

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **48 (1998)**

Heft 2: **Figures du néo-protestantisme**

PDF erstellt am: **17.09.2024**

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

LÉONCE PAQUET, MICHEL ROUSSEL, YVON LAFRANCE, *Les Présocratiques : Bibliographie analytique (1879-1980)*, t. I : *Des Milésiens à Héraclite* (1988) et t. II : *D'Alcméon aux auteurs de la Collection hippocratique* (1989), Montréal/Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 610 p. + 555 p. Histoire de la philosophie

LÉONCE PAQUET, YVON LAFRANCE, *Les Présocratiques (1450-1879)*, t. III : *Supplément*, Montréal, Bellarmin, 1995, 429 p.

Les trois chercheurs canadiens ont accompli ici une entreprise vraiment titanique en créant un instrument désormais indispensable au chercheur intéressé par la pensée des Présocratiques. Près de 1600 pages de texte, 796 titres de périodiques mentionnés, 4590 articles et livres présentés dans les deux premiers volumes (numérotés en continu du premier texte au dernier, ce qui simplifie grandement l'usage des index et facilite les recherches) auxquels s'ajoutent maintenant les 788 titres du volume III, conçu comme un supplément aux deux premiers, bien qu'il recouvre une tranche chronologique antérieure, enfin des index nombreux permettant de retrouver les sujets grâce à la numérotation des textes analysés : se succèdent ainsi un index général thématique, un index lexicologique subdivisé en a) notions et concepts et b) termes grecs, enfin un index des auteurs cités, lui aussi subdivisé en auteurs anciens et modernes. Chaque texte est non seulement cité dans son titre original, mais il comprend, outre les références bibliographiques, une brève analyse donnant «une idée aussi objective que possible des positions, des hypothèses, des questions ou des éléments de solution qui y sont formulés» (p. 17). De plus, ce sommaire est précédé de la suite des principaux comptes rendus dont l'ouvrage répertorié a fait l'objet. Pour les auteurs, l'année 1879 «représente un *terminus a quo* qui ne manque pas de signification» (p. 11), puisque c'est la date de la parution des *Doxographi Graeci* de Diels et que ce livre est «avec la *Philosophie der Griechen* de Zeller le sommet de la production savante en histoire de la philosophie grecque au 19^{ème} siècle» (p. 67). Dans cet ouvrage, dont le but est la reconstitution par Diels du *Physikôn Doxai* de Théophraste, le philologue allemand établit l'arbre généalogique des sources qui serviront à l'établissement de l'édition des *Fragmente der Vorsokratiker* (première édition en 1903 et douzième, inchangée depuis, mais en collaboration avec W. Kranz depuis la cinquième, en 1966) qui demeure la Vulgate des textes présocratiques. Dans la préface à la première édition, «Diels indique que le terme de 'philosophie' est pris, conformément à l'usage ancien, dans son sens le plus large, pour inclure les sciences exactes, notamment la mathématique ; la médecine a été admise en tant qu'elle a un lien direct avec la physiologie» (p. 92). Le premier volume regroupe plusieurs rubriques : tout d'abord, les «Instruments bibliographiques» (1-94A), puis les «Études d'ensemble» (95-172), les «Études de thèmes, de notions et de termes» (517-1132) et enfin les «Études particulières» (1133-2436), allant des Milésiens à Héraclite, en passant par Pythagore et Xénophane. Ces «Études particulières» (2437-4590) se poursuivent au second volume et portent sur Alcméon, les Éléates, Empédocle, Philolaos, Anaxagore, Diogène d'Apollonie, les Atomistes, les Sophistes ainsi que les rapports entre le «Corpus hippocratique et la pensée présocratique». Le volume 3, sans doute le plus ardu à réaliser, étant donné l'ancienneté et la difficulté d'accès de la plupart des documents, a été commencé par L. Paquet mais achevé par Y. Lafrance en colla-

laboration avec Hélène Longpré. Il permet de mettre en évidence certains éléments importants, notamment grâce à la consultation de l'Index chronologique allant de 1450 à 1879 : 1) l'importance des *Vies* de Diogène Laërce éditées et/ou traduites 83 fois durant ce laps de temps (p. 17) ; 2) l'intérêt soutenu pour les questions ayant trait à l'origine de la philosophie, prenant parfois l'aspect d'une comparaison entre la philosophie «mosaïque» et la philosophie grecque ; 3) la très progressive élaboration d'un esprit critique appliqué aux sources, qui fait que la notion de «texte original» n'apparaît guère avant le milieu du XIX^e siècle ; 4) l'important travail d'édition des textes, développant cet esprit critique, permet de mesurer l'importance de l'évolution des critères philologiques de la *Poiësis philosophos* (d'H. Estienne, datant de 1573) aux *Fragmente der Vorsokratiker* ; 5) la lente transformation des écrivains, éditeurs traducteurs ou essayistes «en véritables historiens de la philosophie» (p. 24) ; enfin, l'origine probable du terme de «présocratique» se trouve dans un texte de J. A. Eberhard (de 1788) qui distingue la philosophie «poétique» de la philosophie «scientifique» et subdivise cette dernière en *vorsokratisch* et *sokratisch*. On notera pour finir la présence dans ce volume d'un très intéressant Appendice (p. 285-318) qui est la traduction française d'une longue étude critique comparative de deux bibliographies analytiques des Présocratiques, celle de l'équipe canadienne dont nous parlons, et celle de L. E. Navia, *The Presocratic Philosophers : An Annotated Bibliography* (New York and London, Garland Publishing, Inc. 1993, 722 p.). Le texte, très informatif et remarquablement précis dans ses critiques, est dû à S. Berryman, A. P.D. Mourelatos et R. K. Sharma. Il décrit de façon plus détaillée que je ne le fais ici le contenu, les qualités et les défauts de notre ouvrage, notamment l'insuffisance de coordination entre les index, et je ne peux qu'y renvoyer le lecteur intéressé.

STEFAN IMHOOF

JACQUES FOLLON, JAMES McEVOY (éds), *Sagesses de l'amitié. Anthologie de textes philosophiques anciens* (Vestigia), Fribourg/Paris, Éditions Universitaires de Fribourg/Cerf, 1997, 265 p.

Conçu dans la tradition des *reader* anglo-saxons, cet ouvrage présente une anthologie de textes consacrés à la *philia* antique, des Présocratiques à Thémistius, en passant par Platon, Aristote, Théophraste, Épicure, l'Ancien Stoïcisme, Cicéron, le Nouveau Stoïcisme et Plutarque. L'importance de l'amitié dans la réflexion éthique et politique des Grecs, amplifiée par des auteurs latins, justifie largement ce choix et l'on ne peut que saluer ce type d'initiatives éditoriales qu'on espère voir s'étendre à d'autres thématiques. Les textes sont cités dans des traductions déjà existantes (sauf exception, comme pour Thémistius) dont plusieurs sont, aux dires des auteurs «excellentes» (p. VI), choisies pour «leur fidélité au texte original, mais aussi pour leur qualité littéraire» (*ibid.*). En ce qui concerne au moins R. Genaille (Diogène Laërce), J. Voilquin et J.-P. Dumont (*Les Présocratiques*) et, dans une moindre mesure J. Tricot (Aristote), on peut émettre quelques doutes quant au critère de fidélité, même si, faute de mieux, certaines de ces traductions sont devenues «classiques». Les extraits sont tous brièvement présentés, ce qui permet de se faire une idée du contexte historique des auteurs et du contexte philosophique des œuvres dont ils sont tirés. Enfin, chaque chapitre est pourvu d'une utile bibliographie recensant les principales éditions dont les extraits sont tirés, ainsi que les articles ou livres consacrés à la *philia* chez tel ou tel auteur.

STEFAN IMHOOF

PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Livre VI et Index général, texte établi et traduit par H-D. Saffrey et L. G. Westerink (†), Paris, Les Belles Lettres, 1997, 223 p.

Avec ce tome VI s'achève la première et tout à fait remarquable traduction française de la *Théologie platonicienne* de Proclus, réalisée par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. La *Théologie platonicienne* se présente comme un discours sur le divin et sur les dieux et constitue l'une des sommes les plus originales, représentatives et importantes de l'École néo-platonicienne. Son plan est le suivant : «Je diviserai ce traité en trois parties, affirme Proclus. Au début, je ferai la collection de toutes les notions générales relatives aux dieux et j'examinerai la signification et la valeur des propositions fondamentales pour chaque degré de la hiérarchie (Livre I). Au milieu du traité, j'énumérerai tous les degrés de la hiérarchie divine, je définirai, en suivant la manière de Platon, leurs attributs propres et leurs processions, et je ramènerai tout aux principes fondamentaux élaborés par les théologiens (Livres II-V). À la fin, et c'est l'objet du Livre VI, je traiterai des dieux tant hypercosmiques qu'encosmiques, qui ont été célébrés d'une manière dispersée dans les écrits de Platon, et je rapporterai leur étude aux classes universelles de la hiérarchie divine.» Ces degrés, qui forment donc la hiérarchie ordonnée de tous les dieux, sont au nombre de neuf, mais malheureusement nous n'avons dans la *Théologie platonicienne* que les traités correspondants aux six premiers : l'Un, les hénades, les dieux intelligibles, les dieux intelligibles-intellectifs, les dieux intellectifs, les dieux hypercosmiques. Manquent les dieux encosmiques, les âmes universelles, les êtres supérieurs (anges, démons, héros), qui auraient pu remplir les Livres VII, VIII et IX, mais dont nous ne savons ni s'ils sont perdus ni s'ils ont été écrits. Les dieux hypercosmiques se nomment dieux-chefs et dieux-assimilateurs. Cette classe de dieux est en continuité immédiate avec le démiurge. Comme les dieux-sources sont les rejetons du Père intelligible, les dieux-chefs le sont du démiurge. Ces dénominations de «source» et de «chef», et la démonstration de la supériorité de la première sur la seconde, dépendent du *Phèdre* de Platon. La propriété d'être un vivant vient donc des dieux-sources, celle d'être inengendré des dieux-chefs. Les dieux-chefs sont intermédiaires entre les dieux-sources et les dieux encosmiques, et la propriété par laquelle ils jouent pleinement ce rôle d'intermédiaires est de rendre semblables tous les êtres. C'est donc par la similitude que viennent à l'existence des copies à la ressemblance de leur modèle. Toutes les parties du monde sont une image des dieux éternels, parce que tout ce qui procède et tout ce qui se convertit, le fait par similitude. La similitude est vraiment cause de perfection pour le monde entier, car elle préexiste à tous les genres d'être. Et Proclus d'ajouter que les théurges tiennent la même doctrine. Les dieux hypercosmiques se décomposent en quatre triades : 1) une triade démiurgique avec Zeus, Poséidon et Pluton ; 2) une triade qui vivifie avec Artémis, Perséphone et Athéna ; 3) une triade qui convertit, c'est Apollon ; 4) une triade sans souillure, ce sont les Corybantes. Proclus a trouvé la première dans *Gorgias* 523A3-5 et les autres dans l'ensemble des autres dialogues. La deuxième partie du Livre VI analyse la suite des dieux hypercosmiques-encosmiques, c'est-à-dire détachés du monde. Ils se décomposent en quatre dernières triades : les dieux démiurgiques (Zeus, Poséidon, Héphaïstos), les dieux gardiens (Hestia, Athéna, Arès), les dieux qui vivifient (Déméter, Héra, Artémis) et, enfin, les dieux qui élèvent (Hermès, Aphrodite et Apollon). En conclusion, il faut dire que cette classification systématique résulte d'une longue histoire. Proclus a trouvé le cadre de cette hiérarchie des dieux dans une exégèse des hypothèses du *Parménide*, qu'il tenait essentiellement de son maître Syrianus. C'est Syrianus qui a fait correspondre les conclusions successives de la première et de la seconde hypothèse, faisant des conclusions négatives de la première, le traité de théologie négative de l'Un, et des conclusions positives de la deuxième, le traité de tous les mondes de dieux, classés en bon ordre et dans leur continuité. Proclus se situe ainsi dans une tradition inaugurée par Plotin

et sans cesse perfectionnée après lui. Et c'est certainement parce que Syrianus, dans sa brève vie, n'a pas eu le temps de publier lui-même le résultat de ses recherches que Proclus, en se faisant son éditeur, a composé la *Théologie platonicienne*, en reconnaissance de la grande dette qu'il avait contractée envers lui. C'est avec un soin égal à celui pris pour les cinq premiers volumes que celui-ci fut réalisé et le tout enrichi d'un texte unique la «Collection des Universités de France», publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. De précieuses notes complémentaires et deux index généraux de noms et d'auteurs agrémentent la traduction et facilitent l'étude de détail.

JEAN BOREL

HERMEIAS VON ALEXANDRIEN, *Kommentar zu Platons «Phaidros»*, übersetzt und eingeleitet von Hildegund Bernard (Philosophische Untersuchungen – 1), Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, 442 p.

C'est à Leipzig, en 1810, que le *Commentaire sur le Phèdre* de Platon, écrit par le philosophe néoplatonicien Hermias d'Alexandrie en langue grecque au V^e siècle, trouva son premier éditeur en la personne de Friedrich Ast. Malheureusement, le manuscrit munichoïse du XVI^e siècle qui lui servit de base n'était pas fiable. Vers la fin du XIX^e siècle, Paul Couvreur, encore adolescent, commença une nouvelle édition à partir d'un manuscrit du XIII^e siècle, le *Codex Par.1810 (A)*, actuellement le plus ancien témoin. Couvreur étant décédé prématurément, la réalisation de cette édition fut achevée par L. Bodin qui la fit paraître à Paris en 1901. Depuis, une traduction latine de ce commentaire, signée par Marcile Ficin, a été découverte à Hambourg, dans un manuscrit du XVII^e siècle appartenant à la Bibliothèque Lucas Holstein, et au Vatican, dans un manuscrit du XV^e siècle qui porte le N^o *Vat.Lat.5953*. La traduction allemande intégrale que nous offre aujourd'hui Hildegund Bernard, munie de précieuses notes et d'une excellente introduction générale, met entre les mains des chercheurs un document de première importance sur l'enseignement donné à l'École d'Athènes. De son auteur, Hermias, nous ne connaissons que ce que Damascius dit dans sa *Vita Isidori* : il naquit à Alexandrie, vint à Athènes pour être l'élève du Diadoque Syrianus, épousa plus tard la nièce du maître, qui s'appelait Aidesia, et eut avec elle trois enfants, le premier, qui fut d'une intelligence très précoce mais qui mourut à l'âge de sept ans, et les deux autres, Ammonios et Héliodore, qui devinrent à leur tour philosophes. Après avoir loué l'excellence de son caractère et de sa mémoire, Damascius nous laisse un beau témoignage sur le sens remarquable qu'Hermias avait de la justice. En effet, lorsque ce dernier achetait des livres qu'il savait valoir davantage que ce que le libraire en demandait, il lui offrait la différence qu'il jugeait juste, car c'était à ses yeux une injustice que celle qui reste cachée aux gens et qui opère par ruse, vole sans faire encourir le même danger qu'elle fait encourir à un brigand, échappe à la sanction de la loi et porte atteinte à l'équité. Le commentaire d'Hermias sur le *Phèdre* se présente sous la forme d'annotations plus ou moins longues sur le texte du dialogue platonicien envisagé ligne après ligne. L'intérêt de ces notes réside dans le fait qu'elles furent prises «ἀπὸ φοιῆς», c'est-à-dire aux cours que Syrianus donnait à l'École d'Athènes, et que Proclus, qu'il nomme «son camarade», suivait aussi. Et puisque la tradition nous a transmis ce commentaire sous le nom d'Hermias, il faut en conclure que ce dernier devait en être le rapporteur officiel. On peut donc supposer que son compte rendu du cours de Syrianus est fidèle et complet, au moins en ce qui regarde les points essentiels. Le projet très original de Syrianus, et c'est en cela qu'il établit définitivement la véritable exégèse néoplatonicienne du *Phèdre* après les tentatives de Théodore d'Asiné, Jamblique et Plotin, fut de trouver les correspondances entre les théologies d'Orphée, de Pythagore et des *Oracles Chaldaïques* avec le *Phèdre*. Pour Syrianus, comme pour ces prédéces-

