

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **52 (2002)**

Heft 1

PDF erstellt am: **30.06.2024**

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

ANGELA LONGO, *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Histoire de la philosophie
Pisa, Pubblicazioni della classe di Lettere e Filosofia della Scuola Normale
Superiore di Pisa, 2000, 301 p.

Ce livre prend comme point de départ l'intérêt et la perplexité que les lecteurs des dialogues platoniciens de la première période ressentent face au contraste entre les déclarations d'ignorance de Socrate et l'habileté dialectique avec laquelle de fait il conduit ses discussions. Cette question de départ conduit l'A. à développer une analyse approfondie et complète de la technique de l'interrogation platonicienne. La méthode suivie est celle d'une patiente récolte et classification des données dialogiques, telles que les questions socratiques, les interrogations fictives, ainsi que d'autres scènes fictives présentes dans les dialogues de Platon, comme les objections et les exhortations. De plus, l'attention se tourne vers les théories contemporaines plus connues (surtout par rapport à la réfutation et aux questions socratiques), que l'A. discute et dépasse parfois afin d'en présenter d'autres plus fidèles aux textes platoniciens. Dans les trois premiers chapitres du livre, la considération des questions socratiques et des interrogations fictives (à savoir, les cas où Socrate cède à un interlocuteur fictif la faculté de poser les questions, en se rendant plutôt disponible pour répondre) est conduite par rapport aux dialogues platoniciens de la première période. Cette analyse aboutit à une réduction de la portée de l'«ignorance» socratique : un résultat important est le constat que les déclarations d'ignorance de Socrate ont essentiellement pour but de conduire les interlocuteurs, à savoir les sophistes, à accepter la forme du dialogue socratique, pour ensuite permettre à Socrate de les interroger pour démasquer leur fausse sagesse. En général, sans vouloir nier l'issue aporétique qui caractérise les premiers dialogues platoniciens, cette partie du travail de l'A. met en évidence l'habileté dialectique positive et constructive de Socrate. L'analyse des interrogations fictives est ensuite proposée pour les dialogues de la période du milieu (chapitre IV) et de la période tardive (chapitre V). L'A. montre que, bien que l'usage des interrogations fictives se retrouve jusqu'aux *Lois*, il se modifie aussi bien dans la forme que dans le contenu. Ces modifications suivent en effet l'évolution de la philosophie de Platon, qui, en partant d'une situation aporétique, aboutit à certaines convictions et doctrines philosophiques positives. Le chapitre conclusif (VI) traite enfin des objections et des exhortations fictives dans les dialogues des périodes intermédiaire et tardive. On trouve ici une confirmation des résultats obtenus à propos des interrogations fictives : les objections et les exhortations reflètent deux moments différents de l'évolution philosophique de Platon, les uns témoignant d'une acquisition de vérités encore soumise à une confrontation, les autres attestant une possession de la vérité désormais affranchie du doute. Ce que l'A. s'est proposée dans son travail, c'est de présenter de façon unitaire une masse importante de ce matériau, celui précisément des interrogations et des scènes fictives, jusqu'à maintenant pas encore organisé et considéré comme il le mérite. Dans ce sens, son étude constitue une base importante et stimulante pour des recherches et des approfondissements ultérieurs, au sujet de la technique des interrogations non seulement chez Platon, mais aussi chez d'autres auteurs classiques.

ADA NESCHKE-HENTSCHKE (éd.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception* (Bibliothèque philosophique de Louvain), Louvain-Paris, Peeters, 2000, 348 p.

Le *Timée* occupe une place exceptionnelle dans l'histoire de la philosophie : il est le seul texte platonicien à avoir été commenté sans interruption de l'Antiquité grecque à nos jours. En effet, le fragment du *Timée* (17a-53c), traduit au IV^e siècle par le néoplatonicien chrétien Chalcidius, est l'unique écrit de Platon à avoir connu au Moyen Âge une large diffusion et une influence comparable à celle des traités aristotéliens. Deux étapes de la réception sont habituellement mises en avant par la littérature secondaire, celles où le *Timée* fut le texte de référence d'un courant de pensée : le moyen platonisme et le milieu chartrain du XII^e siècle. Pour les médio-platoniciens, le *Timée* occupe le rang que tiendra le *Parménide* chez les néoplatoniciens, celui d'écrit censé contenir le cœur de l'enseignement de Platon ; ils en ont extrait, à l'instar d'Apulée, une théorie des principes (Dieu, la Matière, les Formes). La version latine de Chalcidius a tenu un rôle de premier plan dans la philosophie médiévale, jusqu'à constituer le texte de référence de l'École de Chartres, comme en témoignent les gloses de Guillaume de Conches ou de Bernard de Chartres. Pour un auteur du Moyen Âge, la doctrine de Platon était avant tout la philosophie naturelle et la cosmologie du *Timée*. Ce ne sont pas ces deux temps forts de l'histoire du *Timée* que ce volume d'actes analyse ; il privilégie des étapes moins attendues, voulant « combler certaines lacunes dans l'histoire de la réception du *Timée* [...] en présentant les interprétations et lectures de philosophes et commentateurs peu connus » (p. xxxviii). Il présente ainsi quelques épisodes de sa réception mais aussi des approches plus systématiques des questions de cosmologie ou de mathématiques. Il reflète surtout le changement d'orientation de lecture depuis les interprétations physico-théologiques antiques, les lectures théologico-métaphysiques du Moyen Âge jusqu'aux perspectives actuelles d'ordre épistémologique. L'introduction synthétique d'Ada Neschke analyse le *Timée* comme contribution à la physique grecque comprise comme cosmogonie ou cosmologie, c'est-à-dire comme une philosophie de la nature non pas empirique mais spéculative. Elle établit que les deux grands paradigmes de la réception du *Timée* – la philosophie et les sciences de la nature d'une part, et la théologie de la création d'autre part – trouvent tous deux leurs fondements textuels dans la réinterprétation de la *techne* humaine de Platon comme une démiurgie de l'ordre. Le volume débute par l'étude des lectures antiques du *Timée* : Mario Vegetti insiste, à partir du *De placitis Hippocratis et Platonis* et du *Quod animi mores*, sur la fine connaissance qu'avait Galien du dialogue de Platon et son utilisation dans la constitution d'une doctrine de l'âme et d'une théorie des éléments. Deux contributions s'attachent à l'exégèse plotinienne, plus métaphysique que cosmologique, du *Timée* : Dmitri Nikulin pour la question de l'éternité (le même thème sera examiné dans la *Consolation* de Boèce par Walter Mesch) et Jens Halfwassen pour celle du démiurge, dans son intéressant article « Der Demiurg : seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus ». Alain Lernould s'attache à montrer le tournant théologique que suggère l'interprétation de Proclus dont le commentaire ne nous est que partiellement conservé. Pour le Diadoque, qui tient à voir en Platon un pythagoricien qui « élève la physique au rang d'une certaine théologie » (p. 93), le *Timée* doit être analysé grâce à « une dialectique *théologique* comparable à celle qui caractérise le *Parménide* ». Chalcidius, selon Enno Rudolph, opte pour une lecture physique du dialogue. Zénon Kaluza par une remarquable contribution traite de « l'organisation politique de la cité » dans un commentaire anonyme de 1363 ; l'auteur du commentaire rédige à la fois une défense et « une moralisation de la doctrine de Socrate » (p. 171) contre les critiques de ces théologiens et philosophes « qui parlent de Platon sans jamais avoir vu un de ses livres » (folio 17 verso). Alexandre Étienne étudie la lecture du *Timée* que Marsile Ficin, le traducteur de Platon à la Renaissance, propose dans son *Compendium in Timaeum* ; l'interprétation du Florentin puise aussi bien dans le christianisme que dans

le néoplatonisme pour souligner «la valeur théologique de la ‘physique’ platonicienne». Signalons encore, outre le texte stimulant de Luc Brisson «le rôle des mathématiques dans le *Timée* selon les interprétations contemporaines», les études de Wolfgang Röd sur la présence du *Timée* dans la cosmologie de Kepler et la philosophie de la nature de Descartes, de Jean-François Pradeau relative à l'*Essai sur l'explication historique que Platon a donnée de sa République et de son Atlantide* du scientifique du XVIII^e siècle Giuseppe Bartoli, de Gabor Betegh sur Whitehead qui voit en Platon un précurseur de sa propre cosmologie et de Karen Gloy sur le rôle fondateur de Platon pour les sciences de la nature. Par sa variété et ses analyses ponctuelles, ce volume souligne l'extraordinaire richesse de la destinée historique et de la postérité philosophique du *Timée*.

CHRISTOPHE ERISMANN

DUNS SCOT, *Traité du premier principe*, Texte latin établi par W. Kluxen, traduit par J.-D. Cavigioli, J.-M. Meilland et F.-X. Putallaz, sous la direction de R. Imbach, avec une introduction de F.-X. Putallaz (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, Vrin, 2001, 220 p.

L'entreprise d'édition critique des œuvres de Jean Duns Scot, marquée par la parution d'un premier volume en 1950, inaugurerait la redécouverte d'un théologien qui n'était dès lors plus le négatif décadent du thomisme. Depuis les années 1980, études et traductions françaises livrent petit à petit l'œuvre du plus subtil des scolastiques. Loin de gagner en simplicité, la pensée de Scot apparaît alors dans toute sa technicité et richesse discursive, échappée au carcan simplificateur de l'étiquetage historiographique en vigueur lors de l'anachronique conflit entre scotistes et thomistes du début du siècle passé. Sous la direction de R. Imbach, l'œuvre sans doute la plus difficile et concise du théologien franciscain – le *Traité du premier principe* – reparait en traduction française, accompagnée du texte latin établi par W. Kluxen en 1974. (La première parution de cette traduction date de 1983, in *Cahier de la RThPh 10*, sans texte latin ; dans la présente publication, les notes ont été modifiées ; la bibliographie et l'introduction sont nouvelles.) Le *Traité du premier principe* est un précis de théologie rigoureux, dont le propos est la démonstration nécessaire quoique *a posteriori* de l'existence d'un premier principe, dont il est possible de déduire la propriété d'être infini. Le champ discursif est proprement métaphysique ; au début du XIV^e siècle, Scot établit en effet les fondations d'une nouvelle métaphysique dégagée de la physique et de son confinement au monde factuel. Comme le résume F.-X. Putallaz dans sa lumineuse introduction, «Jean Duns Scot a en effet bouleversé l'histoire de la philosophie en induisant un changement de paradigme au cœur de la métaphysique. Avec lui, la métaphysique acquiert une ampleur insoupçonnée, dans la mesure où elle s'est libérée de la contingence des choses qui risque indûment de la limiter : l'être, avec Scot, loin de se réduire à 'ce qui est', dit désormais le possible qui ne répugne pas à exister» (p. 14). La métaphysique constitue de façon critique et autonome l'objet de notre théologie, à savoir l'être infini. L'A. de l'introduction le souligne, au cœur du système scotiste est l'être possible ou essence, mieux, le réel-possible ou face essentielle de la réalité concrète. L'étant existentiel, en sa contingence, est hétérogène à la rationalité métaphysique ; seul l'ordre des essences, stable et nécessaire, peut en constituer l'objet adéquat. À l'inverse des théories modernes du «troisième domaine», Scot ne distingue pourtant pas les deux ordres en deux mondes. L'être possible, propre à la quiddité essentielle ou nature, est la «racine» de l'être contingent. L'être possible est découvert dans l'être contingent : il est possible parce qu'il est, et non l'inverse. Le réel-possible excède la pure possibilité logique, et se distingue formellement du réel existant. Le projet de Scot est ainsi d'échapper à l'arbitraire d'une théologie étrangère à la rationalité métaphysique, privée

d'objet et grevée de considérations empiriques : «En se libérant de la contingence pour atteindre ce-qui-est dans sa possibilité réelle (*ens quidditative sumptum*), la pensée scotiste donnait à la raison humaine de construire une métaphysique où la non-contradiction suffirait pour dire les propriétés de l'être.» (p. 22) Par là, Scot peut aussi éviter l'auto-suffisance fragile de l'argument ontologique, qui, impuissant face à la critique depuis S. Anselme, reste campé en sa stabilité pétrifiée. Chez Scot, l'existence n'est en effet pas déduite de la possibilité, «puisque les propriétés de l'ordre essentiel de causalité, telles l'effectibilité ou l'effectivité, sont des propriétés de l'être réel donné dans l'expérience, saisies dans l'ordre métaphysique du possible» (p. 55).

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

JEAN JOLIVET, *La théologie et les Arabes* (Initiations au Moyen Âge), Paris, Cerf, 2002, 120 p.

Le propos de ce petit livre est triple : tracer les grandes lignes de la philosophie et de la théologie arabes médiévales, inscrire la *translatio* de la philosophie arabe en terre chrétienne dans le contexte concret des entreprises de traduction, et faire un point sur son influence en théologie latine. Le résultat est éblouissant, tant la synthèse est serrée et les informations nombreuses. Théologique et philosophique, le portrait bicéphale de la pensée arabe dressé par J. Jolivet est modulé d'accents antithétiques. De la pensée arabe, seule la philosophie et les sciences passeront à la latinité médiévale, alors que la théologie demeurera en sa terre d'origine ; à plusieurs reprises, l'A. regrette ainsi le manque culturel et intellectuel signifié en creux par l'absence de la théologie arabe en terre chrétienne : «L'apport des philosophes arabes aux théologiens latins a été important, mais il ne compense nullement leur ignorance de la théologie des théologiens musulmans» (p. 26-27). En philosophie cependant, il faut se réjouir du legs d'un second aristotélisme à l'occident latin, plus neuf et plus authentique à la fois, plus proche de l'esprit d'Aristote «que ne l'étaient Proclus et sa descendance philosophique (Denys et Jean Scot)» (p. 41). Une fois passé à la latinité, l'A. ne regarde toutefois pas l'influence philosophique du nouvel Aristote arabe, à savoir la naissance de mouvements et de revendications proprement philosophiques au sein des institutions universitaires. En manière de chiasme, de contrepoint à l'absence de théologie arabe, il ne considère en effet que la théologie latine, abstraction faite des arts, de la médecine, et du droit. Qu'il s'agisse de regretter une ignorance ou d'élucider une influence transdisciplinaire de la philosophie, le propos de l'A. demeure orienté sur le théologique. Ainsi, le regard est-il focalisé sur la figure d'Avicenne, mieux accueilli par les théologiens latins que le projet philosophique autonomiste d'Averroès ; de même, la discussion critique est organisée autour de figures caractérisées par leurs prises de positions théologiques conscientes en historiographie, particulièrement E. Gilson, qui inventa la catégorie d'«augustinisme avicennisant». L'A. propose de déplacer l'accent sur Avicenne, et d'établir la catégorie d'«avicennisme latin». D'accord avec R. de Vaux, il souligne les déviations par rapport à l'ancienne tradition théologique latine issue d'Augustin (p. 69). Les quarante dernières pages de l'ouvrage font un rapide point sur la présence d'Avicenne chez Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot, puis abordent un «cas particulier» (p. 95), Jean de Ripa lecteur d'Averroès. Récapitulations des thèmes plutôt qu'élucidations de leurs contenus, ces dernières considérations, techniques et sommaires à la fois, sont emblématiques des difficultés que rencontrera le lecteur profane à l'abord de l'ouvrage ; celles-ci ne sont d'ailleurs pas le fait de l'A., mais découlent d'un projet éditorial ambitieux, celui d'un précis qui soit à la fois une initiation.

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

JACQUELINE HAMESSE, CARLOS STEEL (éds.) *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge, Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout, Brepols, 2000, 566 p.

La pensée médiévale représente une étape essentielle dans l'évolution de la pensée occidentale et constitue un apport précieux au patrimoine de la philosophie. C'est cette thèse forte que le présent volume prouve en démontrant le rôle capital qu'a joué le Moyen Âge dans la formation du vocabulaire philosophique. Complément du livre édité par J. Hamesse *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas* (Louvain, 1997), cet ouvrage étudie la créativité médiévale au niveau conceptuel et linguistique. Il analyse l'élaboration de la terminologie scolastique qui, malgré les critiques des humanistes, sera encore, en grande partie, celle de la philosophie moderne à partir de Descartes et de Spinoza. Plus largement, ce volume est une interrogation stimulante sur le rapport fondamental mais complexe que la philosophie entretient avec le langage. Il est indéniable que le vocabulaire philosophique a été considérablement transformé et développé durant le Moyen Âge. Ce constat s'explique premièrement par le fait que les auteurs médiévaux ont connu leurs textes de référence par l'intermédiaire de traductions, tant du grec que de l'arabe, ce qui a profondément bouleversé le lexique en usage ; et deuxièmement, parce que la philosophie, mais aussi la théologie, sont devenues de plus en plus *scolastiques* : les pratiques académiques telles que la *lectio* des textes d'autorité et les questions disputées conclues par une *determinatio magistralis*, les polémiques universitaires, l'importance de l'analyse logique ont alimenté ce foisonnement sémantique unique qui caractérise la réflexion médiévale. Ce très riche volume, par ses 24 contributions, montre la constitution d'un vocabulaire philosophique, tant par la création de néologismes, par la redéfinition de mots depuis longtemps en usage que par l'effet d'une transformation culturelle qui donne à des mots anciens une signification nouvelle. Les innovations peuvent ainsi soit être dues aux traductions de textes grecs, arabes ou persans, soit résulter d'une réflexion «typiquement latine». La nécessité de rendre en latin des subtilités philosophiques plus aisément exprimées en grec a amené les traducteurs à proposer un certain nombre de solutions novatrices. Un bel exemple est fourni par l'analyse que propose Édouard Jeuneau des traductions érigéniennes de Denys l'Aréopagite et de Maxime le Confesseur. Pour rendre les particularismes linguistiques hyperboliques et idio-syncrasiques de Denys, Érigène a dû faire preuve d'une rare inventivité. Formant les néologismes avec une ardeur peu commune, notamment pour rendre les expressions dionysiennes comportant le préfixe *hyper* ou celles caractéristiques du néoplatonisme composées avec *auton*, Jean Scot resémantise des termes anciens tels *causalis*, *causativus*, *substantia*, *finis*, *locus* ou encore l'expression *quia est*. La destinée de quelques créations érigéniennes telles *supernaturalis* ou *superadditus* prouve le succès de certains choix de traduction du maître irlandais. Francisco Bertelloni met en lumière l'influence sur la réception et la lecture de la *Politique* du schème tripartite de la *philosophia practica* (*ethica, æconomica, politica*) vers 1265. Jean Jolivet, dans une contribution remarquable, montre les difficultés des traducteurs tolédans du XII^e siècle pour rendre le vocabulaire ontologique et cosmologique complexe d'Avicenne dans un lexique latin technique constitué à partir de textes étrangers à l'univers avicennien : la philosophie latine, les Pères, Boèce ou la logique d'Aristote traduite en latin. Il souligne la postérité d'un néologisme tel que *quidditas*, fruit de cet effort de translation. Pour démontrer l'influence du vocabulaire arabe, Cristina d'Ancona analyse la provenance et le destin du lemme *Causa prima est esse tantum*, c'est-à-dire de la thèse selon laquelle la Cause première est être pur. Roland Hissette, par une étude des traductions attribuées à Guillaume de Luna, et Richard Taylor pour le champ sémantique de la *cogitatio*

témoignent de l'influence d'Averroès. Relevons encore les contributions de M. Monteiro Pacheco sur le concept de *natura*, de J. Gracia sur le langage des catégories, de G. Mensching sur le néologisme scotiste de *formalitas*, de M. Burger sur la présence de la terminologie dionysienne chez Albert le Grand, de J. Aertsen sur la généalogie du terme *transcendens*, de J.-M. Counet sur la créativité lexicale de Nicolas de Cues et de E. Bos sur quelques conceptions de *substantia*. L'article d'Alain de Libera insiste à la fois sur le lien étroit entre la formation du vocabulaire philosophique médiéval et l'histoire des corpus accessibles et des traductions, dans une perspective de l'histoire de la philosophie comprise comme *translatio studiorum*, mais surtout démontre l'intérêt d'une telle étude ; car si l'élaboration du vocabulaire a un intérêt pour l'histoire de la philosophie, c'est qu'elle est avant tout travail du concept ; en effet «le seul moyen de savoir comment les médiévaux ont pensé le monde, c'est de tenter de déterminer de quelle manière ils ont habité et travaillé les langages qui leur permettaient de se le représenter».

