

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **54 (2004)**

Heft 2

PDF erstellt am: **02.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

## BIBLIOGRAPHIE

RICHARD BROXTON ONIANS, *Les origines de la pensée européenne, sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, traduit de l'anglais par Barbara Cassin, Armelle Debru et Michel Narcy (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1999, 690 p. Histoire de la philosophie

L'édition anglaise de cet ouvrage majeur date de 1951. René Schaerer en a rendu compte dans ces colonnes en 1952. Comme B. Cassin le souligne dans sa présentation, voici mis à disposition du lecteur francophone «un livre merveilleux» qui nous transporte «dans une autre réalité vivante et concrète, dans une autre expérience du monde et du corps» (p. 13) que la nôtre et qui pourtant nous est proche dans son étrangeté même. Il faut saluer le travail des traducteurs qui ont su rendre lisible ce livre touffu, bourré de notes, de citations grecques et latines, l'œuvre d'une vie, que l'A. (1899-1988), professeur de latin à l'Université de Londres, n'a cessé d'amplifier. Par le menu, il décrit en trois parties les mots et les concepts qui constituent les *Weltanschauungen* grecque et romaine, en pratiquant souvent le comparatisme linguistique. La première concerne «L'esprit et le corps» (p. 27-118), la seconde «L'âme immortelle et le corps» (p. 119-360) et la troisième «Le destin et le temps» (p. 361-552). Une série d'addenda vient compléter ce panorama, permettant d'élargir les résultats grâce à une approche comparatiste en direction des mythologies nordiques, des conceptions juives, indiennes ou tirées du folklore. L'ensemble constitue une véritable «archéologie» de nos concepts fondamentaux, tels l'âme, l'esprit, la pensée ou le temps, quotidiens, mais aussi plus abstraits et souvent entrés dans la langue philosophique. Cette analyse nous permet de mieux comprendre l'origine même de certaines de nos propres problématiques, la connaissance de l'histoire des concepts permettant souvent, comme Ernst Mach le soulignait déjà, de résoudre mainte difficulté ou obscurité philosophiques. Toutes ces recherches détaillées sont scrupuleusement appuyées sur ces éléments matériels que sont les textes, et toute affirmation est étayée par des citations. L'érudition de l'A. est sans faille ; sa présentation des textes et son commentaire des occurrences sont toujours remarquablement clairs et légers, ce qui rend agréable la lecture. – Chez Homère «penser est décrit comme un 'parler'» qui se trouve «localisé quelque part dans le cœur, mais d'habitude dans la *phrên* ou les *phrenes* que l'on rend d'habitude par 'estomac' ou 'diaphragme'» (p. 27). Dans la première partie, l'A. livre ainsi une sorte de préhistoire de la notion de «pensée» et insiste sur le fait que pour comprendre les notions archaïques, il faut «abandonner les préjugés qui proviennent de l'usage grec plus tardif, et de notre propre pensée» (p. 30). La méthodologie de l'A. consiste donc à pratiquer déjà cette méthode du «regard éloigné», indispensable à une étude anthropologique de notions à la fois parentes et pourtant passablement différentes de ce qu'elles ont fini par signifier dans notre propre univers conceptuel. Il a ainsi fallu du temps pour localiser «le siège de la conscience» (p. 39) ou pour expliciter la matière dont est constitué le *thumos*, autre terme pour désigner l'âme, le souffle vital de nature «vaporeuse» (p. 64). «*Thumos* est une vapeur qui émane d'un liquide, et le liquide qu'on boit va vers les *phrenes* ou poumons. C'est pourquoi, on le devine, l'inspiration prophétique s'atteint en inhalant une vapeur, ou en buvant du sang ou de l'eau, du vin, du miel, [...] c'est pourquoi les Muses sont des nymphes aquatiques, les poètes boivent à leurs sources ; [...] un poème c'est l'eau, le miel ou le nectar des Muses» (p. 89-90). Les Romains assimilaient à leur tour la vie au vin et de ce fait ils «s'appliquaient non seulement des onguents mais du

vin sur le corps, surtout sur la tête. Ils pensaient que ce que voulait l'âme-vie, le *genius*, était du vin» (p. 332). Dans son analyse de la *psukhê*, l'A. propose l'idée qu'elle «était associée plus particulièrement avec la tête» (p. 122) et il est convaincu que c'est plutôt le *thumos* qui désigne l'âme comme souffle (p. 150), la *psukhê* étant à l'origine de nature plus corporelle, plus matérielle que le *thumos*. Dans la dernière partie, l'A. quadrille les concepts grecs du temps et du destin, *aiôn*, *kairos* (qui désigne au départ «quelque chose comme 'but', 'cible'», p. 405), *êmar* (chez Homère, l'*êmar* «c'est le temps, la destinée partagée par un individu [...] c'est un temps d'une sorte particulière, 'fatal', 'du destin'» p. 487-488), et ceux liés à la conception du destin («en général le destin des dieux est l'œuvre des hommes», p. 462), la *moira*, les Moires (avec le thème du destin comme chaîne qui enserre l'homme) et finalement la mort, souvent conçue chez Homère comme «une bande d'étoffe ou un enveloppement de vapeur, un nuage» (p. 504) qui vient recouvrir les yeux des vivants.

STEFAN IMHOOF

MIROSLAV MARCOVICH, *Heraclitus, Greek Text with a Short Commentary*, Second Edition including Fresh Addenda, Corrigenda and a Select Bibliography (1967–2000), Sankt Augustin, Academia, 2001, 680 p.