seurs, le *Phèdre* est un exemple du mode divinement inspiré de l'enseignement théologique et métaphysique de Platon, par comparaison avec d'autres modes utilisés dans d'autres dialogues, le mode dialectique ou le mode symbolique. C'est dans le *Phèdre* que, sous l'inspiration des Nymphes et ayant échangé l'activité de l'intelligence humaine pour un délire divin, Platon, de sa bouche inspirée, énonce un grand nombre de doctrine secrètes au sujet des dieux intellectifs, au sujet des dieux-chefs détachés du monde qui font le lien entre la multitude des dieux encosmiques et les monades intelligibles séparées de l'univers, ainsi qu'au sujet de tous les dieux auxquels le monde est départi. Il y célèbre avec force toutes leurs activités intellectives et leurs actions créatrices dans l'univers comme aussi leur providence sans partage et leur gouvernement sur les âmes. L'étude attentive du commentaire oral de Syrianus rédigé par Hermias nous montre comment il est parvenu à assigner aux «classes divines» du *Phèdre* – le lieu supracéleste, la révolution du ciel et la voûte subcéleste – une position intermédiaire entre l'ordre intelligible et l'ordre intellectif, en se servant des divinités du mythe orphique dont la succession est de six dieux-rois : Phanès, Nuit, Ouranos, Cronos, Zeus et Dionysios. Phanès est en effet pour lui la limite inférieure des dieux intelligibles et le commencement des dieux intellectifs, mais un commencement transcendant. Ensuite vient la triade des Nuits, qui sont décrites comme le commencement coordonné des dieux intellectifs. L'unique Nuit du poème orphique est ainsi transformée par Syrianus en trois Nuits dont la structure est triadique. En distinguant ces trois Nuits entre elles, il les fait alors correspondre aux réalités du *Phèdre* : la Nuit «oraculaire» correspond à la Science, la Nuit «pudique» à la Sagesse et la Nuit «mère de justice» à la Justice. Après les trois Nuits viennent trois nouveaux ordres de dieux, Ouranos, les Cyclopes ou «premiers constructeurs» et les Hécatoncheires ou «dieux aux cent mains» de la *Théogonie* d'Hésiode. Chez Hermias en effet, qui s'exprime dans les termes de la théologie orphique, l'ordre des dieux qui suit immédiatement Ouranos, compris comme sommet des dieux intellectifs, est la triade des Cyclopes, dont l'attribut caractéristique est la figure ou σχῆμα qu'Hermias, comme Proclus d'ailleurs, oppose naturellement au «sans figure» du *Phèdre*. Les Hécatoncheires forment également une triade qu'Hermias, ou Syrianus, caractérise par le «contact» qu'elle assure avec la création, et pour cette raison cette triade reçoit le titre de «gardienne» (p. 150.2-9 ou p. 278). Enfin, par «voûte subcéleste», il faut entendre les classes de dieux qui dépendent directement d'Ouranos, ou d'autres encore entre Ouranos et Cronos. Reste enfin Cronos, qui n'est rien d'autre que «l'intérieur du ciel et l'apparition intermédiaire des dieux intellectifs (p. 146.11-12 ou p. 272). Dans la classe des dieux intellectifs, le sommet est donc Ouranos, le degré intermédiaire, Cronos, et c'est Zeus qui forme la limite inférieure de toute cette classe des dieux intellectifs au sens strict. Cette interprétation sera intégralement reprise par Proclus dans la *Théologie platonicienne*, particulièrement au Livre IV. L'origine de toute cette construction se trouve dans un principe rationnel qui est le besoin de multiplier les intermédiaires pour assurer les successions et les correspondances sans aucun défaut. Et cette idée se trouve imposée par l'exégèse comparée du *Phèdre* et des autres traditions mythologiques grecques. Sur tous ces récits mythologiques au sujet des dieux, on trouve aussi d'intéressantes réflexions. Pour Syrianus, ils doivent en effet toujours avoir des significations cachées plus nobles que les apparentes. Il faut savoir transformer les mythes concernant les réalités divines en ramenant ce qui est apparemment anormal, illogique et désordonné, à l'ordre, à la définition et à ce qui combine les visées du beau et du bien. Et comme le *Phèdre* de Platon nous engage à méditer sur la beauté, le commentaire d'Hermias fait de même en démontrant que le fil d'Ariane qui relie tous ses thèmes est la question des différentes possibilités et des différentes manières d'apparaître de la beauté. Terminons enfin sur la façon dont le commentaire d'Hermias comprend le précepte delphique chez Socrate : «Je ne suis pas capable jusqu'à présent de me connaître moi-même». Hermias refuse d'interpréter ce passage en un sens sceptique. Socrate veut dire soit qu'il ne se connaît pas aussi bien que la divinité se connaît

et connaît, soit qu'il ne se connaît pas à l'état pur comme âme en soi, parce qu'il ne se connaît que comme plongé dans le corps, mais Hermias reste convaincu que l'être qui se connaît connaît à travers lui toutes choses. La belle étude de Hildegund Bernard inaugure une nouvelle collection chez Mohr Siebeck qui porte le titre de «Philosophische Untersuchungen», et nous espérons qu'elle donne le ton aux titres qui suivront.

JEAN BOREL

MARIE-CHRISTINE CHALLIOL-GILLET, *Schelling, une philosophie de l'extase* (Philosophie d'Aujourd'hui), Paris, P.U.F., 1998, 380 p.

La réflexion de M.-C. Challiol-Gillet s'inscrit dans le cadre de la recherche sur la dernière philosophie de Friedrich W. Schelling. Or, quiconque s'intéresse à cette dernière philosophie se voit confronté à la fameuse division de la philosophie en deux faces, la face négative et la face positive. Tel est l'objet de la première partie. Comme Schelling l'affirme dans son introduction à la philosophie de la Révélation : «La philosophie négative est un empirisme apriorique, elle est l'apriorisme de l'empirique, et par suite n'est pas l'empirisme même. Inversement, la philosophie positive est un apriorisme empirique, ou l'empirisme de l'a priori, en ce sens qu'elle prouve le *Prius per Posterius*, le Dieu existant.» La dernière philosophie de Schelling, avec la décision de constituer une philosophie positive, peut être considérée comme une conversion de la réflexion, reléguant dans la philosophie négative toutes les constructions antérieures, et principalement la philosophie de l'identité. En effet, comme le montre l'A., si jusque là, Schelling partait du concept de l'identité absolue comme contenu essentiel de la raison, soit pour en rester là, soit pour élever ce terme purement abstrait à l'existence en acte, désormais, c'est au contraire l'existence que la pensée va prendre comme *terminus a quo*, et cela ne va pas sans quelque paradoxe, car l'existence se définit précisément par son extériorité à l'égard de la pensée et du concept, tout en constituant par ailleurs leur condition nécessaire. La relation première de la pensée à l'existence est donc une relation «extatique» où la pensée est mise hors d'elle-même par un terme qu'elle ne peut pas ne pas présupposer, et qu'elle va dès lors tenter de rapatrier en lui assignant un sujet ou une essence. Schelling, au terme de ses leçons sur l'histoire de la philosophie, fait cet aveu : «En philosophie, Dieu n'est présenté que comme le terme d'une construction, et cette présentation s'avère illusoire. L'illusion n'est toutefois pas que Dieu soit l'éternel mouvement de sa vie, mais qu'il ne soit qu'un fait accompli dans notre pensée seule, de telle sorte que la philosophie ne soit pas vraie, c'est-à-dire science de l'existence.» Pour la première fois, l'idée d'une philosophie de l'existence est donc proposée. Désormais, dit l'A., ontologiquement, seule est positive, affirmative, une philosophie extatique qui délaisse la spéculation subjective et brise la prison de la raison autonome en se soumettant à l'existence. Toutefois, dit-elle, l'extase n'est pas uniquement extase de la raison, elle n'apparaît pas seulement, pour Schelling, dans la transition de la philosophie négative à la philosophie positive, elle est confrontation à l'effectivité absolue, accès au tout Autre. – Dans une deuxième partie, l'A. se place d'un point de vue chronologique et tente une recherche de la genèse et du développement de la notion d'extase. La lecture d'ensemble de l'œuvre de Schelling révèle, à partir de 1810, une utilisation toujours plus fréquente du terme d'extase. C'est dans le dialogue *Clara* qu'il apparaît pour la première fois, alors qu'il s'agit d'évoquer un éventuel contact avec le monde des esprits. Il est intéressant de remarquer que les sources de Schelling, lorsqu'il emploie ce terme, sont le magnétisme et la théosophie. L'intérêt qu'il porte aux phénomènes magnétiques comme à la théosophie est significatif de la volonté qu'il a d'élargir le champ de la philosophie afin de trouver ce qui fut depuis toujours l'objet de la science la plus haute, mais dont elle ne comprit pas clairement jusque là la nature.

Le magnétisme et la théosophie furent donc de puissantes sources d'inspiration pour Schelling, qui en conservera, entre autres, cette notion d'extase qui, dans la dernière philosophie, prend de multiples figures. La principale, remarque l'A., celle qui unifie toutes les autres occurrences, explicites ou implicites, est l'extase en Dieu, la structure extatique de l'être divin. La première puissance en Dieu est le pouvoir-être. Elle est par excellence la puissance du commencement. Cette force véritable du commencement est vraiment celle que Schelling a poursuivie tout au long des *Recherches* et des *Âges du monde*. L'extase, qui est donc la puissance même de l'engendrement en Dieu, puissance créatrice absolue, est position de l'être-autre, de ce que Dieu n'est pas, mais qui est certes Dieu en un certain sens, de ce fondement qui devait toujours demeurer latent mais que Dieu devait laisser être pour donner à la création une base, pour donner lieu à un être indépendant de lui, presque aussi libre que lui parce qu'à son image. L'originalité de la solution apportée par la dernière philosophie de Schelling réside donc, pour l'A., dans ce jeu des puissances constitutives de l'être divin. – C'est ainsi que s'ouvre la troisième et dernière partie, dans laquelle l'A. démontre que la science rationnelle est la conséquence de l'extase en Dieu, de la distance que Dieu laisse l'homme libre de prendre à son égard, et que l'extase de la raison devient alors le point de retour de la philosophie à son origine, à Dieu. Plus précisément, elle devient la condition même de ce retour. C'est ainsi l'ensemble du déploiement de la philosophie positive qui illustre ici la structure extatique de la divinité, dans la mythologie comme dans la Révélation. Et cette révélation se poursuivra jusqu'à l'avènement de l'Église johannique qui, pour Schelling, correspondra au règne de l'Esprit, de la religion universelle, et ne sera autre que le triomphe de la philosophie positive et n'aura plus besoin du préalable rationnel pour être comprise.

JEAN BOREL

PAUL VALADIER, *Nietzsche. Cruauté et noblesse du droit* (Le bien commun), Paris, Michalon, 1998, 124 p.

Très fin connaisseur de l'œuvre de Nietzsche sur laquelle il a déjà publié plusieurs études, Paul Valadier livre ici un éclairage très précieux sur la conception nietzschéenne du droit et de la justice, thème délicat s'il en est tant le risque est grand, en raison notamment de son caractère périphérique, de prendre les outrances à la lettre et de voir en N. un pur et simple contempteur du droit. La démarche de l'A., mûrie par une longue rumination au contact des écrits de N., est particulièrement féconde. Partant de l'hypothèse que Nietzsche connaît les préjugés des modernes en faveur de l'égalité, des droits de l'homme, etc., il recommande de lire ses énoncés «choquants» comme des provocations destinées à nous inviter à réinterroger le bien-fondé de ces croyances indiscutées plutôt que comme l'expression littérale de sa pensée. Or, montre l'A., si N. se fait un critique impitoyable de l'idéologie moderne des droits de l'homme, il n'en demeure pas moins que pour lui la loi, dans sa rigueur, voire même dans sa cruauté, est nécessaire à l'humanisation: sans l'autorité impitoyable de la tradition, l'homme n'accéderait pas à son humanité. Aussi nourrit-il envers elle une dette inextinguible. À l'opposé des modernes, Nietzsche récuse l'idée que la source et la fin de la justice résident dans l'égalité. Pour lui, son fondement est bien plus l'équilibre, c'est-à-dire un certain équilibre temporaire des rapports de puissance entre les différentes valeurs en conflit dans toute civilisation, la hiérarchie présidant à cet équilibre étant variable dans le temps et dans l'espace et constituant à chaque fois une interprétation commandée par un certain point de vue. Aussi, souligne l'A., la question que Nietzsche nous invite peut-être à nous poser aujourd'hui est-elle celle du sens que nous voulons donner à la justice ici et maintenant.

HUGUES POLTIER

- Philosophie contemporaine GIANNI VATTIMO, *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, traduit de l'italien par Malou Somville-Garant, (Le point philosophique), Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1997, 111 p.

Ce livre est composé des «Leçons italiennes» données à l'Université de Bologne à l'invitation d'Umberto Eco, et de deux appendices plus techniques sur la vérité de l'herméneutique et la reconstruction de la rationalité. – Le propos de Gianni Vattimo est de «repenser le sens originaire de l'herméneutique», cernée dans sa «vocation nihiliste» (p. 9) en tâchant de voir ce qu'elle signifie pour la science, l'éthique, la religion et l'art. Mettant en question la standardisation de l'herméneutique qui donne à nombre de courants philosophiques contemporains un air de famille, l'A. propose un retour à l'axe Heidegger-Gadamer et à la leçon donnée par Nietzsche dans le *Crépuscule des idoles* : le «monde vrai», en devenant fable, «fait place au jeu des interprétations, jeu qui, à son tour, se présente philosophiquement comme une simple interprétation» (p. 17). Alors l'herméneutique n'apparaît plus seulement comme «une théorie de l'historicité (des horizons) de vérités ; elle est elle-même une vérité radicalement historique» (p. 16). Loin donc de se réduire à «une pure philosophie relativiste de la multiplicité des cultures» (p. 18), l'herméneutique ainsi conçue est essentiellement remise en cause de la métaphysique, de toute «description universellement valable de structures permanentes et essentielles» (p. 19). Elle est même l'interprétation philosophique la plus convaincante d'une situation, celle de cet enchaînement d'événements qu'on appelle modernité et qui a vu l'accomplissement de la métaphysique en une techno-science. Or celle-ci porte en elle un sens nihiliste de telle sorte qu'il ne reste plus, après elle, que le conflit des interprétations. Ainsi, de Nietzsche à la gauche heideggerienne, on aurait abandonné l'idée de faire apparaître le seul monde vrai, – par exemple se souvenir de l'oubli pour ramener l'être à la présence –, au profit d'un récit de l'histoire de l'être, de sa dissolution ou de sa déconstruction, pour employer un terme cher à Derrida. – *Science*. Quand l'herméneute affirme que la science ne pense pas, il veut dire qu'«elle n'est pas un lieu originaire de l'avènement de la vérité» (p. 25). Seul compte l'événement : il est advenu que le «principe de réalité» a été dissout par la techno-science. On ne peut plus en conséquence opposer à celle-ci la *Lebenswelt*. La relation de l'herméneutique à la science moderne exige le sacrifice des réponses humanistes si l'on considère celle-ci comme «l'agent principal d'une transformation nihiliste du sens de l'être, autrement dit comme une préparation positive du monde dans lequel il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations» (p. 32). – *Éthique*. Tant que l'interprète n'a pas renoncé à faire apparaître le seul monde vrai, le conflit des interprétations ne peut engendrer que la violence. Surgit alors l'exigence éthique, la nécessité d'un profond changement dans la manière de se comporter pratiquement par rapport au vrai. Adorno et Lévinas nous ont enseigné à nous méfier de la métaphysique comme d'une «pensée violente». La vocation nihiliste de l'herméneutique pourrait avoir pour effet «la dissolution des raisons qui justifient et alimentent la violence» (p. 36). Une telle éthique substitue à la valeur de vérité le principe de charité ou de fraternité éprouvé par ceux qui se reconnaissent comme «héritiers d'une tradition d'affaiblissement des structures fortes de l'être dans chaque champ de l'expérience» (p. 46). Il y a là une chance d'émancipation qui nous permet paradoxalement d'assumer un héritage, celui de l'Occident chrétien. – *Religion*. L'herméneutique est en effet, pour l'A., fille d'une tradition religieuse : celle qui repose sur «l'idée de l'incarnation de Dieu, qu'elle conçoit comme *kénosis*» (p. 54). L'abaissement de Dieu n'est pas interprété par Gianni Vattimo comme cette proximité de l'homme permettant de révéler l'être et l'amour de Dieu. Elle est «affaiblissement» dans un sens herméneutique grâce auquel il est possible de se libérer d'un idéal rationaliste où la vérité est conçue comme objectivité. Elle est l'anti-*Aufhebung* hégélienne. Alors l'A. peut rejoindre certaines des thèses de Girard : Jésus n'est pas victime ; le sacré n'est pas violence expiatoire ; Dieu est amour. La *kénosis*

permettrait de repenser la sécularisation du christianisme non pas dans un dépassement qui ferait apparaître l'unique vérité objective, exhaustive, métaphysique, mais dans la rencontre avec une transcendance qui s'impose à l'homme «en des formes qu'il ne peut s'approprier» (p. 61). – *Art*. L'art est justement devenu aujourd'hui une sorte de religion sécularisée mais non sans ambiguïté. Il faut se rendre compte d'abord que cette esthétisation, «que beaucoup considèrent avec raison comme un aspect caractéristique de la vie sociale post-moderne, a aussi un sens lié à l'histoire de la modernité tardive comme histoire de l'affaiblissement de l'être» (p. 76). En franchissant la porte d'une église, par exemple, en touriste avide de consommer des biens culturels, on peut être confronté à l'écriteau : «entrée interdite aux touristes pendant les offices». Même en acceptant pacifiquement qu'il y ait un temps pour l'usage religieux des édifices sacrés et un temps pour l'usage profane, on n'en ressentira pas moins un certain malaise : sensation que, dans cette esthétisation de l'existence, il manque quelque chose, que l'attrait du grand art pour lui-même est encore un substitut au seul monde vrai et qu'il conviendrait peut-être que «la sécularisation établisse entre art et religion une relation complexe d'action réciproque» (p. 77), qu'elle apparaisse comme «un lieu où une société ou des groupes sociaux déterminés se reconnaissent eux-mêmes et reconnaissent les convictions qu'ils partagent» (p. 77). La critique du grand art rejoint la critique de la métaphysique et nous oblige à reconnaître une signification sociale de l'art, celle par exemple des grands concerts rock, mais pas seulement eux et à la seule condition de ne pas confondre la signification des ces événements avec leur «pouvoir narcotique» ou leur «succès commercial».