CHRISTOPHE ERISMANN

JOHANNES REUCHLIN, *Briefwechsel*, t. I : 1477-1505, Unter Mitwirkung von Stefan Rhein, bearbeitet von Matthias Dall'Asta und Gerald Dörner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2000, LXVI + 505 p.

JOHANNES REUCHLIN, *Briefwechsel 1, 1477-1505*, Leseausgabe in deutscher Übersetzung von Adalbert Weh. Im Auftrag und mit Unterstützung der Stadt Pforzheim, Stuttgart-Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2000, 297 p.

Depuis 1875, date à laquelle Ludwig Geiger publia la première collection de lettres de Johannes Reuchlin, collection qui fut rééditée en 1962 chez Georg Olms, non seulement les exigences éditoriales ont bien changé, mais de nouvelles lettres ont été retrouvées. Le premier volume de l'édition scientifique de cette correspondance que nous proposent aujourd'hui Matthias Dall'Asta, Gerald Dörner et Stefan Rhein est un modèle du genre par le soin qu'ils y ont apporté et la qualité des notes techniques et historiques dont ils ont accompagné le texte. Sur les 136 lettres qui furent échangées entre 1477 et 1505, dont l'édition Geiger ne connaissait que 96, 48 sont de Reuchlin et 88 viennent de ses correspondants, parmi lesquels nous trouvons en particulier l'ami d'Oecolampade Bernard Adelmann, Rudolf Agricola, Johannes Amerbach, Heinrich Bebel, Marsilio Ficino, Pic de la Mirandole, Jodocus Gallus, Georg von Gemmingen, Bernhard Perger, Adam Frei, Sebastian Brant, et bien d'autres encore dont les noms illustrent la fin du XV^e et le début du XVI^e siècles. Deux lettres sont écrites en hébreu, trois autres en grec, une en grec et latin, douze en allemand, cent dix-huit en latin. Mais que se dit-on, entre gens de lettres, à cette époque ? L'une des préoccupations majeures qui ressort de ces premières lettres s'avère être le livre, le livre sous toutes ses formes, le livre qu'on achète ou qu'on emprunte, le livre qu'on étudie ou qu'on écrit, le livre qu'on offre ou que l'on récupère, le livre imprimé ou manuscrit. La curiosité s'éveille à tout ce qui existe en grec, en latin, en hébreu ou en langue vernaculaire. Dans son désir de tout savoir, Reuchlin fait preuve d'une vivacité intellectuelle exceptionnelle et la culture qu'il a déjà acquise fait rêver plusieurs de ses amis. Il travaille à un manuel d'hébreu qui doit, selon son intention, permettre à tout un chacun d'apprendre cette langue divine chez soi, sans l'aide d'un précepteur qu'il était toujours difficile de trouver. Ce sont les années importantes au cours desquelles il écrit le *De Verbo mirifico* (publié en 1494), et où il prépare aussi son traité sur la prédication et le fameux *De arte cabalistica*, qui paraîtront respectivement en 1504 et 1517. On le sent passionné

par ses recherches en kabbale et par le tétragramme divin, dont il est l'un des premiers chrétiens à dévoiler les incroyables mystères. Comme beaucoup d'hommes de ce temps, Reuchlin est ouvert non seulement à l'astronomie, mais aussi à l'astrologie. Enfin, l'avidité intellectuelle ne l'a pas empêché d'avoir un engagement politique et de s'intéresser à la chose publique. Ces quelques mots suffisent à montrer l'intérêt de cette première partie de la correspondance de Johannes Reuchlin, auquel les éditeurs ont ajouté en annexe le certificat de licence en droit civil qui lui fut octroyé en 1481 par l'université de Poitiers, le certificat impérial lui conférant en 1492 le titre de «Hofpfalzgraf», et un contrat (1497) par lequel il s'engageait à remplir les fonctions de conseiller palatin et de précepteur principal des fils du comte palatin. L'ouvrage se termine par la liste des abréviations utilisées, la bibliographie des sources manuscrites et imprimées, un index des citations bibliques, des auteurs classiques et du droit romain, des noms de personnes et de lieux cités. – De ces 136 *Lettres*, et par le soin des mêmes éditions Frommann-Holzboog, une magnifique traduction allemande a été faite par Adalbert Weh. L'introduction de Matthias Dall'Asta résume de manière excellente l'essentiel de l'édition historico-critique précédente, et souligne bien l'importance de cette correspondance non seulement pour reconstruire la biographie du grand humaniste, mais aussi pour mieux comprendre l'ambiance intellectuelle de la Renaissance. Deux index des noms des correspondants, des noms de lieux et de personnes, ainsi qu'une brève bibliographie facilitent les points de repère pour les lecteurs.

JEAN BOREL

TOMMASO CAMPANELLA, *Apologia pro Galileo (Apologie de Galilée)*, texte, traduction et notes par Michel Pierre Lerner (Science et Humanisme), Paris, Les Belles Lettres, 2001, 335 p.

Achevée au début de l'année 1616 – peu avant la condamnation de l'héliocentrisme prononcée au mois de mars de la même année – et publiée pour la première fois à Francfort en 1622, l'*Apologie de Galilée* est plus qu'un simple épisode dans le contexte des grands débats cosmologiques suscités par le *De revolutionibus orbium* de Copernic, et plus qu'un témoignage de l'admiration et de l'amitié – restées par ailleurs sans réciprocité – que Campanella vouait à celui qu'il considérait «un Christophe Colomb des cieux». L'objet de l'*Apologie* n'est pas la thèse copernicienne, mais le rapport entre la science et l'Écriture, autrement dit entre la philosophie naturelle et les enseignements «physiques» contenus dans les livres saints. Aussi, la défense de Galilée présentée par Campanella concerne-t-elle la méthode galiléenne de philosopher et devient-elle le manifeste d'une *libertas philosophandi* qui se veut respectueuse de la foi – une revendication de la liberté de pensée d'autant plus audacieuse et courageuse qu'elle venait d'un Campanella ayant déjà connu la prison, avant de faire acte d'abjuration et qui, accusé de complot politique et d'hérésie, avait échappé de justesse à la peine capitale. L'*Apologie de Galilée* doit être lue à la lumière du vaste projet de Campanella, à la fois culturel et politique, visant la fondation d'une philosophie nouvelle et l'instauration d'une monarchie universelle. Ce projet, sans doute très loin de l'intérêt purement scientifique de Galilée, trouvait néanmoins un point d'ancrage dans la démarche galiléenne du fait que celle-ci reposait sur une méthode nouvelle et impliquait le rejet de l'aristotélisme. Ces deux motifs convergeaient dans la «démonstration que le sens de l'Écriture n'est pas réductible à l'intelligibilité privilégiée d'une seule doctrine philosophique» (p. xcvi). Aussi, le résultat de cette apologie sera-t-il que la philosophie nouvelle de Galilée non seulement ne contrarie pas l'Écriture, mais qu'elle répond mieux au besoin d'une philosophie naturelle authentiquement chrétienne. Ce qui compte pour le moine calabrais, c'est que «Dieu a livré le monde à l'examen des hommes» (p. cxvi)

et que l'intelligibilité que ceux-ci sont invités à y découvrir est en continuité avec le christianisme – la raison humaine ayant sa source dans le Verbe divin (p. cxxii). À partir de là, tout le problème consiste à ne pas identifier l'intelligibilité du monde avec une philosophie particulière (notamment avec l'aristotélisme) et à sauvegarder la «liberté de philosopher». C'est pourquoi Campanella, tout en jugeant caduque la physique aristotélicienne, n'adhère pas pour autant au copernicanisme et maintient sur ce point une attitude d'hésitation, défendant une cosmologie et une astronomie personnelles, s'apparentant par certains de leurs éléments à la conception traditionnelle et s'approchant par d'autres des doctrines nouvelles (p. cxxxv). Publiée et diffusée en Allemagne par ses admirateurs protestants, l'*Apologie* fut saisie dès son arrivée à Rome vers la fin de 1622, en vertu de l'interdiction de publication dont Campanella faisait toujours l'objet ; dès lors, cet écrit partagea le discrédit qui frappa Galilée après sa condamnation et son abjuration. L'*Apologia pro Galileo* ne cessera pas pour autant d'exercer son influence et de contribuer, jusqu'au début du XIX^e siècle, à la bataille menée en Italie pour la reconnaissance de la nouvelle astronomie et de sa non-contradiction avec l'Écriture. Au vu de l'intérêt de cet écrit, on ne peut que saluer la présente publication, qui fournit une édition bilingue et traduit pour la première fois en français le célèbre traité de Campanella. Michel Pierre Lerner – auteur d'un *Campanella en France au XVII^e siècle* (Naples, 1995) – livre aux lecteurs un texte muni d'un riche appareil de notes et d'une excellente introduction : le rapport de Campanella avec Galilée, le projet philosophique et politique du moine calabrais, sa conception de la science, sa critique de l'aristotélisme, sa relation au copernicanisme ainsi que l'influence de l'*Apologia* font l'objet d'une présentation éclairante, qui rend manifeste la densité de signification de ce traité et situe Tommaso Campanella à sa juste place dans les débats cosmologiques qui ont marqué la culture européenne entre le XVI^e et le XVII^e siècle.

TIZIANA SUAREZ-NANI

G. W. F. HEGEL, *Écrits sur la religion (1822-1829)*, traduction de Jean-Louis Georget et Philippe Grosos, avant-propos de J.-L. Georget, introduction de Ph. Grosos (Textes philosophiques), Paris, Vrin, 2001, 177 p.

Traduits pour la première fois en français, les quatre textes proposés dans ce volume sont à tous égards des textes de circonstance. Préface à l'ouvrage d'un autre, défense publique faisant réponse à une plainte en diffamation, recension de livre ou réaction à une publication critique de sa doctrine, ils ont chacun été sollicités par l'entourage de l'illustre professeur ou suscités par les circonstances plutôt qu'ils ne s'inscrivent dans le développement organique de sa pensée. En outre, ils doivent beaucoup au contexte qui les a vu naître, que l'avant-propos de J.-L. Georget reconstitue minutieusement comme marqué à la fois par la réorganisation liturgique et administrative des Églises commandée par l'affirmation étatique de la dynastie prussienne et la recherche par un Hegel tout fraîchement appelé à Berlin d'une position institutionnelle et politique, laquelle passait par la constitution de réseaux et une obéissance sans faille au pouvoir. Il est donc malaisé de distinguer ce qui dans ces textes pouvait relever des dispositions philosophiques et spirituelles de Hegel (dans l'ordre de la foi, le protestantisme s'accordait assurément au plus près avec le procès général d'intériorisation dévolu à la philosophie de l'Esprit, et peut-être l'englobante réforme prussienne de l'État ne convenait-elle pas au mouvement déclaré de la raison dans l'histoire) de ce qui revenait à la déférence envers cet État qui avait fait de lui une figure incontournable de la nouvelle université (et qui ne pouvait que lire alors d'un œil favorable l'affirmation philosophique de sa propre unité avec l'Église protestante). Ainsi, exemplairement, est-ce autant par

fidélité au pouvoir que par conviction intellectuelle que Hegel, dans le premier de ces textes, s'attaque à la religion du sentiment exposée par Schleiermacher, alors en difficulté avec les services du roi Frédéric-Guillaume III dans la querelle de la liturgie. Les écrits rassemblés dans ce volume ne sont donc pas pour faire mentir l'apostrophe de *philosophische Ministerkreatur* lancée par Schopenhauer à l'endroit de Hegel. Du reste leur caractère circonstanciel n'est pas sans avoir laissé une empreinte : l'obscurité de la prose, sinucuse et embarrassée, a pu en effet le faire soupçonner de duplicité voire de crypto-athéisme par la critique moderne. Une suspicion dont l'introduction de Ph. Grosos vise pourtant à le laver en recadrant la difficulté : s'il n'est certes pas question de nier ce que ces textes doivent à leur conjoncture particulière, le problème précisément posé par l'énonciation hégélienne devrait pourtant être considéré depuis la perspective inverse, soit à partir de la gageure que constituait pour le philosophe la fidélité à sa propre pensée dans un tel contexte spirituel. En effet, sa thèse fondamentale de l'accomplissement de l'absolu en sa présence à lui-même intégrale et sans retrait dans l'immanence du concept se trouvait désaccordée avec plus d'un aspect essentiel du luthéranisme (ainsi la transcendance de Dieu, caché encore en sa révélation christique), et la supériorité alors implicite de l'approche philosophique du religieux sur celle théologique ne pouvait guère espérer trouver grâce dans un tel environnement. Il fallait donc avancer avec précaution, voire ruser quelque peu. En outre, la tâche difficile tentée par Hegel de penser le rapport de la religion à la philosophie selon le schème d'une réconciliation entre foi et savoir requérait une expression et un lexique appropriés, qu'il s'agissait de conquérir. L'obscurité de ces textes est donc tout aussi bien à mettre au crédit d'un penseur qui n'a pas reculé devant les défis qu'un effort de cette ampleur posait à la langue philosophique.

FRANÇOIS FÉLIX

XAVIER TILLETTE, *Les philosophes lisent la Bible* (Philosophie et théologie), Paris, Cerf, 2001, 198 p.

Loin d'être une recherche méthodique sur les types de lecture que les philosophes ont pu faire de la Bible, cet ouvrage ne donne que quelques échantillons caractéristiques de leur approche des textes. Et comme l'attention des philosophes n'a été aimantée que par un nombre restreint de passages ou de livres bibliques, le choix des commentaires est dicté par la chose même. Nous trouvons dans l'ordre la création du monde et de l'homme, le péché et l'expulsion du paradis, la figure de Caïn, Babel et la confusion des langues, le sacrifice d'Abraham, la lutte de Jacob avec l'Ange, Moïse et le buisson ardent, la prosopopée de la Sagesse et les malheurs de Job. Parmi les passages du Nouveau Testament, dont les principaux ont déjà été examinés par l'A. dans *Le Christ de la philosophie*, il ne reste ici que le mystère de Noël, le baptême et les tentations de Jésus. Cette enquête s'avère décevante. Dès les premières pages, on s'aperçoit que la Bible, malgré l'hommage que la plupart des philosophes lui adressent, ne pénètre pas profondément leur réflexion, qu'elle n'est à leurs yeux le lieu que d'une extrarationalité étrange et qu'elle leur demeure par conséquent étrangère. C'est le cas de Descartes, Leibniz, Jacobi, Schopenhauer, Jaspers. Pour Kant et les philosophes postkantien, pourtant théologiens de formation et nourris de Bible, il n'en va guère autrement ; par méthode ou par sensibilité, ils sont restés à l'extérieur du temple. Et que peuvent bien apprendre l'ironie et la polémique souvent cinglante de Bauer, Marx, Engels et Nietzsche ? Quant aux aperçus que l'A. donne des œuvres de Böhme, Hamann, Schelling, Baader, Chestov, Kierkegaard, ils sont à notre goût trop brefs, mêlés à des considérations d'un moindre intérêt, et ne permettent pas de mesurer les enjeux spéculatifs et existentiels réels que ces auteurs ont voulu donner à leur approfondissement des saintes

Écritures. Ici, c'est l'A. qui nous semble être resté à la périphérie des choses. En conclusion, cet ouvrage donne une impression d'inachevé et de décousu, et n'éclaire à notre avis ni la Bible ni la démarche philosophique.

JEAN BOREL

MARIO TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours* (Fondements de la politique), Paris, P.U.F., 2001, 1044 p.

