centre de Recherches d'histoire des idées sur le thème : «L'intentionnalité en question entre les sciences cognitives et le renouveau phénoménologique». Le but était alors non seulement d'interroger le concept d'intentionnalité, central pour la philosophie de Husserl, à partir des nouvelles conceptions phénoménologiques issues des recherches de Heidegger ou de Merleau-Ponty mettant en question les bases idéalistes de cette philosophie (le privilège accordé au sujet dans la constitution de la réalité phénoménale), mais aussi d'ouvrir un dialogue entre les phénoménologues, les philosophes de tradition analytique et les chercheurs en sciences cognitives. L'ouvrage est, pour l'essentiel, un recueil des contributions faites à ce colloque, avec, en complément, une brève introduction de Janicaud, la traduction d'un texte tardif de Husserl («Intentionnalité et être-au-monde»), ainsi que la traduction d'un texte du philosophe américain D. Davidson («La mesure du mental»). Trois ensembles de recherches sont ainsi exposés par rapport à l'intentionnalité, entendue soit au sens husserlien (toute conscience est conscience de..., orientée vers...) soit au sens usuel (l'intention comme liée aux notions de projet ou de but à atteindre), soit enfin au sens des états mentaux tels que les envisage la tradition de la philosophie analytique (les croyances, les désirs, etc.). Le deuxième et le troisième ensembles de recherches sont rassemblés sous le titre commun «Approches cognitives: le problème du

réductionnisme». – Basé sur le dépassement supposé de la philosophie de Husserl par celles de Heidegger ou de Merleau-Ponty, le premier ensemble explore les remises en question de l'intentionnalité internes à l'approche phénoménologique. L'intentionnalité telle que l'a décrite de multiples façons Husserl ne serait pas primitive, mais serait soit liée à une certaine étape de l'histoire de la pensée humaine (ou plutôt du «Dasein»), soit basée sur une réalité vitale, plus primitive. – Lié à l'essor des sciences cognitives et de la modélisation informatique, le second ensemble de recherches est presque entièrement représenté par le seul exposé d'Henri Atlan, «Projet et signification dans les réseaux d'automates». L'A. cherche à déterminer les propriétés de plus en plus complexes que devrait manifester un réseau d'automates physiques pour qu'on puisse lui attribuer la compétence d'établir des projets, telle qu'on la voit à l'oeuvre dans l'intelligence humaine. L'automate devrait, en particulier, être capable non seulement d'auto-organisation, comme c'est le cas des machines que l'homme sait créer aujourd'hui, mais aussi de mémorisation de la succession des événements et de projection innovatrice du passé mémorisé sur le futur anticipé. On regrettera ici que les travaux en intelligence artificielle, bien que mentionnés par Atlan, n'aient pas fait l'objet d'une présentation et d'un examen critique plus sérieux que ceux esquissés ici ou là par quelques-uns des participants du colloque. Le titre de l'ouvrage est ainsi un peu trompeur dans la mesure où les recherches des sciences cognitives ne trouvent qu'une place congrue ou sont trop exclusivement représentées à travers le filtre des démarches propres à la philosophie analytique (ni Davidson ni Dretske, souvent cités dans cette partie sur «Les approches cognitives», ne sont des auteurs représentatifs des recherches en sciences cognitives). – Quant au troisième ensemble de recherches, il est représenté par plusieurs interventions, dont celle de P. Livet («L'intentionnalité réduite ou décomposée?»), de F. Cayla («Le problème de la survenance du mental»), de P. Engel («Intentionnalité, interprétation et téléologie») et de J. Proust («Causalité, représentation et intentionnalité»). Il résulte de ces différentes contributions qu'aucune tentative de réduction des états mentaux ou de l'explication par les raisons à des états et à la causalité physiques n'est à ce jour réellement satisfaisante et que le projet d'unification des sciences tel que l'ont formulé les auteurs attachés au Cercle de Vienne reste un problème pour la philosophie analytique. – Si l'ouvrage de Janicaud permet au lecteur de se faire une idée du statut accordé à l'intentionnalité sur le terrain des recherches phénoménologiques, sur le plan de la philosophie analytique ainsi que, très marginalement, sur le plan des sciences cognitives, il reste à se demander si la réunion des trois démarches, phénoménologiques, analytiques et scientifiques, a abouti à autre chose qu'à une juxtaposition. En 1958 déjà un colloque avait pour la première fois réuni en France les tenants de la philosophie phénoménologique (principalement attachés à la description des faits de conscience) et les tenants de la philosophie analytique (principalement attachés à l'analyse des concepts, des propositions, des mots ou des phrases). Pour cordial qu'il fût alors, le dialogue qui s'était engagé entre des chercheurs appartenant à des traditions philosophiques différentes n'avait pas abouti à une réelle coordination des thèses et des démarches en présence (*La philosophie analytique* [Quatrième Cahier des colloques de Royaumont], Paris, Minuit, 1962). A lire le présent ouvrage, il semble qu'il en aille de même pour la réunion de 1992. Enfin regrettons l'absence à ce colloque de tout représentant de la psychologie et de l'épistémologie génétiques (ce qui limite encore davantage le poids accordé aux sciences cognitives dans cet ouvrage). Les nombreux faits récoltés par ces deux disciplines sur le plan de la psychogenèse des connaissances et de l'intelligence humaines auraient certainement contribué à enrichir tant les apports des phénoménologues (qui dédaignent trop les résultats de la psychologie «mondaine» dans leur analyse de la réalité humaine) que ceux des philosophes héritiers de la tradition analytique (pour qui la seule psychologie scientifique qui semble exister est celle provenant de la tradition behavioriste américaine).

SILVANO PETROSINO, *Jacques Derrida et la loi du possible*. Traduit de l'italien par Jacques Rolland (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1994, 220 p.

Ce livre se veut, essentiellement, une présentation de l'œuvre de Derrida. L'exposition est bien faite, épousant le plus souvent la pensée de Derrida, en accompagnant la découverte. On peut s'interroger sur le type de lecteurs auquel il s'adresse : assurément celui qui n'a pas, ou pas assez, lu le texte de Derrida. Ce livre devient ainsi le résumé précieux d'une œuvre, mais un résumé dont le principal défaut est de supposer une familiarité déjà acquise avec la pratique derridienne du langage. L'essentiel de l'ouvrage est consacré à une exploration thématique. La première partie, intitulée «les archives de Derrida», présente les points d'ancrage ou les racines de sa pensée ; la deuxième, «Derrida en archives», thématise cette pensée à travers trois cadres conceptuels empruntés à l'œuvre elle-même : l'archi-écriture, les indécidables et la différance. La troisième, différée durant les 165 premières pages du livre, aborde une question des plus pertinentes, souvent explicitement désignée comme telle par Derrida lui-même : celle de la pratique d'écriture, de ce par quoi l'écriture fait œuvre, jusque dans les écritures et réécritures qu'elle occasionne. La quatrième et dernière partie est également la plus brève. Elle conduit, au terme du parcours, à voir «se confirmer la pertinence d'une formulation déjà proposée : l'œuvre de Derrida est une pratique d'écriture, une œuvre d'écriture en tant que continuelle répétition de l'événement de la différence et *mise en œuvre* de sa possibilité comme telle : œuvre de pensée qui imite et pratique la loi de la pensée et du langage comme événement de la dynamique de l'événement» (p. 216). Cette intuition, qui ne va pas sans annoncer la nécessité de minutieux protocoles de lecture et d'amples développements, marque cependant la clôture de l'ouvrage. C'est alors que surgit une interrogation : est-il possible de s'en tenir là? Le livre de Petrosino ne se referme-t-il pas au moment même où l'important allait se produire, où l'on espérait que son mouvement nous conduirait vers un inédit que nous n'avons encore que pressenti? Mais inversement, était-il possible de ne pas s'arrêter là? Dans le cas inverse, ne se serait-on pas retrouvé confronté à un mystère sans secret? Petrosino suggère bien davantage de questions qu'il n'apporte de réponses. Il est juste d'affirmer que «l'œuvre de Derrida est une pensée et une pratique de la loi» (p. 206), et de présenter cette affirmation comme une conséquence de ce qui a été dit du langage. Il est également juste (c'est notre avis malgré toutes les réserves nécessaires), de caractériser la pensée de Derrida comme *en un certain sens* théologique. Il resterait alors à explorer cet autre versant de l'œuvre, qui lui appartient tout en demeurant son autre. Il resterait – mais est-ce possible? – à entreprendre l'exploration minutieuse et prudente de telle contrée théologique.

PIERRE-YVES RUFF

VINCENT DE COOREBYTER (éd.), *Rhétoriques de la science (L'interrogation philosophique)*, Paris, P.U.F., 1994, 253 p.

C'est une palette très bigarrée qui a été composée pour montrer comment la rhétorique est aussi critiquée qu'indispensable en science. Jugez plutôt. Dans la première partie intitulée «Les concessions au rhétorique dans le discours scientifique» se côtoient philologues, philosophes, sociologues, cognitivistes et épistémologues. M. Vegetti analyse le double discours d'Aristote qui rabaisse la métaphore dans l'argumentation à un «parler à vide» alors qu'il en fait un large usage dans sa biologie. F. Hallyn étudie le processus de comparaison dans l'optique de Descartes à l'aide de l'exemple de l'objet qui transmet sa luminosité à l'œil comme un bâton d'aveugle. C. Javeau soutient la thèse que «l'utilisation des statistiques, en tant que productrices de preuves, correspond bien