Il s'agit de la deuxième édition corrigée et augmentée du *magnum opus* de Marcovich, datant de 1967 et qui était devenu introuvable. Cette édition critique d'Héraclite est sans conteste l'une des plus lisibles et des meilleures qui existent, par un spécialiste mondialement reconnu. Les fragments sont disposés selon un ordre thématique, ce qui donne une présentation très différente de celle de Diels qui cite les textes en suivant l'ordre alphabétique des sources, excepté pour le fragment 1 tiré d'Hippolyte et de Sextus, et qui aurait été placé en tête du «livre» d'Héraclite, selon ce qu'indiquent Aristote et Sextus. L'A. subdivise le corpus en trois parties : la première, intitulée la «doctrine du *logos*», contient 50 fragments, groupés en douze sections ; la deuxième, la «doctrine du feu», contient 43 fragments, groupés en neuf sections, et la troisième, qui comporte 31 fragments, concerne «l'éthique, la politique (*politics*) et le reste» et se subdivise en 4 sections, la dernière étant dévolue aux fragments douteux (*dubia et spuria*). Cette répartition est souvent éclairante, dans la mesure où elle restitue un suivi à des textes qu'on avait lus auparavant de manière isolée, mais elle n'est pas totalement dépourvue d'arbitraire : on ne comprend par exemple pas vraiment pourquoi le fragment DK 45 (M 67) qui parle du *λόγος* de la *ψυχή* figure dans la deuxième partie (la doctrine du feu). Le nombre total de fragments authentiques que retient l'A. est inférieur à celui de Diels : 111 contre 126 (celui des fragments douteux est de 14 contre 15 chez Diels). Cette différence ne provient pas du rejet par l'A. de textes que Diels retient, mais du fait que Marcovich groupe parfois sous un même fragment des textes que Diels estime différents (cf. par exemple, le fragment M 23 qui regroupe les fragments DK 114 et 2, en ajoutant comme matériaux les fragments DK 112, 113 et 116, ou M 40, qui synthétise en en donnant le *stemma*, les différentes variantes du «fragment du fleuve», soit DK 12, 49 a et 91). Des tables permettent de convertir rapidement les numérotations des éditions de Schleiermacher, Bywater, Diels-Kranz et Marcovich, dans les deux sens. Notre édition comporte la citation de toutes les versions disponibles d'un texte, y compris celle des versions partielles, ce qui permet à chacun de disposer, en un survol rapide, de la quasi-exhaustivité des sources, là où le texte de Diels était parfois compilé à partir de plusieurs versions. L'A. distingue entre les citations (C) proprement dites, les paraphrases (P) et les réminiscences (R pour *Respicit*). De plus, lorsqu'il existe différentes versions d'un fragment, celles-ci sont notées (a), (b), (c), etc., selon leur proximité avec ce qui paraît être le fragment originel (désigné par [a]). Les fragments

ont été disposés de façon à faire ressortir leur structure caractéristique à la manière de textes poétiques. Des schémas illustrent çà et là un élément particulier d'un fragment (comme l'opposition complémentaire entre l'arc et la lyre, p. 128, fr. 51 DK, 27 M) et le «tableau des opposés dans la doctrine héraclitienne du logos» (p.160), qui permet de visualiser de manière synoptique toutes les occurrences des contraires. Chaque texte est traduit en anglais et bénéficie d'un bref commentaire qui contient un nombre impressionnant d'indications bibliographiques, exégétiques et philologiques. La traduction d'un terme-clé comme *logos* n'est pas homogène et varie passablement d'un texte à un autre : dans le fragment M 67, *logos* est rendu par «measure» (p. 366), dans le fragment 1 par «Truth» (p. 6) et au fragment 23 (DK 114 + 2), il est simplement translittéré («Logos», p. 91). Dans certains cas, on a vu que l'A. groupe des fragments que Diels édite de manière séparée, mais il lui arrive également d'émonder le texte «canonique» transmis par Diels : du fragment 35 (7 M, p. 25), par exemple, il ne retient que les mots *πολλῶν ἱστορας*, «Men (?) must be acquainted with many things», là où Diels transmettait *χρή γάρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι*, «(Denn) gar vieler Dinge kundig müssen weisheitsliebende Männer sein». Si l'on retient la version allégée de Marcovich et considère, comme il le fait, le reste du texte comme une glose de Clément qui citerait Héraclite librement, on se prive de l'une des trois uniques occurrences pré-platoniciennes de *φιλόσοφος*, ce qui n'est pas sans conséquence pour l'histoire de la philosophie. Ces quelques interrogations critiques ne doivent pas faire perdre de vue que cette édition est indispensable à tout lecteur d'Héraclite qui souhaite disposer des données essentielles de la recherche philologique, préalables indispensables à toute interprétation philosophique.

STEFAN IMHOOF

BERNARD COTTRET, MONIQUE COTTRET, MARIE-JOSÉ MICHEL (éds), *Jansénisme et puritanisme*, préface de Jean Delumeau (Univers Port Royal), Paris, Nolin, 2002, 240 p.