DOMINIQUE REY

JEAN-PIERRE CHANGEUX, PAUL RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, 350 p.

L'échange entre un scientifique soucieux de toujours plus expliquer et un philosophe avide de mieux comprendre ne saurait laisser indifférent, surtout lorsqu'il s'agit de personnalités comme Changeux et Ricœur. Entre le spécialiste des neurosciences et le penseur de la morale ou de l'éthique, l'échange ne peut que porter des fruits et ouvrir des horizons. Cet ouvrage se présente comme un dialogue «totalement libre et ouvert» (p. 8) sur la possibilité de penser la norme à partir de la nature et des sciences actuelles du cerveau. – Dans un premier temps – qui reviendra d'ailleurs souvent au cours de l'ouvrage – les A. cherchent à délimiter leur champs conceptuels respectifs et leurs terminologies. Cette confrontation n'a rien d'inintéressant, car elle favorise une meilleure compréhension des horizons de sens des partenaires du dialogue. Partant donc d'une distinction admise entre savoir et sagesse, les A. en viennent à se poser la question cruciale née de la pensée moderne, du dualisme cartésien : corps-esprit, cerveau-pensée, quelle relation? Est-il encore légitime d'admettre la distinction, la séparation, voire l'opposition des sciences exactes et des sciences humaines, du moins en ce qui concerne ce que l'on peut savoir de l'homme? L'ambiguïté du discours de Descartes quant aux rapports corps-esprit amène les A. à constater que les neurosciences ont apporté une meilleure connaissance des fonctionnements du cerveau permettant d'expliquer toujours mieux le «comment» des processus de connaissance. – Une discussion essentielle de l'ouvrage porte sur la possibilité pour le modèle neuronal d'être confronté à «l'épreuve du vécu» (ch. 3). Si le neuroscientifique affirme, en toute modestie, que sa science est en pleine évolution et ne saurait présager de l'avenir, tout en montrant les prodigieuses découvertes, le moraliste tente ingénument un trait d'union entre science et vécu, entre cerveau et pensée, en rappelant ce qu'il n'a d'ailleurs cessé de dire dans ses précédents ouvrages : qu'il faut expliquer plus (science) pour comprendre mieux (sa-

gesse). Un chapitre central est consacré à la conscience de soi et à la conscience des autres, où il s'agit de déterminer le plus précisément possible ce que l'on entend, d'un côté comme de l'autre, par conscience et où l'on voit surgir la question clé du rôle de la mémoire, ce qui repose la question des liens entre esprit et matière. (ch. 4) La partie la plus importante (ch. 5,6,7) est consacrée à l'origine de la morale et aux liens entre désirs et norme, ce qui engendre inévitablement un dialogue sur les possibilités d'une éthique universelle et les raisons des conflits culturels. C'est ici qu'apparaissent le mieux les divergences profondes entre les deux points de vue. Si Changeux cherche à fonder une éthique universelle dans le cerveau, Ricœur se montre sceptique quant à cette possibilité ou tentative. Changeux refuse catégoriquement de référer la morale à une quelconque forme de religion, alors que Ricœur reconnaît «au religieux une fonction fondatrice de paix» (p. 295) et donc un aspect constitutif de toute morale universelle. En dépit de ces oppositions, les A. ont su mener, dans la dignité d'une argumentation respectueuse du point de vue de l'autre, un dialogue éclairant pour le monde d'aujourd'hui, dialogue qui n'en est qu'à ses débuts et qui devra se poursuivre en fonction des nouvelles découvertes des neurosciences. Signalons enfin que l'ouvrage est enrichi d'une vaste et précieuse documentation étayant les optiques défendues par les A.

JACQUES SCHOUWEY

PASCAL ENGEL, *La vérité. Réflexions sur quelques truismes* (Optiques/Philosophie), Paris, Hatier, 1998, 79 p.

Pascal Engel est l'auteur de *La norme du vrai* (Gallimard, 1989) traduit depuis quelques années en anglais, ce qui n'est guère courant pour un ouvrage de philosophie de la logique, écrit qui plus est par un philosophe français! L'A. est donc idéalement placé pour écrire ce livre condensé, portant un titre aussi lourd que bref. Commençant son livre par la fameuse question de Ponce Pilate (cf. *Jean*, XVIII,38, cité p. 3), l'A. propose, selon un parcours rigoureux, de décrire les principales théories modernes de la vérité, en critiquant d'emblée les positions relativistes et sceptiques qui stipulent assez largement que derrière la volonté de savoir et de connaissance se dissimule en fait une volonté de pouvoir et de domination (p. 3). L'ouvrage se subdivise en trois parties, traitant successivement des «théories canoniques» de la vérité (p. 12-34), de la «déflation du vrai» (p. 35-54) et de «la vérité minimale» (p. 55-70). La première théorie canonique de la vérité est celle de la vérité-correspondance, dont la définition la plus usuelle est que la vérité correspond «à la réalité ou aux faits» (p. 13). Pour Aristote déjà, «la vérité et l'erreur ne sont pas dans les choses [...] mais dans la pensée (*Mét.* E,3 1027b 25, cité p. 14), ce qui montre que «la relation entre vérité et être n'est pas tant une relation d'identité ou de correspondance que de signification» (*ibid.*). Chez Thomas, également, le vrai est conçu comme «une relation de l'intellect à l'être». Pour Frege, la théorie de la vérité comme correspondance est erronée, car à ses yeux la réalité est de l'ordre du fait, alors que la vérité est une représentation. Or, comme la correspondance «présuppose l'existence d'une relation entre deux choses différentes» (p. 16), elle est précisément impossible, puisqu'elle n'est plus «correspondance». Pour Frege, on ne peut dès lors aller plus loin que d'affirmer l'évidence que «*Il est vrai que p ssi p*», ce qui semble «anticiper ce que l'on appellera la conception *déflationniste* de la vérité» (p. 17). Une autre manière de concevoir la vérité comme correspondance est l'atomisme logique défendu par Russel et Wittgenstein (dans le *Tractatus*) : pour eux, «les propositions sont des images des faits» (p. 20). Cette théorie pose un grand nombre de difficultés, notamment le fait «qu'elle laisse inexplicitée la relation de correspondance» (*ibid.*), ou que l'atomisme présuppose «que les propositions atomiques, et les faits qui leur correspondent sont indépendants les uns des autres» (*ibid.*), ce qui est

difficilement concevable, ou encore que les propositions peuvent être en accord avec les faits, mais incompatibles entre elles. Pour Austin, «la vérité se prédique d'énoncés» (p. 22), l'énoncé étant «une phrase dans une situation particulière d'énonciation» (*ibid.*). Austin refuse l'existence d'un isomorphisme entre les mots et les choses et pense que les énoncés sont vrais «si les faits *sont tels que l'énoncé dit qu'ils sont*» (p. 23). La théorie de la *vérité-cohérence* stipule qu'«une proposition, un jugement ou une croyance *p* est vraie ssi *p* appartient à un ensemble cohérent de propositions, jugements et croyances» (p. 25). Dans ce cas, nos «croyances sont vraies si elles passent un test interne à nos croyances elles-mêmes» (*ibid.*). La cohérence entre les propositions doit au minimum être logique, c'est-à-dire ne pas contenir de contradiction, et pour admettre qu'une proposition est vraie, il faut être en «possession d'une méthode de justification fiable» (p. 27). Les deux dernières théories de la vérité-correspondance sont la *théorie pragmatiste* et le *vérificationnisme*. Dans la première des deux, le critère de vérité semble être «l'utilité ou le succès» (p. 29). Une telle conception grossière du pragmatisme ferait de ce critère un élément variable «d'une communauté à une autre, de sorte que le pragmatisme a tout l'air de revenir au relativisme» (*ibid.*). En prenant une version moins fruste du pragmatisme, celle défendue par Peirce on comprendra l'équation «le vrai c'est l'utile» comme signifiant «qu'une croyance est vraie si elle résultait, dans des conditions idéales, de la méthode appropriée d'enquête, et si elle était cohérente avec la totalité des données disponibles dans ces conditions idéales» (p. 31). Pour Peirce la méthode en question est la méthode scientifique qui pratique la recherche de manière désintéressée et objective et dont les jugements sont toujours révisables. Le vérificationnisme soutient, quant à lui, que «la vérité c'est la vérification» (p. 33). Dans la seconde partie, l'A. analyse tout d'abord «la théorie de la vérité comme *redondance* ou théorie *déflationniste*» (p. 36) qui refuse de voir dans la vérité une propriété substantielle et pour qui la vérité est une notion «quasi triviale» (p. 46) ; on n'affirme guère autre chose en disant «je crois que *p*» et «je crois que *p* est vrai». Cette position fondamentale entraîne chez certains auteurs la conviction que le mot «vrai» «n'exprime aucune propriété commune» (p. 40), puisqu'il est employé dans des propositions ayant chacune un contexte différent. Pour la conception *sémantique*, défendue au départ par Tarski, le mot «vrai» est défini sémantiquement, ce qui permet d'éviter de donner une quelconque définition de l'essence de la vérité. Les positivistes logiques, notamment ceux appartenant au «Cercle de Vienne», ont salué cette manière de faire comme permettant l'«évacuation des problèmes métaphysiques» (p. 44). Pour Ramsey, «*p* est vrai» signifie *p* (p. 46), ce qui entraîne l'élimination du prédicat de vérité et montre «que le problème métaphysique de la vérité ne se pose pas» (*ibid.*). L'A. examine la conception «déflationniste» de manière critique en signalant les positions de Rorty, Nietzsche et Heidegger et conclut de cet examen que cette conception «a des effets salubres et démystifiants. Mais elle est instable, car si elle affiche bien qu'il n'y a 'rien de plus' dans la vérité qu'un dispositif d'assertion et la propriété formelle de décitation, elle ne parvient pas à dissiper le sentiment qu'il y a plus dans ce terme banal, que des banalités» (p. 55). Dans la dernière partie, l'A. examine la relation entre vérité scientifique et vérité morale. Il définit le réalisme comme la théorie selon laquelle «la signification d'un énoncé est déterminée par ses conditions de vérité indépendantes des conditions de son usage» (p. 63). Il est évident que ce type de position est difficile à défendre en ce qui concerne les énoncés moraux, mais l'A. montre qu'il n'est pas nécessaire pour autant de se rabattre sur une théorie de type relativiste. Comme il le dit dans sa conclusion, dans laquelle il revient sur sa position personnelle, «valoriser la vérité, ce n'est pas vouloir croire qu'il est utile ou intéressant de croire, c'est valoriser une norme qui est capable de transcender ces intérêts, et ce qu'ils présupposent» (p. 79). Ainsi, il n'est pas question pour lui d'«abandonner la vérité» (p. 79) parce qu'un tel abandon aurait «un coût proprement exorbitant» (*ibid.*).

BÉATRICE BONFILS-MABILON, BRUNO ÉTIENNE, *La science politique est-elle une science?* (Dominos), Paris, Flammarion, 1998, 124 p.

Analyse s'inspirant de la notion bourdieusienne de «champ», cet ouvrage offre à la fois une défense conventionnaliste et historiciste de la scientificité de la science politique et une explication de son statut marginal dans le champ scientifique et dans la société. À cette fin, il s'attache, dans un geste réflexif, à interpréter la situation de la science politique à l'aide d'outils conceptuels développés dans le but d'éclairer les relations de pouvoir, incluant du coup le statut social du savoir scientifique de la politique dans la connaissance politique comme telle – la définition de ce qui est politique étant elle-même une lutte politique. Car, s'il est vrai que la tâche première de la science politique consiste en la désoccultation des rapports sociaux réels – et donc, des systèmes de légitimation du pouvoir qui est toujours simultanément une fonction de cohésion du tout et un facteur générateur d'inégalités et de domination –, alors la place qu'occupe cette discipline est à elle seule révélatrice de la préoccupation sociale pour la connaissance des rapports sociaux réels. Aux termes de cette analyse, une double conclusion se dégage : la marginalité de la science politique dans le champ scientifique attestée notamment par ses emprunts conceptuels massifs aux disciplines centrales du champ (analyse reprenant le modèle centre/périphérie) et par sa faible dotation ; sa marginalité dans l'espace public qu'indique la très faible demande sociale en discours politologique – observation qui incite les A. à conclure à l'inexistence de tout intérêt social pour la désoccultation des rapports sociaux.

HUGUES POLTIER

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN, *L'arche de la parole* (Épiméthée), Paris, P.U.F., 1998, 210 p.

Jean-Louis Chrétien poursuit dans cet essai ses interrogations sur l'essence de la parole qui ne s'épuise pas dans sa seule énonciation : la présence du corps tout entier dans la voix, l'hospitalité de l'écoute et les différentes manières dont nous pouvons faire silence, telles qu'on les trouve déjà dans *La voix nue* et *L'antiphonaire de la nuit*. Par un rapport subtil entre l'écriture et l'image, c'est-à-dire entre sa propre réflexion et le dialogue qu'il instaure avec les philosophes et les théologiens, les mystiques et les poètes de l'Antiquité à nos jours pour illustrer son propos, l'A. s'est attaché à rendre justice à chacun de ces actes de parole, et il sollicite dès le départ le regard de l'œil du cœur, seul capable de discerner en toute réalité des «signes», par opposition au regard de l'œil de chair, qui ne voit que des «objets». Dans un premier chapitre intitulé «L'inouï», l'A. évoque la première hospitalité de la parole, qui n'est autre que l'écoute. À ce titre, elle forme la condition de toutes les autres. «Dans l'écoute véritable, dit-il, je tiens lieu de tout autre homme, et aussi bien nul n'ignore qu'il n'y a pas d'attention sans une sorte d'effacement. [...] Écouter l'autre, ce n'est pas seulement écouter ce qu'il dit, mais ce à quoi, du monde ou d'autres paroles, sa parole répond, ce qui l'appelle, la requiert, la menace ou l'atterre. Entrer dans l'écoute se fait en brisant la clôture affolante de la dualité : il ne s'agit pas en effet que les deux interlocuteurs forment deux moitiés qui enfin se réunissent et se retrouvent pour devenir une sphère, comme dans le mythe antique. Quand j'écoute vraiment avec l'autre ce que lui-même, en parlant, écoute ou a écouté, alors c'est vraiment *lui* que j'écoute. Et c'est quand j'écoute ainsi que *moi*, j'écoute vraiment, car écouter avec l'autre ne revient pas à se fondre avec lui, ni à coïncider : nous entendons deux fois, depuis deux lieux distincts, ce qui a appelé notre échange. Cela seul donne à l'écoute son relief et sa gravité». (p. 14 sq.) Il eût été intéressant de citer ici le mot si étonnant de David : «*Une fois Dieu a parlé, deux fois*

j'ai entendu» (Ps. 62,12). «La parole blessée» est un second chapitre où l'A. tente une phénoménologie de la prière vocale sous deux aspects principaux : la discipline introduite par la voix fait que la parole elle-même écoute, devient écoute en son essence, si la prière vocale, qui est le phénomène religieux par excellence, met fin au désordre de la rumeur intérieure et ainsi est attention à celui auquel nous nous adressons. La voix n'est pas pour elle instrumentale (p. 46). Le second aspect de la prière vocale, qu'elle soit singulière ou collective, c'est sa publicité. On prie Dieu, mais on prie dans le monde. En insistant sur la primauté de la prière vocale collective ou individuelle, l'A. ne minimise nullement les formes variées et profondes des prières silencieuses, mais il montre comment celles-ci ne peuvent se définir et se constituer qu'en référence à celles-là. «Seule la voix peut se taire, seule la parole peut faire silence», dit-il. «Le retrait ou la suspension de la voix ne sauraient être premiers, et la prière vocale est toujours présumée, même s'il y a des états de la vie religieuse où elle peut devenir impossible ou inopportune. Elle est fondatrice de toutes les autres formes de prières, qui suspendent ou intériorisent la voix». (p. 52) Le troisième chapitre, «L'hospitalité du silence», décrit ce en quoi nous ne pourrions ni recevoir, ni prendre la parole. Toutefois, le silence est trop souvent hypostasié et transformé en une entité autonome ; il est donc capital de discerner et d'ordonner les actes variés par lesquels nous faisons ou nous gardons le silence, et corrélativement les silences auxquels nous pouvons nous ouvrir. Reprenant certains thèmes de *L'effroi du beau*, ouvrage dans lequel l'A. mettait en relief que la rencontre du beau ne laisse personne indemne, que la beauté nous éprouve, qu'elle nous appelle et nous impose la charge de lui répondre et de lui correspondre, les quatrième et cinquième chapitres de son essai tentent d'explorer les conditions de possibilité de cette dramatique : ils forment un dyptique, articulé selon deux questions : la beauté dit-elle adieu? Peut-on offrir le monde à Dieu? Ces deux questions ne sont ni séparables ni identiques : elles explicitent le même espace selon des mouvements différents, sans toutefois se superposer. La première concerne la convocation des choses à l'arche, la seconde la destination de l'arche même. Notre parole, dans l'admiration et la louange, est le lieu d'un accueil du monde et de la nature où ceux-ci s'éclairent de l'offrande même du chant. «Toutes ces offrandes insubstituables que sont nos voix et nos chants personnels, prennent leur souffle de l'unique offrande du Verbe incarné et de la substitution, que lui seul pouvait accomplir, où il a pris notre place dans la mort, afin que nous devenions libres» (p. 201).