à une pratique rhétorique, dans le sens péjoratif que lui avait attribué Platon». Cette thèse massive, donnée à la fin de l'article, ne semblerait pas simplement polémique si elle était étayée par des arguments autres que ceux que l'A. reproche lui-même aux séducteurs. P. Oléron nous ramène à l'effet rhétorique de la «révolution» – au sens de Kuhn – sur les sciences cognitives notamment dans leur opposition au behaviorisme. V. de Coorebyter propose un titre qu'il faut déchiffrer dans ce qu'il occulte : c'est bien *entre* Popper qui s'oppose à l'hypothèse *ad hoc* et Feyerabend qui la soutient que se fraie l'étude de l'hypothèse auxiliaire dans les sciences humaines. L'A. délimite la frontière entre rhétorique et psychanalyse d'une part, rhétorique et histoire des sciences d'autre part, grâce à deux exemples : la théorie freudienne des rêves et la théorie lamarckienne de l'évolution. G. Thinès se demande si la science pourrait être imprégnée de rhétorique au même point que l'enseignement et définit une rhétorique optimale propre à satisfaire les spectateurs de la science dans leur demande d'information et de vulgarisation. La deuxième partie de l'ouvrage collectif a pour titre «Le caractère incontournable du rhétorique dans les sciences». Mais comment interpréter le rapport entre les titres des deux parties? N'y a-t-il qu'une différence de degré d'inéluçabilité de la rhétorique, le second plus marqué que le premier? Et comment comprendre le passage du «discours scientifique» dans le premier volet aux «sciences» dans le second? A ce propos, au lieu de nous indiquer les universités de provenance des A., il aurait été utile de préciser la matière qu'ils enseignent, voire leur domaine de recherche. Si l'on en juge par les contributions, là encore le panachage reste haut en couleur puisqu'on y lit des textes sur le langage scientifique, la physique, l'économie, la biologie, la linguistique et les mathématiques. A. Kremer-Marietti veut repérer la mouvance «du 'langage figuré', par lequel commence la science, au 'langage littéral' qu'elle adopte pour le reconnaître comme le sien propre». G. Holton détermine les occasions et les nécessités que les physiciens ont d'employer des métaphores qui leur permettent soit de «transférer du sens» soit de «restructurer une partie de la vision du monde». D. N. McCloskey soutient qu'un expert en économie utilise les métaphores non pas décorativement ni seulement didactiquement mais vraiment scientifiquement, tout comme un poète ou un romancier. F. Duchesneau analyse les enjeux épistémologiques de la description et de la justification du langage téléologique des biologistes dans leurs travaux de ces trois dernières décennies. J.-C. Chevalier compare le dispositif argumentatif et les stratégies de trois textes grammaticaux. Enfin J. et M. Dubucs mettent à jour «la couleur des preuves» mathématiques, c'est-à-dire, au sens de Frege, les effets produits par un discours, l'ensemble des éléments qui affectent l'auditeur indépendamment de la valeur de vérité des phrases de ce discours. De ces douze exposés se dégage l'impression qu'une grande majorité sont de haute tenue. Ils permettent de plus des lectures transversales instructives comme, par exemple, l'étude de la métaphore en philosophie, en biologie, en science économique et dans l'histoire de la physique. En bref, c'est un livre dont nous pouvons savourer, au gré de nos intérêts, un riche choix de facettes interdisciplinaires...

NATHALIE JANZ

GREGORY McCULLOCH, *The Mind and its Worlds*, Londres-New York, Routledge, 1995, 227 p.

Ce livre présente un double panorama d'une question centrale en philosophie : «où placer l'esprit dans le schéma général des choses?» Le premier volet historique retrace la théorie des idées chez Descartes, Locke, Frege, Wittgenstein ainsi que dans le comportementalisme et le mentalisme, la seconde partie présente les débats contemporains de la philosophie du langage et de l'esprit où s'opposent positivistes et réalistes,

internalistes et externalistes, naturalistes et scientistes. L'A. adopte la position externaliste en combinant des éléments de Wittgenstein, d'existentialisme, de Frege et de Putnam, il défend un esprit que l'on ne peut séparer ni du corps, ni de l'environnement dans lequel ce corps évolue. Écrit principalement pour des étudiants n'ayant aucune connaissance sur la question, cet ouvrage a le mérite de rendre claires et accessibles des questions que beaucoup d'autres ont contribué à embrouiller...

NATHALIE JANZ

SHAUN P. HARGREAVES HEAP, YANIS VAROUFAKIS, *Game Theory. A Critical Introduction*, Londres-New York, Routledge, 1995, 282 p.

Si l'on en juge par son titre, ce livre est une présentation générale de la théorie des jeux. On y trouve dès lors un exposé détaillé des exemples canoniques comme le jeu des faucons et des colombes (*chicken* ou *hawk-dove*), les jeux de coordination ou le fameux dilemme du prisonnier. Le choix s'étend ensuite à des jeux plus complexes comme les jeux à répétition, les jeux de réputation et les jeux évolutionnistes. Parler de théorie des jeux d'une façon globale requiert également une introduction à ses fondements philosophiques et logiques, ainsi qu'à ses développements dans d'autres domaines. Le point fort de ce livre tient à ce que la théorie des jeux n'est plus confinée au strict domaine de l'économie mais étendue aux différents débats en sciences sociales. La théorie des jeux prétend ainsi représenter «une possibilité d'unifier les sciences sociales en fournissant le fondement d'une théorie rationnelle de la société». Le premier chapitre, annoncé comme prémisses philosophiques de la théorie des jeux, s'avère être en fait une introduction aux concepts clés de stratégies de raisonnement et de connaissance commune de la rationalité. Dans l'introduction, on mentionne les origines de la rationalité instrumentale, la conscience hégélienne se prenant elle-même pour objet, la constitution de l'Etat selon Hobbes ou Rousseau, mais ces références, traitées très rapidement, ne donnent guère lieu à des développements ultérieurs. La nature humaine selon Hume, l'impératif catégorique kantien, l'action de Marx ou encore l'idée de norme chez Wittgenstein échappent heureusement à ce traitement superficiel. Il ressort que les A. sont plus convaincants dans l'analyse des économistes et des représentants des sciences sociales et politiques que dans la présentation des théories philosophiques. Est-ce une nouvelle conséquence de l'éternelle dichotomie entre les «cultures» anglo-américaine et continentale? C'est bien le problème de ce livre où la philosophie, censée servir de fondement à la théorie des jeux, n'en est parfois que le «parent pauvre». Le sous-titre, *A Critical Introduction*, renforce cette impression car là où l'on nous promet une argumentation serrée, on attendrait une discussion plus soutenue et plus détaillée. Il est vrai, par ailleurs, que les autres livres sur la théorie des jeux ne se donnent même pas cette peine... Il vaut donc mieux aborder ce livre dans la perspective des sciences sociales et de l'économie : la théorie des jeux devient donc très largement pédagogique et permet de clarifier les positions fondamentales et les débats en sciences sociales, par exemple autour de la théorie politique de l'individualisme libéral. La contribution de la théorie des jeux à l'individualisme libéral consiste à fournir des modèles de négociation et des modèles du rôle approprié de l'Etat. C'est l'occasion de découvrir ou de redécouvrir les stratégies et le concept d'équilibre de Nash, les microfondations d'Elster, le procédé de négociation de Rubinstein, les tournois d'Axelrod, les jeux évolutionnistes de Sudgen, la théorie procédurale de la justice chez Nozick, pour ne citer que les principaux. Les brefs rappels exposés dans les encadrés (*boxes*) sont de ce point de vue très utiles par leur concision. C'est donc l'originalité et le mérite de ce livre de ne pas se limiter à la présentation de la simple théorie des jeux mais de faire intervenir les

théories politiques, éthiques et économiques pour enrichir ses commentaires. Lisez donc ce livre dans l'esprit des sciences sociales, car – contrairement à certaines de ses prétentions philosophiques – il tient là toutes ses promesses.

NATHALIE JANZ

BRUNO ACKERMANN, *Denis de Rougemont, une biographie intellectuelle*, Genève, Labor et Fides, 1996, 2 vol., 1278 p.

Préfacée par sa fille Martine, professeur en Sorbonne, cette somme de plus de mille pages sur Denis de Rougemont est à la fois ce que les Anglo-Saxons appellent une «biographie autorisée» et une thèse de doctorat ès lettres de l'Université de Lausanne. De ces deux genres conjugués elle a tant les défauts que les qualités. Côté défauts, le ton quelque peu hagiographique de toute «biographie autorisée», qui trahit le manque de distance de l'A. par rapport à son sujet, propre de tout genre d'«histoire officielle», ainsi que le jargon de beaucoup de thèses (en l'occurrence celui de l'analyse littéraire «à la» Genette). Côté qualités, la précision exhaustive dans la reconstruction d'un parcours intellectuel qui fut multiple, versatile et exemplaire, donc difficile à cerner avec justesse et exactitude. Le deuxième volume retrace d'abord la vie de Denis de Rougemont de 1940 à 1946 (avec un bref excursus jusqu'en 1985), ensuite il est consacré à l'analyse littéraire des textes et des manuscrits des «journaux non intimes» de l'écrivain (*Journal d'Allemagne, Journal d'un intellectuel en chômage, Journal des deux mondes, Journal d'une époque*) et pour finir il comporte une considérable bibliographie générale et un volumineux index des personnes citées. Mais c'est le premier volume qui nous intéresse plus particulièrement ici, puisqu'il montre la relation entre la foi protestante de Denis de Rougemont (avec son adhésion à l'orthodoxie barthienne), sa philosophie personaliste et son engagement politique fédéraliste. C'est à Paris, au début des années 1930, que Rougemont s'ouvre au monde et commence sa «carrière» dans les milieux littéraires des revues, en qualité de secrétaire des Editions «Je Sers» d'abord et aussi comme collaborateur des *Cahiers de Foi et Vie*, de la *Nouvelle Revue Française* et d'*Esprit*. En 1932 il fonde la revue *Hic et Nunc* (dont le nom est à lui seul tout un programme...), en rupture tant avec la tradition du protestantisme libéral héritée du XIX<sup>e</sup> siècle qu'avec les positions du christianisme social d'un Wilfred Monod. Comme l'écrit très justement Bruno Ackermann : «Le parti pris personaliste et barthien de Denis de Rougemont reflète exactement ses positions, qui sont d'ordre spirituel, et le situe, au sein des mouvements révolutionnaires et parmi d'autres intellectuels, comme une figure originale : le seul qui revendiqua, avec Emmanuel Mounier, la primauté de la foi chrétienne comme fondement de toute action révolutionnaire véritable.» (p. 218). Si la revue *Hic et Nunc* est consacrée à la diffusion en France de la doctrine barthienne par Rougemont et par d'autres jeunes disciples de Barth que Mauriac a qualifiés de «calvinistes d'étroite observance, furieusement antilibéraux» (p. 230), c'est dans une autre revue, *L'Ordre nouveau*, que Rougemont et ses amis publient leurs prises de positions politiques, qui indiquent dans la tradition proudhonienne et anti-marxiste la seule voie qui puisse permettre à la France de sortir de la crise dans laquelle elle se débat. La Seconde Guerre mondiale se chargera de trouver une autre voie de sortie, certainement plus douloureuse et moins idéale, mais dont on ne saurait dire dans quelle mesure elle fut plus ou moins efficace. Quoi qu'il en soit, comme le note Denis de Rougemont, la théologie qui était la sienne et celle de ses amis «transposait exactement d'une manière homologue la politique fédéraliste qui était la nôtre, commune à tous.» (p. 249). Il nous semble que c'est dans l'analyse des relations entre ces trois domaines (la théologie, la philosophie et la politique) que réside avant tout l'intérêt de cet ouvrage. Pour la première fois est mise en évidence toute la complexité et la profondeur de la

genèse de la pensée de celui qui fut sans doute le plus grand intellectuel engagé que la Suisse ait connu au courant de ce XX<sup>e</sup> siècle, bien qu'il ait été obligé de s'expatrier en France puis en Amérique pour se faire reconnaître par ses pairs d'abord et par le grand public ensuite. Il y a peut-être là aussi de quoi réfléchir aux relations que la Suisse entretient avec ses intellectuels, mais ceci est un autre sujet, qui nécessiterait sans doute pour être traité de façon exhaustive une autre thèse encore plus volumineuse que la présente.