Jansénistes et puritains du XVII<sup>e</sup> siècle ont souvent fait l'objet d'un amalgame qui tenait plus d'un regard éloigné et polémique que d'une analyse rigoureuse des positions en présence. Il ne suffit pas d'insister sur l'œuvre de la grâce ou le thème de l'élection ou bien encore de faire preuve de sévérité des mœurs pour partager une même théologie et une même vision du monde. Ce volume sur *Jansénisme et puritanisme*, qui reprend les travaux d'une journée de colloque de septembre 2001 aux Granges de Port Royal, s'attache à corriger ce lieu commun. Il ne suffit pas d'ailleurs d'opposer l'engagement dans le monde et la valorisation de l'action profane des puritains, à l'humilité et au refus du monde des jansénistes, ou bien encore l'anticléricalisme des uns et la fidélité à l'Église des autres pour corriger le tir. Il faut entrer dans le détail des positions économiques (F. Vanhoorne) et de la conception de la sociabilité, analyser les effets induits bénéfiques d'un vice – l'amour-propre – pour ne pas plaquer sur des positions finalement assez conservatrices une même idéologie utilitariste pré-capitaliste. – On peut ainsi être une amie et une fidèle de Port Royal et mener une politique réaliste, commandée davantage par la raison d'État que par la simple piété, comme Marie de Gonzague, reine de Pologne (A. Chalvaziel) ; et le jansénisme a comme on sait favorisé le parti gallican tout en s'opposant aussi bien à l'absolutisme royal qu'à l'infailibilité pontificale. Si la croyance en la prédestination a pu sécuriser des fidèles confiants dans la certitude infailible de la foi, le jansénisme pas plus que le puritanisme ne sont tombés dans le sophisme paresseux. Tout au contraire ils ont donné naissance à un engagement dans la vie sociale et politique et dans le combat pour la réforme et la régénération tant de l'Église que de l'État, puisque la certitude de la fin (le salut) ne supprime pas la nécessité

des moyens (l'action, la sainteté), mais la renforce. S'agissant de la morale, H. Bost montre combien l'idéal éthique a été le lieu de vérification des doctrines, tandis que C. Tournu analyse le rapport respectif à Augustin des deux courants comparés, en distinguant bien une inscription dans la rupture pour le puritain fondamentaliste et ennemi des médiations cléricales, et le sens de la continuité des jansénistes qui restent toujours fidèles à l'Église romaine, même lorsqu'ils contestent une position pontificale. En revanche puritains et jansénistes se retrouvent dans une commune condamnation du théâtre, vain plaisir des yeux, idolâtrie dangereuse ; mais ici encore il faut distinguer, car si les puritains sont clairement iconoclastes, les jansénistes privilégient le texte (d'où la possibilité de lire du théâtre chrétien) aux dépens de la représentation visuelle (T. Gheeraert). On notera enfin deux études très enrichissantes sur les casuistes de Sorbonne (J. Gres-Gayer) et sur le rêve ou plutôt le fantasme de la communauté pure (J. L. Quantin), qui mène au rigorisme, à la hantise des hérétiques et à la tentation du schisme, et conduit aussi à valoriser les pratiques d'intériorisation et d'auto-contrôle (le journal spirituel). En fin de ce parcours, on peut légitimement se demander si jansénistes et puritains ont bien existé ou s'il s'agit là de types idéaux à la M. Weber, fort utiles pour une confrontation intellectuelle, mais qu'il ne faudrait surtout pas figer pour ne pas perdre la richesse des singularités historiques. On l'aura compris, c'est un livre foisonnant d'informations et de perspectives qui ouvre de nombreuses pistes de recherche et corrige bon nombre d'idées toutes faites.

JACQUELINE LAGRÉE

MAI LEQUAN, *La philosophie morale de Kant* (Points), Paris, Seuil, 2001, 509 p.

L'A., maître de conférences à l'Université de Lyon III-Jean-Moulin, montre excellemment l'unité et la cohérence de la philosophie morale de Kant, et le lien fondamental entre la liberté et la règle. D'emblée on saisit combien les limites du formalisme, nécessaire, sont reconnues par Kant lui-même. Loin d'opposer de manière dualiste raison et sensibilité, la philosophie de K. est montrée ici comme une pensée originale de la médiation. Formel, l'impératif catégorique n'implique pas du tout une morale vide et irréalisable, mais il apporte une structure permettant un dynamisme souple à l'indispensable formation morale de l'homme, de façon universelle, en se fondant sur une pureté rationnelle. Tout contenu de maxime morale doit correspondre à sa forme universalisable. Il y a en tout homme une aptitude potentielle, spécificité humaine, à la responsabilité, équilibre entre liberté et obéissance à la règle. En alternant d'abondantes citations essentielles et leur explication claire, l'A. nous offre un excellent ouvrage de poche, à la hauteur des meilleures exigences de rigueur tout en restant toujours accessible. Sollicitant avec bonheur tous les textes éclairants en intertextualité, elle va de la genèse de la morale kantienne, en rapport avec les philosophies antérieures, à son épanouissement dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Envisageant les statuts de la liberté, la réalisation du devoir et l'application de la morale, affrontant la question du rigorisme et de l'ascétisme de l'éthique kantienne, elle débouche sur l'affirmation d'une vertu joyeuse. Le bonheur, somme de tous les principes pratiques, ne peut se réaliser authentiquement que par la morale, qui l'associe à la vertu. On ne s'étonne pas d'aboutir à l'indispensable éducation : la morale se réalise dans l'inlassable effort éducatif. Cardinale attention à éduquer, raison à constamment développer pour qu'elle pilote le sentiment, bonne volonté fondamentale à cultiver : là est la sagesse, promesse de fraternité. Kant n'a pas pris une ride, l'A. nous en convainc en nous offrant ici un précieux outil pédagogique. Elle montre que la philosophie morale de Kant ne constitue nullement une structure éducative puriste, rigoriste et formaliste, mais une éthique d'espoir, qui, pour être difficile, n'en est pas moins joyeuse et accessible ; cette éthique formule brillamment l'autonomie de la volonté tout en étant soucieuse

d'applicabilité pratique dans l'articulation de l'universel et du particulier, pour fonder le bonheur sur une dialectique éthique. Nullement abstraite et surhumaine, voire inhumaine, l'éthique de Kant stimule l'effort de l'être humain, qui se construit sans relâche par la bonne volonté éclairée, la volonté de bien. En fin d'ouvrage, une bibliographie indiquant l'essentiel et un glossaire de 20 p.