Ce livre monumental a pour objet de réunir toutes les réflexions et les pensées sur la tyrannie et le tyrannicide. L'A. propose à son lecteur un voyage historique et philosophique pendant lequel il écoute ceux qui se sont exprimés sur cette question pendant plus de 2000 ans : philosophes, historiens, rhéteurs, hommes politiques, poètes, théologiens, canonistes, penseurs politiques, sociologues, économistes, anthropologues, etc. Mais loin de résumer leurs pensées, l'A. propose de fines analyses sur les nombreux avatars de la tyrannie (despotisme, autocratie, césarisme, dictature, etc.) et du tyrannicide (droit de résistance, refus d'obéissance, régicide, exil, etc.) dont toutes les époques se préoccupent. – L'ouvrage est composé de deux parties. La première concerne la période antique et médiévale. C'est l'occasion d'assister à la naissance de la tyrannie et aux premiers tyrannicides dans le monde grec, et de distinguer leurs premières caractéristiques. Puis l'A. montre comment ces concepts évoluent, se transforment à Rome, dans le judaïsme et le christianisme en passant, toujours avec beaucoup de soin et de détails, jusqu'à la fin du Moyen Âge. C'est que la tyrannie et le tyrannicide sont liés à d'autres idées sur le pouvoir et le droit, comme le droit naturel et le positivisme juridique. Sans omettre le droit d'excommunier qui donna lieu à une importante querelle. Quand un roi ou un empereur jugé hérétique par le pape refusait de déposer sa couronne, il devenait un «tyran d'usurpation» et ainsi, susceptible d'être assassiné. La querelle entre le pouvoir spirituel (pape) et le pouvoir temporel (empereur ou roi) s'est étendue sur plusieurs siècles. – La deuxième partie, qui traite de l'ère moderne au sens large, du XVI^e au XX^e siècle, continue sur la même ligne en présentant ce qui s'est dit et pensé avec une exhaustivité remarquable. La tyrannie est toujours proche de diverses notions politiques ou non, par exemple, comme celles de raison d'État ou bien de dignité humaine, voire d'une philosophie de l'histoire particulière. Les arguments des auteurs ou des courants philosophiques sont exposés avec clarté et concision, et placés dans leur cadre historique. La tyrannie ne s'arrête pas au XVIII^e siècle. Elle continue d'alimenter les débats aux XIX^e et XX^e siècles sous d'autres déguisements : dictature, terrorisme et totalitarisme. La dictature du prolétariat, comme la concevait Lénine, se compose de deux éléments, la négation de la démocratie, qui en est l'essence, et la violence, qui en est la dynamique. Éléments indispensables à la tyrannie classique. L'épilogue s'interroge les formes actuelles de la tyrannie. La mondialisation est peut-être l'une d'elles : elle constitue un «pouvoir économique redoutable parce qu'à la différence du pouvoir politique, il est anonyme et sans visage» (p. 976). Ce livre nous apprend, entre autres, comment différentes notions politiques – ainsi le droit de résistance – sont entrées dans les constitutions de plusieurs pays. La tyrannie fait partie intégralement de notre histoire, elle n'est pas limitée à telle ou telle époque lointaine. Bref, ce parcours historique sur le phénomène tyrannique est indispensable non seulement pour comprendre l'histoire des idées politiques, mais aussi pour saisir les causes idéologiques des grands événements. Le livre contient une importante bibliographie, un index des noms de personnes, ainsi le lecteur intéressé peut consulter cette somme de savoir par thème ou bien par auteur.

KARIM ERARD

JEAN-PIERRE COMETTI, *Musil philosophe, l'utopie de l'essayisme*, Paris, Seuil, Philosophie contemporaine, 2001, 171 p.

L'A. signe ici, sauf erreur, son quatrième ouvrage sur Musil, dans lequel il approfondit certains des thèmes centraux des préoccupations de Musil, qui ont essentiellement trait au rapport entre philosophie et roman ou entre la théorie et la fiction. Comme l'A. le rappelle dans son avant-propos, «les positions de Musil à l'endroit de la philosophie sont passablement ambiguës. Cette ambiguïté tient en partie au fait que Musil, avant de choisir le métier d'écrivain, a été philosophe, entendons par là qu'il a étudié la philosophie» (p. 11). Nous sommes effectivement en présence d'un écrivain dont les compétences en philosophie, mais aussi dans les sciences, la psychologie ou la sociologie étaient bien au-dessus de la moyenne et qui a sciemment renoncé à pratiquer professionnellement la philosophie, alors qu'il avait un don et les moyens de devenir un bon professionnel dans cette discipline, pour se consacrer entièrement à l'écriture romanesque. On pourrait donc dire, que Musil aurait largement eu, s'il l'avait voulu, les moyens de devenir un philosophe professionnel. C'est en véritable philosophe qu'il rédige certains chapitres de *L'homme sans qualités*, notamment ceux consacrés à la psychologie du sentiment. Mais Musil se plaint par ailleurs dans maint passage des *Journaux*, notamment à la fin de sa vie, de la dérive théorique de son écriture. On connaît aussi sa déclaration fracassante contre les philosophes qui sont «des violents qui, faute d'armée à leur disposition, se soumettent le monde, en l'enfermant dans un système» (*HsQ*, chap 62, cité p. 58). La relation que Musil entretient avec la philosophie est donc, pour le moins ambivalente. Dans le chapitre 1 («Philosophie et utopie», p. 17- 34), Cometti montre l'attrait de Musil pour une philosophie empiriste et «soucieuse de rigueur» (p. 17) et retrace la formation intellectuelle de Musil passant par E. Mach (à la pensée duquel il consacre sa thèse de doctorat) et Nietzsche, chez qui Musil «trouvait une réponse à son propre attrait pour l'éthique et l'esthétique, ainsi que l'illustration d'un type d'écriture et de philosophie différent de ce qu'il refusait à la fois en littérature et en philosophie» (p. 25). Le chapitre 2 intitulé «Philosophes et écrivains» (p. 35-56) est consacré à l'analyse de ce que Ulrich/Musil appellent le «sens du possible», par opposition au sens du réel. Si l'historien a affaire au passé, le romancier à plutôt affaire au possible : le roman apparaît ainsi plutôt comme «une *version du monde*» qu'une «*chronique du monde*» (p. 40). Le problème essentiel étant pour le romancier de présenter des modèles de vie possible et d'actions possibles. Mais «vivre comme on lit ou vivre comme on philosophe [...] n'est pas si simple, car avant de philosopher il faut vivre» (p. 46) et Musil reconnaissait lui-même avoir «si peu vécu». Si «d'un philosophe on attend habituellement qu'il s'attache à des *problèmes* et s'emploie à les élucider» (p. 57) qu'attend-on d'un romancier ? C'est à la réponse de cette question qu'est consacré le chapitre 3 («Expériences de pensée», p. 57-77). Selon l'A. «au regard de ce qu'ils intègrent, les grands romans s'apparentent à des univers de sens qui fournissent un éclairage spécifique, certes différent – du moins en apparence –, mais tout aussi important que les systèmes philosophiques» (p. 58). La fiction permet à Musil de multiplier les points de vue en conférant à chacun d'eux une importance particulière, permettant à chaque fois qu'un problème particulier est posé de trouver une réponse particulière, alors que «les problèmes philosophiques réclament des solutions globales» (p. 70). Pour Musil la fiction ouvre sur le monde du possible et donc de l'utopie ce qui implique cette omniprésence de l'ironie (p. 75) qui frappe le lecteur dès les premières lignes de *L'homme sans qualités*. Dans «Éthique et esthétique» (p.79-110) dont Musil a «toujours pensé qu'il ne faisaient qu'un» (cité p. 79), l'A. traite du rapport du ratioïde et du non-ratioïde, de celui entre l'art et le réel et, plus généralement de la conception de la vie humaine, sujet de préoccupation éthique majeur de Musil. Ces points sont d'une grande importance puisque le romancier estimait que son œuvre était tout autant la description d'une société donnée (une sorte de comédie humaine de l'Autriche d'avant

la catastrophe de 1914) qu'un livre ouvert sur le possible et décrivant des modes d'agir éthiques. L'A. distingue ici deux types fondamentaux de conception romanesque : celle qu'il appelle «textualisme», dont Proust serait l'exemple et qui serait centrée sur une conception «autoréférentielle» (p. 91) de la littérature. «La position de Musil est d'une autre nature ; elle plaide pour une esthétique soucieuse de mieux comprendre les rapports complexes qui associent l'art et l'expérience esthétique à d'autres formes d'expérience» (p. 91) et permet donc une confrontation de la littérature avec une ensemble d'expériences extra-littéraires. Ainsi l'art ne doit pas, aux yeux de Musil être opposé à la science, pas plus qu'il ne faut opposer le sentiment à l'intellect, mais selon lui, «les émotions elles-mêmes doivent se voir attribuer une dimension cognitive» (p. 97). Un centre de préoccupation majeur de Musil a été la psychologie expérimentale, notamment l'école de la *Gestalt*. Dans «Questions de psychologie» (p. 111-138) l'A. traite notamment des critiques de Musil à l'encontre de Mach. En vertu de l'adage gestaltiste, selon lequel le tout est davantage que la somme de ses parties (par exemple la mélodie est davantage que la somme des notes qui la compose), Musil critique la conception machienne de l'émotion qui fait de celle-ci un simple agrégat d'éléments simples. Cette position conduit Musil à «ne pas identifier le sentiment et la sensation» (p. 127). Dans la dernière partie de son ouvrage («Philosophie de l'essayisme», p.139-159), l'A. traite de l'essai qui, à bien des égards constitue la réponse de Musil au dilemme de l'opposition entre la théorie et la fiction. En effet, «l'essayiste ne démontre pas [...] c'est un esprit attentif au singulier, donnant à ce qu'il écrit une coloration éthique» (p. 140) et le mode particulier de l'essai permet ainsi de faire le lien entre art et science, Musil plaidant «vigoureusement pour une littérature dont l'audace rivaliserait avec les innovations de la science» (p. 149) et dont les concepts vagues seraient traités avec toute l'exactitude et la précision qu'ils méritent. Deux erreurs typographiques à signaler : p. 71 ligne 28, il faut lire Agathe pour «Clarisse» ; p. 112, note 3 il faut lire 1838 pour «1938».

STEFAN IMHOOF

FELIX PEREZ, *En découvrant le quotidien avec Emmanuel Lévinas* (Judaïsmes), Paris, L'Harmattan, 2000, 336 p.

FELIX PEREZ, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas* (Judaïsmes), Paris, L'Harmattan, 2001, 332 p.

Comme la geste d'Abraham ne cherche pas à expliquer dans quelle Mésopotamie a grandi le Patriarche, mais la manière dont il s'en déprend, le premier ouvrage de Félix Perez ne vise pas à dire dans quel Heidegger s'est forgé Lévinas, mais comment il s'en distancie. Le parallèle de ces deux détachements n'est nullement fortuit, et c'est bien ce que l'A. va s'efforcer de montrer. De même qu'Abraham, en s'éloignant de sa patrie, de ses habitants et des siens, a progressivement vécu un autre rapport à la terre et au prochain, de même Emmanuel Lévinas, en se déprenant du climat et de l'enchantement heideggériens, a retrouvé le sens et l'authenticité du quotidien. Alors que Heidegger semble maintenir un système de valeurs par lequel l'Un, l'Unique, l'Unité sont valorisés contrairement au quotidien dans son mode multiple qui, lui, est dévalorisé et ne peut être envisagé que comme une expérience inauthentique, l'A. montre comment la redécouverte que Lévinas a faite de la transcendance du Dieu biblique, qu'aucun thème ne peut amener dans la course de l'être, l'a conduit à repenser la vie quotidienne comme l'unique relation, et la plus souhaitable, à la terre. Et l'A. de résumer de manière très suggestive l'accomplissement de l'itinéraire philosophique qu'il retrace : «chez Lévinas, la finalité de la nature est la maîtrise non pour le culte, mais pour le quotidien, non pour le temple, mais pour la nourriture, non pour les jours d'inauguration, mais pour les jours

ouvrables, non pour célébrer un événement festif, mais pour subvenir aux besoins des hommes. Pour Heidegger, sans le sacré, le monde tombe dans les choses quotidiennes, pour Lévinas, sans le quotidien, le monde n'est pas découvert» (Cf. p. 74). – C'est un autre trajet de la pensée lévinassienne que Félix Perez poursuit dans le deuxième ouvrage. Il s'agit là d'explicitier le changement d'orientation et l'approfondissement qui se sont opérés dans la manière d'envisager le rapport au prochain à partir de *Totalité et infini*, et qui aboutissent à *Autrement qu'être*. En effet, si, dans le premier texte, le sensible est interprété dans le sens de la consommation et de la jouissance, si l'ego s'identifie dans le «concret de l'égoïsme», et que la jouissance de l'ego donne sa concrétude à la sensibilité, dans le second texte, cette jouissance de l'ego séparé n'est plus seulement la condition de possibilité d'un désir métaphysique par lequel il s'ouvre à plus qu'à lui-même et découvre sa subjectivité comme accueil et hospitalité, elle se métamorphose totalement jusqu'à se nier elle-même dans le réveil d'une responsabilité infinie envers le prochain, jusqu'à se substituer à lui dans la condition d'otage. Pour Lévinas, cette responsabilité pour le prochain, qui va au-delà du légal, oblige au-delà du contrat, ne peut venir que d'en-deçà de la liberté, comme d'un immémorial. Elle se vit comme une kénose sans fin, où le moi responsable n'en finit pas de se vider de lui-même.» En tant que m'arrachant moi au concept du Moi, dit-il, la fission du sujet est une croissance de l'obligation au fur et à mesure de mon obéissance, l'augmentation de la culpabilité avec l'augmentation de la sainteté, accroissement de la distance au fur et à mesure de l'approche». Dans ce bel exposé qui tente de rendre compte de tous les aspects de l'identité nouvelle du *l'un-pour-l'autre* que la subjectivité acquiert dans *Autrement qu'être*, l'A. nous offre aussi de belles pages de confrontation avec la perspective sartrienne de l'autre comme «enfer».

JEAN BOREL

JACQUES DERRIDA, ÉLISABETH ROUDINESCO, *De quoi demain... Dialogue* (Histoire de la pensée), Paris, Fayard/Galilée, 2001, 324 p.

Voici un ouvrage qui nous montre Derrida sous un jour nouveau. Le philosophe, qui a la réputation de publier des ouvrages difficiles, nous livre ici un texte fluide et passionnant qui aborde les questionnements de société les plus actuels, ceux-là même que nous rencontrons quotidiennement dans la presse et les médias, traités souvent avec combien peu de profondeur. Le texte prend la forme d'un dialogue dense et animé avec l'historienne et spécialiste de la psychanalyse E. Roudinesco, et soumet à une réflexion toujours vive et exigeante successivement les questions de l'héritage intellectuel, de la politique de la différence, de la reformulation de la famille, de la liberté humaine, du mauvais traitement des animaux, de l'esprit de la révolution, de l'antisémitisme, de la peine de mort et enfin de la psychanalyse. Les deux penseurs prennent pour point de départ l'interrogation inquiète de Victor Hugo sur la nature de nos lendemains. L'époque que nous vivons est ainsi d'emblée perçue comme le crépuscule d'un état à venir, sur lequel il nous faut d'ores et déjà réfléchir. Une complicité vieille de trente ans unit les deux interlocuteurs. Elle débouche sur un dialogue sans complaisance, qui a été d'abord enregistré puis retranscrit par le biais d'une écriture «à deux mains». Cette approche mixte s'avère d'une grande richesse, combinant avec bonheur philosophie, histoire, littérature, politique et psychanalyse. Le texte s'ouvre sur la question de l'héritage, et plus spécifiquement, pour Derrida, du choix que chacun est tenu de faire vis-à-vis de ce dernier. Le philosophe se positionne notamment par rapport aux penseurs des années soixante-dix, et décrit le lien qu'il conçoit comme nécessaire entre la notion d'héritage et celle de déconstruction. L'héritage apparaît ainsi comme une dialectique entre fidélité et infidélité : il s'agit de réaffirmer le passé pour mieux s'en affranchir. L'héritage