JEAN BOREL

BERNARD POUDERON, JOSEPH DORÉ (éds), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque* (Théologie historique – 105), Paris, Beauchesne, 1998, 490 p. Histoire de la théologie

BERNARD POUDERON (éd.), *Foi chrétienne et culture classique* (Bibliothèque), Paris, Beauchesne, 1998, 490 p.

Sous le titre transparent *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, cet ouvrage édite un colloque scientifique qui s'est tenu à l'Institut catholique de Paris, les 2 et 3 septembre 1996, et rassemble 23 études de patristiciens bien connus. Dans la première, Monique Alexandre précise les rapports de la première apologétique chrétienne à l'apologétique juive, la nature des apports de cette dernière, avec les variations liées au temps, lieux et personnes, à propos de trois thèmes principaux : en réponse aux accusations d'athéisme, la présentation du monothéisme et la polémique anti-polythéiste et anti-idolâtrique ; en réponse aux accusations d'inceste, de meurtre rituel, de la haine du genre humain, l'exaltation de l'éthique chrétienne et la critique des mœurs païennes ; en réponse à l'accusation de nouveauté, l'élaboration de l'argument d'antiquité. La seconde

communication du P. Adalbert Hamman se présente comme une relecture concrète de ce qui, au départ, a été la rencontre, puis le dialogue originel entre le christianisme naissant et la culture grecque jusqu'à Justin. Michel Fédou reprend ensuite à nouveaux frais la mise en rapport de Socrate et de Jésus dans l'œuvre de Justin, qui s'est en effet fait l'écho de l'enthousiasme de chrétiens de la première génération de pouvoir rendre hommage à toute vérité partout où ils pouvaient la rencontrer, en l'attribuant à la source suprême de toute sagesse et de toute science, c'est-à-dire au Logos. Il affirma que le Verbe avait agi par Socrate, de même qu'il avait demeuré en Jésus, et évoqua la semence du Verbe déposée dans toute race humaine. Par quelques remarques sur le vocabulaire philosophique de saint Justin dans le *Dialogue avec Tryphon*, André Wartelle veut démontrer que nous sommes bien en présence d'un ouvrage de «philosophie», du moins selon la conception des Anciens, même si la discussion porte sur des questions que nous, modernes, rattachons à d'autres disciplines, comme l'exégèse et la théologie. Dans son article «La critique du pluralisme grec dans le *Discours aux grecs* de Tatién», Enrico Norelli met en lumière la manière dont Tatién, sans jamais nommer le christianisme ni les chrétiens, compare deux éducations (παιδεία) qui représentent le cœur de deux civilisations. Les critères pour les évaluer sont leur accès à la vérité, leur capacité de formuler cette vérité dans une doctrine cohérente, la capacité de cette doctrine de fonder une éthique élevée, la capacité de cette éthique d'engendrer une pratique respectable dans la vie individuelle et collective. À tous ces niveaux, Tatién fait jouer l'unité, valeur positive, contre la pluralité que le monde grec ancien a découverte et mise en valeur, et qui représente l'une des grandes richesses qu'il nous a léguées, mais que, à la différence de Justin, il hait de tout son cœur. La conception trinitaire d'Athénagore, les trois cultures profane, juive et chrétienne de Théophile d'Antioche, le thème de la sauvegarde du monde par les chrétiens dans le chapitre VI de l'*Épître à Diognète*, les éléments apologétiques dans les Apocryphes, la notion de création du monde chez les apologistes grecs et Aristide en particulier font l'objet des cinq articles suivants. Bernard Pouderon, qui est l'organisateur de ce colloque propose une enquête intéressante sur la formation d'une élite intellectuelle au II^e siècle à côté de la formation catéchétique destinée à conduire les néophytes au baptême : cette initiation à la «philosophie» chrétienne que des didaskales plus ou moins indépendants de la hiérarchie dispensaient trouve une comparaison avec les écoles que connaissait le monde hellénistique. Après la communication de Jean-Claude Fredouille qui situe Tertullien dans l'histoire mouvementée des premiers siècles, Christiane Ingreteau et Michel Perrin prennent en considération la culture grecque de Lactance et sa philosophie des passions. En quel sens Augustin est-il l'héritier des Apologistes? C'est ce qu'examine à son tour Isabelle Bochet : Lactance, en affirmant que la religion chrétienne est à la fois la vraie sagesse et la vraie religion, associait au thème développé par Justin que le christianisme est une «philosophie divine», l'argument de Tertullien qui est que le christianisme est la «vraie religion». Il inscrit par là son œuvre au confluent de la tradition apologétique grecque et latine. Augustin, en soutenant avec Lactance qu'on ne peut dissocier philosophie et religion confirme cette tradition dès le *De vera religione* et annonce déjà la nouveauté de sa grande œuvre apologétique, le *De civitate Dei*. Les derniers exposés de ce colloque abordent enfin l'apologétique de l'empereur Julien dans son *Contre les Galiléens*, et celle de Cyrille d'Alexandrie dans son *Contre Julien*, la correspondance des évêques lettrés Grégoire de Naziance et Théodoret de Cyr qui contiennent de vives critiques de l'hellénisme, le but qu'Eusèbe s'est proposé d'atteindre en écrivant la *Préparation évangélique* et la *Démonstration*. Enfin, Gilles Dorival, examinant l'ensemble de l'apologétique chrétienne en relation avec la culture grecque, dégage le fait que, chez les auteurs d'apologies, la critique de l'hellénisme, qui peut aller jusqu'au refus proclamé, est contrebalancée par l'omniprésence de la culture grecque, qui les imprègne en profondeur. Les apologies sont en plus un apport précieux pour la connaissance des textes païens de l'époque. La présence en elles d'argument d'origine philosophique

mérite d'être soulignée, puisque les auteurs d'apologies doivent à la philosophie, à l'histoire et à la culture grecque la manière dont le christianisme de leur temps se comprend et se donne à comprendre, se justifie et tente d'établir qu'il est vrai.

Si la première initiative du second volume revient au Père Adalbert Hamman, dont le but était de mettre en évidence le dialogue conflictuel qui s'était engagé entre la révélation chrétienne et le monde culturel gréco-romain au cours des six ou sept premiers siècles de notre ère, c'est à Bernard Pouderon qu'il incomba de rassembler cette excellente collection de textes traitant des rapports qu'ont entretenus la culture profane, grecque et latine, et la foi chrétienne, depuis la Pentecôte et la naissance de l'Église jusqu'à Charlemagne. De ce contentieux qui est unique dans le monde des religions et qui nourrit les discussions exégétiques, théologiques et dogmatiques depuis les origines, l'éditeur nous permet de juger sur pièces. Les textes ont été répartis en sept sections. Les six premières réunissent des écrits classés selon des critères chronologiques et géographiques : I) Les Apologistes chrétiens des II^e et III^e siècles (Justin, Tatien et Tertullien), II) Alexandrie au III^e siècle, avec Clément d'Alexandrie et Origène, III) Les Cappadociens et Antioche (Basile de Césarée, Grégoire de Naziance et Jean Chrysostome), IV) Synésius de Cyrène au IV^e siècle, V) Les Latins au IV^e et V^e siècles, avec Jérôme et Augustin, VI) La fin de l'Antiquité tardive, dont Grégoire le Grand et Charlemagne sont les témoins. Il s'agit pour leur majorité d'œuvres intégrales, données dans leurs traductions françaises, et accompagnées d'une annotation qui en permet une lecture claire et documentée. Une brève notice les accompagne, présentant l'auteur et le contexte de son écrit, et définissant son attitude envers les lettres profanes. Quant à la dernière section, elle regroupe de courts extraits, échelonnés dans le temps, depuis l'époque des Maccabées jusque vers l'an 800, et qui sont destinés à fournir au débat une perspective historique encore plus large. Les uns et les autres sont suffisamment représentatifs de la diversité des opinions pour que l'ensemble forme une mosaïque qui donne de la réalité une image aussi fidèle que possible.

JEAN BOREL

DARRELL D. HANNAH, *The Text of I Corinthians in the Writings of Origen* (SBL, The New Testament in the Greek Fathers – 4), Atlanta, Scholars Press, 1997, xi + 308 p.

On accorde à raison au maître alexandrin une grande confiance quant à la forme du texte biblique qu'il utilise, vu surtout ses Hexaples et son œuvre exégétique, qui témoignent qu'une bonne partie de son travail visait à rassembler ou à comparer (et quelquefois à choisir) les variantes. Une telle conscience philologique étant très rare parmi les exégètes anciens, on en arrive à lui donner parfois plus de confiance qu'il ne mérite, comme l'a fait même Tischendorf qui, souvent accusé d'accorder trop de foi au code sinaïtique, lui préfère quelquefois la leçon d'Origène (son texte d'Ac 13,33 en est un cas limite). Ces problèmes ne sont ici qu'effleurés, car Hannah, qui suit en cela les lignes méthodologiques de la collection, a pour but la reconstruction et l'analyse du texte dont Origène disposait. Le corps du livre est donc constitué par des recueils des passages d'Origène qui contiennent une portion de l'épître. Ces répertoires (chapitres III-V) occupent les 5/6 du livre, soit 251 pages. Dans une première partie sont reproduits les passages origéniens qui gardent le texte paulinien; l'inventaire de ces textes exclut les traductions et les chaînes, que Hannah considère comme inutiles pour reconstituer le texte de I Cor. qu'Origène a utilisé ; à la suite des textes d'Origène, une reconstruction de chaque verset de l'épître tel qu'Origène l'a lu est tentée, et un appareil critique confronte la leçon d'Origène avec quelques témoins directs de l'épître (alexan-

drins, occidentaux et byzantins). Une deuxième partie se compose du texte reconstitué dans la première partie, mais imprimé sous forme continue. La troisième est finalement formée par le rassemblement des textes provenant des chaînes. Après ce recueil trimorphe, le texte reconstitué dans la 1^{ère} partie est comparé à la tradition néotestamentaire à l'aide des méthodes quantitative et d'analyse du profil, les résultats finals en étant : (1) de pouvoir avec certitude qualifier le texte origénien comme un bon témoin parmi la famille des alexandrins, (2) de pouvoir en outre discuter la pertinence de la distinction en deux sous-groupes des alexandrins pour ce qui regarde au moins I Corinthiens et (3) d'établir le texte origénien de l'épître mieux que dans les éditions courants du Nouveau Testament. Le livre (comme les autres de cette collection) ne s'interroge donc pas sur l'activité éditoriale qu'Origène aurait pu exprimer sur son texte ici reconstitué, même s'il pourra être utile pour une telle analyse, grâce au matériel ici déjà rassemblé (excepté les versions). Nombreuses sont les inattentions glissées dans le texte, dont on peut se faire une idée en travaillant par exemple sur I Co 15,26 (p. 263), et dont les majeures concernent l'insuffisante liste des abréviations, qui doit être intégrée avec celle de la *Biblia Patristica*. Toutefois, exprimé par les pourcentages de la méthode quantitative et des profils, les résultats de l'œuvre sont tout à fait impressionnants et en pratique définitifs, même si l'analyse a exclu les matériaux des chaînes et les versions (une analyse desquels demanderait d'ailleurs trop d'efforts par rapport aux améliorations incertaines qu'elle donnerait).

CLAUDIO ZAMAGNI

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le Cantique des cantiques*, texte présenté par Hans Urs von Balthasar, traductions de Christian Bouchet et Monique Devailly, notes et guides thématiques d'A.-G. Hamman (Les Pères dans la Foi – 49-50), Paris, Migne, 1992, 332 p.

Il convient de saluer, même tardivement, la parution de la première traduction française des homélies sur le *Cantique des Cantiques* que Grégoire de Nysse rédigea au soir de sa vie (vers 392 si on en croit l'introduction, p. 28, vers 394 si on en croit une note de la traduction, p. 32), sans avoir malheureusement eu le temps de l'achever. Ardu, ce commentaire l'est assurément. Pour l'évêque de Nysse, le *Cantique des Cantiques* «introduit» en effet «la pensée dans les secrets de Dieu» (p. 45), et «révèle les mystères des mystères» (p. 47) ; aussi pourquoi l'analyse détaillée du texte, effectuée «mot à mot» (p. 37), conduit-elle le lecteur dans des réflexions d'une profondeur et d'une densité remarquables. Heureusement, Grégoire, qui destinait son ouvrage à la lecture publique, a constamment pris soin de préciser les diverses étapes de sa pensée, ce dont le lecteur moderne lui sera particulièrement reconnaissant. – Si la traduction est élégante et agréable à lire, il est en revanche regrettable que les responsables de ce volume n'aient pas toujours eu un souci pédagogique aussi poussé que l'évêque de Nysse. D'une part, ils n'ont pas suivi, pour définir et placer les sous-titres, les indications que Grégoire fournit au lecteur, brouillant ainsi les informations qu'il donne au fil du texte. D'autre part, dans le but de faciliter la lecture d'un texte long, qui analyse le *Cantique des Cantiques* sans en rien négliger, ils ont imprimé en petits caractères les redites, longueurs et autres retours en arrière ; mais ces passages sont parfois définis de façon suprenante, et nous ne voyons pas comment le lecteur qui suivrait ces indications pourrait comprendre un texte dont il négligerait parfois de longues sections, laissant de côté l'exégèse de versets entiers (cf. par exemple p. 79 sq., 300 sq.). Enfin, ils n'ont pas systématiquement signalé les versets du *Cantique* commentés par Grégoire, ni identifié les multiples passages des Écritures qu'il utilise au cours de son exégèse, privant ainsi le lecteur de précieuses balises. – L'ouvrage s'ouvre sur la traduction française d'une

magistrale présentation du texte qu'U. von Balthasar publia en 1939. Très dense, cette étude gagnera peut-être à être lue après la seconde introduction, un peu abusivement intitulée «Contexte culturel et historique», et après une partie du commentaire de Grégoire. Le volume s'achève, comme de coutume, sur un guide thématique, un index biblique, un glossaire de termes, et une bibliographie (où le lecteur trouvera, curieusement mêlés, un renvoi à l'édition de H. Langerbach et à la *Patrologia Graeca* de Migne) – Une fois de plus, le travail de mise au point du volume a été insuffisant : de nombreux renvois internes sont erronés ; quelques indications sont mal placées (en particulier, qui ira chercher p. 40 n. 9 le renvoi à l'étude de M. Canévet sur la structure des quinze homélies, et p. 44, entre les notes 14 et 14A, l'information selon laquelle les notes appelées par une combinaison de chiffres et de lettres sont de M. H. Congourdeau, réviseur de ce volume?) ; enfin, le rapport des notes avec le texte de Grégoire nous a laissé à plusieurs reprises perplexe. Cela est dommage. Nous ne pouvons cependant qu'encourager toute personne intéressée par l'exégèse ou la mystique des Pères de Cappadoce à se plonger dans ce volume, qui rend enfin le commentaire de Grégoire disponible en traduction française.

RÉMI GOUNELLE

JOHANN VALENTIN ANDRAEAE, *Gesammelte Schriften*, t. II : *Nachrufe, Autobiographische Schriften, Cosmoxenus*, bearbeitet, übersetzt und kommentiert von Frank Böhling, Roland Edighoffer, Wilhelm Kühlmann, Werner Straube, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995, 577 p.

– , t. VII : *Veri Christianismi Solidaeque Philosophiae Libertas*, bearbeitet, übersetzt und kommentiert von Frank Böhling, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995, 414 p.