FABRIZIO FRIGERIO

DENISE SOUCHE-DAGUES, *Nihilismes* (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, P.U.F., 1996, 263 p.

Par le pluriel du titre, l'A. veut marquer à la fois la détermination flottante de la pensée nihiliste et l'incomplétude de l'exposé» (p. 1), plus historiciste que phénoménologique. Le mobile de la recherche n'est pas étranger à Auschwitz, considéré comme «butée ultime» (p. 3) de toute réflexion actuelle sur le nihilisme. Le corps de l'ouvrage est divisé en trois parties, destruction – philosophie – déconstruction. L'A. commence par débutsquer une pensée de la destruction dans les «idéologies du déclin» (p. 11) dont Spengler et Jünger font figure de protagonistes. Elle inclut dans cette exploration préalable les penseurs de l'École de Francfort et le double aspect de leur critique, philosophique et sociale. Une sorte de terreau commun nourrit les contenus disparates des nombreux textes cités : la «réflexion sur l'histoire et plus profondément sur la temporalité», «la critique de la Raison et de ses œuvres», la crise de l'ontologie et ses conséquences pour les délimitations du fini et de l'infini, du «Bien et du Mal» (p. 63-64). Dans la deuxième partie, l'A. présente «le débat historique sur le nihilisme» (p. 67). Pour elle, «présenter» c'est proprement rendre présentes les discussions les plus complexes et notre survol est indigne d'un tel effort. Dans la «dispute sur l'athéisme», deux tendances nihilistes se font jour : l'une dans le repli extrême d'une philosophie de la représentation, l'autre, mystique, qui *laisse être* le rien et ouvre l'accès à «une ontologie négative, voire à une mé-ontologie» (p. 76). Adoptant la mort de Dieu comme point focal de son étude, l'A. soutient la gageure d'une approche thématique des écrits de Nietzsche. Deux autres visages du nihilisme s'y révèlent indissociables, l'un tourné vers l'ombre et l'autre qui regarde vers «l'aurore, où la liberté osera s'affirmer au-delà du bien et du mal» (p. 99). Un chapitre magistral est réservé à Heidegger. Vu les prémisses de l'ouvrage, la question des collusions avec le nazisme devait être envisagée. L'A. y fait d'autant mieux face que sa réponse – comme celle de Habermas dont elle défend la pertinence – passe par le rapport qu'entretient le philosophe allemand avec le nihilisme. Si elle admet qu'une «complicité» (p. 123) n'est même plus contestable, elle s'efforce de tirer toutes les conséquences philosophiques du «destinal» heideggerien dans la mouvance duquel le nihilisme finit par être banalisé tout autant que le national-socialisme. Dans la Sérénité du laisser-être, l'A. conclut à un nihilisme «confirmé et même redoublé» (p. 139). Après une brève confrontation avec «une autre pensée du Néant» (p. 140), celle de Hegel, qui ne récuse pas l'héritage platonicien et assure le «surpassement du nihilisme» (p. 151) dans un Absolu intelligible, le romantisme est évoqué pour la solution «qu'on pourrait dire gracieuse» (p. 153) qu'il a trouvée dans la création poétique mais surtout pour la problématisation kafkaïenne de cette solution. La troisième partie est consacrée à la mort de l'art comme symptôme d'une «crise générale de la signification» (p. 176). Quand, selon le mot de Baudrillard, «l'artifice est au cœur de la réalité» (p. 221), le monde vacille et perd sa consistance référentielle. De la crise du sens émerge la désespérance de l'innommable; de la ruine du sujet comme producteur de soi, l'automatisme et l'indifférence de tout. Le discours de la déconstruction reste tristement théorique et, dans

son dos, les mythes se gorgent de sang. Le nihilisme a un double lieu, ontologique et historique. Tout au long de son enquête, l'A. aura dégagé inlassablement les voies qui passent de l'abstraction des discours aux (dé-)réalisations du monde. Dans sa «conclusion impossible» (p. 243), elle se détourne avec concision du vertige auquel elle s'est exposée dans cette patiente fréquentation de la rhapsodie nihiliste. Son livre s'impose comme une somme (pessimiste?) dont l'importance requiert la maturité de toute une carrière.

ELIANE MULLER

RENÉE BOUVERESSE, *Esthétique, psychologie et musique. L'esthétique expérimentale et son origine philosophique chez D. Hume*, Paris, Vrin, 1995, 648 p.

R. Bouveresse, bien connue pour ses travaux sur K. Popper, Spinoza et Leibniz, nous offre ici une histoire de l'esthétique expérimentale (A) et une synthèse de la psychologie de la musique (B). Par sa richesse et sa diversité, cet ouvrage défie le résumé ; nous tâcherons pourtant d'en dégager les lignes de force. – A) L'A. nous apprend que Fechner, par son *Introduction à l'esthétique* (1876), fut le fondateur de l'esthétique expérimentale dont la tâche, par opposition à l'esthétique spéculative, est de parvenir à des résultats positifs, même s'ils sont partiels. En 1908, Ch. Lalo montra les limites de la méthode fechnerienne (trop centrée sur l'individu et manquant le problème crucial de la valeur esthétique). Enfin, dans les années soixante, les psychologues expérimentaux purent vérifier l'hypothèse humienne de l'universalité du jugement de goût entre les experts des différentes civilisations. En effet, même si les théoriciens du nombre d'Or sont les précurseurs de l'esthétique expérimentale (cf. deuxième partie), celle-ci trouve son fondement dans la philosophie humienne (cf. troisième partie). Selon l'A., les travaux des psychologues modernes confirment la théorie humienne de la norme du goût : c'est dire, selon elle, que les *Essais esthétiques* esquissent, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'«esthétique intégrale» que Ch. Lalo appelait de ses vœux. – B) Comme l'A. ne peut présenter toute l'esthétique expérimentale, elle nous montre dans les trois chapitres de sa quatrième partie l'apport conceptuel et méthodologique de la psychologie de la musique : le premier chapitre, consacré à Ch. Lalo, nous présente une étude de la musique sous deux de ses aspects : psycho-physiologique (par la sensation) et psychologique (par la perception), ainsi qu'une synthèse des spéculations de K. Popper sur la naissance de la polyphonie. Le deuxième chapitre concerne les travaux de R. Francès sur la perception de la musique, subdivisés en trois parties : I. syntaxe, II. rhétorique, III. expression et signification. Francès y traite de la syntaxe tonale opposée à la syntaxe atonale, montre que l'unité sérielle est d'ordre conceptuel plutôt que perceptif et que la musique jouit d'une conceptualisation très poussée grâce à l'utilisation de la notation musicale. Il traite aussi du discours musical, des problèmes perceptifs d'organisation linéaire et d'organisation simultanée. Enfin, il montre que toute musique est à la fois un arrangement formel et une virtualité d'expression conceptuelle plus ou moins adéquate à la forme musicale. – Le troisième chapitre, consacré à la sémantique psychologique de la musique, révèle combien M. Imberty sait allier l'interprétation (la psychanalyse) et l'explication (les techniques expérimentales de la psychologie). Pour Imberty, la signification musicale, à la différence de la signification langagière, n'est ni lexicale ni dénotative mais immanente à la forme de l'œuvre. L'espace sémantique est tridimensionnel (tension-détente cinétique, résonance émotionnelle, schèmes de spatialité) et psychologiquement fondé sur les assimilations des formes sonores à des schèmes de la vie affective et sensori-motrice. Imberty redéfinit



le style musical de manière à pouvoir lui donner une interprétation psychanalytique et souligne que la sémantique musicale est aussi une sémantique du temps (élément essentiel à l'expressivité musicale car mettant en jeu les pulsions de vie et de mort). Par sa double perspective (historique et synthétique), l'ouvrage de Renée Bouveresse nous paraît susceptible d'intéresser aussi bien le psychologue que le philosophe ou le musicien ; il démontre également, preuves à l'appui, toute l'actualité de la pensée de Hume dans les sciences humaines.

DANIEL BOURQUIN

CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES, *Biblia Patristica. Index Histoire de des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, VI : la théologie Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster, Paris, C.N.R.S., 1995, 374 p.

Après s'être consacré depuis plusieurs années au dépouillement d'œuvres écrites en grec (les volumes 3 à 5 de cette collection d'index sont consacrés à Origène, Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Epiphane de Salamine et les Pères de Cappadoce, à quoi il faut ajouter un index philonien), le Centre d'analyse et de documentation patristiques fait maintenant une belle incursion dans le monde latin du IV<sup>e</sup> siècle, à travers trois écrivains majeurs qui ont été au cœur des controverses ariennes et qui ont consacré d'amples traités à l'interprétation de la Bible : Hilaire de Poitiers (mort peu avant 370), Ambroise de Milan (337/339-397) et l'Ambrosiaster – un énigmatique auteur contemporain d'Ambroise qui a particulièrement commenté les épîtres pauliniennes. La plupart des références renvoient à l'énorme production d'Ambroise, dont les œuvres, authentiques ou douteuses, commentent sans cesse les Écritures. Ce nouveau volume des index des citations et allusions bibliques promet donc d'être d'une grande utilité pour l'étude de l'exégèse du IV<sup>e</sup> siècle et devrait permettre d'approfondir l'étude de l'utilisation du matériau biblique dans les controverses christologiques et éthiques en monde latin.