effectue alors son rôle de transmetteur, tout en étant remis en question, transformé. La déconstruction fonctionne d'une manière comparable. Derrida la présente ici comme un hommage critique. Il s'agit de saisir le moment dogmatique d'une œuvre pour mieux en rendre compte, de la critiquer pour la faire vivre autrement. La démarche de Derrida apparaît au fil du dialogue dans toute sa clarté : il est à la recherche du présupposé de toute pensée, de ce qui la rend possible mais la restreint tout à la fois. C'est à la suite de cette épreuve seulement que cette pensée pourra évoluer, être transmise, transformée, réappropriée, et fonctionner ainsi en tant qu'héritage. – Le chapitre suivant traite des politiques de la différence. Derrida et Roudinesco y abordent des questions telles le politiquement correct, le harcèlement sexuel ou les quotas. Tous deux défendent une position de prudence et de mesure. S'il faut refuser un certain narcissisme des minorités, il est néanmoins nécessaire de comprendre l'urgence vitale des réflexes identitaires. La philosophie nous appuie dans cette démarche dans la mesure où elle se présente comme un projet de perpétuel déracinement, de rupture continue des limites. Les deux penseurs prônent en définitive une éthique de la vigilance. – Les questions de la normalisation de l'homosexualité dans nos sociétés et de la transformation de la structure familiale traditionnelle sont ensuite l'objet d'une réflexion sans préjugé. Derrida se montre très progressiste, acceptant notamment les enfants dans le couple homosexuel. Ce qu'il importe de maintenir, souligne-t-il, c'est le lien familial lui-même, qui doit persister à travers les évolutions inévitables de l'organisation de la famille. Le chapitre qui suit traite de la liberté, dont les deux penseurs ont des conceptions divergentes. Celle de Derrida fait de la liberté un excès de complexité par rapport à un état machinal de base : la liberté est un excès de jeu dans la machine. Plus simplement, la liberté est pour Derrida «ce qui vient», l'incalculable, l'événementiel, l'imprévisible, bref, l'Autre. – Cet Autre peut prendre la figure de l'animal. La question de l'animalité apparaît comme centrale aux yeux de Derrida en tant que signe majeur de logocentrisme depuis Descartes et l'hétérogénéité qu'il a fondée entre humanité et animalité. Selon Derrida, il y a au fond bien plus d'une limite et de très nombreuses hétérogénéités dans l'organisation du vivant en général. Aucune des caractéristiques spécifiquement humaines ne s'avèrent en effet réservées à l'homme seul : soit que l'on découvre que certains animaux possèdent également tel trait que l'on croyait distinctif, soit que l'on réalise qu'au fond, l'homme ne le détient pas vraiment. C'est néanmoins une erreur de vouloir accorder des droits aux animaux à la suite des droits de l'homme. Derrida propose une démarche plus fondamentale : réélaborer ces derniers en interrogeant la notion de subjectivité humaine post-cartésienne qui les fonde. – La notion de révolution occupe ensuite le cœur du dialogue entre les deux auteurs. Il s'agit de transformer l'idée même de la révolution pour la sauver. Pour Derrida, toute responsabilité est révolutionnaire. C'est notamment le cas de celle de l'État face au néo-libéralisme. Le philosophe appelle de ses vœux la constitution d'une nouvelle Internationale en lutte contre les plaies du nouvel ordre mondial : chômage, exclusion, guerre économique, trafic d'armes, ethnicisme, mafia, drogues, etc., sous l'égide d'une déclaration sur l'horreur de l'état du monde qui ferait écho à l'«horreur économique» de Viviane Forrester. Le chapitre qui suit pose le problème de l'antisémitisme. Derrida et Roudinesco y effectuent une méditation autour du sentiment de la judéité et tentent de se situer au-delà des communautarismes. L'antisémitisme apparaît comme un symptôme qu'il est nécessaire de prendre en compte. Ne pas interdire, donc, mais répondre. – Derrida en vient ensuite à la peine de mort, en confrontation avec Kant, qui pose cette dernière comme le transcendantal du droit lui-même. Selon le philosophe, c'est précisément à cette position que l'abolitionnisme doit s'attaquer afin de justifier l'abolition de manière principielle. Il faut en finir avec cette conception propre à une majorité des philosophes, selon laquelle la peine de mort constituerait la dignité de l'homme qui transcende ainsi sa condition de vivant. Le philosophe y oppose une réflexion sur le pardon. – Le dialogue se termine avec la question de la psychanalyse, à propos de laquelle Derrida est tenu de se situer. C'est par le biais de la notion d'amitié qu'il décrit sa relation avec la discipline

chère à Roudinesco : il l'approuve mais désire rester critique. Il souligne en outre le fait qu'il n'existe pas de prise en compte réelle des résultats de la psychanalyse dans nos sociétés, notamment dans le domaine du droit, ce qu'il regrette. Une forme de révolution psychanalytique s'avère nécessaire. – Cet ouvrage est à mettre entre toutes les mains. Celui qui connaît déjà Derrida le retrouvera avec plaisir dans cette confrontation directe avec des questions d'actualité, alors que ceux qui ne l'ont pas encore lu trouveront ici une porte d'entrée qui aiguïsera leur intérêt et les guidera vers d'autres textes.

ADÈLE THORENS

MURIEL GILBERT, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur* (Le champ éthique – 36), Genève, Labor et Fides, 2001, 277 p.

Il s'agit d'une thèse de doctorat en psychologie, qui interroge le concept ricœurien d'identité narrative en se demandant, à partir d'une relecture de Freud et de Lacan, si Ricœur n'est pas passé à côté des présupposés inconscients de cette identité narrative. Il y aurait ainsi comme une trop grande transparence dans la perception narrative de soi telle que Ricœur la construit, au détriment des éléments de décentrement qui rendent plus difficile le rassemblement unitaire du soi. L'A. nous oblige ainsi à revenir sur les débats antérieurs de Ricœur avec l'anthropologie psychanalytique. Elle montre en même temps, de manière convaincante, que la constitution du soi, si importante pour l'éthique, requiert une mise en demeure plus radicale, pouvant provenir d'autrui, mais aussi de l'inconscient comme tel. – Malgré certaines répétitions et une argumentation parfois un peu hâchée, l'ouvrage se lit agréablement et vient s'ajouter aux bonnes présentations de l'éthique ricœurienne. Dans la bibliographie, on regrettera l'absence des travaux de Jean-Marc Ferry, de Gilbert Vincent (sur la notion d'identité narrative) et d'Alain Thomasset.

DENIS MÜLLER

JOHN D. CAPUTO, *On Religion* (Thinking in Action), London-New York, Routledge, 2001, 147 p.

Professeur de philosophie à l'Université Villanova aux États-Unis, l'A. est bien connu des amateurs de Kierkegaard, de Heidegger et de Derrida (l'ouvrage est dédié à ce dernier). *On Religion* est une méditation originale, profonde, déroutante et même assez drôle, sur les liens philosophiques, spirituels et existentiels entre Dieu et l'amour. Très marqué par Augustin et par Derrida, l'A. propose une conception large de la religion, c'est-à-dire à la fois non confessionnelle, non limitée au judéo-christianisme, post-séculière et post-moderne. La religion est pour celles et ceux qui aiment (*religion is for lovers*), sans que l'on puisse pour autant confondre toute forme d'amour avec l'idée de Dieu. Le décryptage de cette religion traverse la culture contemporaine, du cyberspace à la Guerre des étoiles en passant par l'examen du fondamentalisme et la mort de la mort de Dieu. Le front anti-rationaliste prend un tour anti-kantien, si du moins Kant peut être compris ironiquement comme «le chef de la police» (*the chief of police, sic*, p. 49) patrouillant pour délimiter les bornes du possible. Le Dieu de la «religion des amants» est, au contraire, un dieu lié à l'indécidable, mais derechef traduisible dans les formes éthiques les plus variables et les plus concrètes. Un livre passionnant et irritant, qui a le mérite de placer le couple de Dieu et de l'amour au cœur du retour des religions.

DENIS MÜLLER

JACQUELINE LAGRÉE, *Le médecin, le malade et le philosophe*, Paris, Bayard, 2002, 219 p.

Spécialiste de la philosophie de l'âge classique, J. Lagrée participe depuis quinze ans à un dialogue intensif avec des médecins au sein du Comité régional d'éthique de Rennes. Le présent ouvrage est le fruit croisé de cette compétence et de cette expérience : le lecteur y découvre avec bonheur comment la philosophie morale, dans son épaisseur historique et dans sa diversité doctrinale, peut être renouvelée par les questions concrètes nées de la pratique médicale et de la délibération clinique, tout en restant elle-même à distance et en apportant sa propre contribution. L'ouvrage est organisé en quatre parties. 1) Qui soigne-t-on ? 2) Ce que parler veut dire 3) La pratique médicale 4) Des vertus du malade et du médecin. Dans la première partie, il est souligné que le malade est une personne, alors que l'embryon, lui, appelle un respect spécifique, dépassant l'opposition simpliste du réductionnisme à un simple matériau biologique ou de l'identification substantialiste de l'embryon à une personne complète dès la fécondation. Il s'ensuit de belles réflexions, sereines et assez classiques, sur le «don médical de soi» (qui est toujours davantage qu'un don d'organes) et sur les conditions d'un authentique consentement libre et éclairé et d'une expérimentation humaine respectueuse des finalités humanistes de la médecine. La deuxième partie développe les relations de confiance et de vérité constitutives du colloque du médecin et du patient. La pratique médicale, objet de la troisième partie, se déploie en trois directions : thérapie, opération chirurgicale (regard étonnant de la philosophie sur l'acte d'opérer) et accompagnement (J. Lagrée présente ici des réflexions modérées et pleines de bon sens sur les ambivalences de l'euthanasie active directe et plaide avec force pour les soins palliatifs). La quatrième partie se termine par un appel à une éthique de la sollicitude. – Il s'agit d'un ouvrage agréable à lire et fournissant un bon aperçu des débats actuels en éthique clinique. Peut-être la perspective est-elle trop centrée sur le médecin individuel et pas assez sur les dynamiques et problèmes des équipes soignantes et des structures médicales et universitaires.

DENIS MÜLLER

GILBERT BOSS, *La fin de l'ordre économique*, Zurich, Grand Midi, 2000, 232 p.

L'ouvrage de Boss est une critique reconstructive du système économique libéral en vigueur et aujourd'hui en crise. Un système caractérisé par la centralité du marché comme régulateur naturel de l'activité économique, mais qui s'auto-détruit par sa généralisation à l'ensemble des productions et des échanges humains (p. 158). Les conséquences d'un tel système sont la misère, le chômage grandissant et la cohabitation dangereuse entre la majorité de la population pauvre et la minorité riche, cible privilégiée de diverses violences. La menace pour la minorité riche est d'autant plus sérieuse que les rangs des chômeurs se voient grossir par les techniciens, les scientifiques, les intellectuels et les cadres (p. 217). De plus l'ordre économique actuel – l'économisme – est fortement marqué par son immoralité et son refus de toute idée contraire à son fondement. C'est ce qui constitue selon l'A., le facteur essentiel de son déclin. Pour lui, la méfiance face aux pures idées, à la réflexion critique, à la spéculation, caractéristique de la vision technique et économique du monde, représente l'un des obstacles majeurs à la résolution de la crise actuelle, dans la mesure où elle n'est plus simplement une crise économique mais une crise de l'économie (p. 13). Une telle crise se manifeste par la poursuite du confort qui représente plutôt une réduction de la recherche de l'accomplissement terrestre de l'homme à ses aspects les plus vulgaires, les moins enthousiasmants. Pourtant notre civilisation prêche tant la liberté, le développement autonome de l'individu, l'initiative personnelle et le génie créateur, l'indépendance et l'originalité,

alors qu'en réalité, et sous le couvert du libre trafic du travail, ce système répand la servitude à un degré sans doute jamais connu dans l'histoire humaine. C'est un système de servitude qui se poursuit de manière sauvage (p. 142, 145). L'A. ne propose pas une morale en remplacement d'une autre, mais plutôt d'avoir un sens authentique de la morale. Il devient ainsi nécessaire d'ouvrir un chantier permanent de la réflexion politique et éthique non dans un terrain vague aux frontières de la cité mais au centre même (p. 218). Un tel chantier se chargera d'élaborer de nouvelles conceptions éthiques compatibles avec notre désir de réaliser l'humanité dans la vie terrestre des individus. Au demeurant, il importe de ramener le marché à sa fonction normale d'échange de marchandises, et de rétribuer le travail intellectuel et artistique autrement que par les mécanismes habituels du marché. Car le domaine des idées échappe à la notion de propriété qui fonde l'échange. En définitive, Boss nous donne à faire et à espérer. En effet, pour lui, l'écroulement de l'ordre économique actuel est une chance, une occasion donnée à l'imagination, à la pensée, et en cela il est un appel à une nouvelle émancipation marquée par la prépondérance des idées et la participation de tous à des degrés divers. Ainsi pourra-t-on garantir à la science économique, jusqu'ici apprivoisée par les seuls experts, la légitimité dont elle a besoin pour son applicabilité populaire. On peut seulement se demander si la démocratie en tant que jeu majoritaire est applicable à la science.

RICHARD ONDJI'I TOUNG

JEAN LAPORTE, *Les Pères de l'Église*, t. I : *Les Pères latins*, t. II : *Les Pères grecs* (Initiations aux Pères de l'Église), Paris, Cerf, 2001, 311 + 279 p.

Histoire de
la théologie

J. Laporte, traducteur de la fameuse *Initiation aux Pères de l'Église* de J. Quasten, s'est lui-même essayé de concevoir un manuel d'initiation aux «principaux Pères de l'Église latine et grecque» permettant au lecteur d'«entrer profondément dans l'esprit et les intérêts intellectuels, spirituels et pastoraux de ces grands hommes d'Église» (t. I, p. 7). – La présentation de chaque Père de l'Église consiste en une brève biographie, suivie d'extraits et de paraphrases d'œuvres choisies, qui ne sont pas introduits et ne font l'objet d'aucun commentaire, ni de notes explicatives, sauf dans de très rares cas. Ce parti-pris de livrer les textes antiques au lecteur moderne sans aide particulière se comprend dans le contexte nord-américain, où les *textbooks* sont monnaie courante. Mais il dessert le projet de J. Laporte, qui appelle les lecteurs du XXI^e siècle à «interpréter» les Pères «dans leur contexte historique et culturel» et à ne pas «leur faire dire ce qui est hors de leur portée en transposant sans précaution leurs données en termes d'aujourd'hui» (t. I, p. 8). Avec un tel avertissement, louable au demeurant, on s'attendrait à ce que l'A. présente le contexte culturel des textes qu'il cite et qu'il donne les garde-fous nécessaires pour éviter des transpositions abusives (ne serait-ce qu'en signalant dans quelle mesure les textes qu'il a choisis sont représentatifs d'un auteur ou d'un milieu particulier). – Le fait de répartir la matière en deux volumes, respectivement consacrés aux «Pères latins» et aux «Pères grecs», est probablement repris au célèbre manuel de H. Campenhausen (trad. franç. : *Les Pères grecs* et *Les Pères latins*, Paris, L'Orante, 1963, 1967, republiés au Seuil). Mais des choix différents ont été faits quant aux Pères qualifiés de grecs et de latins. J. Laporte traite ainsi de Justin et d'Irénée parmi les Pères latins, même s'ils ont écrits en grec (l'A. confond probablement «latin» et «occidental»), probablement parce que Justin, bien que né à Naplouse, a enseigné à Rome et qu'Irénée, bien qu'asiatique, a été évêque à Lyon ; inversement, il classe Jean Cassien parmi les Pères grecs, même si sa production littéraire est entièrement en latin, parce qu'il est d'origine scythe (encore que cela soit discuté), et qu'il a vécu en Orient avant de s'établir à Marseille. Dans l'avertissement (vol. I, p. 7), l'A. dit regretter d'avoir fait figurer parmi les Pères latins Justin et Irénée «qui se sentiraient plus à l'aise chez

les grecs». Ce repentir (dont on peut regretter qu'il ne se soit pas concrétisé) montre l'extrême difficulté qu'il y a à répartir la matière en fonction d'un critère ethno-linguistique qui exclut, ceci dit en passant, toute la production des Pères d'Orient, non hellénophones (J. Laporte manie d'ailleurs ce critère de façon peu rigoureuse, puisqu'il classe Cassien en fonction de son lieu d'origine, mais Justin et Irénée selon leur lieux de production). Sur ce point, le parti pris non géographique d'A. G. Hamman (*Les Pères de l'Église*, éd. rev., Paris, Migne, 2000) ainsi que de C. Moreschini et d'E. Norelli (*Histoire de la littérature chrétienne ancienne, grecque et latine*, t. I : *De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, Labor et Fides, 2000) est nettement supérieur, et plus conforme à la recherche actuelle, qui remet en cause les classifications trop rigoureuses en écoles et en ères géographiques qui ont été si répandues jusque dans les années 1960. – Du point de vue du contenu, l'ouvrage de J. Laporte est daté. Ainsi l'A. renvoie-t-il, pour Augustin, à la traduction (parfois inexacte et, en tout cas, difficilement trouvable) en 32 volumes parue à Paris en 1873, et ne dit mot ni de la *Bibliothèque Augustinienne*, ni de la *Nouvelle Bibliothèque Augustinienne*, ni de la «Bibliothèque de La Pléiade», dans laquelle de nouvelles traductions paraissent depuis 1998. De même la présentation des hérésies (t. II, p. 271-276) est-elle reprise à la première édition de *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, publié sous la direction de F. L. Cross, en 1958, un ouvrage pourtant réactualisé à plusieurs reprises depuis lors. Cette méconnaissance des travaux récents (justifiée de façon cavalière dans l'avertissement, vol. I, p. 8) et les a priori confessionnels de J. Laporte expliquent les développements parfois curieux qui émaillent son ouvrage, et les jugements de valeur à l'emporte-pièce qui y sont légion (cf. par exemple la note sur l'exégèse des Pères, t. II, p. 57, n. 16). – Nombre de fautes de frappe subsistent dans cet ouvrage qui a déjà de nombreuses rides.

RÉMI GOUNELLE

CLAUDE JEAN-NESMY, ÉLISABETH DE SOLMS (éds), *Bible Chrétienne*, t. V : *Le Psautier et textes en parallèle*, Sillery/Québec, Anne Sigier, 2001, 566 p.

CLAUDE JEAN-NESMY, ÉLISABETH DE SOLMS (éds), *Bible Chrétienne*, t. V* : *Commentaires*, Sillery/Québec, Anne Sigier, 2001, 694 p.

Cette édition de la Bible veut répondre à l'attente croissante de beaucoup de fidèles de toutes les confessions, qui est celle de pouvoir lire et comprendre les Écritures avec l'apport des meilleurs commentaires anciens et modernes écrits dans l'histoire de l'Église, et ceci sans devoir être un spécialiste versé dans l'histoire de l'exégèse. Persuadés, à juste titre, que le renouveau biblique sera de type contemplatif ou ne sera pas, les éditeurs et chevilles ouvrières de ce grand œuvre que sont Dom Claude Jean-Nesmy et Mère Élisabeth de Solms ont mis le plus grand soin dans la réalisation de ce cinquième tome qui, après le *Pentateuque*, les quatre *Évangiles*, *Les Actes des Apôtres*, *Les épîtres aux Romains*, *Corinthiens* et *Galates*, nous présente les 150 *Psalmes*. Cette édition nous invite non seulement à méditer les textes à la lumière de la prière bimillénaire chrétienne, mais elle tente encore une voie nouvelle qui, à notre connaissance, n'a aucun équivalent à notre époque, en proposant un remarquable effort de synthèse entre l'exégèse moderne et les interprétations tirées de l'immense trésor de la tradition des Pères de l'Église et des Docteurs médiévaux. Le premier volume donne une traduction précise des *Psalmes*, faite par Élisabeth de Solms avec, en regard, le texte complet des parallèles bibliques (et pas seulement les renvois), ce qui permet de saisir d'un seul coup d'œil la Tradition cohérente dans laquelle s'est développée la Bible, comme un arbre où les dernières branches s'articulent avec le tronc et les racines. «Nous avons privilégié, disent les auteurs, les parallèles externes avec les autres livres de

l'Ancien et du Nouveau Testament, car ces parallèles sont à la fois plus fondamentaux et plus aptes à mettre en valeur l'harmonieuse unité de toute la Révélation, si divers qu'en soient les époques, les milieux et les auteurs. Même en s'en tenant à ces parallèles externes, ils sont si nombreux que nous avons dû leur faire place non seulement sur les pages de droite, qui leur sont réservées, mais souvent aussi sur les pages de gauche, en dessous du texte principal qu'ils concernent» (p. 23). Le deuxième volume est fait d'un choix judicieux et significatif de commentaires anciens et modernes, qui ouvrent à la compréhension profonde de l'intention et du sens spirituel des *Psaumes*. Apparaissent en caractère romain toutes explications sur les points difficiles de la traduction qui suit le texte massorétique (avec indication des versions LXX et Vulgate), l'interprétation des textes, la définition des mots ou des thèmes fondamentaux, les perspectives spirituelles ouvertes par cette lecture des psaumes à la lumière de l'A.T. et du N.T. En italique est donné un choix des meilleurs commentaires que nous laisse la Tradition. Cette édition de la Bible et des Psaumes sera précieuse non seulement pour la méditation personnelle du grand public, mais aussi pour tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, sont engagés dans un partage communautaire des Écritures. Comme les précédents, ces deux nouveaux volumes ont été réalisés avec le plus grand soin, typographie et mise en page, qualité du papier et reliure, et se terminent par une table de classification des psaumes selon les travaux de Hermann Gunkel et une table analytique des mots et thèmes clés.