L'édition en cours et la traduction allemande des œuvres complètes de Johann Valentin Andreae va enfin nous permettre d'approfondir notre connaissance d'un courant important de la spiritualité luthérienne de l'après-réforme, qui a rayonné dans toute l'Europe et dans des milieux très divers, mais seulement en dehors des Églises officielles à cause des liens qu'elle a entretenus avec les Rose-Croix et d'autres mouvements spiritualistes issus de l'humanisme. Johann Valentin Andreae (1586-1654), fils de pasteur et petit-fils de celui qui fut surnommé le Luther de Wurtemberg, Jakob Andreae, car il avait été le principal inspirateur du *Formulaire de Concorde* de 1580, n'a poursuivi durant toute sa vie qu'un seul grand but : rassembler des hommes de toute l'Europe qui soient prêts à travailler à la fois au développement d'une authentique et active fraternité chrétienne et au développement des sciences, et prêts, en conséquence, à améliorer la vie politique et sociale, intellectuelle, morale et religieuse de cette Europe qui commençait à être secouée par la guerre de Trente Ans. S'étant mis très tôt en contact avec les courants hermétiques, alchimiques, rosicruciens et kabbalistes de son époque, ainsi qu'avec la pensée de grands mystiques du Moyen Âge allemands comme Maître Eckhart et Nicolas de Cues, il mit toute sa foi, sa piété et ses multiples dons au service de ce magnifique projet d'une société chrétienne idéale, en menant de front une activité de pasteur et de prédicateur, de théologien et de philosophe, d'écrivain et de satiriste, de diplomate, de réformateur de l'éducation et d'homme de science. Sur les vingt volumes que ce projet éditorial prévoit, deux sont récemment sortis de presse. – Le tome II, tout d'abord, réunit six écrits de circonstance et le premier essai théosophique de J. V. Andreae. Les deux prédications ou oraisons funèbres prononcées à l'occasion du décès de sa mère Maria et de son frère Johann Ludwig constituent deux témoignages très intéressants sur la vie de la famille Andreae et le rôle qu'elle a joué dans le

Wurtemberg sur le plan spirituel, intellectuel et social. Les deux textes suivants : *Vale Academiae Tubingensi* et *Mora Philologica*, sont deux œuvres de jeunesse, datant respectivement de 1607 et de 1609, qui nous replacent dans l'ambiance des études que J. V. Andreae a faites à l'Université de Tübingen. C'est avec une lucidité tout à fait remarquable que le jeune étudiant en théologie constate d'une part l'insuffisance de l'enseignement qu'il reçoit et, d'autre part, l'incapacité qu'a le monde universitaire de maintenir vivante la double exigence de la piété et de la recherche scientifique. Il se joint alors au cercle qu'animent le médecin et disciple de Paracelse Tobias Hess et le juriste Christoph Besold, tous deux profondément engagés dans la *Naturphilosophie* et l'étude de la mystique. L'oraison funèbre que J. V. Andreae a écrite en 1619 pour son ami Tobias Hess mort prématurément, nous fait encore mieux connaître ce personnage étonnant, docteur en droit civil et en droit canon, qui avait étudié la médecine et bravé les spécialistes de son temps en accordant autant d'importance à la science moderne de Paracelse qu'à la tradition d'Hippocrate et de Galien. Passionné de théologie, Hess avait participé à la fermentation prophétique de la fin du XVI^e siècle et s'était vivement intéressé à la science de la Kabbale et à la numérologie. Et Andreae de rappeler que son influence, sa notoriété et ses spéculations lui avaient valu d'être appelé «Prince de l'Utopie». C'est à ce Tobias Hess encore que J. V. Andreae dédie la deuxième édition de son premier écrit théosophique intitulé *De Christiani Cosmoxeni Genitura, Judicium*, paru à Strasbourg en 1619 – la première édition avait paru à Montbéliard en 1615 sans nom d'auteur. Il y propose une description du chrétien parfait, en tant qu'il est un «renatus» et un «cosmoxenus», c'est-à-dire un natif de la régénération dans le Christ et un étranger à ce monde. Ce chrétien idéal est par excellence une figure théosophique, laquelle transcende les déterminismes et les limites de la créature déchue, sans pour autant avoir quitté la corporéité, puisqu'elle est le sanctuaire du corps divin. L'important, pour Andreae, est d'avoir pu rejeter derrière soi l'influence de Satan, les passions de la chair et les convoitises du monde, d'avoir reçu l'adoption filiale et royale et vécu la triple hiérogamie de l'âme purifiée avec un corps purifié, de la foi véritable avec une vie sainte et, enfin, de l'âme-épouse avec le Christ-Époux. Dans ces «Noces perpétuelles», le chrétien ne craint plus désormais ni les maladies ni les maux de quelque sorte qu'ils soient, ni les vicissitudes de la vie ni le jeu du sort. Il n'est plus soumis aux figures animales du zodiaque et à l'influence des astres, bien au contraire, par la grâce et la participation aux trois offices du Christ Roi, Prêtre et Prophète, il commande sur le Microcosme et le Macrocosme, change le cours des événements et devient maître de son destin spirituel. Devenu le bénéficiaire de ces possibilités nouvelles qui n'ont plus rien à faire avec l'état antérieur qui est celui du monde pécheur et païen, il vit dans la communion du monde angélique et la nature entière est à son service, de même que les techniques et les sciences. Le Verbe de Dieu est son seul trésor et il peut enfin lire et comprendre les mystères des quatre plus grands livres que sont l'Écriture et le Livre de Vie, le livre de la conscience et celui de la nature. Le dernier texte de ce deuxième tome est un superbe témoignage rendu à Wilhelm von Wense, qui fut pour Andreae le type même de l'homme noble totalisant en lui, pour la plus grande gloire de Dieu, la piété, l'intelligence et la puissance de l'amour.

Le deuxième volume paru est le tome VII des *Œuvres complètes*, lequel contient le fameux *Veri Christianismi Solidaeque Philosophiae Libertas Ac Oppositum ei Mundi Servitium. Item Theologiae Encomium Jesu Nazareno Sacrum & Bonae Causae Fiducia*, plus simplement appelé, *Libertatis Encomium*. Dans ce texte, publié en 1618 et qui rappelle l'*Éloge de la folie* d'Érasme, Andreae développe ce que devrait être à ses yeux une véritable philosophie chrétienne, à la manière de ce qu'avaient déjà tenté Marsile Ficin et Pic de la Mirandole. On y retrouve la trilogie Chair-Monde-Satan qui est l'obstacle majeur de toute liberté, et qu'il faut à la fois vaincre et rejeter pour atteindre à la stature de l'homme christique. Pour Andreae, la philosophie stoïcienne, qui n'est pas sans intérêt par l'importance qu'elle accorde à ce même combat contre les tyrannies

de l'*opinio* et de l'*appetitus*, n'est toutefois pas suffisante et nécessite l'apport de la religion chrétienne pour aboutir à la réalisation effective de la liberté, qui est en fait une victoire sur la mort elle-même, rendue possible seulement par et dans le Christ ressuscité. *L'Éloge de la liberté* se termine par un rapide bilan de la Réformation et par une apologie de la Théologie qui se présente elle-même, selon l'intention d'Andreae, comme la personnification de la Sagesse divine qui a présidé à la création, comme l'inspiration divine de la Révélation et, troisièmement, comme la plus belle vocation pour tout homme qui veut s'attacher à la Vérité. C'est avec le plus grand soin que l'équipe de savants germanistes et latinistes qui s'est constituée pour l'édition de ces œuvres a édité le texte latin original, l'a traduit en langue allemande et a composé de précieux commentaires et notes explicatives pour en faciliter la compréhension. Cette édition est destinée à être l'édition de référence pour tout travail ultérieur sur Johann Valentin Andreae.

JEAN BOREL

JACQUES ARNOULD, *La théologie après Darwin. Éléments pour une théologie de la création* (Théologies), Paris, Cerf, 1998, 302 p. Théologie
contemporaine

Ingénieur et docteur en théologie, J. Arnould poursuit dans cet ouvrage la réflexion qu'il a développée dans *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie* (1996) quant aux conséquences du paradigme évolutionniste sur la théologie de la création. Partant du constat que les théologiens connaissent mal les théories actuelles de l'évolution, l'A. consacre la première partie aux développements du paradigme évolutionniste depuis Darwin, au principe de sélection naturelle et au retour du finalisme en biologie. La deuxième partie traite de la création du vivant et établit une distinction entre le commencement et l'origine. L'A. entend restaurer l'horizon eschatologique dans la théologie de la création, celle-ci étant comprise comme «ordre de nouveauté et de liberté», ce qui constitue une reformulation de la triade traditionnelle : création originelle, création continue et création nouvelle. Le principe de sélection naturelle pose problème aux théologiens, car ce concept est souvent confondu avec la loi du plus fort, contraire à la morale évangélique. Après avoir mentionné quelques tentatives d'inscrire la sélection dans le cadre d'une théologie de la création (K. Rahner, M.-J. Nicolas, G. Theissen), l'A. établit une analogie entre sélection et élection divine, pour souligner qu'il s'agit dans les deux cas de principes de lecture *a posteriori* du vivant et de l'histoire, non de lois causales déterministes. Les limites du néofinalisme (notamment celui de H. Jonas) et celles de la création comme jeu (A. Gesché et J. Moltmann) invitent à réexaminer le rôle des discours sur la création dans le livre de Job. La troisième partie est consacrée à l'anthropologie : la nature humaine et sa dramatique, le problème de la mort, du péché et de son origine, avec un aperçu des doctrines catholiques contemporaines. La quatrième partie aborde la question du salut et du renouvellement de la création, en faisant référence au Christ cosmique et à la nouvelle alliance. La conclusion retrace la démarche et les conclusions auxquelles l'A. aboutit : à juste titre, la lecture évolutionniste du vivant a contraint les théologiens à revoir les notions de contingence, d'origine, de prédestination de la création, le statut des espèces disparues et du monde en général. La grande érudition de l'A. fait de cet ouvrage une référence en matière de théologies contemporaines de la création. Science et théologie offrent deux lectures de la réalité, qui s'interpellent l'une l'autre et que sépare le saut de la foi (ni concordisme ni séparation radicale). Toutefois, le «réaménagement» du traité de la création, que l'A. propose au début de son ouvrage, ne laisse guère transparaître le caractère interprétatif de l'entreprise ni le rôle qu'y joue les thèses évolutionnistes.

CLAIRETTE KARAKASH

GUSTAVE MARTELET, *Évolution et création*, t. I : *Sens ou non-sens de l'homme dans la nature?* (Théologies), Paris, Cerf, 1998, 324 p.

Comme *La théologie après Darwin* de J. Arnoud, cet essai constitue le prélude à une relecture de la création à la lumière du paradigme évolutionniste. Il en va, dans ce premier volume, des implications des découvertes scientifiques du XX^e siècle pour la conception de la condition humaine. La première partie résume magistralement l'évolution des connaissances en ce qui concerne l'univers, la vie sur Terre avant l'homme et les origines de l'homme. La deuxième partie examine les questions engendrées par ces nouveaux savoirs quant à la définition de l'homme : l'émergence de la vie pensante, le rôle du langage, le problème du corps et de l'esprit, la conscience de soi. L'A. présente l'originalité du phénomène humain sous la forme d'un générique des domaines où se déploie l'activité humaine : économie et travail, amour et génération, socialité, éthique, culture, politique, religion. Le fait que, dans la modernité, l'homme soit devenu la mesure de l'homme – avec pour corollaire la mort de Dieu – pose avec d'autant plus de radicalité le problème de la finitude et du sens de la vie, car même naturalisée, la mort fait problème. Dans la troisième partie, «L'appel du sens et le mystère de Dieu», l'A. reprend les arguments des maîtres du soupçon pour dire que le procès contre Dieu et la religion doit être révisé, précisément à cause de la prise de conscience de la dépendance de l'homme à l'égard de la nature, laquelle remet en question l'autofondation de l'homme. Face à la mort, la transcendance humaine se découvre relative et «se pressent reliée de manière certaine quoique irréprésentable, à une Transcendance tout autre que la sienne» (p. 286). C'est dans cette Transcendance – appelée «Dieu» – que la nature trouve son maître, et c'est d'elle que l'homme reçoit son identité. Cette affirmation ne prend pas sa source dans la perspicacité humaine, mais dans la Révélation divine. Récusant certaines tendances actuelles qui visent à réinscrire une finalité dans la nature en lui prêtant une intentionnalité, l'A. prend clairement position contre la métaphysique et le concordisme. Il annonce un second volume qui pense à nouveaux frais la façon dont Dieu se révèle aux hommes. À suivre assurément.

CLAIRETTE KARAKASH

PIERRE PIRET, *Les athéismes et la théologie trinitaire. A. Comte, L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche* (I. E. T. – 15), Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1994, 380 p.

Le point de départ de ce livre est la constatation que l'apparition de nouvelles formes de religion n'empêche pas «un oubli tranquille et assuré» de Dieu de constituer une des dimensions de la mentalité des Occidentaux en cette fin de XX^e siècle. Cette situation trouve en partie son origine, selon Piret, dans «l'athéisme de Comte, Feuerbach, Marx et Nietzsche [qui] a inauguré, suscité de tels comportements» et qui «les influence encore et toujours» (p. 9). Pour cette raison, il convient, aux yeux de l'A., «de faire mémoire de l'athéisme». Dans le chapitre II – «Une intelligence chrétienne de l'athéisme» – de sa longue introduction intitulée «Problématique : la révélation de Dieu et sa négation», Piret nous dit que «justifiable philosophiquement, la nécessité de faire explicitement mémoire de l'athéisme afin d'en parler rationnellement concerne la théologie» (p. 31). La conviction de l'A. est que «chaque athéisme a ceci de singulier, que sa négation du Dieu de Jésus-Christ se rapporte proprement à une personne de la Trinité» (p. 55). Ainsi «la mémoire du Dieu vivant [étant] effacé par le souvenir des grands hommes défunts, l'athéisme de Comte est une négation du Père, 'principe sans principe'» (p. 58-59). L'athéisme de Feuerbach, pour qui l'homme est la vérité du Dieu qui s'est fait chair, est «une négation du Verbe». Les athéismes de Marx et de Nietzsche, enfin, sont des

négligences de l'Esprit. Quatre longs chapitres, qui ne sont malheureusement suivis ni d'une conclusion, ni d'une synthèse, consacrés à chacun de ces philosophes, tentent de mettre en œuvre la justification de ces affirmations. Le résultat est peu convaincant, la méthode adoptée par l'A. – de très longues citations tirées d'une seule œuvre de chaque philosophe, entrecoupées de citations d'auteurs contemporains – ne lui donnant guère la possibilité d'atteindre son but : une fastidieuse reproduction de textes tient lieu d'analyse critique. L'ouvrage a cependant le mérite de souligner la nécessité, pour la théologie, d'accepter le défi que lui lancent les athéismes du siècle passé. Il n'y a pas de doute qu'à refuser encore de prendre au sérieux ce défi, elle risque de compromettre sa mission d'évangélisation dans le contexte de la culture contemporaine.

STEFAN VIANU

L. GREGORY JONES, *Embodying Forgiveness. A Theological Analysis*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, 313 p.

De lecture facile, l'ouvrage de cet A. américain de tradition méthodiste propose, en trois parties d'égale longueur, une analyse théologique en laquelle le pardon est au *centre* de la foi chrétienne. La première est une critique de la pensée du pardon dans la culture occidentale actuelle ; la seconde explicite une réflexion sur le pardon à l'intérieur d'une théologie de la Trinité ; la troisième aborde certaines questions cruciales en lien avec l'expérience du pardon. L'ouvrage met à contribution de manière intéressante de multiples sources : il offre des éléments tirés des confessions méthodiste, catholique, orthodoxe et protestante [en particulier, Barth, Bonhoeffer], de la littérature de fiction [nouvelles et romans] ainsi que du cinéma. L'A. témoigne ainsi d'un effort œcuménique et d'une attention judicieuse à des expressions contemporaines. Dans un premier temps, l'A. observe et critique deux aspects de la modernité à l'égard de la question du pardon : d'une part, ce qu'il appelle la culture «thérapeutique» à laquelle il reproche de substituer des catégories uniquement psychologiques à l'Évangile et de conduire à une privatisation de l'expérience croyante par une sécularisation du langage où il est davantage question d'acceptation de soi que de grâce et de pardon (cf. p. 38) ; d'autre part, ce qu'il nomme «l'éclipse du pardon» (chap. 3) attestée par la critique nietzschéenne du christianisme comme religion des faibles et par les discours actuels de victimisation. Dans un second temps, l'A. élabore une réflexion théologique du pardon arc-boutée à une pensée de la Trinité calquée sur une histoire très classique du salut : Dieu en christianisme doit être compris comme don de soi (*self-given*) et désir de communion avec l'être humain à travers la Création, la Croix et la Résurrection et le don de la vie nouvelle en l'Esprit. Le pardon inter-humain (*forgiveness*) n'est pas une réaction à des actions mauvaises ou blessantes, il est la réponse au don divin incessant du pardon (*forgiveness*). Cette réponse, selon l'A., implique pour le croyant, tout au long de son existence, de désapprendre (*unlearn*) le mal et le péché et d'apprendre (*learn*) le pardon à autrui à travers des pratiques communautaires [entre autres, la confession (*reconciling forgiveness*) et la prière]. Le pardon est ainsi un art (*craft*) que le croyant doit exercer, incarner (*to embody*) ; l'A. invoque ici explicitement la pensée d'Alasdair MacIntyre. Dans un troisième temps, l'A. entre en débat avec certaines difficultés ou objections formulées contre le pardon ; il y est question de l'amour des ennemis demandé par Jésus, de la légitimité d'un sentiment de colère ou de haine de la part des victimes, de la juste mémoire du mal commis, du rapport entre pardon et punition au sujet d'actes criminels, de la demande de pardon dans des situations extrêmes (la Shoah par ex.), du refus d'un Dieu appelant au pardon (l'A. rappelle ici la révolte d'Yvan des *Frères Karamazov*). – Cette analyse, sans être «révolutionnaire», pose diverses critiques et questions pertinentes sur la thématique difficile du pardon.

On peut être ainsi reconnaissant à l'A. d'alerter le lecteur au sujet de la substitution courante de la psychologie à l'Évangile, de lui rappeler la dimension communautaire de l'expérience croyante et d'interroger les Églises chrétiennes sur leur attitude à l'égard de la confession privée. On peut toutefois demeurer circonspect quant à la force d'interpellation de sa théologie somme toute traditionnelle et au dialogue possible qu'elle permet avec les sciences humaines une fois la critique posée.

ROBERT JACQUES

MICHEL BOUTTIER, ANDRÉ DUMAS, ÉRIC FUCHS, *Les mémoires nécessaires* (Entrée libre – 34), Genève, Labor et Fides, 1996, 95 p.