RÉMY GOUNELLE

FRANÇOIS HEIM, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose* (Théologie historique – 89), Paris, Beauchesne, 1992, XV + 347 p.

Il est des livres dont le sujet attire le regard. Celui de F. Heim en fait partie. Dans cet épais volume, qui correspond à la deuxième partie d'une thèse de doctorat soutenue en 1985, l'A. étudie en effet le lien effectué dans l'Antiquité païenne et chrétienne entre un triomphe militaire et la présence de la divinité aux côtés du camp vainqueur, tel que l'exprima par exemple l'historien Eusèbe de Césarée : «Provenant du seul et unique Dieu de l'univers, la victoire fut accordée au souverain d'alors» (cité p. 64). Une telle croyance, qui associait intrinsèquement la puissance politique avec la religion, fut fortement mise à mal par l'implantation de la foi chrétienne dans l'empire romain et par les importantes invasions barbares subies au IV<sup>e</sup> siècle. Les défaites de Rome ont en effet surpris et ont conduit à se demander pourquoi la victoire n'était plus du côté des Romains, mais des barbares. Ces revers étaient-ils dus à l'abandon de la religion païenne au profit du christianisme, ou, au contraire, à la poursuite des cultes païens malgré le christianisme, ou encore à la débauche de la gent militaire? Répondre à ces questions impliquait d'expliquer les succès d'antan : étaient-ils dus à la piété exemplaire

des anciens romains, à la présence bienfaisante de la Fortune à leurs côtés, ou à leur valeur militaire au faite de sa grandeur? Plus profondément, il fallait réfléchir à la place occupée par le divin dans la réalisation du destin des hommes : est-ce la divinité qui fait la victoire (ou la défaite), ou bien la vaillance (ou la déchéance) des soldats, ou bien les deux, qu'ils dirigent ou non le destin dans le même sens? Telles sont les questions que prétend traiter l'ouvrage de F. Heim. Mais il en est des livres comme de certaines pâtisseries : ce n'est pas parce qu'ils attirent l'œil qu'ils répondent vraiment aux attentes du consommateur. – Cet ouvrage nous paraît en effet poser plusieurs problèmes méthodologiques sérieux. En premier lieu, l'A. affirme, sans réellement s'en expliquer, ne pas vouloir traiter ni de l'iconographie, ni des inscriptions (p. 34). Ce parti pris regrettable amène F. Heim à ne prendre en compte, non pas seulement des «textes littéraires» (p. 34), mais uniquement des écrits d'auteurs importants. On est d'autant plus surpris (mais heureux) de voir apparaître, dans la conclusion, le «peuple» (p. 325), «le milieu des moines et des *conuersi*» et des écrivains comme Paulin de Bella et Paulin de Béziers (p. 327), dont l'ouvrage n'a pas fait mention précédemment, se contentant de rester dans les milieux intellectuels, souvent proches de la Cour impériale. D'autre part, la terminologie conceptuelle employée par l'A. ne semble pas très claire : qu'entend-il réellement par «mystique» et surtout par «politique», deux termes souvent employés en tension (par exemple p. 178, le «calcul 'mystique'» a-t-il réellement pesé plus que le «calcul politique» dans la décision de «rendre aux païens les biens confisqués aux temples»? A lire l'exposé même de F. Heim, on peut en douter, tellement les deux plans paraissent imbriqués). En troisième lieu, l'interprétation des textes menée par F. Heim paraît parfois légèrement tendancieuse, particulièrement dans le chapitre consacré à Ambroise de Milan ; elle l'amène en outre ici ou là à formuler des jugements à l'emporte-pièce dont la pertinence ne nous a pas toujours paru évidente (cf. particulièrement p. 51 : «position parfaitement illogique» ; p. 63 : «contradiction interne», «cette conception se marie mal» ; p. 263 : «il faut entendre l'expression dans un sens exclusivement spirituel»). Enfin, on aurait aimé ici ou là plus de développements théologiques expliquant les fondements religieux (en particulier christologiques) de la théologie de la victoire, tel celui, exceptionnel, consacré à Eusèbe de Césarée, p. 84-87. – Dans son ensemble, cet ouvrage manque en outre de clarté. Certes A. Mandouze, dans son élogieuse préface, avertit le lecteur de ce que F. Heim est «un auteur qui n'est pas facile» (p. vi). Mais ce n'est pas que l'argumentation soit extrêmement technique ou trop érudite. Il en va plutôt de plusieurs défauts d'exposition : le cheminement est parfois confus (cf. par exemple p. 127-134) ; l'exposé, ici ou là non linéaire, est dilué, et l'A. n'épargne pas à son lecteur de longs détours dont nous n'avons pas toujours perçu l'utilité (cf. par exemple p. 67-74, 204-211) ; souvent des motifs ou des citations sont répétés quasiment à l'identique à plusieurs pages d'intervalle, sans forcément de renvoi aux premières mentions (cf. par exemple l'affaire de la synagogue de Callinicon dans le chapitre sur Ambroise) ; parfois même des développements se trouvent en double dans le livre (comparer par exemple la n. 122, p. 67 et les p. 73-74) ; l'A. ne donne en outre pas toujours les éléments nécessaires à son lecteur pour suivre son argumentation (nous n'avons pas vu qu'il donne le texte de l'inscription qu'il discute au début du livre, sinon sous sa forme latine, confidentiellement citée dans la n. 20, p. 40 ; les premières phases de l'évolution d'Eusèbe, citées p. 105, sont insuffisamment présentées dans le développement qui précède) ; les citations ne sont souvent pas traduites, et lorsque des traductions sont données, elles sont émaillées de mots grecs et latins même lorsque ceux-ci ne posent pas de problème particulier de compréhension (cf. ainsi p. 204 où l'A. met dans la citation une série de termes grecs qu'il ne commente pas, pour analyser ensuite une expression dont il ne donne pas le texte original dans la traduction!). L'absence de sous-titres dans la quasi-totalité de l'ouvrage (quelques salutaires exceptions se trouvent aux p. 92-98 et dans les chapitres sur Ambroise, Prudence et Paulin) ne facilite pas la compréhension d'un exposé qui se déroule auteur par auteur, et qui, dès lors,

n'hésite pas à se répéter : était-il par exemple vraiment judicieux de distinguer Ammien Marcellin et Claudien, dont l'A. reconnaît la parenté de pensée au terme de deux chapitres répétitifs (p. 254)? – L'ouvrage est enfin entaché par le manque de clarté de plusieurs renvois en notes (par exemple, où est le chapitre consacré à « Enthousiasme de l'armée... » signalé n. 76, p. 55?), par le fait que, ponctuellement, une citation est faite sans que la référence en soit donnée (par exemple p. 191), et par la présence de plusieurs fautes typographiques parfois gênantes (cf. par exemple p. 147, le début de la citation d'Ez 3,17-18 [et non 17-19 comme indiqué] est incompréhensible à moins de corriger « tu » en « je »). Quant aux deux index, ils sont malheureusement incomplets.

RÉMY GOUNELLE

MARIE-ODILE BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentations théologiques* (Collection des Etudes augustinienne, Série Antiquité – 143), Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1995, 681 p.

L'ouvrage de Marie-Odile Boulnois vient à son heure pour combler la pauvreté de la bibliographie cyrillienne. Celle-ci ne compte guère qu'une dizaine d'études et une quarantaine d'articles, présentations générales des grands dictionnaires y comprises. Quant à la triadologie de Cyrille d'Alexandrie, dont on sait qu'elle occupe une place importante dans l'histoire des dogmes, parce qu'elle représente un point de jonction entre la patristique et la scolastique, c'est la première fois qu'elle fait l'objet d'une recherche pour elle-même. « Pour rester fidèle à la méthode de Cyrille, dit l'A. dans son introduction, et à la manière dont il aborde les questions trinitaires, c'est-à-dire d'une façon non systématisée, mais en laissant toujours la place aux difficultés soulevées par les adversaires, nous n'avons pas voulu reconstruire sa pensée sous forme d'un traité dogmatique. Mais nous avons plutôt cherché à mettre en évidence les multiples points de vue de sa réflexion et les différents outils d'investigation qui lui ont permis de synthétiser les recherches de ses prédécesseurs ». Pour Cyrille, comme pour la plupart des premiers auteurs chrétiens, la lecture de la Bible est première pour apprendre à connaître Dieu. C'est la source privilégiée où se nourrit son effort contemplatif. Dans une première partie, Marie-Odile Boulnois montre comment la multiplicité d'approches partielles que cette lecture suscite chez Cyrille, par la double attention qu'il accorde aux différents ensembles dans lesquels sont insérés tel ou tel mot important pour lui et à la recherche systématique du σκοπος, but ultime que vise le texte scripturaire, constitue une méthode exégétique propre. Mais cette méthode exégétique se mue en une méthode théologique réfléchie, car Cyrille d'Alexandrie sait bien que l'approfondissement de la connaissance de la Trinité de Dieu exige l'élaboration d'un langage qui ne peut pas s'en tenir aux formules bibliques seulement, puisque c'est dans leur interprétation qu'a justement été conçue la notion même de « Trinité ». Dans une deuxième partie, l'A. aborde donc les principales images clés auxquelles Cyrille aime à se rapporter dans ses argumentations, qu'elles soient d'inspiration biblique ou inventées par lui-même, pour tenter de mettre toujours mieux en lumière la nécessité de l'équilibre parfait qu'il doit y avoir entre les trois Personnes divines, unies dans la distinction et distinctes dans l'union. Cependant, dans la contrainte des discussions théologiques qui opposent les champions de l'orthodoxie et les hérétiques, le besoin se fait de plus en plus sentir d'un recours aux concepts philosophiques pour pouvoir serrer de plus près les problèmes, ce que la rhétorique des images et la Bible ne permettaient pas de faire. La crise arienne

a poussé Cyrille, comme déjà d'autres avant lui, à utiliser les termes de consubstantialité, substance, hypostase, unité et distinction. Tel est le contenu de la troisième partie, dans laquelle l'A. analyse les réserves et les audaces de Cyrille vis-à-vis de l'héritage philosophique et de la terminologie qu'avaient déjà empruntée Athanase et les Cappadociens. C'est à partir de tous ces fondements herméneutiques, rhétoriques et conceptuels qu'il devient possible d'exposer enfin la structure même de la triadologie cyrillienne, le déploiement de la Trinité en trois Hypostases, les caractères propres à chacune d'elles (le Père comme ἀναρχος, sans principe, inengendré, et ἀρχή, principe des deux autres hypostases du Fils et de l'Esprit), les relations de génération et de procession qui les unissent entre elles, et les modèles qui permettent d'articuler les trois hypostases en une unique divinité (co-immanence et périchorèse). Ces quelques aperçus suffisent à donner une idée de l'importance de ce travail, qui nous initie aussi bien à l'œuvre et au cheminement intérieur de celui qu'Athanase a appelé le Sceau des Pères, qu'à l'histoire des difficultés que la genèse du dogme trinitaire a connues.