CLAUDE DROZ

C. HELMER, C. KRANICH, B. REHME-IFFERT (éds), *Schleiermachers Dialektik. Die Liebe zum Wissen in Philosophie und Theologie* (Religion in Philosophy and Theology), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 324 p.

Issu d'un colloque qui s'est déroulé en 2002 à Tübingen, ce volume qui rassemble seize contributions met en évidence le caractère absolument central de la *Dialectique* (trad. fr. Paris, Cerf, 1997) pour toute la pensée de Schleiermacher. À l'encontre du cliché qui réduit celle-ci à une «philosophie du sentiment», D. Thouard met en évidence la relation du sentiment à la doctrine du jugement dans le cadre de la logique du savoir que constitue la *Dialectique*. Essentiellement fini, ce savoir est foncièrement «critique» (C. Berner et B. Rehme-Iffert), et il ne saurait donc se déployer que dans le cadre d'un dialogue infini. – Le sens et la portée d'une telle idée du savoir, dont l'inspiration remonte à Platon, sont analysés aussi bien en les confrontant au contexte de l'époque où s'élabore cette *Dialectique* et à Leibniz (M. Frank)) que du point de vue de sa réception actuelle. Dans ce sens, A. Bowie, Shin-hann Choi, et R. Stroh examinent la fécondité de la *Dialectique* sur le plan pratique ou social (et cela dès le niveau du concept schleiermachienn de conscience de soi), c'est-à-dire aussi sa proximité avec Habermas et Rorty. La *Dialectique* est néanmoins irréductible à cette dimension pratique et gnoséologique, comme le montrent les contributions qui interrogent la métaphysique et l'ontologie dont elle est indissociable (A. Arndt, C. Kranich). Englobant la logique et la métaphysique (qui détermine la connexion entre le penser et l'être), la dialectique dégage, de la conscience immédiate et réfléchissante, les présupposés de l'élaboration des sciences concrètes de la culture et de la nature – éthique et physique (p. 144 sq.). Les savoirs concrets présupposent en particulier deux idées corrélatives (p. 203) qui leur échappent : celle de monde (l'ensemble de la multiplicité de tous les objets possibles, dont notre savoir ne saurait que se rapprocher indéfiniment), et celle de Dieu, c'est-à-dire l'idée de l'être en qui il est possible de penser l'unité ou la coïncidence entre la pensée et l'être (Jan Rohls et F. Vercellone). La théologie est ainsi la science qui a pour objet cette présupposition de tout savoir concret (H.-P. Grosshans), l'œuvre de S. montrant simultanément de façon concrète l'erreur qui consisterait à croire que la philosophie et la théologie répondent à des paradigmes de rationalité étrangers l'un à l'autre (E. Herms, T. Tice). En tant que savoir visant à dégager l'essence du christianisme, la théologie exégétique de S. demande à être comprise, non seulement à partir de son herméneutique et de sa conception de la théologie en général, mais à partir des conditions en général de tout savoir telles que les détermine la *Dialectique*, et plus largement des déterminations éminemment historiques de l'homme (C. Helmer, E. Herms). L'exégèse implique en effet une confrontation entre les conceptions catégoriales du devenir et de la vocation de l'homme, qui sous-tendent d'une part les discours des auteurs des textes canoniques, et d'autre part leur réception par l'exégète. Cette exégèse est en retour susceptible de corriger la conception de la nature et de la vocation de l'homme à partir de laquelle l'exégète comprend le texte canonique (p. 89, 111 sq.), et donc de se corriger elle-même. Sans pouvoir rendre ici justice à toute la richesse de ce recueil, on notera le précieux index des noms et des matières.

JEAN-CLAUDE GENS

DAVID BREZIS, *Kierkegaard et les figures de la paternité* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 1999, 393 p.

– , *Kierkegaard et le féminin* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2001, 189 p.