Une fin de siècle appelle les publications liées au souvenir! Le petit ouvrage édité par Labor et Fides a choisi d'accorder son attention aux mémoires nécessaires, réunissant trois réflexions sur ce thème. Toutes se réclament clairement de l'optique chrétienne, mais elles diffèrent par leur objet, leur champ de vision et le public concerné ; et donc aussi par le genre de nécessité. La première réflexion, à l'intention des Occidentaux, est consacrée à une mémoire éthiquement nécessaire. Sous la plume d'Éric Fuchs, elle reprend un exposé présenté au Musée international de la Croix-Rouge et du Croissant Rouge à Genève. Partant de la question que pose la mémoire de la Shoah, symbolisée par Auschwitz, E. Fuchs entreprend l'examen de conscience de la culture occidentale. Considéré à distance et en perspective historique, Auschwitz est révélateur de deux faillites culturelles : la faillite de l'Église chrétienne dont les divisions ont rompu l'unité spirituelle de l'Europe et contribué à la distanciation de la pensée sociale et politique ; et la faillite de l'humanisme qui, par sa vénération de la raison, a provoqué l'émergence d'un modèle rationnel et technique orgueilleux et oublieux de ses limites. Sous peine de reproduire les mêmes erreurs, Auschwitz nous incite donc à prendre conscience de ce passé, à en assumer les fautes et à remettre l'ouvrage sur le métier pour dégager le christianisme et l'humanisme de leur arrogance perverse et leur redonner crédibilité. La deuxième réflexion, sous la plume d'André Dumas, est consacrée à une mémoire nécessaire pour la foi chrétienne. Dumas s'en prend à la mode actuelle de la commémoration, qui encombre l'esprit de souvenirs et empêche son inventivité et sa créativité, pour afficher le sens qu'il peut voir dans le «faire mémoire» : il s'agit du travail d'extraction d'un passé qui nous est capital ou de conservation d'un événement qui nous rend bienheureux. Le christianisme est l'illustration de ce faire mémoire-là, qui lui est constitutif : en tant que religion historique, il ne peut se passer de la mémoire du salut de Dieu au milieu des hommes. Il importe donc d'entretenir cette mémoire. Le geste de la cène en donne les principes. La troisième réflexion, sous la plume de Michel Bouttier, est consacrée à la nécessité existentielle d'un jeu de mémoires réciproques. L'alliance entre Dieu et l'homme, en effet, est déterminée par le souvenir de «Celui qui veut bien se souvenir de moi pour que je me souviene de lui». Se laissant inspirer par le témoignage biblique, M. Bouttier explore librement les aspects et les développements de cette relation à travers l'histoire d'Israël jusqu'au Christ.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

THIERRY DE SAUSSURE, LEON CASSIERS, CHRISTIAN DUQUOC, DANIEL SIBONY ET AL., *Les miroirs du fanatisme*, Labor et Fides, Genève, 1996, 204 p.

Le thème du fanatisme et de l'intégrisme a repris de l'actualité et il est suffisamment riche pour permettre des approches variées. C'est la raison pour laquelle, Th. de Saussure

l'a proposé à l'Association Internationale d'Études Médico-Psychologiques et Religieuses pour son douzième congrès, tenu en juillet 1993 à l'Institut œcuménique de Bossey. L'ouvrage reprend une sélection de quatorze des travaux présentés et la synthèse que leur avait donnée L. Cassiers. Th de Saussure y a ajouté une introduction, ainsi qu'un résumé de chacune des contributions et la présentation de leurs vingt-six auteurs. L'ensemble se présente donc comme une vaste mosaïque, aux frontières du psychologique, du sociologique et du théologique, d'où il n'est guère possible de dégager une image unitaire. Mais, comme l'a bien repéré Cassiers dans sa synthèse, l'ensemble des contributions laisse émerger trois pôles de convergence dans la quête des sources du fanatisme et de l'intégrisme : le narcissisme, les mécanismes sociologiques du bouc émissaire et le rôle de la religion. On relèvera qu'à propos de chacun de ces pôles de convergence, les A. s'accordent à affirmer l'ambiguïté dont ils sont porteurs : si le narcissisme peut prendre un caractère pathologique et alimenter, lorsqu'il est menacé, des réactions de fanatisme, il joue cependant un rôle fondamental et irremplaçable dans la constitution de la personnalité ; de manière analogue, ce sont les mécanismes qui fondent la cohésion nécessaire à la société qui peuvent la faire basculer dans la violence ; de même, si les religions, et notamment les monothéismes, comportent dans leur contenu d'importants remèdes au fanatisme, on ne peut nier le rôle pernicieux qu'elles ont pu jouer au cœur de l'histoire. Le lecteur parvenu ainsi à la fin de l'ouvrage ne disposera pas d'une réponse simple et univoque sur les causes du fanatisme ; mais sa réflexion aura été mise en route et la frustration qu'il pourrait ressentir sera tempérée par l'avantage d'avoir échappé au fanatisme de la pensée unique. S'il n'est pas loisible de faire ici le détail des contributions particulières, il me semble utile néanmoins d'en citer quelques-unes : celle de D. Sibony qui défend une représentation originale du narcissisme, selon laquelle le Moi ne pouvant mettre la main sur son origine, il s'inscrirait dans une logique de circularité paradoxale ; celle de R. Richard et G. Guindon qui mettent la résurgence du fanatisme dans la société en relation dialectique avec le développement du pluralisme ; celle de J.-P. Maïdani-Gerard qui s'attache à examiner en quoi le christianisme peut contribuer aux dérives du narcissisme et en quoi il est aussi dépositaire de précieux antidotes ; celle enfin de Ch. Duquoc qui rappelle que la Bible résiste aux interprétations uniques et que la multiplicité des efforts faits pour la maîtriser n'a pu en définitive que renforcer la légitimité de la pluralité. Reste à mentionner un regret : celui de ne pas avoir trouvé dans le nombre des contributions une approche du thème proprement théologique.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

ADRIAAN GEENSE, *Œcuménisme et universalisme. Propos d'un théologien européen*. Textes réédités et inédits précédés d'un Hommage à Adriaan Geense par Henry Mottu, Genève, Labor et Fides, 1996, 135 p.

La Faculté de théologie de Genève a tenu, en publiant quelques-uns de ses travaux, à rendre hommage à l'un de ses membres, qui mourut malheureusement trop tôt et après une activité de cinq ans seulement. Doyen au moment de la mort, Henry Mottu lui rend un témoignage vibrant et met en évidence la carrière et les legs de ce savant à la fois profondément dévoué et critique attaché à l'œcuménisme. Dans les textes inédits ou repris d'autres lieux de publication, on trouve effectivement des perles ; cependant l'on peut aussi regretter le caractère décousu et impromptu de certains autres textes établis à partir de notes prises par un participant d'un cours. Mais la prose de Geense est bienfaisante et souvent pleine d'humour. Approche surprenante et réflexion riche se conjuguent et confrontent le lecteur avec les quêtes de l'universalisme et de l'œcuménisme non seulement dans l'histoire de la théologie et dans la rencontre des

Églises de notre siècle, mais aussi dans la construction de l'Europe. La mise en évidence du contexte historique de la prédestination calvinienne pour l'organisation des sociétés aujourd'hui est originale : émanant de la situation des réfugiés huguenots, elle défendrait le droit des minorités au milieu des majorités et contre elles, jouant ainsi sa fonction œcuménique et universaliste contre une tendance à la fermeture. Enfin, on apprécie le jugement théologique de Geense, de bout en bout systématiquement ancré dans la tradition barthienne, mais justement ouvert à de nouvelles dimensions et ne craignant pas d'aborder aussi, la mort approchant, la question de l'espérance.

KLAUSPETER BLASER

TIBOR HORVATH S. J., *Jesus Christ as Ultimate Reality and Meaning. A Contribution to the Hermeneutics of Conciliar Theology* (URAM Monographs – 2), Toronto, University of Toronto Press, 1994, 60 p.

Petit *Leitfaden* à propos de la théologie conciliaire, courant de Nicée jusqu'à Vatican II, qui examine chaque fois de manière très concise le problème christologique. Ses diverses sections sont précédées d'une réflexion herméneutique pour savoir comment la foi en Jésus Christ peut être conciliée avec la foi au Dieu unique. Destinée aux étudiants selon le système d'enseignement anglo-saxon, cette brochure me semble pourtant être trop brève pour le service qu'elle est censée rendre.

KLAUSPETER BLASER

CLEMENS THOMA, *Theologie jüdisch-christlicher Begegnung. Das Messias-Projekt*, Augsburg, Pattloch, 1994, 478 p.

L'A. de cet ouvrage, directeur de l'*Institut für jüdisch-christliche Forschung*, à Lucerne, a voué des efforts inlassables à une meilleure compréhension entre juifs et chrétiens. La prestigieuse médaille Buber-Rosenzweig qui lui a été conférée en Allemagne, en 1994, couronne ses efforts. Venant après *Christliche Theologie des Judentums* (1978), *Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum* (1982, 1989) et de nombreux autres livres, *Das Messias-Projekt* rassemble une somme d'investigations et de réflexions menées, des années durant, par Clemens Thoma. Celui-ci confronte les points de vue juifs et chrétiens sur nombre de questions théologiques ou, pour utiliser sa propre expression, élabore une «théologie de la rencontre judéo-chrétienne» dans une perspective messianique. À la différence d'autres savants ayant traité des thèmes semblables, Peter von der Osten-Sacken, Paul van Buren, Friedrich W. Marquardt, Clemens Thoma recourt beaucoup plus à des textes juifs et à des expériences historiques juives qu'à des écrits chrétiens et à des expériences historiques chrétiennes pour étayer son argumentation. Il met en évidence tout ce qui est juif dans la foi chrétienne. Après une partie introductive, l'A. discute de nombreux sujets : identité juive et identité chrétienne, les attributs divins, le Dieu juif et le Dieu chrétien, l'attente messianique aux alentours de l'ère chrétienne, la haine des Juifs, notamment dans le Nouveau Testament, l'apocalyptique, les écrits de Qumrân, le pharisaïsme, Jésus de Nazareth dans l'environnement de son temps, la «malédiction des hérétiques» dans la prière juive, les tendances mystiques au sein du judaïsme, l'anéantissement et l'holocauste, enfin les destructions et les créations nouvelles. L'ouvrage se termine par des considérations sur l'évolution des rapports entre chrétiens et juifs, allant de la *disputatio* médiévale au dialogue actuel. Thoma aborde aussi le problème du prosélytisme chrétien. Juifs et chrétiens ont des traits communs : les uns et les autres

doivent assumer le rôle de témoins et progresser ensemble vers la plénitude finale. Israël et les nations sont appelés à y contribuer chacun d'après son génie propre. C'est ainsi que se réalisera le don de Dieu aux juifs et aux nations : le pardon de tous les péchés dans la miséricorde (Rom 11,27-32). Les livres de Clemens Thoma sont largement connus du public germanophone et même anglophone. Il est regrettable qu'aucun d'entre eux, jusqu'ici, n'ait été traduit en français.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

JEAN-YVES LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F., 1998, 2000 p.

Nous attendions avec impatience la publication de ce *Dictionnaire critique de théologie* réalisé sous la direction de Jean-Yves Lacoste, tant il est vrai que le public de langue française n'a pas grand choix dans ce domaine, malgré les entreprises d'envergure qui furent commencées au début du siècle comme le *Dictionnaire de théologie catholique*, le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, le *Dictionnaire de la Bible* et son *Supplément*, et la récente *Encyclopédie du protestantisme*. Il fallait créer un ouvrage aussi complet que possible tout en restant pratique et accessible, et dont les notices fassent le point sur chacune des notions étudiées. C'est ce que nous offre aujourd'hui l'équipe impressionnante de plus de 260 collaborateurs spécialisés dont l'éditeur a su s'entourer pour façonner ce volume qui se présente d'abord comme un dictionnaire de «*théologie*», «par quoi l'on entend, en un sens restrictif qui est aussi un sens précis, le massif de discours et de doctrines que le christianisme a organisé sur Dieu et sur son expérience de Dieu». Les fruits longuement mûris au cours de deux millénaires d'une certaine alliance entre le *logos* grec et la restructuration chrétienne de l'expérience juive se trouvent là soigneusement répertoriés, et nous fixent sur l'espace géographique et historique réel dont le dictionnaire s'occupe. En effet, les doctrines issues du judaïsme post-biblique en tant que tel, ainsi que celles du *Kalam* islamique ne sont pas envisagées ici, car elles ne sont pas essentiellement qualifiées de théologiques. En un second temps, l'ouvrage se veut être un «dictionnaire», au sens d'un outil universitaire mis au service de la transmission du savoir. De manière assez subtile, on offre au lecteur, en début de volume, une table alphabétique des entrées que lui propose le dictionnaire ; c'est ainsi que lui peuvent être rapidement connus les 500 «objets» ou thèmes de réflexion qui en forment le corps. Et s'il ne découvre pas là la notion qu'il cherche à comprendre, il peut alors la retrouver facilement à la fin du livre dans un index général qui dresse l'inventaire méthodique de tous les termes importants utilisés, avec les renvois aux articles où ils sont mentionnés ou analysés. Nous félicitons Jean-Yves Lacoste d'avoir su donner à ce dictionnaire quatre dimensions qui sont, en cette fin de siècle, aussi nécessaires et complémentaires les unes que les autres : une dimension *historique* qui, pour chaque terme ou école de pensée doctrinale ou spirituelle, expose les différents moments de son développement (l'âge patristique et le Moyen Âge y prennent une place de choix), une dimension *biblique* qui donne à chaque mot, s'il s'origine dans cet espace littéraire originaire, sa spécificité dans les deux testaments ; une dimension *œcuménique*, apportant partout où cela est indispensable l'éclairage propre aux développements des grandes confessions historiques ; une dimension *critique*, enfin, laquelle ne signifie pas que ce dictionnaire «lie son sort à quelque témérité déconstructrice que ce soit, mais souligne la condition native de tout service universitaire de la vérité». Nous ne pouvons pas mieux mettre en évidence l'importance de cette publication qui enrichit de façon sérieuse la collection des dictionnaires P.U.F. Ceci dit, que l'on nous permette quelques remarques qui seront peut-être utiles lors d'une réédition future et qui n'enlèvent rien à l'excellence des informations qui nous sont déjà

données : nous sommes en effet étonnés de ne pas trouver les mots suivants qui ont trait à la connaissance et à l'expérience de Dieu dans l'index général : «acédie», «philautie», «théurgie», «*cognitio matutina*» et «*cognitio vespertina*», «*sophrosunè*», «*caro spiritualis Christi*», «*Geistlichkeit*», «épignose», «miroir», «feu», «face», «nuée», «rayon divin», «hiérarchie angélique», «degré», «larmes», «géographie visionnaire», «*tempus discretum*», «nombre», «*absconditum*», «*Urgrund*», «lumière thaborique», «*stupor*», «souvenir» ou «*memoria Dei*». Nous regrettons aussi que Jean de Dalyatha ne soit pas nommé, que les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance et la Kabbale chrétienne n'aient pas fait l'objet d'une entrée, et que tout ce qui concerne l'originalité et la richesse des pensées spéculatives et mystiques du protestantisme, qui jouent un rôle si important dans le développement de la pensée moderne, n'aient trouvé place que dans l'article «Théosophie». Même regret en ce qui concerne la langue hébraïque et l'importance décisive de sa redécouverte à la Réforme comme langue de la Révélation et «langue parfaite». Tant de travaux originaux ont été publiés sur ce sujet ces dernières années! L'article «Prophète, prophétie» nous semble insuffisant si l'on songe à ce que recouvrent ces deux termes dans l'Écriture et le christianisme primitif, et l'on aurait au moins dû citer dans la petite bibliographie les deux ouvrages capitaux d'André Néher, *L'essence du prophétisme* et d'Abraham Heschel, *Die Prophetie*, qui ont donné sur l'histoire du prophétisme des perspectives tout à fait nouvelles. Comment peut-on oublier de citer certains des travaux de Jean Trouillard et Joseph Combès lorsqu'on parle de «théologie négative»? Dans la notice «Âme-Cœur-Corps», l'anthropologie vétérotestamentaire est réduite à l'analyse de *Nephesh*, mais il eut fallu aussi rappeler et relier la *Ruach* et la *Neshamah* qui font de cette *Nephesh* une *Nephesh Hayyah* (vivante). Et pourquoi ne donnerait-on pas aujourd'hui la même importance aux Écrits de Nag-Hammadi qu'aux Écrits de Qoumrân, en nous en donnant leurs abréviations et en leur consacrant une belle présentation, vu que c'est grâce à eux que le contenu de la gnose chrétienne a pu être précisé de manière si importante? Quant aux «Angeles» que l'on redécouvre de toutes sortes de manières de nos jours, on aurait dû à notre avis leur consacrer une présentation plus serrée et systématique quant au rôle qu'ils jouent dans l'histoire du salut et la cosmologie chrétienne, et il aurait pu être utile aux lecteurs de savoir que, depuis la Réforme jusqu'à Karl Barth, une pléiade d'œuvres leur ont consacré des développements de tout premier intérêt. En conclusion, nous félicitons les P.U.F. du soin qu'elles ont mis à la mise en page du texte, qui est très agréable à lire.