JEAN BOREL

SIMON CLAUDE MIMOUNI, *Dormition et Assomption de Marie* (Théologie historique – 98), Paris, Beauchesne, 1995, 716 p.

Le magnifique ouvrage de réflexion mariologique que nous offre Simon Claude Mimouni ouvre, pour la première fois, aux lecteurs de langue française, le vaste dossier des traditions anciennes, antérieures au XVIII<sup>e</sup> siècle, sur le sort final de la Vierge Marie. La complexité de ce dossier tient d'abord au fait que les soixante-deux textes actuellement connus de l'histoire de la dormition appartiennent à huit traditions linguistiques différentes, syriaque, grecque, latine, arménienne, copte, géorgienne, arabe, éthiopienne, sans compter les innombrables ramifications en langues vernaculaires auxquelles ces traditions ont donné lieu au Moyen Age. D'autre part, et c'est là une approche absolument neuve de la question mariologique, l'A. s'est attaché à montrer comment les préoccupations spirituelles, liturgiques, théologiques et dogmatiques concernant la dormition et l'assomption de la Mère de Dieu ont toujours été liées aux préoccupations topologiques de sa mort, de sa maison, de son tombeau et de ses reliques – Jérusalem, Bethléhem et Ephèse. Toutes ces précieuses et méticuleuses recherches, que l'A. poursuit dans ce travail, nous immergent progressivement dans l'ambiance mystique et dogmatique dans laquelle les premières générations chrétiennes ont grandi, et elles nous introduisent aussi à la compréhension des controverses et des confessions de foi christologiques, qui ont été autant de moments privilégiés pour le développement des croyances mariologiques. Jésus, vrai Dieu et vrai homme, tels sont bien les deux axes essentiels autour desquels évolue la doctrine concernant la mère de Dieu, sa dormition, avec préservation et ascension de son corps pour certains textes témoins ; sa dormition suivie de l'assomption pour d'autres témoins ; pour d'autres encore, son ascension seulement, avec ou sans résurrection explicitement ou implicitement indiquée. C'est dire l'intérêt de ce travail sérieux, mené de main de maître, et qui, pour nous, prend valeur œcuménique. Nous sommes là dans la grande mouvance de foi du tronc commun de l'Eglise, qui a toujours reconnu et affirmé les privilèges uniques dévolus à la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Jésus. Ce livre est donc un nouvel appel à une réflexion fondamentale, ancrée dans les sources indubitables auxquelles croyants de tous les temps et de toutes les confessions ont désiré se soumettre, dans un souci de vérité et de fidélité à la tradition des Pères.

JEAN BOREL

Théologie  
contemporaine

J. LAMBERT et al., *Pardonner* (Théologie – 65), Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1994, 106 p.

Cet ouvrage collectif est issu d'une session théologique tenue en 1994 à l'École des sciences philosophiques et religieuses de Bruxelles. La diversité des points de vue montre bien la complexité de la question du pardon. *J. Lambert* cherche des équivalents non chrétiens du pardon en esquissant une anthropologie religieuse et une anthropologie politique du pardon. Il considère le pardon comme «un mythe sans voix puisqu'il refait de l'origine» (p. 34) et il repère, dans la demande du Notre Père relative au pardon, la «fécondité» et la «libéralité» du pardon humain : le pardon crée une situation de *ni fils ni père*, il cède la place à l'autre, il est contagion. *F. Smyth-Florentin* évoque l'originalité du Dieu *un* d'Israël qui est d'abord un Dieu pardonné : un Dieu qui répond aussi du mal qu'il fait ou laisse faire. Jourdain, Yabboq, désert, Mer des Joncs, autant de «traversées du pardon», où offenseur et offensé ne cessent de transgresser leurs propres limites à la rencontre de l'autre. *P. Secrétan* voit dans le pardon «la réponse du cœur à l'offense» (p. 57), qui suppose intelligence et volonté. Partant de quelques éléments de la pensée de V. Jankélévitch, il distingue, quant à lui, «l'offense» personnelle de «l'outrage» fait aux valeurs, et développe l'idée que le pardon «place hors-histoire ce que l'histoire menace d'envahir tout entier» (p. 66). *J. Zumstein* insiste beaucoup sur l'*asymétrie* du pardon divin : à travers Jésus, Dieu recrée la personne abattue et libère la personne aliénée – en cela consiste le pardon. Et si ni Paul ni Jean n'utilisent le vocabulaire du «pardon des péchés», c'est qu'il s'agit avant tout du rétablissement d'une relation rompue. Mais ma question est la suivante : puisqu'il s'agit de *relation* entre Dieu et l'humain, ne faut-il pas parler de *réciprocité* plutôt que d'*asymétrie*? La réciprocité, qui interdit la passivité humaine, n'est-elle pas constitutive du pouvoir transformateur du pardon divin? *J. Moingt*, quant à lui, insiste sur la *gratuité* du pardon instauré par Jésus: «elle seule accomplit la perfection des relations humaines, la perfection de la liberté libérée de ses entraves du fait même de délier autrui de ses liens» (p. 92). Parce qu'en Jésus, Dieu abandonne tous ses droits, la réconciliation entre Dieu et les humains est «bilatérale», «totale et réciproque» (en Jésus criant son abandon sur la croix, Dieu reçoit le pardon de tout humain qui se sent abandonné et livré à sa vengeance) ; le pardon est «inextricablement divin et humain», et si l'Église s'est muée à nouveau en religion de type sacrificiel alors qu'en Jésus, Dieu avait une fois pour toutes substitué le pardon à la violence, c'est qu'il faut du temps pour prendre la mesure incalculable de l'abandon par Dieu de tous ses droits «afin que les hommes deviennent les uns pour les autres codispensateurs de son pardon» (p. 99). On le voit, cet ouvrage donne beaucoup à réfléchir!

LYTTA BASSET

FRANÇOISE MIES, *Faust ou l'Autre en question. Dieu, la femme et le mal*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1994, 477 p.

L'analyse du mythe de Faust, au fil des œuvres littéraires choisies par l'A., porte essentiellement sur le statut de l'autre/Autre. Le terme «altérité» est réservé à «autrui en tant qu'il m'échappe (transcendance), me résiste et m'interpelle, tel qu'il se révèle dans l'entre-deux» de la relation (p. 21). C'est le rapport de Faust à la double réalité du mal subi et commis qui semble à chaque fois déterminer le déroulement du récit. Dans le *Volksbuch* (première version écrite du mythe, en 1587), Faust succombe à la tentation de la connaissance du Bien et du Mal : «spéculateur», il croit maîtriser le savoir ; «magicien», il croit maîtriser le monde ; mais il n'y a pas d'issue hors de ce monde du Même. Chez *N. Lenau* (deux siècles plus tard), Faust succombe à la tentation

de l'auto-destruction – s'anéantir dans l'indifférencié plutôt que n'être pas Tout... mais il n'y a pas d'issue hors de ce monde où l'on refuse la séparation féconde d'avec autrui. Chez *Ch. Marlowe* (fin du XVI<sup>e</sup> siècle), Faust succombe à la tentation de l'intériorisation du mal en s'enfermant dans le désespoir d'une souffrance autarcique... et il est toujours «trop tard» : il n'y a pas d'issue hors de ce monde où l'absence de l'altérité se vit comme un enfer. Chez *F. Klinger* (fin du XVIII<sup>e</sup> siècle), Faust succombe à la tentation de la réparation du mal, et de la vengeance ; en dénonçant le mal injuste, il reste contre-dépendant de la rationalité de la rétribution : malgré son auto-disculpation ou à cause d'elle, il reste enfermé dans sa culpabilité et il n'y a pas d'issue hors de ce monde qui anesthésie l'excès du mal et son «hétérité» – la résistance, la transcendance, l'appel qui sont en lui. C'est *Goethe* qui a introduit la femme au cœur de la tragédie de Faust : ici, la tentation d'échapper au réel, par le fantasme de la possession et la négation de l'autre (de la femme), fait place à la conviction qu'Autrui seul (ou plutôt l'entre-deux) peut sauver. *P. Valéry*, à travers un Faust inachevé, crie le malheur de la fermeture sur soi : l'évocation du surgissement d'autrui, par delà le «savoir» auquel on le réduit, ne suffit pas à montrer l'issue hors d'un monde qui méconnaît pratiquement l'altérité. Enfin, chez *Th. Mann*, la tentation de Faust consiste à s'enfermer dans un destin sans issue qui est culpabilité sans rémission ; l'excès du mal se confond avec une condamnation totale de l'Allemagne nazie ; mais dans ce monde de l'interdit d'aimer et de l'incapacité à reconnaître l'altérité, «affleure l'excès de la grâce» (p. 411), grâce à l'évocation de l'altérité d'un Dieu souffrant qui seul «opère une brèche dans l'isolement de la créature» (p. 415). Le plus grand mérite de l'A. est d'avoir vu dans l'altérité – la présence de l'autre/Autre – le point d'arrêt à l'emprise du mal sur le «je» : «c'est l'Autre qui me 'sauve', c'est dans la rencontre de l'Autre que je suis sauvée» (p. 433). Enfin, parmi les pistes qu'ouvre cette riche réflexion, signalons ceci : le «pacte» faustien étant une caricature de l'Alliance biblique sur laquelle aucune maîtrise n'est possible, l'étude du mythe de Faust pourrait inviter à un approfondissement de l'«entre-deux» de la relation, à une évocation de ce qui est susceptible d'attirer l'être humain vers cette seule issue hors de l'enfer du mal.