Ces deux ouvrages obéissent à la même méthode d'interprétation. L'A. pense qu'en rester soit à la seule pensée, soit à la seule biographie, nous condamne à manquer le propre de la philosophie de Kierkegaard. Par conséquent, il va dégager la complexité des structures à partir de la vie qui éclaire l'œuvre, non pour ramener cette dernière à un exercice autobiographique, mais pour mettre en évidence l'entrelacement des fils biographiques et conceptuels. On ne peut lire l'œuvre de Kierkegaard, prétend l'A., de manière ni purement philosophique, ni purement biographique. Il s'agit, pour lui, moins de dégager «... un fond de vérité que le jeu d'une structure qui, dans le déploiement de ses articulations, commande tout le champ de la biographie ou de la conceptualité kierkegaardienne» (*Kierkegaard et les figures de la paternité*, p. 10). Ainsi, retrouve-t-on dans l'œuvre la complexité et la dualité du rapport au père et à la figure paternelle, comme on retrouve également, en passant de l'esthétique au religieux, le passage d'un rapport au féminin et à la figure maternelle à un ascétisme refusant toute figure du féminin. – Ces livres offrent de nombreux éclairages séduisants, nourris qu'ils sont par une connaissance intime de l'œuvre kierkegaardienne. Et pourtant, nous ne sommes pas convaincu par cette démarche. Pourquoi ne jamais se rapporter à la critique? Cette référence permettrait de sortir du huis clos de la biographie et de l'œuvre. Mais, plus gravement, nous ne sommes absolument pas convaincu qu'user de la biographie pour en retrouver des aspects dans l'œuvre ou partir de l'œuvre pour retrouver la biographie nous éclaire vraiment sur le sens de l'acte du philosophe kierkegaardien. N'oublions pas que le penseur danois en appelle toujours à la liberté du lecteur et qu'il vise l'universel à travers des catégories existentielles exemplaires de l'existant et non de Sören seulement. Est-il vrai que «toute la pensée de Kierkegaard se déploie [...] comme un vaste réseau d'arguments qui à la fois accusent le père et visent à lui rendre justice»? (*op. cit.*, p. 386) Sommes-nous plus avancés sur le sens de la communication indirecte, forme essentielle au contenu et à l'intention de la pensée kierkegaardienne, si l'on nous dit que le renoncement au féminin, exprimé sur le plan biographique par la rupture des fiançailles, se marque «sur un plan structural [...] aussi et surtout par le recours à la communication indirecte»? (*Kierkegaard et le féminin*, p. 103)

MICHEL CORNU

SÖREN KIERKEGAARD, *Correspondance*, traduit du danois par Anne-Christine Hubbard, Paris, Éditions des Syrtes, 2003, 463 p.

«Après ma mort, on ne trouvera pas dans mes papiers (c'est là ma consolation) un seul éclaircissement sur ce qui au fond a rempli ma vie; on ne trouvera pas, au plus intime de moi-même, ce texte qui explique tout et qui souvent, de ce que le monde traiterait de bagatelles, fait pour moi des événements d'énorme importance, et qu'à mon tour je tiens pour une futilité, dès que j'enlève la note secrète qui en est la clef.» (*Journal*. I. 273) Avant de se mettre à la lecture de cette correspondance, il sera bon de se rappeler ce passage célèbre du *Journal*. En effet, on ne trouvera pas dans ces lettres, traduites pour la première fois *in extenso* en français, la moindre révélation du «secret», la moindre allusion «croustillante». Il ne faudra pas davantage, sous peine d'être déçu, les aborder en «détective psychologue», à l'affût de l'explication première et dernière. Par bonheur, cette correspondance nous entraîne sur des pistes autrement plus enrichissantes, n'en déplaise au narcissisme et au voyeurisme ambiants. En effet, non seulement elle facilite l'accès à l'œuvre du penseur danois, mais elle en confirme aussi

la signification profonde. Elle manifeste d'abord que le projet de Kierkegaard, qui en fait plus un penseur qu'un philosophe universitaire ou un théologien savant, de mettre en adéquation, à la manière de Socrate, vie et pensée, est parfaitement réussi. Elle est à lire en écho avec la communication indirecte qui constitue la structure des ouvrages du penseur danois. Elle nous permet ensuite de retrouver la diversité stylistique de l'œuvre. On a souvent parlé, à propos de cette dernière, d'une théâtralisation, d'une mise en scène de la philosophie. On pourrait tout autant parler d'une «musicalisation» de la pensée, tant celle-ci module, varie les tonalités, les rythmes. Dans la correspondance, le style est dicté par l'interlocuteur auquel la lettre est adressée: humour, ironie, respect distant, questionnement, longs détours masqués, etc. Kierkegaard est décidément un grand écrivain! Enfin, ces lettres permettent de lever une erreur fréquemment commise à l'égard de sa philosophie: croire qu'elle est valorisation de l'individu pour lui-même, de la subjectivité isolée. Si le penseur danois, effectivement, valorise la subjectivité, c'est que sans elle, il n'est pas d'intersubjectivité, mais, dialectiquement aussi, sans intersubjectivité, pas de subjectivité (c'est la fameuse dialectique *du Post-Scriptum*). «Ce que tu ne peux avoir que pour toi seul n'est jamais le bien suprême.» (OC XIV, 26. Cité, p. 35) Si Kierkegaard valorise l'individu, oh combien, c'est qu'il sait qu'il n'est de communication qu'engagée; le reste, et le penseur danois l'a signalé bien avant Heidegger, n'est que bavardage. Cette correspondance nous apporte, accessoirement, des éléments sur la personnalité de Kierkegaard: sa capacité de se mettre à la place de l'autre, sa tendresse (eh oui!), son humour quasi permanent, sa blessure profonde aussi. Ainsi écrit-il à Régine: «Ne vois pas l'homme troublé et inquiet, celui à qui de sombres pensées ne laissent aucune paix, celui qu'un mystérieux chagrin poursuit comme un esprit versatile virevoltant tout autour de lui; pense à moi aimable et doux, plein d'espoir et de confiance.» (p.111) L'intérêt de cette publication est encore accru par la pertinence de l'introduction de Anne-Christine Habbard, la traductrice, par la clarté de la présentation et la lisibilité exemplaire de sa traduction. Bref... un bonheur pour tous les kierkegaardien !

MICHEL CORNU

PETER KÖSTER, *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*, Zurich, Theologischer Verlag, 2003, 384 p.