JEAN BOREL

MICHEL REMAUD, *À cause des Pères. Le «Mérite des Pères» dans la tradition juive* (Collection de la Revue des Études Juives – 22), Paris-Louvain, Peeters, 2000, 367 p.

Le thème du «mérite des pères», pourtant si décisif dans la littérature et les argumentations rabbiniques, n'avait non seulement plus été repris par quiconque depuis l'étude de A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinic Literature* (Londres, Jews College, 1920), mais n'a jamais fait non plus l'objet d'une étude d'ensemble. C'est d'emblée dire l'importance de la recherche de Michel Remaud. À cause des patriarches, de leur foi, de leurs œuvres et de leur prière, Dieu se montre favorable à Israël : telles sont, brièvement résumées, les conceptions qui s'expriment à travers la formule hébraïque *zekhut avot*, traduite par «mérite des pères». Michel Remaud procède de manière tout-à-fait logique : la première partie a trait au vocabulaire par lequel s'expriment les notions liées à l'idée de mérite, ainsi que les termes et expressions par lesquels sont désignés, dans la tradition juive, les patriarches et les matriarches. Une deuxième partie, qui présente l'essentiel du dossier, se divise elle-même en trois sections : la première présente les grandes lignes du thème, tel qu'il apparaît dans les principaux textes aggadiques. Après une étude de l'adage rabbinique selon lequel ce qui advient aux pères a valeur de signe pour les fils, l'A. examine les textes présentant le mérite conjoint des trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob, puis ceux qui sont attribués à chacun d'entre eux en particulier. Cette première section comporte en outre un chapitre sur les mérites attribués à d'autres personnages, notamment à la triade de Moïse, Aaron et Myriam. La deuxième section s'attache à l'examen du thème et de ses origines dans les *targums Onqelos, Neofiti, Pseudo-Jonathan*, chez Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe, qui sont les deux principaux témoins du judaïsme hellénistique, dans la littérature apocryphe et pseudépigraphique des *Jubilés* et des *Testaments des douze Patriarches*, et enfin dans la *Bible* elle-même. Une troisième section montre que la croyance dans le mérite des pères, si elle est abondamment attestée dans les sources, ne fait pourtant pas l'unanimité de la tradition et qu'elle est au contraire l'objet d'une forte opposition, dont l'A. analyse avec pertinence les motifs et les arguments. À toutes ces sources invoquées manquait encore le témoignage de la liturgie synagogale, qui est présenté dans la troisième et

dernière partie, et l'A. de nous montrer que c'est surtout dans le contexte des fêtes d'automne, dont l'un des thèmes dominants est le pardon des péchés, que la liturgie, au-delà des débats sur la notion de mérite, rappelle à Dieu le souvenir des patriarches en faveur de leurs descendants. En annexe, l'A. fait une brève analyse de la formule «à cause des pères» que l'on trouve en Romains 11,28. Une large bibliographie, un index des auteurs anciens et modernes et un index de toutes les sources citées achèvent de faire de cette recherche une référence importante dans le domaine de la tradition juive.

JEAN BOREL

MARC LIENHARD, *Martin Luther. La passion de Dieu (L'aventure intérieure)*, Paris, Bayard, 1999, 335 p.

Écrit par le meilleur connaisseur francophone de l'œuvre de Luther, cet ouvrage prend place dans une collection fondée en 1996 qui, comme son nom l'indique, accueille des études consacrées aux figures marquantes de l'histoire de la spiritualité. Cette orientation explique le propos liminaire de M. Lienhard : «[...] c'est le cheminement intérieur de l'homme et aussi ses idées que nous aborderons avant tout, pour autant, certes, que nos sources nous permettent de reconstituer l'aventure intérieure. C'est de spiritualité plutôt que de controverse qu'il sera question, du regard porté par Luther sur les choses plutôt que les choses elles-mêmes» (p. 8). Conformément aux principes de la collection, ce livre comporte trois parties : une biographie intellectuelle, une anthologie agrémentée de quelques mots de commentaire, un bref survol de la réception de la pensée de Luther ; on se bornera à quelques remarques sur l'anthologie. Très bien faite, cette anthologie constitue un véritable itinéraire théologique, nous conduisant de la connaissance ou plutôt de la méconnaissance de Dieu par la seule raison à l'existence eschatologique du chrétien, en passant par la foi que crée la Parole, la révélation de Dieu en Jésus-Christ, la justification, le Saint-Esprit (réalité dont M. Lienhard fait valoir que Luther ne l'a pas négligée, contrairement à ce qu'on a pu affirmer parfois), l'Église et les sacrements. On a là, en quelque cent cinquante pages, les principaux thèmes de la théologie de Luther tels qu'ils figurent dans ses écrits les plus importants. En même temps qu'il offre une vue synthétique de la vie et de la pensée du Réformateur, cet ouvrage fournit une précieuse aide à la lecture des textes retenus dans l'édition, codirigée par M. Lienhard, des *Œuvres* de Luther à la Pléiade ; à l'heure où ces lignes sont écrites, seul le premier des deux volumes prévus a paru. L'auteur rappelle (p. 288) le cri poussé par le vieux Luther : «Viens, cher dernier jour». Qu'on nous permette plus sobrement de soupirer : «Viens, cher second volume».

MARC VIAL

Théologie
contemporaine

DIETRICH BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, herausgegeben von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge, in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke – 8), Gütersloh, Chr. Kaiser Verlag-Gütersloher Verlagshaus, 1998, 796 p.

Les spécialistes de B. seront spécialement intéressés par la lecture des lettres de Bethge lui-même qui interpellent et répondent à son ami et qui se trouvent rassemblées ici intégralement pour la première fois. On obtient ainsi une image plus complète de ce célèbre échange de correspondance, les nouvelles idées de B. étant nées d'un véritable

dialogue. D'autre part, certains fragments qui ont été retenus sont encore inconnus des lecteurs et lectrices francophones, en particulier le fragment : «La perspective d'en-bas» (p. 38-39), qui avait spécialement frappé Gustavo Gutierrez dans son projet d'une théologie de la libération. Réinterpréter la réalité à partir de la perspective des opprimés faisait aussi partie des préoccupations de B. Il faudra traduire ce fragment (qui prend place à la fin de «Dix ans plus tard»), lorsqu'une nouvelle édition de *Résistance et soumission*, qui s'impose depuis longtemps, verra le jour en français dans une traduction mise à jour (il y a beaucoup trop de contresens dans l'édition actuelle de 1973). On se rend mieux compte d'après ce volume de la variété littéraire de ce qui nous est resté du dernier Bonhoeffer : notes, aphorismes, rapports, prières, poèmes, prédications et méditations (des textes moraves en particulier), esquisses théologiques. Toutes ces *traces* forment un tout, certes, mais fort contrasté jusque dans leur aspect matériel. Au fond, tout reste très mystérieux, fragmentaire, ébauché, sans qu'une réelle synthèse ait jamais pu être faite par l'auteur. Pourtant, la question qui l'a accompagné toute sa vie ressort clairement – comme inquiétude continue de la lettre du 30 avril 44 : «Qui est le Christ pour nous aujourd'hui», c'est-à-dire : «Qu'est-ce qu'il *signifie* ou *représente vraiment* (*eigentlich*) pour nous aujourd'hui?» (p. 402).

HENRY MOTTU

DIETRICH BONHOEFFER, *Konspiration und Haft 1940-1945*, Herausgegeben von Jorgen Glenthoj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke (Dietrich Bonhoeffer Werke – 16), Gütersloh, Chr. Kaiser Verlag-Gütersloher Verlagshaus, 1996, 955 p.

Ce volume (le dernier de la série) est peut-être l'un des plus intéressants de la collection, car il restitue en édition critique certains textes difficiles d'accès. J'en mentionne quelques-uns : le mémoire, rédigé avec Visser't Hooft en septembre 1941, sur l'ouvrage de Paton, *The Church and the New Order in Europe* ; les extraits d'un projet d'annonce à faire en chaire après le coup d'état projeté, datant de la fin de 1942 ; une esquisse d'une réorganisation de l'Église «après l'achèvement du *Kirchenkampf*», fin 1942 (ainsi que le projet d'une nouvelle constitution de Perels, le juriste de l'Église confessante) ; «Que signifie : dire la vérité ?» rédigé probablement en été 43 pendant les interrogatoires ; les méditations rédigées à Tegel d'après les textes des *Losungen* du jour ; enfin, le commentaire écrit également à Tegel en juin/juillet 1944 sur les trois premiers commandements. Je projette de traduire certains de ces fragments encore inédits en français. En outre, le volume rassemble, en les classant par ordre chronologique toutes les lettres de et à Bonhoeffer que l'on a retrouvées ; on retiendra en particulier les lettres directement liées aux voyages de Bonhoeffer en Suisse, en Norvège et en Suède et en Italie. On trouvera également les divers actes d'accusation de l'Office central de la sécurité du Reich à Tegel, puis à la Prinz-Albrecht-Strasse. Ainsi s'achève cette édition critique de l'œuvre bonhoefferienne. Voici pour mémoire la liste des comptes rendus que j'ai rédigés pour notre *Revue* : 122, 1990, p. 290-291 (vol. 1 et 5) ; 125 (1993), p. 304-305 (vol. 2, 9 et 10) ; 127 (1995), p. 306-307 (vol. 3 et 13) ; 129, 1997, p. 294-296 (vol. 4, 6 et 14) ; 133 (2001), p. 530-532 (vol. 11, 12 et 15) ; ici même (vol. 8 et 16). On me permettra de faire trois remarques à propos de cette collection (en passe d'être intégralement traduite en anglais ainsi qu'en italien – huit volumes parus) : 1) Je l'ai déjà écrit, mais je le répète : les bibliographies sont purement allemandes et anglo-américaines ; le français n'existe apparemment plus pour les jeunes assistants allemands qui les ont sans doute établies ! C'est bien dommage, de sorte que Dumas, Mengus, Marlé et d'autres apparaissent à peine. 2) Plus important, les éditeurs donnent parfois un texte assez différent que celui retenu par Bethge dans les *Gesammelte*

Schriften : c'est le cas notamment des reconstitutions des cours donnés par B. sur l'Église, la christologie, l'homilétique et la cure d'âme. Cela ne facilitera pas le travail des spécialistes et des traducteurs : quelle édition prendra-t-on et selon quels critères ? L'option chronologique des éditeurs fait problème, car ce choix rend les textes beaucoup moins lisibles. L'ordre thématique et théologique de Bethge avait plus d'allure. 3) Il faut prendre cette édition monumentale pour ce qu'elle est, un outil de référence indispensable aux chercheurs ; mais elle ne remplacera pas telle ou telle édition partielle qui l'avait précédée. Je préférerais pour ma part les reconstitutions de Bethge et de Dudzus, plus proches des événements et donc plus subjectives, que cet amoncellement d'érudition chronologique et « objective ». La *Wissenschaft* est passée par là, mais n'a-t-elle pas tué la théologie ?

HENRY MOTTU

JEAN-MICHEL MALDAMÉ, *Le scandale du mal, une question posée à Dieu* (Initiations), Paris, Cerf, 2001, 132 p.

La question du mal appartient aux questions récurrentes auxquelles la théologie est régulièrement confrontée au cours de l'histoire. Et dans le contexte contemporain, elle a pris une acuité généralisée, servant très largement – et souvent très facilement – de fondement à une distanciation de la foi en Dieu. C'est donc le mérite de J.-M. Maldamé de s'être attaché à cette difficile question et de l'avoir fait dans un ouvrage qui se veut accessible à un vaste public. L'originalité de la démarche est d'aborder la question en conjuguant deux perspectives : une perspective existentielle, à partir du point de vue de celui qui souffre, et une perspective augustinienne, à partir de la tradition catholique. S'inscrivant dans la première pour introduire la question, l'A. met en évidence l'excès que constitue la réalité du mal et le scandale qu'il génère pour la foi en la puissance et la bonté de Dieu. Il dénonce ensuite la tentative d'esquive que représente à ses yeux le dualisme, qu'il soit net (mazdéisme, gnosticisme, manichéisme) ou mitigé (intégration du Diable et des puissances sataniques). Dans le deuxième et le troisième chapitre, la radicalité de la question est éclairée à l'aide d'une analyse du livre et de la figure de Job ; refusant les justifications commodes, Job est la référence pour la foi qui entend prendre au sérieux la question du mal : il fait place en même temps à la plainte, à l'accusation et à l'espérance envers et contre tout. Le champ existentiel ainsi balisé, l'auteur change de registre dans les chapitres IV et V et traite la question sous un angle ontologique se réclamant de St Augustin. Il s'attache ainsi à expliquer soigneusement qu'au contraire du bien, le mal n'a pas de réalité substantielle. Il est pur manque, pure déficience, pure négativité. De son côté, la souffrance n'est pas indue, elle a son utilité, elle permet l'identification du mal et la réaction contre lui. Dans la foulée, par une distinction entre «vouloir» et «permettre», l'A. s'attache à mettre Dieu hors de cause dans la responsabilité du mal et, corollairement, à la faire retomber sur le genre humain. Mais, curieusement, il termine cette partie en relevant que cette «analyse rationnelle» n'est pas tellement convaincante pour quelqu'un aux prises, comme Job, avec l'excès du mal ! Aussi sa sixième et dernière partie revient-elle à une perspective existentielle à travers les implications de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, réponse que Dieu lui-même donne à la question du mal. On l'aura compris : aux prises avec les logiques de ses deux perspectives, l'A. peine à les mettre en cohérence : les hiatus se manifestent dans le mal considéré tantôt comme excès, tantôt comme manque, dans la difficulté à faire le passage entre les catégories de la déficience et la responsabilité morale, dans la part reconnue à la volonté humaine et le refus néanmoins d'admettre qu'elle puisse vouloir le mal pour le mal. Malgré l'ambition de l'auteur de prendre le mal au sérieux, son ampleur s'en trouve restreinte.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

SHMUEL TRIGANO (éd.), *L'idée de création* (Pardès – 31), Paris, In Press, 2001, 165 p.

Les textes réunis dans ce cahier ont été présentés dans le cadre du Collège des Études juives de l'Alliance Israélite Universelle, les 9-23 juin 2001. Dix auteurs d'horizons intellectuels et religieux différents ont été sollicités pour tenter d'apporter au débat sur le créationnisme quelques perspectives nouvelles. À partir de la méthode midrashique, Shmuel Trigano évoque de manière suggestive le phénomène de la création comme un «effet de langage», d'où le fait que nous ne pouvons le connaître que par un «récit». Jacques Arnould, théologien et chargé de mission au Centre National d'Études Spatiales, auteur de *Dieu, le singe et le Big-Bang*, s'interroge sur les révolutions successives que l'idée de création a connues depuis que Nicolas Copernic a mis la terre en mouvement sur des bases mathématiques. Lucie Kaenel traite des rapports entre la foi et la science, en montrant que, si elles ont affaire à la même réalité, leurs démarches seront toujours complémentaires l'une de l'autre parce qu'irréductibles l'une à l'autre, et qu'aucune d'elles n'épuise à elle seule l'ensemble du donné. Les trois interventions suivantes sont consacrées aux enseignements traditionnels que le judaïsme propose sur le mystère de l'origine. Les notions d'ordre et de structure sont abordées par Bernard Paperon, celles de séparation et de transcendance par David Banon, et Thierry Alcoloumbre présente les réponses que Maïmonide donne dans le *Guide des égarés* sur la question disputée de l'éternité du monde. Les dernières contributions laissent libre cours à des hommes de science contemporains pour interpréter le récit de *Genèse 1* : Henri Bacry le fait en tant que physicien, Gregory Bénichou en tant que biologiste et généticien, Pérel Wilgowicz en tant que psychanalyste et Guy Samana en tant qu'historien de la philosophie.

JEAN BOREL

DANIEL SIBONY, *Nom de Dieu. Par-delà les trois monothéismes* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 2002, 348 p.