LYTTA BASSET

GEORGES TAVARD, *L'œcuménisme* (Que sais-je?), Paris, P.U.F., 1994, 125 p.

Il s'agit d'une bonne présentation du développement du mouvement œcuménique au XX<sup>e</sup> siècle. Celui-ci est étudié tant dans la perspective des «grandes assemblées» liées à la préhistoire et à l'histoire du C.O.E. que dans la perspective catholique, que l'A. n'entend pas résumer à Vatican II, mais qu'il étudie déjà à partir de la théologie «unioniste» du début du siècle. Ce livre, même s'il n'entend pas formuler des thèses nouvelles, sera utile aux historiens et aux étudiants.

BERNARD HORT

JOHN GOLDINGAY, *Models for Interpretation of Scripture*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1995, 328 p. Sciences bibliques

Cet ouvrage propose quatre regards sur l'Écriture : la Bible comprise comme témoignage sous la forme de récits, comme autorité canonique, comme parole inspirée et comme expérience de révélation. La première partie est consacrée aux méthodes

d'analyse textuelle, au rôle du lecteur dans l'interprétation et à la fonction prédicative des récits. La deuxième partie concerne l'interprétation de la *Torah* et la fonction normative de l'Écriture ; il en va du statut du canon et du processus herméneutique qu'il engendre. La troisième partie concerne l'interprétation des prophéties de l'Ancien Testament dans l'évangile de Matthieu et dans l'exégèse moderne. L'A. discute les vertus respectives des approches figuratives (allégorique, édifiante, émancipatrice, millénariste) et de la méthode historico-critique, pour prôner une lecture qui dépasse le sens historique en vue d'une compréhension existentielle du message biblique. La quatrième partie porte sur l'apocalyptique, les Psaumes et la sagesse, qui reflètent l'expérience humaine et qui en sont des lectures croyantes. La fin de l'ouvrage souligne l'interdépendance de la subjectivité et de l'objectivité dans le travail d'interprétation, ce qui est une manière d'exprimer la circularité herméneutique. L'A. termine en attirant l'attention sur la communication des textes bibliques et sur leur appropriation par le lecteur. – Cet ouvrage présente de nombreuses théories interprétatives, dont il discute les mérites, les présupposés et les limites. C'est un panorama fort complet des approches possibles de l'Écriture, accompagné du souci que le texte déploie ses effets chez les destinataires et qu'il nourrisse leur foi.

CLAIRETTE KARAKASH

HANS-RUEDI WEBER, *The Book that Reads Me*, Genève, WWC Publications, 1995, 61 p.

Ce petit ouvrage est un guide pratique pour la lecture de la Bible ; il contient des suggestions pour l'animation d'études bibliques. Les cinq chapitres qui le composent offrent chacun une perspective différente sur l'Écriture : précédée d'une tradition orale, la Bible se présente comme une collection de textes qui se prêtent à la narration, à l'analyse littéraire et historique, à la mise en scène et au psychodrame, à la reprise artistique, à la célébration et à la méditation. Le lecteur est invité à faire l'expérience d'un retournement herméneutique : la parole biblique «lit» à son tour, atteint, guide et comprend son lecteur mieux qu'il ne le fait lui-même. Voilà donc un petit traité stimulant et facile d'accès.

CLAIRETTE KARAKASH

THOMAS RÖMER, JEAN-DANIEL MACCHI, *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Genève, Labor et Fides, 1994, 78 p.

Le texte hébreu servant de base à toute recherche biblique est celui du codex de Leningrad de 1008, tel qu'il est repris dans l'édition de référence, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (*BHS*). Ce codex, le plus ancien manuscrit contenant l'intégralité de la Bible hébraïque, est déjà annoté par une première forme de critique textuelle, les «massores». A celles-ci s'ajoute dans la *BHS* un appareil critique moderne, en abréviations latines. Pour l'étudiant francophone, pourtant, ces informations restaient souvent inaccessibles, faute d'un manuel adéquat. Cette lacune est désormais comblée par ce guide, grandeur poche, d'utilisation aisée qui, en plus des listes des sigles, signes et abréviations traduits et expliqués, contient de brèves introductions sur les *massores* et la critique textuelle. On peut recommander sans hésiter cet outil de référence.

BÉATRICE A. PERREGAUX

GIOVANNI GARBINI, Olivier DURAND, *Introduzione alle lingue semitiche* (Studi sul Vicino Oriente antico – 2), Brescia, Paideia, 1994, 198 p.

Cet ouvrage constitue une introduction aux langues sémitiques. La première partie présente brièvement ces langues, notamment l'accadien, l'éblaïte, l'amorréen, les inscriptions protosinaïtiques, l'ugaritique, le cananéen (dans lequel les A. comptent l'hébreu), l'araméen, l'inscription de Deir Alla, l'arabe. La deuxième partie est consacrée aux caractéristiques grammaticales des langues sémitiques. Les parties trois et quatre (moins importantes) traitent du problème de la classification de ces langues et de la thèse d'un fonds commun hamito-sémitique que les A. jugent nécessaire de maintenir. – C'est une introduction à conseiller aux lecteurs maîtrisant l'italien. Le livre n'est néanmoins pas destiné au grand public, mais s'adresse en premier lieu aux étudiants en langues orientales.

THOMAS RÖMER

RUDOLF SMEND, *La formazione dell'Antico Testamento* (Lecture bibliche – 8), Brescia, Paideia, 1993, 332 p.

Il s'agit de la traduction italienne d'un grand classique allemand de l'introduction à l'Ancien Testament, dont la première édition a été publiée en 1978. Cette traduction, qui se base sur la quatrième édition (1989), rendra peut-être l'ouvrage magistral de Smend plus accessible au public francophone. Rappelons deux points forts du livre : sa conception pédagogique très réussie et une présentation claire quoique quelque peu partielle de la théorie de l'historiographie deutéronomiste, dont Smend est un excellent connaisseur. Contrairement à l'édition allemande, toutes les indications bibliographiques ont été rejetées à la fin du livre.

THOMAS RÖMER

LAURA BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia. Premessa e introduzione di Emilio Gabba* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici), Brescia, Paideia, 1994, 459 p.

Ce livre, remaniement et mise à jour d'un recueil préparé auparavant par E. Gabba, est un véritable trésor. Il se distingue de nombre d'autres anthologies de sources par l'inclusion des textes originaux et par la précision des informations. Les 46 inscriptions (numérotées de 1 à 45, le n° 30 incluant un *bis*) sont présentées de la façon suivante : une bibliographie, ordonnée alphabétiquement, des commentaires et articles relatifs à la pièce en question, est suivie d'une bibliographie chronologique des éditions précédentes, du texte (grec ou latin) avec un appareil critique, d'une discussion détaillée et, en fin de parcours, d'une traduction italienne. Il y a un certain inconvénient à ce que l'emplacement exact et la date ne figurent pas dans l'en-tête. Il faut les chercher dans le commentaire, ce qui peut être difficile, du moins pour la localisation (par exemple, du n° 22). L'arrangement des numéros se fait par ordre chronologique. – Signalons les pièces les plus célèbres : la dédicace de la *προσευχή* (synagogue) de Schédia (n° 1, III<sup>e</sup> s. av. J.-C.) et d'autres inscriptions de *προσευχαί* égyptiennes (n° 10, 12) ; deux



inscriptions samaritaines de Délos (n° 2-3) ; une inscription de Malte qui illustre Ac 28,7 en confirmant l'identité de *Μελίτη* avec Malte, contre certaines rumeurs récentes (n° 22) ; l'inscription de Ponce Pilate à Césarée (n° 25), par laquelle on sait que Pilate portait le titre de *praefectus Iudaeae* ; l'inscription de Gallion (n° 29), pivot de la chronologie absolue de la vie de Paul ; la dédicace de la synagogue de Théodote, à Jérusalem (n° 31) ; l'inscription du mur du Temple d'Hérode qui menace de mort tout païen qui ose y pénétrer (n° 32) ; enfin l'inscription de l'arc de Tite (n° 37), celle des juifs au théâtre de Milet (n° 44) et celle du linteau de la «synagogue des Hébreux» à Corinthe (n° 45). – En ce qui concerne la seule inscription citée dans le NT, l'*ΑΓΝΩΣΤΩΙ ΘΕΩΙ* de Ac 17,23, on s'est refusé à citer les parallèles douteux discutés dans les commentaires (Introduzione, p. 20). On aurait quand même pu mentionner les dédicaces romaines, d'époque républicaine et impériale, qui sont du type suivant : SIVE DEO SIVE DEAE C. TER. DEXTER EX VOTO POSUIT ; voir P. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae*, t. 2 (1906), n° 4015-4018 (peut-être y a-t-il aussi des pendants grecs). Elles traduisent une profonde incertitude vis-à-vis de ce qu'on prend pour une manifestation du divin. – Les inscriptions de la synagogue d'Aphrodisias ne sont pas incluses, étant trop tardives pour appartenir à l'époque biblique. Leur évidence lexicale en faveur de *θεοσεβής* = «craignant Dieu» (les *φοβούμενοι* ou *σεβόμενοι τὸν Θεόν* des sources littéraires) serait quand même intéressante. Elle est citée à propos du n° 44, mais rejetée, ce que le présent lecteur regrette un peu : on s'est trop fié à son article de 1974 qui, il est vrai, ne veut pas admettre cette équation. Cependant, il se pourrait que l'usage des inscriptions soit un peu différent de celui des livres, ne fût-ce que par souci de brièveté «lapidaire». Cette hypothèse justifierait aussi l'interprétation selon laquelle l'inscription n° 44 (au théâtre de Milet : *Τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ θεοσεβίων* [sic]) juxtapose, de fait, les juifs et les «craignant Dieu» tout en commettant la maladresse (qui ne serait pas la seule) d'un *τῶν καὶ* au lieu de *καὶ τῶν* entre les deux termes. Sur une pierre, on ne peut corriger. – Quoi qu'il en soit, tout chercheur quelque peu initié sait que les inscriptions, tout en résolvant des énigmes historiques, peuvent toujours en poser d'autres. Au sujet d'une inscription de Quirinius, gouverneur de Syrie (n° 23), le commentaire admet honnêtement un *non liquet* par rapport à Luc 2,2. – Le recueil de M<sup>me</sup> Boffo, muni d'excellents index (p. 367-459), fait honneur à la philologie classique italienne qui nous a déjà valu, par exemple, un recueil de papyrus à peu près comparable (quoique plus restreint) : Mario Naldini, *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Firenze, Le Monnier, 1968. – *Le nostre congratulazioni!*

FOLKER SIEGERT

EMILE NICOLE, PHILLIP JOHNSON, THOMAS BLANCHARD, *Les Psaumes. Aide à la lecture cursive du texte hébreu*, Villeurbanne, Editions CLE, 1995, 175 p.