JEAN BOREL

Sciences JOSÉ MARÍA ABREGO DE LACY, *I libri profetici* (Introduzione allo studio della
bibliques Bibbia – 4), Brescia, Paideia, 1996, 262 p.

ALEXANDER ROFÉ, *Introduzione alla letteratura profetica* (Studi Biblici – 111),
Brescia, Paideia, 1995, 160 p.

Le même éditeur publie quasiment en même temps deux introductions à la littérature prophétique vétérotestamentaire. Dans les deux cas, il s'agit de traductions (l'ouvrage de Abrego de Lacy est traduit de l'espagnol, celui de Rofé de l'ivrit). Malgré ces ressemblances formelles, les deux ouvrages sont assez différents. – Le livre d'ADL propose un parcours chronologique classique. Les différents livres prophétiques sont classés selon les dates supposées de l'intervention de tel ou tel prophète. Après une introduction générale au prophétisme et aux différents genres littéraires des discours prophétiques, l'A. présente d'abord Amos, puis Osée, prophètes du VIII^e siècle av. J.-C. Suivent Esaïe et Michée, puis Jérémie, Nahoum, Habaquq, Abdias et Sophonie (prophètes du VII^e s.). Ezéchiel et le Deutéro-Esaïe sont présentés comme des prophètes

de l'époque exilique. Le dernier chapitre traite des prophètes de l'époque perse. En guise de conclusion, l'A. présente quelques réflexions sur la signification et la vérité de la prophétie biblique. Le livre comprend un tableau chronologique mais pas les index habituels. L'A. s'intéresse surtout à la personnalité et au message des prophètes, les questions concernant la rédaction des livres prophétiques sont traitées de manière brève. L'A. est apparemment peu au fait du débat exégétique actuel sur le prophétisme. Ce débat nous a appris à être prudents en ce qui concerne la reconstruction des *ipsissima verba* des prophètes. Ce qui est à notre disposition, c'est le livre et non le prophète, et il se pourrait bien que certains prophètes n'aient vécu que dans l'imagination des scribes qui ont rédigé les livres en question. – L'ouvrage de Rofé reflète bien davantage la situation actuelle de la recherche sur le prophétisme. Son livre s'ouvre sur des considérations générales : les deux premiers chapitres concernent l'organisation du corpus prophétique et la question des différentes rédactions. Le troisième chapitre présente les genres littéraires prophétique. Les chapitres suivants contiennent des réflexions sur le rôle du prophète dans la société et sur la manière de comprendre la critique sociale et théologique des prophètes. Le sixième et dernier chapitre traite de la transformation du prophétisme en discours apocalyptique. Le livre se termine par une postface (due au traducteur A. Minissalle) et par un index des références bibliques. Le livre de R. est donc plus synthétique que l'introduction proposée par ADL. On peut donc dire que les deux ouvrages recensés sont complémentaires. Pour le lecteur francophone, le livre d'ADL n'apporte pas d'informations nouvelles par rapport aux introductions disponibles en français ; le livre de R., par contre, sort quelque peu des sentiers battus.

THOMAS RÖMER

THOMAS C. RÖMER (éd.), *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre* (Essais bibliques – 28), Genève, Labor et Fides, 1997, 149 p.

La «nouvelle jeunesse rappelle *L'actualité d'Abraham* de Robert Martin-Achard (1969), livre qui pourtant n'est jamais mentionné ou cité dans cette récente publication, même si, assez largement, elle engage les mêmes chemins (Abraham dans les traditions bibliques, juives et coraniques). Stimulée par «l'actualité géopolitique» (p. 9) des conflits autour du «tombeau des Patriarches» dans la ville d'Hébron, la particularité de cette nouvelle approche – réalisée lors d'un cours public offert par la Faculté de théologie de Lausanne durant le semestre d'hiver 1996-1997 – consiste sans aucun doute dans son interdisciplinarité. Parmi les collègues non-biblistes de la Faculté invités à apporter des réflexions sur Abraham figurent ainsi un psychanalyste («Abraham et la loi du père») et un professeur de théologie pratique («Prêcher sur Abraham aujourd'hui»). Le lecteur de la RThPh montrera probablement un intérêt particulier pour la contribution de l'éthicien et pour celle du systématicien. Le premier (Denis Müller) offre une brève «méditation» intitulée «Abraham, fin de l'éthique?» qui, en partant du texte de Genèse 22 et sa reprise par Søren Kierkegaard, évoque la relation entre la foi et l'éthique. L'auteur plaide en faveur d'une compréhension de l'éthique en tant que «entree-deux non arraisonnable, chargé de représentations, de croyances et de symboles, dans lequel nous mettons en jeu le sens même de notre existence» (p. 98). Le second (Pierre Gisel) part du trait principal devenu dominant pour toute la tradition abrahamique (Abraham en tant que «Père» par excellence) pour aborder la question : «La foi chrétienne a-t-elle encore besoin de l'ancêtre Abraham?» La réponse est affirmative tout en relativisant l'importance de la figure d'Abraham ; car la foi chrétienne est présentée comme un système très complexe de références à l'image d'une série d'emboîtements («poupées russes», p. 137) : Jésus comme référence centrale (p. 136), mais décrit comme nouveau

Moïse (p. 137-139), renvoyant au «père» Abraham (p. 139-140), ouvrant le regard sur Adam (ou un Adam nouveau ; p. 139-142) et invitant finalement à une «filialité suspendue à Dieu seul» (p. 143). La lecture du recueil ne s'est jamais ennuyeuse, et le vaste panorama «abrahamique» qu'il offre est accessible sans aucun problème à un large public. Plusieurs points évoqués par les auteurs, mériteraient cependant un approfondissement sérieux et scientifique (cf., par exemple, p. 28, note 20 ; p. 84, note 6), et surtout une tâche magistrale resterait encore à réaliser : que l'interdisciplinarité ne se borne pas à la présentation de nombreuses lectures possibles autour de cette figure identitaire des trois religions monothéistes, mais qu'elle se transforme en véritable discussion entre les spécialistes respectifs pour aboutir à un résultat d'une certaine cohérence (moins «contradictoire», p. 11).

MARTIN ROSE

SIMON LÉGASSE, *L'Évangile de Marc* (Lectio Divina, Commentaires – 5), Paris, Cerf, 1997, 1048 p.

Cet ouvrage est certainement le commentaire complet de l'Évangile de Marc le plus fouillé paru en français depuis celui de Marie Joseph Lagrange (*Évangile selon Saint Marc*, Paris, Gabalda, 1920). Sa particularité consiste dans le fait que l'A. centre son interprétation sur la version finale du texte. Ce qui ne veut pas dire qu'il se limite à une lecture purement synchronique. (Les approches structurale, sémiotique ou narratologique ne sont d'ailleurs pratiquement pas exploitées.) Simplement, la lecture diachronique soignée, par la mise en évidence de sources ou de traditions en amont du texte, de même que l'analyse des genres littéraires sont avant tout produites pour enrichir la compréhension du texte dans sa forme actuelle. Autrement dit, l'ouvrage consiste en une bonne synthèse des principaux résultats de l'exégèse historico-critique consacrée à l'Évangile de Marc. Il faut saluer l'entreprise car elle vient combler une lacune en rendant enfin ces travaux accessibles en français. C'est donc un travail très bien documenté. En plus de la bibliographie générale située en tête de l'ouvrage, chaque péricope est accompagnée d'une liste de références bien choisies qui permettent au lecteur d'avoir une bonne idée des principales études conduites sur la péricope en question durant ces cinquante dernières années, avec en plus, ici ou là, la mention de travaux antérieurs importants. Toute médaille a cependant son revers : en choisissant de produire une synthèse l'A. a en général privilégié une position consensuelle sur une hypothèse personnelle plus marginale. Ce commentaire n'a donc pas les audaces d'un Christophe Senft (*L'Évangile selon Marc*, Genève, Labor et Fides, 1991) ou d'un Benoît Standaert (*L'Évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 1997 [original 1978]), pour ne citer que les deux études en français les plus marquantes consacrées à l'Évangile de Marc ces vingt dernières années. On y retrouve parmi les présupposés de départ l'opinion souvent répétée selon laquelle Marc ne serait qu'un auteur de «faible culture» (p. 48) dont le but était avant tout d'écrire une biographie de Jésus. Quant à l'étude du texte dans son état final, si l'A. reconnaît que la dynamique du livre trace une voie majeure qui conduit le lecteur au pied de la croix pour confesser avec le centurion romain que le crucifié est le Fils de Dieu (p. 51), il accorde pour le reste peu de place à l'analyse des grandes articulations de l'évangile : l'essentiel du corps du travail consiste en une étude successive des péripécies qui consacre une large part au commentaire verset par verset. Le choix d'une interprétation du «texte en lui-même, grâce aux relations mutuelles de ses divers éléments» (p. 8) conduit ainsi plutôt à déployer les potentialités internes du texte qu'à de grandes hypothèses sur la place que pouvait occuper la communauté marcienne dans les débats théologiques de la première Église. Ces limites étant mentionnées,

l'ouvrage n'en constitue pas moins le meilleur outil de travail actuellement disponible en français. C'est donc un instrument de référence extrêmement bienvenu qui rendra d'immenses services aux lecteurs francophones par sa précision et sa clarté. On regrettera seulement à ce propos l'absence d'un index par auteurs.

PIERRE-YVES BRANDT

ANDRIANJATOVO RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe. Église et société selon I Corinthiens. Analyse socio-historique* (Le Monde de la Bible – 36), Genève, Labor et Fides, 1997, 350 p.

Peu après la parution en français de *l'Histoire sociale du christianisme primitif* de G. Theissen (Le Monde de la Bible 33, Genève, Labor et Fides, 1996), un nouveau livre, à l'origine une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Lausanne, également consacrée à l'histoire sociale – recouvre ce champ de recherche jusqu'à présent sous-représenté dans le monde francophone. L'A., de provenance malgache, a choisi comme terrain d'étude la première épître aux Corinthiens. Le choix est judicieux car cette épître fourmille de données susceptibles d'être éclairées de manière fructueuse par une approche socio-historique. Dans une première partie consacrée à l'exégèse socio-historique, l'A. introduit à la méthode, son histoire, sa tâche et ses limites : il s'inscrit avant tout dans la tradition de la *Formgeschichte* (ch. 1). Puis il présente le contexte corinthien (ch. 2) et discute assez brièvement le problème de l'unité littéraire de 1 Co, optant en faveur de l'unité de l'épître. Dans une deuxième partie qui constitue le centre et le cœur de son livre, l'A. analyse de manière plus détaillée plusieurs questions sociales et la façon dont Paul les évalue théologiquement : le recours à la justice païenne (1 Co 6,1-11 ; ch. 4), des problèmes d'ordre sexuel (l'incestueux en 1 Co 5,1-13 dont Paul demande l'expulsion), la sanctification du corps pour le Seigneur (1 Co 6,12-20), la sexualité, le mariage et le célibat (1 Co 7), les viandes sacrifiées aux idoles (1 Co 8-10 ; ch. 6), les hommes et femmes dans l'assemblée (1 Co 11,2-16 ; 14,34-35 ; ch. 7), les pauvres et riches au repas du Seigneur (1 Co 11,17-34 ; ch. 8). Cette partie se termine par un chapitre conclusif (ch. 9). La troisième partie présente une brève application convaincante à la situation malgache. L'argumentation est dans l'ensemble solide et le livre bien construit. On regrettera néanmoins quelques imprécisions et lacunes, dont voici quelques exemples : a) à la p. 40, Paul est présenté comme assistant en automne 51 au Concile des Apôtres à Jérusalem ; or, la même année il se retrouve (selon la p. 41) devant Gallion à Corinthe, ce qui semble difficilement possible. b) Dans le paragraphe sur 1 Co 7, l'A. mentionne les eunuques de Mt 19 ; il aurait pu renvoyer aussi aux eunuques du culte d'Attis (Cybèle), de la Dea Syria, importants dans le monde païen. Concernant le célibat, l'A. souligne à juste titre la valorisation vétérotestamentaire et rabbinique du mariage (p. 144), mais il passe sous silence la tendance à l'ascétisme qui se développe dans le judaïsme antique de l'époque hellénistico-romaine. c) Concernant 1 Co 11,4 sq., la présentation de l'A. est imprécise (p. 213 sq.) lorsqu'il y voit une référence au port du voile ; pour étayer son argumentation, il renvoie entre autres à Plutarque. Mais ce dernier parle lui d'un *himation*, qui n'est en fait, comme l'explique d'ailleurs l'A. lui-même, pas spécifiquement un voile mais une partie de la toge, vêtement porté à la fois par les hommes et les femmes. Une troisième interprétation possible serait que Paul parle des cheveux. Or, cette interprétation est seulement évoquée en passant, à la p. 228, et jamais véritablement discutée. Quant aux femmes dont il est question, l'A. pense qu'il s'agit de femmes mariées. La lectrice que je suis se demande alors : qu'en est-il des vierges (1 Co 7!) ? (E. Schüssler-Fiorenza a justement discuté la tension entre 1 Co 11 et 14 en distinguant femmes mariées et vierges). Quant à la

notion de κεφαλή, l'A. l'interprète métaphoriquement comme «entité prééminente», c'est-à-dire l'homme étant la tête de la femme (p. 209 sq.) ; puis à la p. 222 sq. il interprète l'ἐξουσία que la femme a ἐπὶ τῆς κεφαλῆς (ici la tête au sens propre) comme autorité et déduit que la femme «détient aussi du pouvoir sur l'homme (p. 223) ; mais il ne discute jamais le fait de passer d'une interprétation imagée du terme κεφαλή à une interprétation au sens propre, ni les répercussions de ce changement au niveau de la compréhension. Dans l'interprétation de διὰ τοὺς ἀγγέλους (11,10 ; p. 223 sq.), l'A. évoque à juste titre Gn 6 ; mais il n'accorde aucune attention à l'histoire de la réception de ce texte dans le judaïsme antique. d) La «falsification» de l'hypothèse d'interpolation de 1 Co 14,34-35) (p. 240 sq.) n'en est une qu'en apparence, car l'A. ne prend pas le soin de discuter les arguments en sa faveur (le renvoi à la note 82 de la p. 240 est erroné). L'A. s'oppose à l'hypothèse selon laquelle 1 Co 14,34 sq. serait une citation des Corinthiens anti-féministes que Paul réfuterait au verset 36 : «il est difficile d'établir qu'à Corinthe il y a eu une tendance antiféministe aussi caractérisée (p. 242) ; en lisant 1 Co 11,3 on peut pourtant avoir une impression différente! Soulignons cependant que ce livre présente, malgré des imprécisions regrettables ici ou là, une discussion sérieuse, intelligente, instructive et très accessible des questions sociologiques relatives à 1 Co. Il en fait une présentation d'ensemble qui dépasse les multiples études isolées consacrées à tel ou tel thème particulier. Et en ce qui concerne la question des viandes, il rassemble des données qui vont plus loin que le livre de G. Theissen mentionné plus haut, ce qui en fait une lecture complémentaire tout à fait conseillée. En outre, cet ouvrage est une mine d'informations : citations d'auteurs antiques, discussions bibliques, théories sociologiques – tout cela enfin en français. On peut regretter que ce travail ne soit pas mis davantage en valeur par des index.

PETRA VON GEMÜNDEN

UDO SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* (Uni-Taschenbücher – 1830), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 639 p.