D. Sibony affirme que ce nouvel essai est le fruit d'une épreuve : le titre – «coup de poing» – vaut d'ailleurs comme un indicateur de crise, comme le signe qu'une limite est atteinte et que des clarifications se révèlent nécessaires. Dans une première partie, l'A. prolonge les intuitions de son livre de 1991 sur les trois monothéismes, en les utilisant pour éclairer certains aspects des événements internationaux récents. Pour lui, ces trois religions tentent chacune à leur manière de traiter le difficile rapport à l'origine. Il organise sa pensée autour du paradoxe fondamental selon lequel «l'origine est toujours ce qui nous manque : quand elle était là, nous n'étions pas vraiment conscients, et quand nous en parlons, c'est elle qui n'est plus là» (p. 23). Sans résumer ici les nombreuses intuitions de l'A., on peut relever son idée que la place première du Judaïsme en fait un «juge involontaire» des nations, un symbole de «l'épreuve incessante avec l'être» (p. 50). Il souligne l'originalité du Christianisme qui universalise le message biblique, et permet, en desserrant l'étreinte d'une loi particulière, de s'intéresser aux lois de l'être et du cosmos. Il met en évidence la tendance de Paul à en rajouter sur la fétichisation légaliste de l'Ancien Testament. Il montre enfin que l'une des tâches que se donne l'Islam est de réparer le silence de la Bible sur les Arabes. Il dénonce alors sans concession ce qu'il perçoit comme une récupération discrète mais violente du Coran à l'égard du Judaïsme et du Christianisme. À partir de cette clé de lecture, il propose de nombreux commentaires engagés du conflit actuel au Proche-Orient. Dans une deuxième partie, l'A. élargit son propos pour aller «par-delà» les trois monothéismes, et pour proposer une interprétation générale de la question que travaille la Bible juive : il s'agit pour lui de reprendre le «coup de force» universalisant de Paul, puis de Mohammed, mais sans produire un nouveau repli particularisant. Selon lui, la question de Dieu ne se pose pas à ceux qui sont «normosés» (maladivement normaux), mais bien plutôt à ceux qui prennent au sérieux les «états-limites» auxquels les transformations

de leur existence les exposent. La confrontation à ces failles peut être l'occasion d'entendre une source d'appels qui permet de se dépasser soi-même. C'est à partir de cette clé de lecture que Sibony interprète l'idée de Dieu : il ne s'agit pour lui ni d'une entité, ni même d'une personne, mais d'un rapport vivant à «l'être-temps» qui nous porte et nous dépasse. Son interprétation est, comme il le dit lui-même, parfois difficile à supporter, tant il met en évidence la démesure, le caractère parfois insensé de notre rapport à nos limites. Selon lui, «le divin signifie le possible du recours, non son existence» (p. 292). Au passage, il propose cependant quelques figures plus apaisantes du rapport à Dieu : il défend, en particulier contre Freud, l'idée que la consolation n'est pas nécessairement illusoire, non comme «réparation, mais comme simple apaisement du deuil» (p. 299). Et surtout, il propose une compréhension de la mémoire et de la transmission : la manière dont un ancêtre a surmonté une épreuve peut selon lui se «transférer» dans des épreuves similaires actuelles : «on appelle comme l'ancêtre inspiré a lui aussi appelé ; et l'on espère être agréé comme il le fut : on espère le transfert de grâce ou d'agrément» (p. 326). Dans un moment de détresse totale, il s'agit par exemple de «se débrouiller» pour entendre un appel du ciel qui ouvre une issue, de la même façon qu'Abraham a entendu un ange au moment où il allait tuer son fils (p. 225). Dans l'ensemble, on voit que cet ouvrage engagé se révèle à la fois marqué par l'actualité la plus immédiate, et porteur de réflexions fondamentales à propos de la crise de la transmission religieuse.

EMMANUEL SCHWAB

PAULINE BEBE, *Isha. Dictionnaire des femmes et du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, 440 p.

Il aura fallu dix ans de rabbinat à Pauline Bebe, première femme et l'une des rares en Europe à occuper cette fonction, pour qu'elle puisse écrire ce livre. Dix années pour passer de la justification – à prouver la légitimité des femmes accédant à cette profession – à l'affirmation – du rôle essentiel de la femme dans le judaïsme, comme de la place de l'identité sexuelle dans la définition de l'identité juive. Ainsi, quand bien même n'est-il jamais énoncé, le concept de «genre» marque-t-il l'ensemble de cet ouvrage. Par sa spécificité d'abord, puisque ce dictionnaire trace un portrait non exhaustif mais très large des personnages féminins de la Bible et du Talmud ; par son orientation ensuite, puisque les articles autour de sujets concernant les femmes sont loin de participer à l'apologie du genre féminin. En effet, comme l'explique l'A. dans son introduction, il faut aujourd'hui se dégager d'une tendance à vouloir encenser le féminin, tendance qui ne sert souvent qu'à voiler le contexte patriarcal entourant la tradition juive. Ainsi, à vouloir affirmer la femme comme supérieure à l'homme, et donc à l'évincer de certains commandements, on ne dit pas les justificatifs préexistants, comme celui d'une volonté divine pensée comme immuable ou celui de la différence biologique des sexes. L'ouvrage est donc traversé par une volonté critique de la tradition juive : le rôle de la femme dans cette tradition, qu'on ne saurait affirmer comme dicté par Dieu, est à prendre comme la trace historique d'un groupe religieux et spirituel. Cette avancée pour le moins osée permet à l'A. de risquer également des propositions pour un monothéisme non marqué par un seul genre et ancré dans la valeur de l'égalité. C'est là, sans doute, que réside l'originalité de la centaine d'entrées de ce dictionnaire, dans une lecture ouverte à la fois sur le commentaire ancien et sur l'interprétation féministe (dont l'A. a travaillé les principaux ouvrages), dans un respect à la Torah et dans une liberté à son égard. Ainsi tel personnage féminin généralement diabolisé (la reine Jézabel ou la femme de Potiphar) est ici présenté avec quelques circonstances atténuantes. D'un autre côté, sont traités des modèles très voire trop lourds (comme la «femme de valeur» de Proverbes 31, niant toute réalisation de soi à conjuguer au féminin, ou même la figure de la Shekina, lue ici comme la projection masculine d'une femme très traditionnelle, avant tout épouse et mère). De

même est-il fait mention de pratiques liturgiques sexistes à repenser entièrement (le «mikwé», bain rituel trop lié à la soi-disant impureté des femmes, à reprendre sous l'angle d'une thérapie spirituelle, ou la «montée de la Torah», posant la question d'une participation égale au culte synagogal). Destiné avant tout aux hommes et aux femmes issus du judaïsme et soucieux de le voir évoluer, ce dictionnaire se révèle néanmoins une source très complète pour tous les lecteurs, et donc toutes les lectrices, souhaitant (re)découvrir une culture religieuse traversée d'étonnantes figures typologiques au féminin et capable de s'adapter aux concepts de la modernité tout en restant fidèle à son histoire.

ISABELLE GRAESSLÉ

MICHEL HERMANS, PIERRE SAUVAGE (éds), *Bible et histoire. Écriture, interprétation et action dans le temps*, Bruxelles/Namur, Lessius/Presses Universitaires de Namur, 2000, 162 p.

Cet petit ouvrage de vulgarisation offre cinq perspectives sur les rapports que les écrits fondateurs de la tradition judéo-chrétienne entretiennent avec l'histoire. Pierre Gibert, professeur à l'Institut Catholique de Lyon et au Centre Sèvres de Paris, explicite le statut de la Bible du point de vue de l'histoire de sa rédaction. André Wénin, professeur à l'Université Catholique de Louvain, précise les liens entre le mythe et l'histoire dans l'Ancien Testament ; il illustre son propos par une étude intertextuelle de Gn 2-3 et de l'historiographie deutéronomiste. Maurice Gilbert, professeur à l'Institut Biblique de Rome et à l'École Biblique de Jérusalem, s'interroge sur la manière dont la tradition sapientiale se réfère à l'histoire, dans sa quête de préceptes universels susceptibles d'orienter l'existence. Il montre comment le *Livre de la Sagesse* relit sélectivement le récit de l'Exode et actualise la figure emblématique de Salomon pour faire l'éloge de la sagesse, à l'intention des Juifs hellénisés d'Alexandrie. Camille Focant, professeur à l'Université Catholique de Louvain, expose les différences entre la véracité historique et la vérité narrative ; ses considérations théoriques sont étayées par l'étude du récit de la Passion dans l'évangile de Marc. Pierre Sauvage, professeur à l'Université de Namur, pose la question du lien entre le salut proclamé par l'Église et l'action historique des hommes en vue de leur émancipation. C'est à l'œuvre de G. Gutiérrez – un des pères de la théologie de la libération – qu'il s'adresse pour répondre à cette question. Ces contributions abordent une série de problématiques que les lecteurs peuvent approfondir à l'aide des indications bibliographiques placées en fin de chaque article.

CLAIRETTE KARAKASH

CHRISTIAN BERNER, JEAN-JACQUES WUNENBURGER, *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, P.U.F., 2002, 270 p.

Cet ouvrage contient les actes d'un colloque organisé par le *Centre Gaston Bachelard* de l'Université de Bourgogne, en mars 1999. La rencontre de théologiens et de philosophes avait pour objectif de mettre en évidence les enjeux et les présupposés d'une lecture philosophique des mythes bibliques et de faire apparaître les différences herméneutiques entre les grandes traditions monothéistes. Dans la *première partie*, J.-J. Wunenburger rend hommage au philosophe J. Brun en évoquant sa compréhension de la révélation, marquée par la tradition protestante. C'est également la notion de révélation et son rapport à la raison que M. de Launay choisit de commenter dans la production du philosophe juif Hermann Cohen. E. Gabellieri examine ensuite la relation ambivalente de Simone Weil au judaïsme. Une brève analyse des rapports entre la philosophie et la religion chez M. Blondel par J. Kopper clôt cette incursion chez les

philosophes du XX^e siècle. La *deuxième partie* – consacrée aux lectures traditionnelles – débute par une contribution de A. Abecassis, sur la relation entre le texte institué et une lecture instituante, dans laquelle il problématise les relations entre le monde du texte et le monde des lecteurs pour éclairer la notion de révélation. Dans sa présentation de la lecture traditionnelle de l'Église catholique, F. Martin en relève une étrange originalité : lorsque l'Église – corps du Christ – interprète l'Écriture, il y a identité entre le destinataire et le référent, à savoir «le corps du Christ se levant au lieu même du sens attendu». La contribution de P. Bühler part du principe protestant de la *Scriptura sola* pour en dégager les enjeux philosophiques : le retour aux sources comme rejet de la tradition philosophique scolastique, et son corollaire : le rejet de la tradition comme appel à la réflexion philosophique sur l'existence ; ensuite, la nécessaire historicité de l'herméneutique protestante et la confrontation aux interrogations de la modernité. Il esquisse ensuite huit pistes de réflexion à l'interface entre la théologie et la philosophie : le rapport à l'origine et à la tradition, les relations entre l'auteur le texte et le lecteur, la tension entre la parole et l'écriture, l'articulation entre la raison et la foi, la prise en compte de l'expérience vécue, la compréhension de l'histoire et la conception du réel. Autant de défis à relever pour une philosophie herméneutique de la religion. Un article de M. Azab sur la notion de mythe dans le Coran et une étude de B. Vergely sur la singularité de l'herméneutique dans la tradition orthodoxe complètent cette section. La *troisième partie* s'ouvre par une réflexion de M. Henry sur la phénoménalité de la Parole (Logos) dans les Écritures. Catherine Chaliier montre comment la figure du serviteur souffrant en Esaïe 52-53 rencontre les interrogations de Levinas. P. Magnard commente deux traités de Nicolas de Cues (*La docte ignorance* et le *Traité des conjectures*) pour dégager le rapport que l'érudit cardinal établissait entre la gloire du Créateur et sa création. À partir du genre littéraire des mythes d'origine, A. dos Santos Vaz propose une interprétation de Genèse 2-3, qui corrige la lecture moralisante que la tradition religieuse occidentale a généralement faite de ce mythe. La *dernière partie*, réservée aux méthodes, contient un exposé de la lecture sémiotique de la Bible par L. Panier, une réflexion de J.-L. Vieillard-Baron sur la lecture symbolique et un court article de S. Grätzel sur l'importance de la théologie dialectique pour le développement de la philosophie de l'existence – rôle qu'il estime insuffisamment reconnu. Les deux dernières contributions s'attachent à préciser les liens entre l'exégèse biblique et la philosophie herméneutique : J. Greisch s'inscrit dans la ligne de Ricœur pour défendre «une poétique de la lecture instruite par l'exégèse historico-critique». Ch. Berner s'interroge sur ce qui s'avère lorsque le philosophe s'intéresse aux mythes bibliques, c'est-à-dire lorsqu'il se penche sur une source de sens hétérogène à sa tradition propre, sans avoir à se prononcer sur la valeur des vérités révélées. Le mythe ne se contente pas de mettre le monde en intrigue, il le symbolise ; il y a donc une part de réflexivité dans le discours mythique. C'est cette distanciation de l'existence naturelle et la prédisposition du mythe à la description rationnelle qui intéressent le philosophe. Ce recueil atteste la pluralité des liens que la philosophie entretient avec la Bible et les traditions chrétiennes. Il confirme, sur la base d'exemples, la relation d'inclusion mutuelle entre l'herméneutique biblique (régionale) et l'herméneutique philosophique (générale), que Ricœur a décrite au plan théorique.

CLAIRETTE KARAKASH

DOMINIQUE DE COURCELLES (éd.), *Stigmates* (Cahiers de l'Herne – 75), Paris, L'Herne, 2001, 280 p.

Comprendre un phénomène attirant parce que liant le corporel et le spirituel, l'humain et le divin, voilà la perspective de ce cahier pluridisciplinaire, à forte implication littéraire et religieuse. En effet, la réflexion y emprunte à la fois les chemins de la littérature, en particulier historique ou celle de l'hagiographie, plus subjective, et les

chemins de l'étude religieuse critique de ces signes, perçus comme autant de traces d'un insaisissable signifiant. Dès la préface, la responsable de ce nouveau cahier de l'Herne, Dominique de Courcelles, donne le ton de l'ensemble : « privilégier le retour aux sources, la soumission au document, contre les analyses trop générales ou les enquêtes trop larges consacrées au sujet ; interpréter le poids de l'institution, de la société, sur la création religieuse, [...] et déceler les diverses stratégies ; livrer une lecture critique des textes [...] » (p. 10). Sont ainsi convoqués les spécialistes du religieux, notamment d'un judaïsme qui marque certes d'un signe l'alliance avec le divin, mais ne la stigmatise pas, ou d'un islam qui place davantage la sainteté dans l'*imitatio Prophetarum*. Le commentaire de Galates 6,17 (« Je porte en mon corps les stigmates de Jésus ») ne convainc pas, sollicitant par trop un texte paulinien qu'il faudrait plutôt replacer dans un ensemble moins littéral. Puis défilent en une longue mélopée les acteurs et leurs témoins, en l'occurrence beaucoup de femmes puisqu'elles sont les principales protagonistes de cette manifestation. Ainsi, les faits et leurs commentaires, d'époque ou d'aujourd'hui, les couches d'interprétations se mêlent à chaque page un peu plus. Une série de documents sur les figures historiques et quelques variations littéraires viennent clore cet ensemble touffu. Le défi de ce cahier était-il démesuré, à l'image du phénomène et de ses ramifications multiples, déraisonnables et fascinantes ? Toujours est-il que l'on reste dubitatif à la vue de l'ensemble. Il faut bien sûr saluer cette entreprise, trop rare, visant à décloisonner les disciplines, à mêler récit, analyse et projection subjective – ou plutôt à les démêler –, il faut aussi regretter l'absence de reprise finale, comme si l'aporie seule pouvait encore signifier la parole, même muette, devant l'indicible. De même peut-on déplorer le traitement trop léger de la différence des sexes, des liens entre stigmates corporels et expérience mystique, et pour finir, l'amorce d'une réflexion jamais poursuivie sur l'érotique du lien religieux. Ce cahier possède au moins le mérite de profiler les axes de réflexion autour d'un fait pour le moins étrange. Le dernier texte s'achève sur l'idée, très juste, d'impudeur engendrée par le signe saignant. Et si le malaise de la lecture tenait à cette impudeur-là, ce sentiment confus de vouloir en savoir un peu trop sur des marques, et donc sur un spectacle, réservés à quelques élus ?

ISABELLE GRAESSLÉ

EUGEN DREWERMANN, *Psychanalyse et exégèse*, t. 1 : *Rêves, mythes, contes, sagas et légendes*, Paris, Seuil, 2000, 425 p.

Dans ce livre, Drewermann passe en revue les acquis de la méthode historico-critique. Son regard est sévère. L'exégèse historico-critique a centré son attention sur les renseignements historiques qui peuvent être tirés des textes bibliques, passant à côté de la caractéristique principale de ces textes : transmettre un message religieux atemporel. Drewermann reconnaît cependant un mérite à l'exégèse historico-critique, celui d'avoir distingué des genres littéraires. C'est pourquoi, après une critique générale de l'approche historique de l'exégèse (partie I), il montre combien il importe de tenir compte de la forme profonde du texte (partie II). Après quoi, il énonce des règles d'interprétation pour les mythes et les contes (partie III) et pour les sagas et légendes (parties IV). Un deuxième tome poursuivra l'entreprise pour les récits de miracles, les récits de vocations et la transmission de mots originels (p. 15). Drewermann estime donc que la recherche historique en exégèse a réduit l'interprétation de la Bible à une étude d'histoire sociale de l'Antiquité (p. 73). Il est nécessaire selon lui de renverser la tendance et de consacrer les efforts à l'étude de la réalité interne des récits. Pour cela, il faut adopter un point de vue psychologique et suivre une herméneutique typologique. C'est le seul moyen pour accéder aux contenus archétypiques. Drewermann utilise à ce propos l'image de la nappe d'eau sous le désert : même à distance d'un puits, on peut avoir accès à la même eau si l'on creuse un nouveau puits. Cette image exprime

les pré-supposés jungiens de l'A. Il y aurait une psychologie des profondeurs qui serait universelle. C'est elle qui est à l'origine des textes religieux écrits il y a plusieurs siècles. Il est possible d'avoir un accès direct à la source de ces textes, par-dessus le fossé historique, pour autant que l'on entre en contact avec la dimension archétypique des récits. Deux critiques peuvent être adressées à cette approche. La première concerne l'aspect non historique du message biblique. Si le message fondamental n'est en définitive que l'expression symbolique d'une réalité psychique avant tout intérieure, pourquoi a-t-elle pris ce mode d'expression particulier manifesté par les écrits bibliques? Pour le dire plus crûment : l'élection d'Israël ou la mort de Jésus en croix doivent-elles, peuvent-elles, être envisagées comme non nécessaires pour dire la foi juive ou la foi chrétienne? La seconde critique porte sur l'importance accordée à l'approche psychologique. C'est une approche qui donne une valeur primordiale à l'individu dans l'accès au message religieux. Il suffirait de se plonger dans les profondeurs de son propre psychisme, de l'analyser suffisamment, pour avoir le meilleur accès au monde religieux. Cette centration de l'Occidental moderne sur son expérience individuelle doit être relativisée. Une religion se constitue à l'intérieur d'une culture. Aucun être humain ne peut prétendre en avoir intégré l'ensemble. Contrairement à ce que prétend Drewermann, l'essence de la religion n'est pas dans le rêve. Elle est l'aboutissement d'un effort collectif de dire des expériences dont chacun n'a connu au mieux que des bribes. Les religions n'existent pas indépendamment de signes et de codes culturels, elles n'existent pas indépendamment de langages. Les textes religieux font partie de ces productions culturelles.