Dans ce recueil d'articles, l'A. réunit des contributions s'étendant sur près de trente années et témoignant de la réception théologique de Nietzsche, en Allemagne tout particulièrement. Au cœur de l'ouvrage, un texte substantiel (p. 175-270) fait état de la diversité et de la conflictualité de cette réception (Salaquarda, Müller-Lauter, etc.). Signalons aussi une étude significative sur la figure de Nietzsche saisie comme antipode implicite dans l'*Éthique* de Bonhoeffer (p. 271-335). Des discussions approfondies sont menées avec les interprétations de Nietzsche par Heidegger, Scheler, Balthasar, Barth. Mais la principale controverse est celle ayant opposé l'A. à Wolfgang Müller-Lauter : ce dernier avait fortement insisté sur la pluralité de la volonté de puissance. Il parlait même de l'existence de plusieurs volontés de puissance. Selon l'A., non seulement la notion d'une pluralité des volontés de puissance n'est pas vraiment attestée chez Nietzsche, mais elle n'est pas non plus convaincante au plan systématique. Le point de vue personnel de l'A., de plus en plus perceptible au fil du parcours, est le suivant : il faut demeurer modeste dans la reprise théologique de Nietzsche et éviter toute re-christianisation de sa pensée. Il s'agit certainement d'un ouvrage qui vient compléter utilement le dossier de la réception théologique de Nietzsche, sans rien négliger des problèmes philosophiques qui se posent en amont et en aval de cette réception. On regrettera l'absence de toute prise en compte des travaux francophones sur le sujet (ceux de Paul Valadier en particulier).

DENIS MÜLLER



JACQUES LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Paris, Seuil, 2003, 335 p.

Un grand historien, qui s'avoue agnostique, se penche sur la naissance de l'Europe. Après quelques pages consacrées à l'Antiquité, bienvenues – pour les Phéniciens les Européens sont les gens du Couchant –, l'A. rappelle que c'est le pape Pie II qui, en 1458-64, a forgé le concept ; quand bien même dans les textes carolingiens et post-carolingiens des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles le terme est employé : prêter à Charlemagne des idées «européennes» est un anachronisme. La charnière se situe dans les années 950-1050, après le reflux des invasions hongroises, sarrasines et vikings ; on peut alors parler d'essor de la chrétienté et ce dans tous les domaines : littéraire, avec l'amour courtois ; religieux ; avec Cluny, le plus grand ordre religieux de l'époque, et les pèlerinages à Saint-Jacques de Compostelle, où l'on vient même des pays baltes ; l'essor des droits civil et canonique. Mais tout cela a son revers : cette Europe «chrétienne» est tout entière balayée par les hérésies. L'A. voit même se dessiner une «offensive générale» vers 1140. Il ne croit pas au caractère chrétien du catharisme, ce que les recherches récentes d'Anne Brenon pourtant infirmeraient. Son jugement sur les croisades apparaîtra sévère : malgré leur échec final n'ont-elles pas contribué à l'essor économique du Bas Moyen Âge ? Une «belle» Europe culmine dans les années 1300, celle des villes, des universités, du commerce, qui, à son tour, engendre l'industrie et, on l'oublie trop souvent, la démocratie. C'est aux chartes urbaines que l'Europe doit d'être, à cette époque, la région la plus évoluée du monde en ce domaine. Justice est rendue aux scolastiques qui, parfois malgré eux, ouvrent la voie à la science. Le Moyen Âge a préparé Descartes. Entre autres mérites, cette période a vu la fin du mythe rétrograde de l'éternel retour et une conscience nouvelle du temps liée aux horloges. On peut regretter que l'A. ne cite pas les travaux anciens, mais toujours point dépassés, du physicien Pierre Duhem (1861-1916) sur la cosmologie : en 1260, les savants européens – car il y a des savants – ne citent plus les auteurs arabo-musulmans, jusqu'alors supérieurs, car ils les ont dépassés. La voie est libre pour la «révolution scientifique» du Moyen Âge. Enfin on sait, par les travaux d'E. Ashtor et de J. Needham, que le monde arabo-musulman est également dépassé sur le plan des techniques, dès 1300-1400, et la Chine vers 1500. Comme l'avait souligné en son temps l'historien espagnol Ortega y Gasset, le Moyen Âge fut «la tranchée» de l'Occident. – La question de la fin de la période dite du Moyen Âge n'est pas écartée : automne ou printemps des temps nouveaux ? La *devotio moderna*, la «dévotion moderne», a eu moins de rayonnement qu'on ne pense d'ordinaire, mais elle influence à la fois les Jésuites et le protestantisme. La prise de conscience européenne reste faible, malgré l'étonnant plan d'unification du roi de Bohême Georges de Podiebrady qui monta sur le trône en 1458. – Peut-on conclure ? Oui, cette période a été dominée par le christianisme et par l'Église. Malgré les conflits entre nations, l'Europe a des chances... Elles seront tenues.

JEAN GEORGELIN

Philosophie contemporaine    PIERRE BOURETZ, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme (nrf/essais)*, Paris, Gallimard, 2003, 1249 p.