Cet ouvrage fait état des derniers acquis de la science néotestamentaire. Au chap. 1, l'A. rappelle l'histoire des *introductions* au NT depuis Michaelis (XVIII^e siècle) et insiste fortement sur la légitimité et la nécessité de l'étude de toute la littérature chrétienne primitive, y compris des écrits non canoniques. Il entre ensuite en dialogue critique avec Kümmel, Marxsen et Childs pour défendre la non-pertinence du concept de canon, qui «rassemble et fixe simplement après coup une prétention que contiennent déjà les écrits néotestamentaires. On peut donc y renoncer sans abandonner la visée fondamentale de ces derniers ni nier la dimension théologique de la science d'introduction» (p. 25). Malheureusement, tous les efforts théoriques de l'A. pour dépasser les frontières canoniques échouent, lorsqu'il rejoint le camp de la majorité qu'il taxe lui-même de conservatrice (p. 23). Il justifie ce geste en disant que «des aspects historiques et pragmatiques laissent apparaître comme pleine de sens une limitation de la science d'introduction aux 27 écrits du NT. À eux seuls est attribué un caractère normatif au sein de l'Église, et eux seuls jouent un rôle important dans l'ensemble de la théologie» (p. 26). Souhaitons que l'A. parvienne à dépasser les vœux pieux et qu'il ose *faire* comme Dibelius et Vielhauer à la prochaine édition de son manuel. – Le chap. 2 présente le corpus paulinien, en commençant par la chronologie, l'école paulinienne (dont Éphèse était le siège) et l'épistolographie. À titre d'échantillon, notons que, selon l'A., la conversion de Paul a eu lieu en 33, l'assemblée de Jérusalem au début de 48, l'incident d'Antioche en été 48, l'édit de Claude en 49, le dernier séjour à Corinthe en 55/56, l'arrivée à Rome en 59. Quant au genre de la plupart des lettres pauliniennes, l'A. affirme

avec précaution et nuances qu'elles «sont proches des lettres d'amitié de type délibératif» (p. 53). Pour examiner chaque écrit du NT, l'A. procède par 9 étapes (la bibliographie, l'auteur, le lieu et la date de rédaction, les destinataires, la structure, l'intégrité, les sources et traditions, les questions liées à l'histoire des religions, la pensée théologique, les tendances des recherches récentes). Concernant les épîtres de Paul, l'A. a opté pour l'ordre chronologique suivant : 1 Th, 1 et 2 Co, Ga, Rm, Ph, Phm. L'antécedence de la correspondance corinthienne à la lettre aux Galates est justifiée par l'absence de toute réflexion sur la Loi et la justification alors qu'un tel élément serait crucial à Corinthe comme ce fut le cas en Galatie ou à Rome ; la lettre aux Philippiens serait écrite dans une cellule à Rome vers l'an 60 (sans mention de la collecte, long emprisonnement, communauté d'accueil non fondée par Paul, ministères tardifs [*episkopos*], langage). Il est à souligner que l'A. confirme l'unité littéraire de 1 Co, 2 Co (cf. arrivée d'une nouvelle information entre 1-9 et 10-13), Ph. – Le chap. 3 traite des évangiles synoptiques avec une définition du genre *évangile* qui constitue «une imbrication de texte narratif et de discours kérygmaticque ; une structure narrative de base est liée à des éléments biographiques, historiographiques, dramatiques et kérygmaticques. Les évangiles occupent donc, du point de vue du contenu, une position particulière à l'intérieur de la littérature ancienne» (p. 194). Pour l'analyse du problème synoptique, l'A. adopte la théorie des deux sources, argumente en faveur de l'origine palestinienne de Q (source définie comme une *moitié d'évangile*, p. 229), en 40-50 après J.C. – Au chap. 4, l'A. passe à la description du livre des Ac qualifié de *monographie historique* ; les principales sources des Ac seraient la *source antiochienne*, les *passages en nous*, les *récits de voyages*. Quant au projet théologique des Ac, l'A. écrit : «La représentation lucanienne de Paul est le centre théologique réel des Ac. Paul fait fonction de représentant de la deuxième génération de chrétiens, à laquelle la communauté lucanienne doit sa foi» (p. 321). Au chap. 5, l'A. examine les écrits deutéro-pauliniens (Col, Ep, 2 Th, Pastorales) avec une bonne mise au point sur la pseud-épigraphie (p. 323-328) et un excursus sur la formation du corpus paulinien (p. 401-418) : Col serait composée en 70 au sud-ouest d'Asie mineure par un disciple inconnu de Paul ; Ep en 80-90 en Asie mineure par un judéo-chrétien hellénistique ; 2 Th vers la fin du I^{er} siècle en Macédoine ou Asie mineure (proche de 2 Pi 3,1-13) par un paulinien théologiquement peu créatif (p. 368) ; Past vers 100 en Asie mineure par un chrétien hellénistique bien cultivé. – Le chap. 6 présente He comme un discours exhortatif, composé à Rome vers 100 par un fin connaisseur de l'AT et de la culture hellénistique ; «le fondement de l'argumentation de He est la connaissance que le vieil ordre de salut ne peut plus être considéré comme chemin de salut» (p. 433). Puis (chap. 7), l'A. étudie les épîtres dites catholiques (Jc, 1 Pi, Jd, 2 Pi). – Enfin (chap. 8), il analyse les écrits johanniques (ordre : 2 Jn, 3 Jn, 1 Jn, Jn, Ap) : Éphèse devrait être le centre de l'école johannique selon les témoignages d'Irénée, de Polycarpe et de Papias. Jn serait écrit entre 100 et 110 à une communauté en concurrence avec les disciples de Jean-Baptiste, en explication avec le judaïsme (la rupture étant déjà consommée, «ce n'est pas les discussions contemporaines, mais l'intérêt christologique et la stratégie dramatique qui marquent la description johannique des Juifs» 545-546), en lutte avec les hérésies docètes, en pleine anamnèse postpascale. – Voilà un manuel très riche en informations et en réflexions théologiques à classer parmi les ouvrages de référence en NT. Il poursuit l'héritage de la critique historique allemande et essaie en même temps d'intégrer les travaux de type *synchrone* (rhétorique, narratologie). Il est dommage pour les étudiants que l'A. ne travaille pas vraiment avec ces nouveaux outils dans la mise en structure de chaque écrit (la rhétorique pour les épîtres et la narratologie pour les évangiles et Ac). Mais il demeure vrai que l'investigation *diachronique* solide et exhaustive constitue l'une des contributions spécifiques de la théologie allemande aux sciences bibliques. Le livre de Schnelle en est un modèle très clair.

LUIS ALONSO SCHÖKEL ET AL., *La Bibbia nel suo contesto* (Introduzione allo studio de la Bibbia – 1), Brescia, Paideia, 1994, 524 p.

ANTONIO MARÍA ARTOLA, JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO, *Bibbia e parola di Dio* (Introduzione allo studio della Bibbia – 2), Brescia, Paideia, 1994, 382 p.

Voilà les deux premiers volumes d'une série de dix, programmée et produite par l'*Association biblique espagnole* pour partager les acquis des sciences bibliques avec le peuple de Dieu. L'édition italienne est assurée par Antonio Zani. Afin de pouvoir apprécier la richesse et la qualité de ces ouvrages (A et B), nous en énumérons les sections : (A) I. Géographie et archéologie bibliques, par J. González Echegaray (p. 17-99) ; II. Histoire et institutions du peuple biblique, par J. Asurmendi et F. García Martínez (p. 103-311) ; III. Bible et littérature : Dimensions littéraires de la Bible, par L. Alonso Schökel (p. 315-327) ; Le contexte littéraire de l'AT, par J. Asurmendi (p. 327-351) ; Genres littéraires dans la Bible, par J.M. Sánchez Caro (p. 351-369) ; IV. Le texte de la Bible, par J. Treballe Barrera et B. Chiesa (p. 373-512). (B) I. La Bible, parole de Dieu, par A.M. Artola (p. 25-50) ; II. Le canon de la Bible, par J.M. Sánchez Caro (p. 53-115) ; III. L'inspiration biblique, par A.M. Artola (p. 119-203) ; IV. Herméneutique biblique et méthodologie exégétique, par J.M. Sánchez Caro (p. 207-371). – Trois contributions (A II ; A IV ; B IV) brillent particulièrement par leur analyse et leur envergure historiques ou théologiques. Les étudiants avancés et les chercheurs peuvent profiter des bibliographies données à la fin de chaque sous-section. Vu l'ampleur des recherches menées par les biblistes espagnols, les étudiants en théologie actuels sortiront enrichis de la fréquentation de la littérature exégétique ibérique (et italienne).

ANDRIANJATOVO RAKOTOHARINTSIFA

ANTHONY SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994, 317 p.

Cet ouvrage entend étudier les relations complexes du premier évangile avec le judaïsme vers la fin du premier siècle. L'A. formule ainsi sa principale hypothèse : «Si Matthieu voulait attirer la majeure partie de ses compatriotes juifs à l'acceptation de Jésus, il perdait sa bataille. Au sein du christianisme, sa façon de suivre Jésus, comme un Juif loyal à l'égard de la Loi telle qu'elle est interprétée par Jésus, disparaissait en grande partie lors de la génération suivante [...] Dans un court laps de temps, à cause du rejet par la majorité de la communauté juive et de la domination des chrétiens non juifs, la plupart des communautés comme celle de Matthieu devenaient sociologiquement chrétiennes. C'est-à-dire qu'elles perdaient leur identification avec le judaïsme et devenaient partie d'une religion séparée et concurrente» (p. 8). – Le premier chap. (p. 11-26) examine l'état du judaïsme du premier siècle et conclut que les partisans de Jésus demeuraient attirés par le judaïsme et formaient une secte juive en tension avec d'autres ; le chap. 2 (p. 27-43) démontre que les termes *Israël*, *peuple*, *foule* dénotent la conscience d'appartenir à Israël, ce qui conduit l'A. à contester l'opinion des autres exégètes selon laquelle Matthieu annonce la fin de la mission juive et le remplacement d'Israël par les païens. – Le chap. 3 (p. 44-67) essaie de montrer, à l'aide de la sociologie des conflits, que la polémique matthéenne relèverait de la politique sectaire intra-juive. Le chap. 4 (p. 68-83) soutient que les *nations* ne prennent pas la place d'Israël, mais élargissent les frontières du peuple de Dieu ; le chap. 5 (p. 84-123) pousse encore plus loin les considérations sociologiques précédentes pour déterminer la place de Mt dans le judaïsme : «Dans le judaïsme, le petit groupe de Mt est vu par la majorité comme déviant. Le groupe de Mt a dévié de quelques manières culturellement acceptées d'agir et de penser à la juive, mais il n'a pas cessé d'être juif en attitude, conduite et identité.

L'auteur de Mt espère convaincre la société plus large à adopter sa conduite et son attitude, de sorte qu'il devienne normatif et non plus déviant» (p. 109, souligné par nous). – L'A. justifie cette thèse en décrivant la conception matthéenne de la Loi (chap. 6 [p. 124-164]) qui n'est autre qu'un programme de légitimation de son groupe contre les attaques des leaders communautaires qui le rejettent. – Ensuite, le chap. 7 (p. 165-193) aborde la question proprement messianique à propos de laquelle l'A. affirme que «tous les catégories et titres que Mt utilise pour expliquer Jésus étaient nés dans le judaïsme au premier siècle et étaient immédiatement compréhensibles pour la communauté juive [...] La littérature du second Temple contient des exposés de figures bibliques et de leurs derniers testaments, mais aucun ne donne un rôle aussi important et unique à sa figure centrale que celui donné à Jésus par Mt» (p. 192-193). – Enfin, le chap. conclusif (p. 194-206) réfléchit sur les notions de *secte* et *communauté* ainsi que sur l'utilité du récit matthéen pour la compréhension mutuelle entre Juifs et chrétiens. – La méthode résolument sociologique pratiquée par l'A. lui a permis de dégager les traits communs du groupe de Mt avec le judaïsme et de relativiser ainsi les conflits apparemment absolus. Avant de conclure à partir des traits polémiques anti-juifs, il est certainement juste de commencer par situer les discours dans leur contexte d'énonciation. Mais il faut aussi, à notre sens, rendre compte de la rupture fatale que constituait la mort de Jésus, et expliquer les racines *théologiques* profondes de l'opposition entre Judéo-chrétiens et Juifs, qui rendaient la coexistence *sociale* intenable à la longue. Pour mener à bien cette autre analyse, les théories sociologiques ne suffisent probablement plus. Ce n'est pas l'objet de ce livre (p. 167), mais ce que l'A. expose ici, en toute clarté et simplicité, nous semble tout à fait plausible.

ANDRIANJATOVO RAKOTOHARINTSIFA

JEROME MURPHY-O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire. Contexte et structure littéraires* (Études annexes de la Bible de Jérusalem), Paris, Cerf, 1994, 211 p.

L'A. commence (p. 13-69) par la description des matériaux de base (plume en roseau ou d'oiseau, encre noir de jais, papiers assemblés en un rouleau ou un cahier, etc.). Puis il rappelle le travail des secrétaires dans l'Antiquité, attesté par Cicéron et par les lettres pauliniennes (Rm 16,2 : Tertius ; changement d'écriture 2 Th 3,17 ; Ga 6,11 ; 1 Co 16,21 ; Phm 19 ; Col 4,18). Dans ce cadre, on peut signaler les différents niveaux d'intervention des secrétaires : ceux-ci pouvaient être de simples copistes-sténographes, ou bien des rédacteurs-réviseurs préparant le texte définitif, ou encore des auteurs délégués pour écrire au nom d'une personne). Cela nous conduit à examiner la possibilité des coauteurs dans la rédaction et l'expédition des lettres : Paul mentionne quelquefois à côté de lui d'autres collaborateurs importants (comme Silvain, Sosthène, Timothée) ; la statistique des lettres sur papyrus d'Égypte montre que 6 lettres sur 645 ont plusieurs expéditeurs. Ce qui veut dire qu'on ne mentionne un co-expéditeur que dans des cas très particuliers (p. ex. participation à la rédaction de la lettre). Ensuite, l'A. passe à étudier de près la communauté d'auteurs en 1 et 2 Th, 1 Co et les sections en *je* et en *nous* dans 2 Co. Concernant ce qu'on pourrait appeler le style paulinien, Murphy-O'Connor affirme : «Les différences, même entre les lettres les plus universellement tenues pour authentiques, sont loin d'être négligeables et demandent une explication. La plus simple de toutes ces explications réside dans la diversité des secrétaires et des coauteurs» (p. 62). Plus loin, l'A. souligne (a) la pertinence de la prise de notes et donc de la constitution d'archives pour l'étude des traditions chrétiennes primitives identifiables chez Paul (kérygme, hymnes, catéchèse, etc.), (b) les conditions d'acheminement des lettres dans le bassin méditerranéen (transport, transmission, ajout d'informations par le porteur de lettres, etc.). – Au chap. 2 (71-165), l'A. développe la

structure de la lettre : l'adresse (expéditeur, destinataire, salutation inaugurale), l'action de grâce, le corps de la lettre (*exordium, narratio, digressio, propositio, confirmatio, refutatio, peroratio*). Ici, l'A. montre bien l'utilité et les limites de l'analyse rhétorique appliquée aux lettres pauliniennes. Puis le lecteur est averti sur le recours à la structure concentrique pour expliquer la structure d'un *texte ancien*, car selon la règle de la rhétorique antique, on place au milieu les arguments les faibles. Cela rend aléatoire la recherche d'une structure chiasmique dans un grand ensemble. Quant à la conclusion, elle est composée de remarques exhortatoires, d'un souhait de paix, de salutations (ou de salutations avec un baiser), d'actions de grâce et d'une bénédiction (quelquefois d'un post-scriptum). – Le chap. 3 (p. 167-187) traite de la formation du corpus paulinien en présentant la théorie évolutionnaire et celle du *big bang*: la première théorie – représentée par Harnack et Lake – consiste à supposer que la collection des lettres de Paul a eu lieu au fur et à mesure que l'autorité de Paul a été reconnue par des communautés et par des cercles de disciples ; la deuxième – défendue par Goodspeed, Knox et Schmithals – explique l'émergence du corpus par le hasard des circonstances (par exemple, le regain d'intérêt pour Paul après la promulgation des *Actes des Apôtres*, ou le rôle d'un évêque comme Onésime, ou encore la redécouverte de la pertinence des lettres pauliniennes face au gnosticisme). Puis notre A. mentionne l'hypothèse de Richards et de Trobisch selon laquelle Paul lui-même aurait participé à la compilation de ses lettres en gardant des copies et en combinant des lettres (2 Co, Rm). À la fin du livre, M.-O'Connor examine l'ordre des lettres, leur longueur et leur place dans la collection. – Voilà un manuel d'épistolographie très utile qui nous renseigne sur les résultats des dernières recherches en la matière et qui falsifie certaines hypothèses littéraires longtemps maintenues en exégèse néotestamentaire.

ANDRIANJATOVO RAKOTOHARINTSIFA

DIETER HILDEBRANDT, *Saul/Paul. Une double vie*, trad. de l'allemand par M. Charrière et J. Chambon, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1994, 349 p.

Ce livre est un mélange bizarre de bonnes informations savantes et de mauvaises conclusions théologiques. En effet, l'A. renvoie abondamment aux grands noms de l'exégèse germanophone (Schweitzer, Barth, Bultmann, Käsemann, Bornkamm, Hengel, Jeremias, Pesch, etc.) en donnant des citations assez bien choisies selon les thèmes. Mais l'A. pêche par précipitation journalistique ; il recherche trop les effets rhétoriques à l'aide de formules à l'emporte-pièce (par exemple, si c'est Paul «qui a contribué à séparer le judaïsme et la foi nouvelle, il faut alors voir en lui l'inventeur de l'antisémitisme qui ne tardera pas à devenir un élément fondamental du christianisme. Le pas de Saul à Paul, c'est – bien qu'il soit incommensurable – un morceau de chemin qui va de Damas à Auschwitz» 14 ; «il a dicté ses Épîtres comme seuls le font les dictateurs [...] Ce n'est pas Nietzsche qui, par sa correspondance, prend la succession de Paul, mais Lénine», p. 24). Ce genre de procédé nuit beaucoup à la qualité de cet ouvrage qui contient, par ailleurs, de beaux passages comme celui sur la théologie de la croix (p. 226-238) et celui sur l'épître aux Galates (p. 263-271). Le parcours du livre est plutôt thématique que chronologique. En fait, il ne s'agit pas là d'un ouvrage historique sur Paul, mais d'une méditation actuelle sur sa vie et ses écrits. Il y a 31 chapitres dans lesquels le lecteur pourrait glaner quelques perles. Malheureusement, l'A. est desservi par certaines traductions maladroites : Hiéronymus au lieu de Jérôme (p. 271) ; Lukian au lieu de Lucien (p. 229) ; premier, deuxième, etc., cinquième livre de Moïse au lieu de Gn, Ex, etc., Dt ; premier christianisme au lieu de christianisme primitif. Sur Paul et sa théologie, le lecteur francophone est renvoyé aux travaux récents et plus solides de Hubaut, Saffrey, Baslez, Légasse, Cothenet ou Becker.

ANDRIANJATOVO RAKOTOHARINTSIFA