PIERRE-YVES BRANDT

HUBERT AUQUE, CLAUDE LEVAIN (éds), *Rencontres à l'hôpital. L'aumônerie en questions*, Genève/Lyon, Labor et Fides /Réveil-Publications, 2001, 256 p.

Ce collectif réunit les contributions de dix-neuf praticiens de plusieurs disciplines diversement intéressés à l'accompagnement pastoral en différents milieux de santé. En introduction, C. Levain souligne quatre caractéristiques de la pratique pastorale en ces lieux et de la réflexion qu'elle suscite : l'évolution des rapports sociaux à l'Église et aux religions, la triade formation-accompagnement-supervision, la dimension œcuménique et interreligieuse et l'éthique. Si les deux premières sont abondamment illustrées par plusieurs textes, les questions œcuménique ou interreligieuse et éthique sont très peu développées au fil de l'ouvrage. Les contributions sont réparties en sept divisions présentant 1) l'historique récent de l'aumônerie, 2) des expériences d'accompagnement, 3) différentes clientèles, 4) des lieux d'accompagnement, 5) le soutien des accompagnants, 6) leur formation et 7) création d'un lieu de prière dans un hôpital. Sans prétendre couvrir «la totalité du champ de l'aumônerie hospitalière», la simple énumération de ces sections indique l'envergure des ambitions des directeurs de ce collectif. Toutefois, la plupart des textes rassemblés ici constituent des «introductions» à l'intervention pastorale en fonction de clientèles (enfants, personnes âgées désorientées, mourantes, psychiatriées) ou de lieux diversifiés (hôpital, paroisse). Le lecteur que je suis soupçonne qu'un réel travail de mise en commun par les auteurs aurait permis des approfondissements actuellement nécessaires. Le «nouveau modèle» d'aumônerie qui se dégage au fil des pages est d'écoute et de soutien du questionnement des personnes malades, de leurs proches ou encore des soignants. L'accompagnant est ainsi appelé à beaucoup d'humilité quant à son dire propre – à moins que ce ne soit timidité ou soumission à l'injonction actuelle de taire ses convictions. Une distinction à mon avis trop rapide entre les «besoins spirituels» et les «besoins religieux» anime plusieurs réflexions de ce collectif. Peut-il y avoir des «questions spirituelles» sans un langage reçu pour les dire, les poser? Cette distinction aurait mérité un examen un peu plus détaillé. Aux p. 100-109, Jean-Daniel Causse propose «Quelques repères théologiques pour un ministère d'accompagnement». La grande qualité de sa réflexion est à souli-

gner : J.-D. Causse éclaire l'humilité demandée à l'accompagnant : le ministère de celui-ci est dépouillé de l'apparente «efficacité» de ses collègues soignants, efficacité qui se calcule très souvent en économie de temps dans la gestion des services de santé. Avec sensibilité et intelligence, J.-D. Causse met en exergue les racines évangéliques du silence et de la parole de l'accompagnant.

ROBERT JACQUES

KATHY BLACK, *Évangile et handicap. Une prédication pour restaurer la vie*, (Pratiques – 19), Genève, Labor et Fides, 1996, 165 p.

Kathy Black a deux raisons de rapprocher «Évangile» et «handicap» : d'une part, elle souffre elle-même d'un handicap – des accès momentanés de paralysie, d'autre part, elle travaille comme pasteure pour les sourds dans l'Église méthodiste aux États-Unis. Mais cet ouvrage ne concerne prioritairement ni les handicapés, ni les aumôniers spécialisés. Il s'adresse à tous les prédicateurs qui souhaitent prêcher sur un texte de guérison tiré du Nouveau Testament. L'auteure met en garde contre les raccourcis faciles et fréquents où la maladie serait l'image (on n'oserait heureusement plus dire la conséquence !) de l'incroyance et la guérison celle d'une relation rétablie avec Dieu. Sommes-nous toujours conscients, à l'époque du politiquement correct et du langage inclusif, des effets mortifères d'un tel discours ? «Au lieu de dire que nous sommes aveugles, sourds, muets ou paralysés par rapport à la volonté de Dieu, nous devrions exprimer clairement ce que nous entendons : 'Nous ne comprenons pas qui est Jésus', 'Nous ignorons ce que Dieu veut pour nous', 'Nous ne témoignons pas de la présence de Dieu dans notre monde', 'Nous refusons d'agir au nom de Dieu', et ainsi de suite.» (p. 157) Dans la première partie Kathy Black soulève deux problèmes théologiques : la place que peut occuper la maladie dans la notion de justice de Dieu et les changements dans la manière de comprendre la maladie entre le monde biblique et la société contemporaine. Dans la deuxième partie, elle fait l'exégèse de 5 types de maladie au travers de 8 récits bibliques : la cécité (Jn 9,1-41 ; Mc 10,46-52) ; la surdité (Mc 7,31-37) ; la paralysie (Mc 2,1-12) ; la lèpre et les maladies chroniques (Mc 1,40-45 ; Lc 17,11-19 ; Mc 5,25-34) ; la maladie mentale (Lc 8,26-39). Elle termine par quelques propositions concrètes pour éviter que «la prochaine fois que la liste du Lectionnaire vous proposera un de ces récits de guérison, [vous soyez] sérieusement tentés de choisir plutôt l'épître ou l'Ancien Testament que l'évangile comme texte du sermon.» (p. 155). Prêcher sur les textes bibliques difficiles, voilà un défi que les prédicateurs devraient aimer relever... J'ai apprécié dans ce livre l'attention portée aux nombreux aspects non-verbaux de la prédication. Kathy Black souligne par exemple que rares sont les églises où le chœur est accessible à des chaises roulantes. «Il y a une sorte de sous-entendu, tant dans l'Église que dans la société, selon lequel les personnes paralysées ont peu à offrir. Il y est bien entendu que le don est une réalité à sens unique : on fournit des services à ces personnes, mais on n'utilise pas les dons qu'elles ont à offrir.» (p. 94). La lecture du livre de Kathy Black devrait faire bouger les choses !

OLIVIER BAUER

BERNARD BARC, *Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique* (Histoire du texte biblique – 5), Lausanne, Sciences bibliques Zèbre, 2000, 247 p.

Cet essai est principalement dirigé contre un vieux consensus de l'exégèse scientifique de la Bible hébraïque, qui situe à l'époque de la domination perse l'édition

originale du Pentateuque, et qui y a parfois vu un effet de la mission d'Esdras. Pour Barc, au contraire, les principaux témoignages employés pour justifier cette datation (le livre biblique d'Esdras et la «lettre d'Aristée») ne sont pas fiables. À ses yeux, la composition du Pentateuque doit être située bien plus tard, dans le courant de l'époque hellénistique, puisqu'elle serait l'œuvre de Siméon le Juste, fils d'Onias II et grand prêtre de Jérusalem de 220 à 195 av. n. ère environ. L'A. développe son argument en deux étapes. Après quelques considérations générales, et particulièrement critiques, sur les méthodes et les résultats de l'exégèse moderne (p. 7-33), une première partie évoque longuement la méthode d'interprétation de l'école d'Aqiba selon laquelle toute lecture qui n'interprète pas le texte biblique uniquement à partir de lui-même en viole la cohérence et y introduit des éléments étrangers (p. 37-103). Dans ce modèle, chaque passage difficile ou obscur doit être éclairé en principe exclusivement par d'autres passages bibliques, dans lesquels les mêmes termes apparaissent. Or, selon l'A., cette règle d'*analogie* n'est pas seulement une création de l'herméneutique juive tardive, elle aurait commandé en réalité la composition de l'ensemble de la Bible hébraïque. En d'autres termes, l'herméneutique d'Aqiba et de ses disciples préserverait la seule exégèse légitime, alors que les autres exégèses juives traditionnelles ou l'exégèse moderne n'ont fait depuis qu'ajouter de la confusion au texte biblique. Fort de cette conclusion radicale, l'A. esquisse alors dans une seconde partie (p. 107-236) la manière dont une lecture analogique laisse entrevoir un tout autre scénario pour la formation du texte biblique à l'époque du second temple – scénario dans lequel la rédaction d'un premier canon hébreu s'avère étroitement tributaire des choix politiques et des conflits qui caractérisent le judaïsme à l'époque hellénistique. L'argument de cet essai est aussi ingénieux que problématique – pour ne pas dire franchement fantaisiste. L'A. est bien entendu incapable de démontrer la thèse selon laquelle la Bible hébraïque elle-même aurait été composée selon le principe d'analogie, et l'application qu'il donne de ce principe est souvent tellement forcée qu'elle a peu de chances de convaincre le lecteur (voir par exemple l'interprétation de Qo 1,6 comme reprise de Gn 2,10-14, p. 103). En outre, cette thèse oblige évidemment l'A. à attribuer l'ensemble de la Torah (sinon l'ensemble du premier canon des Écritures) à un seul rédacteur, Siméon le Juste (cf. p. 151), ce qui est tout à fait invraisemblable pour qui a la moindre idée des incohérences et des contradictions qui parcourent le texte biblique. L'A. objectera bien sûr que cet argument repose précisément sur une logique de non-contradiction apparente, qui n'est pas celle de l'herméneutique analogique. Mais dans ce cas, il faudrait tout de même expliquer pourquoi, lorsque la Torah est traduite en grec quelques décennies seulement après avoir été rédigée par Siméon (selon la chronologie de B.), les traducteurs de la Septante connaissent déjà manifestement plusieurs recensions hébraïques divergentes (comme le montre la critique textuelle et la comparaison avec les manuscrits de la Mer morte), recensions qui s'efforcent déjà souvent d'harmoniser les contradictions du texte... L'application de la règle analogique par l'A. s'avère également très arbitraire. Le lecteur ne voit pas toujours bien ce qui justifie le recours à l'analogie ; même lorsque les parallèles sont en nombre limité, la comparaison débouche rarement sur des résultats concluants et l'interprétation que B. en donne paraît généralement forcée. Sur un plan plus formel, la manière dont B. conduit sa démonstration pose également de sérieux problèmes. La thèse qui fait de Siméon l'auteur de la Torah et d'un premier canon des Écritures juives repose principalement sur un passage particulièrement obscur du Siracide (50,1-4), qui attribue à Siméon la fondation de la «double hauteur» et la création d'un réservoir d'eaux à Jérusalem ! L'argumentation est souvent rapide, lorsqu'elle n'est pas totalement spéculative, et laisse le lecteur avec de nombreuses questions. À plusieurs endroits, les choix de traduction de l'A. sont éminemment discutables. Enfin, si l'A. a une bonne connaissance de la littérature juive ancienne, son ignorance du débat exégétique actuel est gênante. Un survol, même superficiel, de la littérature de langue étrangère lui aurait ainsi appris que plusieurs auteurs (B. J. Diebner, T. L. Thompson, N. P. Lemche, etc.) ont proposé une datation hellénistique de la Bible hébraïque depuis

quelques années déjà et que si cette thèse ne s'est pas encore imposée dans la communauté scientifique, ce n'est pas parce qu'elle est ignorée mais parce que plusieurs éléments (dont l'existence des manuscrits de Qoumrân, peu discutés par l'A. dans l'ensemble) suggèrent qu'une datation du début du processus de formation du canon hébreu à l'époque perse reste préférable. Quoiqu'il en soit de ses analyses et des conclusions auxquelles il parvient, l'A. a le mérite de mettre le doigt sur plusieurs problèmes intéressants pour la formation de la Torah : l'historicité d'Esdras, sa non-mention dans l'éloge des pères du Siracide ou encore la datation de la lettre d'Aristée. En outre, certaines remarques de l'A. pourront à l'occasion intéresser le spécialiste (voir par exemple ce qu'il dit de la coupure entre le Tétrateuque et le Deutéronome, p. 153-154). L'ouvrage ne se recommande pas, par contre, pour une personne désireuse d'être introduite à l'histoire de la Bible hébraïque.

CHRISTOPHE NIHAN

HEINER GANSER-KERPERIN, *Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk* (Neutestamentliche Abhandlungen – 36), Münster, Aschendorff, 2000, 410 p.

Cette thèse de doctorat de l'Université de Münster aborde un thème peu travaillé dans l'œuvre de Luc : la valeur théologique accordée au temple de Jérusalem. L'enjeu est celui-ci : comment rendre compte de l'ambivalence créée par la juxtaposition d'affirmations positives et de critiques à l'égard du temple au long du récit lucanien ? La méthode utilisée allie la narratologie à l'investigation des traditions religieuses. Après un bref état de la recherche, l'A. décrit la construction narrative de la figure du temple dans le récit et l'investissement symbolique dont il est l'objet : son champ sémantique, ses acteurs, sa géographie, ses fonctions cultuelles ; au final ressort le rôle identitaire du temple pour la foi d'Israël. La part la plus importante de la recherche consiste à observer l'émergence de la figure du temple d'un bord à l'autre du récit, en ses quatre lieux principaux : l'Évangile de l'enfance (Lc 1-2), la fin de l'Évangile (Lc 19-23), le début des Actes (Ac 3-7), l'arrestation de Paul (Ac 21-22). Il en ressort une nette polyvalence du temple : il est d'une part lieu de révélation, facteur de continuité historico-salutaire entre Israël, le temps de Jésus et celui de l'Église ; d'autre part, la charge critique du discours d'Étienne (Ac 7) et l'exclusion de Paul hors du temple (Ac 21) dévaluent nettement le sanctuaire. Une (trop) rapide analyse de la signification du temple au sein du judaïsme du premier siècle (sagesse, apocalyptique, Qumrân, Flavius Josèphe) fait constater qu'il demeure, même après sa destruction, l'objet d'un investissement symbolique et d'un espoir de restauration. On sait gré à l'A. de la pluralité des méthodes utilisées, synchroniques et diachroniques ; une telle ouverture herméneutique est peu fréquente dans l'exégèse allemande. La mise en œuvre des outils narratologiques manque toutefois d'efficacité ; elle aurait gagné à montrer comment les deux faces (positive et négative) s'articulent et, donc, comment la figure du temple évolue au cours de Luc-Actes. Il y a bel et bien, à partir d'Ac 7, un constat d'obsolescence du sanctuaire. Au plan théologique, l'A. récuse avec raison la « théorie de substitution » mise en place par Conzelmann, selon laquelle les Actes narrent le remplacement d'Israël par l'Église et son rejet de l'histoire du salut. Mais si Luc raconte, il pense aussi en historien ; la fonction identitaire du temple pour Israël n'est pas niée, mais elle appartient au passé. Il faudrait montrer comment la critique d'Étienne prépare et légitime théologiquement l'abandon du temple par les chrétiens.

DANIEL MARGUERAT.

DANIEL MARGUERAT, ADRIAN CURTIS (éds), *Intertextualités. La Bible en échos* (Le monde de la Bible – 40), Genève, Labor et Fides, 2000, 322 p.

L'étude des phénomènes d'intertextualité est actuellement un sujet porteur en exégèse. Si les publications en anglais abondent, elles restent encore trop rares dans le monde francophone. C'est pourquoi il faut saluer la publication du collectif «Intertextualités. La Bible en échos» qui permet un accès facile à tout lecteur désireux de découvrir ce nouveau champ d'investigation. Ce livre rassemble les contributions présentées lors du dernier colloque «Intertextualité dans les récits bibliques» (*Université de Lausanne, 30 avril au 2 mai 1998*) organisé dans le cadre de la convention de coopération conclue entre la Faculté de théologie de Lausanne et le «Department of Religions and Theology» de la Victoria University de Manchester. Des biblistes de Manchester, Sheffield, Lausanne et Neuchâtel (dont de nouvelles plumes talentueuses) s'attachent à analyser l'intertextualité à l'œuvre dans un éventail de textes variés de l'AT (Jg 11, 1S 8-12, etc.), de la littérature intertestamentaire (Paralipomènes de Jérémie, Qumrân), des évangiles (Mt 22,34, Mc 1,1-13, etc.), des actes des apôtres (Ac 12, etc.), de Paul (Ph 2,15-16...) ou de la littérature apocryphe (Actes de Pilate, ...). À ce propos, nous déplorons l'absence d'un index des œuvres citées qui n'est pas compensée par un modeste index thématique. Tous les auteurs se démarquent d'une définition trop large de l'«Intertextualité» (celles de J. Kristeva ou de R. Barthes) et s'inspirent plutôt des catégories de G. Genette pour analyser les relations de co-présence ou de dérivation entre les textes ou de celles de M. Riffaterre, qui s'interroge sur les phénomènes d'intertextualité du point de vue de la lecture et distingue entre intertextualité «aléatoire» et «obligatoire». L'application des catégories de la nouvelle critique littéraire aux textes bibliques permet d'accéder à une compréhension plus profonde du texte analysé qui s'avère fructueuse. Ainsi, par exemple, Th. Römer démontre que l'histoire de la fille de Jephthé peut-être comprise sur l'arrière-fond du récit du sacrifice d'Isaac et du mythe d'Iphigénie. C.-A. Steiner met en évidence que l'intertextualité dans le prologue de Marc fait partie intégrante du pacte de lecture qui est mis en place au début de cet évangile et détermine la suite de la lecture, ouvrant au lecteur attentif aux échos textuels une compréhension renouvelée de Marc. Quant à L. C. Alexander et D. Marguerat ils s'intéressent, avec des optiques différentes, à la manière dont l'auteur des Actes crée la compétence de son lectorat. Le titre même de ce collectif (*Intertextualités*, au pluriel) montre bien la diversité et la richesse des problématiques abordées, dont il est impossible de rendre compte en quelques lignes. La lecture de ce collectif prouvera que l'étude des échos intertextuels peut conduire à une lecture inattendue du texte biblique. D'un point de vue théorique, elles témoignent toutes du fait que le terme d'«intertextualité» ne recouvre pas un concept opératoire abouti et que la question des modalités de son application aux textes de la tradition biblique – en tenant compte de leur spécificité – reste ouverte.