Cet ouvrage ne s'adresse pas à ceux qui ont choisi en désespoir de cause le désenchantement fatal du monde, mais bien à ceux qui, au cœur même de cette tentation désespérée, pensent que, comme l'a suggéré Emmanuel Levinas, «aux heures décisives où la caducité de tant de valeurs se révèle, toute la dignité humaine consiste à croire à leur retour». Pour repenser ce retour des valeurs à la lumière de la philosophie, l'A. convoque neuf témoins, nés entre 1842 et 1905 et morts entre 1918 et 1995. Huit sont allemands d'origine et de culture, juifs et philosophes : Hermann Cohen, Franz

Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem, Martin Buber, Ernst Bloch, Léo Strauss, Hans Jonas ; Emmanuel Lévinas, d'origine lithuanienne, est le dernier. Même si tous «savaient ce que veut dire la sécularisation du monde : Dieu exclu de l'univers dans l'ordre de la science, hors les murs de la Cité, simple invité du for intérieur» (p. 10), et même si aucun d'entre eux n'a su «restaurer la Loi dans son autorité d'autrefois» (*ibid.*), ce livre, dit l'A., voudrait montrer qu'elle n'est jamais absente de leurs pensées là où elles se croisent en dépit de ce qui les sépare, et que chacune d'entre elles a contribué à introduire dans la philosophie une 'dimension messianique inédite'. Avec une information sans faille qui procède d'un énorme travail de lecture et de confrontation des œuvres, journaux, correspondances et nombreux passages talmudiques évoqués, et qu'accompagne un ensemble de notes éclairantes et précieuses, l'A. fait progressivement ressortir comment, malgré de nombreuses oppositions dues à leurs formations, préoccupations ou orientations divergentes, entre des engagements sionistes et des formes hétérodoxes de marxisme, dans la redécouverte de traditions cachées, mystiques ou kabbalistes de l'histoire juive, au carrefour de l'éthique et de la métaphysique, ces neuf philosophes ont voulu dégager un nouvel horizon à partir de leur critique du monde comme il va, tourné vers le futur, ouvert à l'utopie messianique. Seulement, cette idée messianique, née sur les ruines du Temple et affermie dans le souvenir de Bar Kokhba, a très tôt été l'objet d'une antinomie doctrinale dont l'écho s'entend jusque dans la pensée contemporaine. L'attente d'un 'Messie de la fin des temps' que l'on trouve chez Walter Benjamin, laquelle se traduit chez Hermann Cohen dans une eschatologie de la paix universelle élargissant l'horizon de celle de Kant au-delà de la fin du conflit des empires, a poussé à son tour Lévinas à relever le défi d'une pensée messianique au siècle de la Shoah. Se perçoit ainsi le reflet d'une opposition entre deux formes de l'utopie messianique : politique pour l'une, qui se tient au plus près de l'expérience historique du peuple juif, intellectuelle pour l'autre, cherchant à rationaliser l'idée d'un monde 'qu'aucun œil n'a vu'. À travers elle, dit l'A., la gamme est large sur laquelle peut s'orchestrer la promesse du futur chez ceux qui ont en commun de n'être pas réconciliés avec le monde et l'histoire. On connaît aussi, poursuit-il, les recyclages modernes de l'enthousiasme messianique, comme celui d'un discours révolutionnaire cherchant à ôter sa grisaille au matérialisme dont Hans Jonas fait l'archétype d'un sacrifice des générations futures. Dans un laboratoire qui n'est autre que le présent, Gershom Scholem cherche alors à immuniser le sionisme contre la tentation de confondre les plans de l'histoire entre la restauration de l'autonomie politique et la Rédemption ; sagesse partagée par Léo Strauss lorsqu'il médite la même aventure. À la lecture de ces développements passionnants, une question vient à l'esprit et qui ne met nullement en doute l'authenticité du projet philosophique propre à chacun de ces penseurs : parler de 'messianisme' n'implique-t-il pas *ipso facto*, pour qu'il ne soit ni dénaturé ni totalement laïcisé, de le retrouver tout de même dans sa spécificité juive et traditionnelle, puisqu'il ne peut être qu'abusif de qualifier de 'messianique' n'importe quelle utopie ou pensée de l'avenir ? C'est en cela que, peut-être, l'A. n'est pas toujours aussi convaincant qu'on le souhaiterait. Mais nous lui savons gré de nous conduire de manière magistrale tout au long d'un siècle au cours duquel le judaïsme, confronté à l'épreuve d'une destruction programmée puis à l'incertitude de son devenir, abordé du point de vue de sa rencontre avec l'Europe et de son inscription dans l'histoire universelle, questionné sous l'angle des effets de l'Émancipation ou de l'espoir du sionisme, a été tout à la fois pensé comme miroir de l'expérience humaine, témoignage en faveur d'une idée de la transcendance, effort d'une vie entre les codes de la Raison, de la Loi et de la Foi. Trois index des notions, des références bibliques et rabbiniques et des noms achèvent de faire de cet ouvrage un grand livre sur cette période tourmentée de l'histoire de la pensée.

HANS-JOHANN GLOCK, *Dictionnaire Wittgenstein*, traduit de l'anglais par H. Roudler de Lura et P. de Lura, Paris, Gallimard, 2003, 614 p.