Ce petit ouvrage vise à encourager la lecture des Psaumes dans leur langue originale. On y trouve, analysées verset par verset, toutes les formes difficiles et traduits tous les mots n'appartenant pas au vocabulaire de base. Figure en annexe la liste des termes hébreux apparaissant plus de 70 fois dans l'Ancien Testament. Ce guide peut certes rendre quelques services. Cependant, on lui reprochera l'absence de notes sur les questions liées à l'apparat critique et plus grave, une traduction univoque donc fortement réductrice. En effet, si l'utilisation de ce livre évitera au débutant d'avoir sans cesse à ouvrir son dictionnaire, elle entretiendra en même temps l'illusion qu'un mot hébreu est le simple équivalent d'un terme français. Ainsi ce guide n'aidera guère à accéder aux subtilités, aux nuances et à la poésie de la langue vétéro-testamentaire.

JEAN-DANIEL MACCHI

ANDRÉ CAQUOT, PHILIPPE DE ROBERT, *Les Livres de Samuel* (Commentaire de l'Ancien Testament – VI), Genève, Labor et Fides, 1994, 656 p.

Cet ouvrage est le fruit d'une collaboration entre les professeurs A. Caquot et Ph. de Robert. Il est digne de remarque que le dernier commentaire historico-critique de 1-2 Sam en langue française remonte à 1910 (Dhorme). Et qu'il était donc assez nécessaire, urgent, d'en refaire un en tenant compte des progrès que la critique avait accomplis entretemps. Le schéma de la présentation est simple : après une introduction – hélas trop brève! – et une bibliographie générales, chaque chapitre est considéré séparément, traduction, critique textuelle, puis commentaire. Dans notre ouvrage, ce schéma est scrupuleusement respecté. D'après ce qui est dit dans l'introduction, les livres de Samuel refléteraient les événements historiques eux-mêmes. C'est pourquoi les A. parlent de «saveur d'authenticité». Cette contemporanéité entre le récit et l'événement serait si nette par endroits (2 Sam 9-20 + 1R 1-2) que ces textes témoigneraient de la naissance de l'histoire «plusieurs siècles avant Hérodote». De là une théorie des sources assez classique. Le livre de Samuel, tel qu'il se présente dans sa forme finale, canonique, aurait connu trois phases de composition. Le récit de base serait l'œuvre d'un proche de David. Les A. reprennent ici la vieille hypothèse selon laquelle il s'agirait d'Ebyatar, le prêtre silonien compagnon de David, ou alors d'un «Ebyataride». Ce premier historien de l'épopée davidique admire le roi «dont il connaît la vie errante», mais se montre hostile envers Saül. Il est convaincu que c'est Dieu (un Dieu guerrier) qui dirige l'histoire des hommes. Son récit aurait été repris et augmenté quelques décennies plus tard par l'auteur «Sadocide», dans lequel les A. perçoivent Sadoq, du clergé de Jérusalem. C'est la deuxième phase, qu'on nous situe peu après le schisme des deux royaumes. Sadoq aurait, lui aussi, des souvenirs encore très «vivaces» des événements historiques, notamment de l'intrigue de la succession de David. Son style est aisément repérable à l'emploi de constructions verbales paronomastiques. Cette seconde rédaction se distingue par la tension qu'elle, c'est-à-dire en définitive le clergé de Jérusalem, semble manifester à l'égard du clergé de Silo. La théologie du Sadocide est d'ailleurs plus politique, plus institutionnelle que celle de l'Ebyataride. Les A. conçoivent enfin une troisième étape rédactionnelle par le Deutéronomiste (*authorship* unique). Elle est de loin la plus récente et se manifeste surtout dans des «retouches» (par exemple 1 Sam 13,1 et 2 Sam 2,10, 5,4s sont des notices chronologiques typiquement deutéronomistes ; cf. aussi l'intermède d'Ein-Dor en 1 Sam 28,7-14). Mais certains remaniements plus importants, tels que 1 Sam 8-12 et 2 Sam 21-24, peuvent lui être attribués. On la reconnaît facilement à son style et son idéologie (par exemple l'infidélité à la Loi est le prétexte du malheur national). Le livre 1-2 Sam aurait été édité juste après la destruction de Jérusalem, par le Deutéronomiste (ou un cerle deutéronomiste), témoin de celle-ci. – Il nous est difficile de souscrire à la plupart des présupposés exégétiques tels qu'ils viennent d'être énoncés. Personne ne contestera que 1-2 Sam contiennent beaucoup de textes pré-deutéronomistes, donc antérieurs à l'exil du VI<sup>e</sup> siècle ; mais peut-on, comme le font Caquot et de Robert, remonter d'emblée aux X<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles pour y domicilier ces textes? Ces dernières années, plusieurs études ont cherché à situer les débuts de la grande narration littéraire vétérotestamentaire au VIII<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> siècle, et à comprendre l'historiographie davidique comme relevant plutôt du «roman historique» que de la consignation d'événements avérés (cf. O. Kaiser, *Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgerzählung Davids*, EThL 64 [1988], p. 15 sq.). Indépendamment du problème de la datation des récits, se pose donc celui de l'historicité des événements qui y sont rapportés. Le rapport entre récit et événement est une question délicate, même lorsque les récits sont anciens. – Ces quelques réserves n'enlèvent rien au fait que ce commentaire est un monument. En dépit de leur érudition immense, les A. ont livré là un commentaire qui va à l'essentiel et qui reste d'une lecture aisée : il introduit le lecteur à une approche philologique et théologique de ce qui demeure un des livres les

plus fascinants de la Bible hébraïque. Les biblistes francophones, en particulier, ne peuvent que se féliciter d'une lacune enfin comblée.

ALAIN BÜHLMANN

SANDRO PAOLE CARBONE, GIOVANNI RIZZI, *Osea* (Lettura ebraica, greca e aramaica – 1), Bologna, Dehoniano, 1992, 295 p.

SANDRO PAOLE CARBONE, GIOVANNI RIZZI, *Amos* (Lettura ebraica, greca e aramaica – 2), Bologna, Dehoniano, 1993, 176 p.

Ces volumes dus à deux biblistes de l'ordre des Franciscains inaugurent une nouvelle série qui propose pour les livres prophétiques de la Bible hébraïque une synopse en langue italienne du texte massorétique (selon l'édition de la BHS), de la traduction grecque de la «Septante» (selon l'édition de Ziegler) et du Targum araméen (selon l'édition de Sperber). La présentation de ces témoins textuels en trois colonnes est accompagnée par un «apparat critique», signalant les problèmes de traduction, des lectures variantes d'autres manuscrits, etc. Les deux volumes s'ouvrent par une introduction qui consiste en une introduction générale concernant les textes hébreux, grecs et araméens des livres d'Osée et d'Amos. – C'est une excellente idée d'avoir conçu cette nouvelle collection qui donne à l'exégète, à condition qu'il sache l'italien, une orientation rapide sur les témoins les plus importants du texte vétérotestamentaire. Les deux volumes se terminent par plusieurs index qui augmentent leur utilité.

THOMAS RÖMER

JEAN-DANIEL MACCHI, *Les Samaritains. Histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie* (Le Monde de la Bible – 30), Genève, Labor et Fides, 1994, 194 p.

«Histoire» et «légende» sont les deux mots clés qui résument bien les préoccupations de ce travail cherchant d'une part à faire le tri entre l'histoire et son interprétation et d'autre part à comprendre la naissance d'une idéologie. Il s'agit d'un ouvrage remarquable, d'un très haut niveau, mais qui reste, chose rare, tout à fait lisible pour le non-spécialiste. L'A. traite d'un sujet qui dépasse les seuls intérêts des historiens et des biblistes. Si l'on passe en revue les publications récentes sur les Samaritains, on constate que celles-ci se contentent de brosser un tableau plus au moins fantaisiste de leur devenir à partir de l'époque chrétienne jusqu'à nos jours. En ce qui concerne la «préhistoire» samaritaine, ainsi que la date et les raisons du fameux «schisme» d'avec les Juifs, les auteurs modernes reprennent, selon leurs options, l'idéologie biblique (judéenne) ou l'idéologie samaritaine. J.-D. Macchi a le mérite d'avoir examiné attentivement ces mythes d'origine. Il réussit ainsi à démontrer que ceux-ci dérivent d'une certaine vision de l'histoire. La première partie de l'ouvrage (p. 9-46) contient une excellente présentation des différentes *chroniques samaritaines*, chroniques qui sont difficilement accessibles. L'A. montre qu'elles datent toutes d'une époque tardive (Moyen Age, ou plus tard). Elles nous renseignent donc sur l'évolution interne de l'identité samaritaine, mais n'ont guère de valeur quant à l'origine de la séparation d'avec les Juifs, origine que ces chroniques font remonter à l'époque du grand-prêtre Eli. A cette vision samaritaine des choses, l'A. confronte au deuxième chapitre le mythe