MARIE CÉNEC

Sciences des religions

IBN'ISHÂQ, *La vie du Prophète Muhammad, l'Envoyé d'Allah, Recension d'Abî Muhammad 'Abd al-Malik Ibn Hishâm d'après Zayd Ibn 'Abd Allâh al-Bakkâ'î d'après Muhammad Ibn 'Ishâq*, traduction française avec introduction et notes par 'Abdurrahmân Badawî, Beyrouth, Éditions Albouraq, 2001, t. I, 654 p. et t. II, 608 p.

Malgré le regain d'intérêt que la biographie du prophète Muhammad connaît depuis une vingtaine d'années, aucun chercheur ne s'était encore lancé dans l'aventure d'une

traduction de la *Sîrat Rasûl Allâh (Biographie de l'Envoyé d'Allah)* d'Ibn 'Ishâq, qui est pourtant la source la plus ancienne que nous possédions, et sur laquelle reposent toutes les reconstructions postérieures de la vie de Muhammad. De ce texte fameux, malheureusement, l'original est perdu, de même que les cinq copies dont nous connaissons l'existence par d'autres sources. Il ne nous en reste aujourd'hui que la recension d'Ibn Hishâm, et c'est la raison pour laquelle des savants modernes ont parlé de ce texte comme de la *Sîrat 'Ibn Hishâm*, erreur que le traducteur dénonce dans son introduction. Par Ibn Hishâm lui-même, qui était savant en généalogie et en grammaire, nous connaissons les quelques principes qui ont guidé son travail de recension, et surtout de coupure, du texte original d'Ibn 'Ishâq : 1) Il commence avec le prophète 'Ismâ'îl, supprimant tout l'histoire avant celui-ci, une histoire traitée par Ibn 'Ishâq, comme le prouvent les citations d'al-Tabarî dans son *Histoire* et son *Tafsîr du Coran*. 2) Il supprime les récits où il n'est pas question du Prophète et qui ne sont pas mentionnées dans le *Coran*. 3) Par besoin d'être bref, il supprime ce qui ne touche pas à l'objet du livre. 4) Il laisse tomber les vers et les poèmes inconnus des savants en poésie. 5) Il élimine des passages en les remplaçant par : «Il ne sied pas d'en parler, la mention nuit à quelques personnes, al-Bakkâ'î ne nous recommande pas d'en parler.» Autre précision plus regrettable encore, les autres versions des événements qu'il rapporte de son cru sont, comme l'a fait remarquer al-Suhaylî, plus maladroites et moins justes. Il n'en reste pas moins que la traduction française complète de la *Sîrat Rasûl Allâh* que nous offre aujourd'hui 'Abdurrahmân Badawî, laquelle est faite sur la base de la première et unique édition critique réalisée par Ferdinand Wüstenfeld (*Das Leben Muhammed's nach Muhammad Ibn Ishâq bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishâm, aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gother une Leyde. Herausgegeben von Dr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen, 1858-1859*), permettra désormais à tous les non-arabisants de se pencher sur une source qui, si nous pouvons déplorer qu'elle ait été tronquée par son recenseur Ibn Hishâm, n'en demeure pas moins la plus ancienne et la plus riche dont nous disposons. Pour les arabisants, le traducteur a pris soin de signaler dans le texte français, par des chiffres entre crochets, les numéros des pages de l'édition de référence sus-mentionnée.

JEAN BOREL

CHARLES-ANDRÉ GILIS, *La prière sur le défunt (salât al-janâza) dans l'enseignement d'Ibn Arabî*, Beyrouth, Éditions Albouraq, 2001, 102 p.

Dans cet ouvrage, l'A. présente de manière simple et claire l'ensemble des rites qui, selon Ibn Arabî et la tradition musulmane, doivent accompagner un défunt, du *talqîn* ou dernière attestation de l'unité divine faite à l'oreille du mourant jusqu'à l'inhumation du corps, en passant par son orientation dans la *qibla* au moment du décès, les modalités de son dernier lavage (*ghusl*), les linceuls, le cortège funèbre, la prière et les *takbîr*, la *fâtiha* et la prière sur le Prophète, l'intercession et la salutation de paix (*salâm*). Dans une excellente introduction, Charles-André Gilis montre bien que ces rites se rattachent, quant au sens que leur donne le Cheikh al-akbar, à la doctrine de l'intercession universelle. En effet, le fondement métaphysique de la prière sur le défunt réside dans la miséricorde existentielle d'Allâh qui confère la Réalité actuelle (*al-wujûd*) aux possibilités de manifestation dont Il a décidé l'existenciation. Ce *wujûd* manifesté est une modalité contingente du *wujûd* principiel ou divin. Envisagé dans la constitution de l'être humain, il apparaît comme le «noyau d'immortalité» contenu dans le cœur de l'homme. Le serviteur est ainsi conçu comme le support de la manifestation d'Allâh, car sa forme individuelle est l'instrument et l'organe de l'Agir divin. «La miséricorde d'Allah, affirme Ibn Arabî, ne peut que s'étendre à toute chose puisqu'Il est Lui-même la Réalité totale de leur existence». Sauf indication contraire, les citations d'Ibn Arabî que donne

l'A. sont toutes extraites du chapitre 69 des *Futûhât* (Vol. VII, p.467 à Vol. VIII, p. 124 de l'édition d'O. Yahyâ). L'ouvrage se termine par l'examen de quelques questions particulières concernant la prière pour le défunt, ainsi que des cas particuliers de défunts qui peuvent se présenter : condamné à mort, suicidé, martyr ou mort-né.

JEAN BOREL

RÛZBEHÂN BAQLÎ SHÎRÂZÎ, *L'Itinéraire des esprits*, suivi du *Traité de la sainteté*, traduits de l'arabe et du persan et présentés par Paul Ballanfat, Paris, Les Deux Océans, 2001, 281 p.

Dans l'œuvre de Rûzbehân de Shîrâz, les deux textes *L'Itinéraire des esprits* et le *Traité de la sainteté* sont deux textes majeurs pour des raisons différentes : le premier est un ouvrage de la maturité qu'il faut placer après les grands commentaires du *Coran*, et qui présente une théorisation accomplie et un grand souci de didactisme, le second a été rédigé au début de la carrière de maître spirituel que Rûzbehân entama à Shîrâz, certainement avant la construction de son couvent en 1165. Dans *L'Itinéraire des esprits*, le maître s'attache à établir la nature de l'esprit en réfutant ce qu'il considère comme de graves erreurs. Il combat ainsi deux thèses antithétiques, l'idée mu'tazilite selon laquelle l'esprit n'est qu'un principe de vie accidentel identifié au sang, à la vie ou encore à la respiration, et l'idée opposée qui soutient que l'esprit est une pure lumière incréée et prééternelle, qui aboutit à la métempsychose et au dualisme qui distingue les esprits humains créés et l'esprit divin incréé ou esprit saint. Rûzbehân prétend, face aux thèses théologiques d'un côté et extrémistes de l'autre, donner une vision médiane, celle du soufisme qui apparaît là à dessein comme la voie de la vraie sagesse : l'esprit est une forme subtile investie des attributs de la condition seigneuriale dont la réalité interne est inconnaissable, comme celle de l'âme qui est son symétrique. L'esprit est créé de la douceur, tandis que l'âme est créée de la fureur. Mais, si l'âme est difficilement discernable autrement que par ses actes parce qu'elle est l'informe, l'esprit a une forme visible qui lui donne une identité immédiatement perceptible. C'est dans les prophètes et avant tout en Muhammad que l'esprit se présente tel qu'il est dans sa vérité. De même, c'est de l'esprit primordial de Muhammad que provient l'ensemble des esprits. Rûzbehân aborde enfin le problème de la nature de l'âme appétitive qui est comme l'anti-esprit, l'ombre où s'anéantissent toutes les qualités. C'est alors l'occasion pour le maître de développer ses recommandations pratiques aux disciples. Quant au *Traité de la sainteté*, il est divisé en douze chapitres traitant de questions essentielles au soufisme de Rûzbehân. Les cinq premières abordent les modalités de l'affirmation de l'unicité ou *tawhîd*, les différents niveaux de la connaissance mystique, l'exposé des états spirituels, la description des bonnes actions, la nature du dévoilement et de la contemplation. Les questions suivantes traitent du discours divin comme « quintessence de l'ensemble des étapes spirituelles » (p. 227), des principes de l'audition spirituelle des amants de Dieu, de l'extase préparée par les lumières de la théophanie divine, ainsi que des connaissances des esprits, du cœur, de l'intelligence et de l'âme. Comme on peut s'en rendre compte par ce bref survol, ces deux traités sont complémentaires, par leurs formes comme par leurs contenus respectifs, et ils nous introduisent tous deux dans les préoccupations spirituelles et doctrinales qui ont occupé Rûzbehân durant toute sa vie. Tous deux décrivent l'accomplissement de l'itinéraire mystique et de son but, qui est toujours l'affirmation de l'unicité divine. Le bel avant-propos, la traduction et les notes de Paul Ballanfat font de cet ouvrage une référence importante pour la connaissance non seulement de l'œuvre du célèbre soufi persan, mais aussi pour celle de la mystique universelle.

JEAN BOREL

RICHARD CARON, JOSCELYN GODWIN, WOUTER J. HANEGRAAFF, JEAN-LOUIS VIEILLARD BARON (éds), *Ésotérisme, Gnoses & Imaginaire symbolique : Mélanges offerts à Antoine Faivre* (Gnostica – 3), Peeters, Leuven, 2001, 948 p.

Soixante chercheurs et savants de renom ont collaboré à ce volume de mélanges offerts à Antoine Faivre, dont les travaux sur l'histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine se sont imposés partout comme des références obligées en la matière. Si les premières contributions visent à éclaircir des questions assez précises concernant l'histoire de l'alchimie, de l'hermétisme et de la kabbale chrétienne européenne, de la Renaissance à nos jours, les suivantes attirent notre attention sur quelques thèmes importants de la philosophie de la nature et de la théosophie chrétienne : Pierre Deghaye analyse les rapports entre les deux *sephiroth* antithétiques «*Gedulla*» et «*Gebura*», l'amour et la justice, à partir du *Dictionnaire biblique et emblématique* de Friedrich Christoph Oetinger, Jacques Fabry tente de suivre l'originalité du message théosophique de l'écrivain, ami de Goethe, Johann Heinrich Jung-Stilling, Nicole Jacques-Lefèvre brosse l'esquisse de l'anthropologie saint-martinienne et Jean-François Marquet analyse les deux concepts centraux de «fondement» et de «milieu» (*Grund und Mitte*) dans les œuvres de Franz von Baader. Dans ce chapitre, deux A. évoquent tout naturellement Novalis, ses développements sur l'alchimie (Helmut Gebelein) et sur la relation entre anthropologie et cosmologie (Heinrich Schipperges). Enfin, le panorama des grands théosophes européens ne serait pas complet sans Swedenborg et Rudolf Steiner, à la présentation desquels s'attachent d'abord Jane Williams-Hogan, qui compare l'œuvre du premier avec la tradition kabbalistique, et ensuite Gerhard Wehr, qui confronte l'œuvre du second avec celle de Carl Gustav Jung. Une troisième partie rassemble quelques exposés ayant trait aux courants franc-maçons, aux sectes et aux sociétés secrètes européennes de la même époque : Roger Dachez explore la parathéurgie chez Jean-Baptiste Willermoz, Roland Edighoffer s'interroge sur le rapport entre utopie et sodalité chez Johann Valentin Andreae, Hans Thomas Hakl tente de déterminer les conditions philosophiques de la magie chez Julius Evola, et Jean-François Mayer s'emploie à mettre en relation l'apocalyptique et les anxiétés qu'elle a suscitées dans l'Ordre du Temple solaire. Pour terminer, Charles Porset revisite le dossier des rapports conflictuels entre Jésuites et franc-maçons, Joscelyn Godwin aborde le thème de la vie après la mort d'après quelques récents enseignements ésotériques, et Jan Snoek décrit la version manuscrite d'un ancien rituel maçonnique du Hérault. En rapport avec les recherches qu'Antoine Faivre a faites sur les trois notions d'imagination, d'imaginaire et d'imaginal, il était nécessaire qu'une section de cet ouvrage leur soit consacrée : c'est ici qu'on trouve des exposés sur l'art spirite de H. P. Blavatsky, les prophéties de Nostradamus, la littérature du Nouvel Âge, le vampirisme, les fantaisies scientifiques de Margaret Cavendish et Robert Hooke, les extra-terrestres et les fictions magiques. L'histoire de l'ésotérisme pose une série de problèmes méthodologiques qui sont envisagés dans une cinquième et dernière partie : les deux belles biographies intellectuelles de Gershom Scholem et Henry Corbin permettent de situer quelques-unes des perspectives méthodologiques propres à l'ésotérisme juif (Maurice-Ruben Hayoun) et musulman (Seyyed Hossein Nasr). Le thème de l'ésotérisme chrétien et de sa transmission est examiné par Jean-Pierre Laurant et Émile Poulat, l'apport de la taxinomie d'Antoine Faivre à la réflexion théologique est abordé par Jérôme Rousse-Lacordaire et, enfin, l'ésotérisme entre religion et philosophie fait l'objet d'une dernière élucidation conceptuelle par Jean-Louis Vieillard-Baron. La bibliographie complète d'Antoine Faivre (1960-2000) est établie en fin de volume et suivie d'un index de tous les noms cités dans cet ouvrage-somme, dont nous regrettons de n'avoir pu donner qu'un survol général.

MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI ET JOHN SCHEID (éds), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe, L'invention des Origines* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses – 110), Turnhout, Brepols, 2000, 234 p.

Ce volume réunit les communications présentées les 1^{er} et 2 février 1999 au colloque organisé à Paris par la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études et par l'Université Hébraïque de Jérusalem. L'objet de ce colloque était d'analyser, sur des dossiers précis, portant sur différentes époques depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, comment, à partir de données historiques, de textes, de récits, de mythes ou de représentations imaginaires, s'est construit dans la pensée et la praxis religieuses de l'Europe, au lieu de l'inaccessible origine, un Orient qui en tint la place. Les premières grandes mutations culturelles et religieuses commencent aux premiers siècles de notre ère. En effet, pour les Romains, déjà, l'Orient constituait non pas l'autre absolu qu'était alors le barbare, mais un autre «intérieur», aussi proche qu'étranger. C'est ce que met en lumière Nicole Belayche dans son allocution d'ouverture, en examinant la manière dont l'organisation juridico-politique impériale a su promouvoir un équilibre entre autonomie et centralisation, non seulement en maintenant concrètement les singularités locales et religieuses, mais en intégrant aussi les cultes dits «orientaux» dans les réalités religieuses et les représentations mentales romaines elles-mêmes. C'est avec une identité intérieure autre et une inspiration littéraire renouvelées que Jérôme revient de l'Orient, où il a visité les centres monastiques et les lieux saints de Syrie, Égypte et Palestine. Ainsi, pour Brouria Bitton-Ashkelony, cet itinéraire suscite en lui une nouvelle *paideia* menant vers une autre identité culturelle et spirituelle. Pour les Byzantins, c'est Jérusalem, Orient mythique, lieu des origines, berceau de la religion et réservoir des reliques qui apparaît comme l'idéal modèle de Constantinople (Bernard Flusin). Les deux communications suivantes, par le détour d'un thème littéraire, évoquent la construction de l'Orient dans l'*Hérodias* de Flaubert (Francis Schmidt), et la reconnaissance des liens entre Homère et la Bible au XVII^e et XVIII^e siècles (Guy Stroumsa). C'est encore au XVIII^e siècle, comme le montre Antoine Faivre, que l'on aime à considérer qu'Hermès Trismégiste, auteur du *Corpus Hermeticum*, et aussi ancien que Moïse, est la référence obligée et la figure centrale de toute *philosophia perennis* ou «*orientalis*». Le travail philologique et historique d'Eugène Burnouf est lui-aussi sous-tendu par l'intense fascination qu'il portait au «monde primitif» qu'il croyait retrouver dans l'Inde originelle (François Laplanche). Et c'est une même attirance ambiguë qui a conduit Ernest Renan à scruter les «origines du christianisme», introduisant dans l'historiographie une notion promise à un long avenir (Simon Minouni). Original est le bref exposé de Jean-Pierre Brach consacré à Guillaume Postel, pour qui le retour à l'Orient, à la Terre sainte originelle, «symbolise la réintégration par l'homme du lieu géographique et mystique par excellence où Dieu lui a donné naissance et où, ayant intégralement satisfait aux injonctions divines, pourra se renouer *in aeternum* et selon ses modalités premières le dialogue interrompu par la Chute» (p. 127). Cette idée que l'Orient représente le pôle d'une «histoire de l'âme» va hanter l'esprit de beaucoup d'Européens jusqu'à nos jours ; et l'un des derniers meneurs d'hommes à cet Orient-là, ce sera René Guénon, dont la conversion à l'Islam veut exprimer, négativement, qu'il n'est pas né brahmane d'Orient, et positivement, que le salut que les religions traditionnelles ne semblaient plus pouvoir lui apporter est encore possible (Pierre Lory). Une bonne bibliographie accompagne chacun des exposés et le livre se termine par un index général des noms et des œuvres qui sont citées.