d'origine des Samaritains selon la perspective judéenne, ce qui le conduit à une exégèse fouillée de 2 Rois 17 (p. 47-72). Ce texte, suivant cette exégèse, est le résultat d'une rédaction deutéronomiste à l'époque de l'exil, à laquelle sont venus s'ajouter, à l'époque perse, quelques élargissements (v. 24-33 et 41, ensuite : v. 34-40). Ce sont les versets appartenant aux dernières couches rédactionnelles qui ont souvent été interprétés comme décrivant l'origine des Samaritains. Or, selon l'A., ces versets reflètent plutôt la polémique des anciens exilés face à la population juive non exilée, considérée par les premiers comme n'appartenant plus au «vrai Israël». 2 Rois 17,24 sq. ne sont donc pas à lire comme un compte rendu de la situation qui a prévalu dans le royaume d'Israël après la chute de Samarie en 722 avant notre ère. Cette thèse est confirmée au troisième chapitre (p. 73-136), où l'A. présente la période de la domination néo-assyrienne dans le Proche Orient ancien. Derechef, on est impressionné par la qualité de la présentation des documents assyriens (iconographie comprise), documents encore trop peu connus par nombre de biblistes. L'A. insiste sur le fait que la politique de déportation constituait l'épine dorsale de la politique assyrienne. Mais le nombre des déportés ayant toujours été très restreint, cette politique, en Israël comme ailleurs, n'a jamais changé fondamentalement la structure ethnique des populations autochtones. Les «futurs samaritains» ne proviennent donc pas des nations polythéistes importées par les Assyriens. Leur monothéisme strict rend cette interprétation de 2 Rois 17 également impossible. C'est justement l'émergence du monothéisme judéo-samaritain qui fait l'objet du dernier chapitre (p. 138-171). Cette partie va sans doute provoquer quelques remous dans les milieux exégétiques de tendance conservatrice. L'A. souscrit (avec de bons arguments) à la thèse qui situe à l'époque perse seulement l'émergence d'une pensée radicalement monothéiste dans le judaïsme. C'est cette pensée qui est à la base des idéologies juive et samaritaine. Et ce sont finalement les Samaritains qui, au cours de l'évolution du judaïsme aux époques grecque, puis romaine, vont rester les plus proches du monothéisme fondateur tel qu'il s'exprime dans le Pentateuque, ne reconnaissant ni d'autres écrits saints ni le «modernisme» des Pharisiens. Ainsi, le judaïsme ne peut se comprendre sans le samaritanisme, comme c'est le cas pour le christianisme par rapport au judaïsme. Le livre contient en annexe un tableau chronologique, trois cartes, une liste d'abréviations et une autre des auteurs cités. La bibliographie n'est pas donnée en fin d'ouvrage, ce que certains regretteront peut-être. L'A. a choisi de faire suivre chaque chapitre par une bibliographie commentée des publications les plus importantes. Même si le style de l'A. a ici et là quelques caractéristiques propres à la langue parlée, on peut que conseiller la lecture de ce stimulant essai qui est susceptible de changer certaines idées reçues.

THOMAS RÖMER

KARL P. DONFRIED, I. HOWARD MARSHALL, *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 208 p.

On s'étonnera peut-être à la lecture du titre de l'ouvrage. Y aurait-il une théologie de Paul propre à ses lettres les plus brèves? Pour comprendre l'intitulé, il faut se référer à l'ambition de la collection ici inaugurée. Dans sa préface, l'éditeur général, J. D. G. Dunn, annonce une série qui doit couvrir l'ensemble du Nouveau Testament en présentant les enjeux théologiques de chaque livre. Il souhaite remplir une lacune entre les théologies plus globales et les commentaires détaillés. Ce premier ouvrage ne présente donc pas une théologie paulinienne, mais s'attache à mettre en relief des éléments théologiques propres à quelques lettres de Paul. K. P. Donfried analyse les deux épîtres aux Thessaloniens. Les deux études sont présentées selon le même plan.

Après un chapitre introductif, le chapitre principal présente les thèmes développés par la lettre, puis l'A. met en relation ces éléments avec le contexte néotestamentaire. Le chapitre conclusif est une esquisse d'actualisation. L'A. est particulièrement attentif aux résultats de l'analyse rhétorique. Il est également sensible à l'approche socio-historique. I. H. Marshall présente quant à lui l'épître aux Philippiens et celle à Philémon. Sur l'image de l'architecte et de la construction, il s'arrête sur le fondement christologique, puis sur la relation du croyant à ce fondement et sur l'ecclésiologie de l'épître, pour finir par quelques notes sur l'apôtre et sur la vie chrétienne, avec en conclusion également une tentative d'actualisation. La brève étude sur Philémon met en évidence la problématique de l'Évangile confronté à la pratique de l'esclavage. L'ouvrage est complété par une série d'index et par une courte bibliographie annotée.

NICOLAS COCHAND

YANN REDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Le Monde de la Bible – 31), Genève, Labor et Fides, 1994, 518 p.

L'ouvrage est la version légèrement abrégée d'une thèse de doctorat soutenue à Genève, sous la direction de François Bovon, qui signe la préface. Après une introduction retraçant l'histoire de la recherche récente, trois parties étudient respectivement les ouvertures des épîtres pastorales, leur discours théologique et les exhortations qu'elles contiennent. La conclusion est suivie d'une bibliographie (23 p.) et des index de circonstance (biblique, d'auteurs anciens et modernes, analytique). La structure et la présentation sont claires et précises. On se demandera toutefois si l'édition commerciale d'une thèse ne devrait pas renoncer aux volumineuses notes, ce qui réduirait la longueur d'un tiers. La volonté affichée est de réhabiliter les épîtres pastorales dans le débat protestant, en faisant apparaître leur enracinement dans la tradition chrétienne déjà existante et l'intention dévoilée par l'articulation entre la théologie et la parénèse : gérer l'intendance du quotidien, habiter le monde dans la durée et dans l'espace social. Pour l'A., la force principale des épîtres pastorales tient dans l'intensité de la foi, dont la tâche est l'équilibre entre la fidélité et la pertinence. Pour les pastorales, «l'énoncé théologique [...] doit être *utile* à l'exercice quotidien du ministère» (p. 45). L'A. défend une cohérence entre la forme rédactionnelle et le contenu théologique. Les pastorales développent le cadre temporel de la manifestation de la grâce de Dieu, par un «calendrier sotériologique», où Paul est à la charnière des temps, comme manifestation du salut offert au pécheur. Les exhortations ont pour cadre la métaphore de la maison. Certes, le programme éthique des pastorales ne diffère pas de celui de la culture ambiante. Cela témoigne justement de la volonté de s'inscrire dans le monde. «L'effort moral est désormais une conséquence de la manifestation de la grâce de Dieu venue pour éduquer les humains, et pour rendre l'idéal possible» (p. 451 sq.).

NICOLAS MONNIER

BARNABAS LINDARS, *La teologia della lettera agli Ebrei*, trad. par P. Bernadini et E. Perrera (Teologia del Nuovo Testamento), Brescia, Paideia, 1993, 317 p.

La monographie du regretté Franciscaïn anglican consacrée à l'épître aux Hébreux vient de paraître en traduction italienne, ce qui pourra convaincre de nouveaux lecteurs

de son utilité. Elle remplace presque un commentaire, car les questions d'introduction ne sont nullement éludées (ch. 1 : «l'ambiente storico», p. 15-42). La partie centrale, cent pages, dont le titre est identique à celui du livre, débute par un paragraphe très bien fait sur «il fondamento nel kerygma primitivo». Suivent les thèmes majeurs de l'épître ; l'A. les traite à la manière d'une théologie biblique au meilleur sens du terme. On lira par exemple p. 63 sq., à propos de la «teleiopsis» du Christ et des croyants : elle a un rapport plutôt faible aux religions à mystère, mais un enracinement d'autant plus profond dans une conception globale de l'histoire du salut. C'est pourquoi il revient aussi au Christ, et à lui d'abord, de se «perfectionner» (He 2,10). Deux courts chapitres finals ouvrent l'horizon sur l'épître aux Hébreux et le N.T. (p. 145-154) et sur l'actualité de l'épître (p. 155-170). Comme son original anglais, le livre comprend des index de mots clés (2 p.), de références (6 p., dont 2 sur l'épître aux Hébreux) et d'auteurs modernes (2 p.).

FOLKER SIEGERT

SAMUEL NGAYIHEMBAKO, *Les temps de la fin* (Le Monde de la Bible – 29), Genève, Labor et Fides, 1994, 430 p.

Le sous-titre de l'ouvrage précise son intention et son contenu : «approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament». Il s'agit en fait de l'édition un peu allégée d'une thèse de doctorat soutenue à Genève, sous la direction de François Bovon, qui préface le livre. L'A. est un théologien zaïrois, aujourd'hui professeur de Nouveau Testament dans son pays. L'ambition avouée est une analyse sémantique du mot «fin» (*télos*) et des termes qui lui sont associés ou qui recouvrent un champ similaire, à travers les livres néotestamentaires. En dehors des épîtres deutéro-pauliniennes, qui étaient traitées en excursus dans la thèse et qui ne sont pas reprises, l'ensemble du Nouveau Testament est abordé. La démarche se veut diachronique, suivant l'ordre chronologique vraisemblable de rédaction des documents. Douze chapitres vont de 1 Thessaloniens à l'Apocalypse. Dans chaque chapitre, l'A. justifie le choix du ou des textes présentés, opère une exégèse, généralement verset par verset, puis reprend quelques éléments dans une synthèse, avec en outre une conclusion dans les sections qui recouvrent plusieurs livres bibliques. Les quatre premiers chapitres étudient l'eschatologie paulinienne. L'A. nous montre une évolution de Paul, allant d'une eschatologie héritière de l'apocalyptique juive, essentiellement orientée vers l'avenir et vers un jugement universel, dont les chrétiens seraient préservés, vers une compréhension christologique du thème, centrée sur la croix comme événement ultime. Pour l'A., la première serait pré-paulinienne, alors que la seconde serait plus spécifiquement formulée par Paul. Le chapitre suivant traite les livres synoptiques et les Actes, en tâchant de montrer à la fois les proximités et les nuances entre les auteurs. Ce sont ensuite le johannisme, Hébreux, les Pastorales, 1 Pierre, Jacques, Jude et 2 Pierre, et finalement l'Apocalypse qui font l'objet d'un chapitre, toujours sur le même modèle. L'oscillation entre apocalyptique (future) et eschatologie (orientée sur le présent) est mise en évidence, ainsi que les particularités de chaque livre pour l'interprétation du thème. Dans une brève conclusion, l'A. souligne les points forts de chaque chapitre, en faisant de 1 Pierre la croisée des chemins des diverses tendances relevées. Il termine en affirmant qu'eu égard à son caractère essentiellement théophanique ou christophanique, le discours eschatologique néotestamentaire est un discours théologique, et ne saurait donc être écarté du discours chrétien.

NICOLAS COCHAND