Un ouvrage imposant, issu d'une thèse, qui offre aux lecteurs de Wittgenstein la possibilité d'une lecture thématique des *dissecta membra* du corpus et qui donne l'impression que l'œuvre du philosophe peut aussi être parcourue comme un (ou des) système(s). L'A. utilise tous les textes disponibles, qui vont des textes publiés à la correspondance, en passant par les leçons et conversations, les notes dictées et surtout le très étendu *Nachlass*, disponible en CD-ROM et partiellement en version papier dans la *Wiener Ausgabe* publiée sous la direction de M. Nedo. Même si le genre du dictionnaire implique une recherche d'objectivité, l'A. remarque que «certaines des interprétations présentées sont sujettes à controverses» (p. 16). Il récuse également la tendance de certains commentateurs qui estiment que l'œuvre de Wittgenstein «sort tellement de l'ordinaire qu'elle est incommensurable avec le reste de la philosophie» (*ibid.*). Même si les résultats de ses recherches et sa méthode en philosophie peuvent être qualifiés de «révolutionnaires», l'A. estime qu'il «l'applique aux moyens d'arguments, dont on peut juger de la validité» (p. 16). Le dictionnaire à proprement parler (dont les entrées vont d'«air de famille» à «vue synoptique» et fourmillent de références précises aux textes ainsi que de nombreux renvois internes permettant, à partir d'un article, de couvrir un ensemble de notions associées ou divergentes) est précédé d'une «brève biographie intellectuelle» (p. 31-58) d'une précision sans failles. Si Wittgenstein «était un conservateur sur le plan culturel» (p. 31), il a «réagi de manière extrêmement créative à certaines idées modernes» (*ibid.*). Directement influencé par Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler et Sraffa, Wittgenstein partage avec les deux premiers des réflexions sur la «nature de la science pour la libérer de ses obscurités métaphysiques» (p. 33). Frege, pionnier du logicisme (tentative de réduction des mathématiques à la logique), s'est interrogé sur le statut des mathématiques, sur la notion de nombre ; il a inventé, avec Russell, la logique formelle moderne, transformant «le paysage de la philosophie au XX<sup>e</sup> siècle» (p. 35). Dans le *Tractatus*, Wittgenstein aborde à son tour les questions fondamentales de la logique. Il estime que «le statut a priori des propositions logiques» tient au fait «qu'elles reflètent les règles de description de la réalité empirique. La logique incarne les préconditions nécessaires de la représentation symbolique» (p. 39). Ces considérations logiques s'accompagnent de réflexions sur des thèmes mystiques «(l'éthique, l'esthétique, la mort) [...] fortement influencées par Schopenhauer» (p. 41). Wittgenstein aurait ainsi «adopté une version linguistique de l'idéalisme transcendantal» (*ibid.*). Après une crise profonde qui dura une dizaine d'années, au cours desquelles il se consacra à l'enseignement dans un village de montagne et à la construction d'une maison pour sa sœur, inspirée par le formalisme sévère de Loos, Wittgenstein procéda à une refonte radicale de sa pensée telle qu'il l'avait formulée dans le *Tractatus*. Des changements importants intervinrent : dans sa nouvelle approche de la *philosophie de la logique*, il «abandonna l'exigence d'indépendance logique des propositions élémentaires» ; il renonça également, suite à une discussion avec l'économiste marxiste Piero Sraffa, à l'affirmation «que la proposition et le fait partagent une forme logique» (p. 47) ; Wittgenstein, qui pensait dans le *Tractatus* «que les règles du langage reflètent la structure de la réalité» (*ibid.*), estime à présent que le langage est autonome. Il adopte une forme de relativisme conceptuel «influencé par le relativisme culturel de la philosophie spéculative de Spengler» (p. 47). Sa conception des mathématiques s'est également modifiée : il la conçoit «non comme un ensemble de vérités portant sur des entités abstraites, mais comme une partie de la pratique humaine» (p. 50). Les *Recherches philosophiques* constituent l'aboutissement le plus achevé de cette nouvelle conception : pour Wittgenstein, «la philosophie n'est pas une discipline productrice de connaissance [...] et elle ne peut pas imiter les méthodes des sciences [...] elle ne s'intéresse pas à la vérité, ou à des questions de fait,

mais à la signification» (p. 54). Dans la première partie des *Recherches*, les concepts mentaux (la pensée, la compréhension, etc.) jouent un rôle central «en raison de leurs liens avec le thème central, la nature du langage et de la signification» (p. 55). Dans les dernières œuvres, Wittgenstein s'intéresse à la philosophie de la psychologie et tente d'ébaucher «une vue positive d'ensemble des concepts psychologiques» (*ibid.*) ainsi qu'à la grammaire des couleurs et à la théorie de la certitude (*Über Gewissheit*).

STEFAN IMHOOF

JACQUES BOUVERESSE, *Bourdieu, savant et politique*, Marseille, Agone, 2003, 191 p.

Petit livre, grande valeur. On connaît le combat incessant mené par l'A. pour une défense rigoureuse de la vérité et de la justice sur tous les terrains et pour réclamer le passage à l'action, dénonçant les hypocrisies autant que les naïvetés qui engendrent souvent déresponsabilisation et cynisme. On ne s'étonne donc pas de le voir ici faire cause commune avec un «frère» dont il regrette immensément la disparition et à qui il déclare beaucoup devoir. Si Pierre Bourdieu a été si souvent dénigré, c'est que le système actuel, fondé sur les lois du marché, servi par les médias, bafoue toute exigence d'authentique information et d'honnête éducation. Or, «aucun bénéficiaire d'un système n'aime l'insolent qui analyse et démontre les logiques dont procèdent ses avantages». Par leurs compétences scientifiques et philosophiques, ce dont se préoccupent Bourdieu et l'A., c'est de la souffrance, de la souffrance sociale notamment, de son analyse lucide, et du problème du passage à l'action. Pascal déjà signalait l'inertie des dispositions et Wittgenstein pensait que l'entendement y avait une part moindre que la volonté. À plusieurs reprises, d'accord avec Bourdieu, l'A. insiste sur le fait qu'il faut savoir pour modifier le cours des choses et que la liberté et le déterminisme ne s'opposent qu'en abstraction théorique. À la misère du monde correspond l'injuste répartition du «capital symbolique, c'est-à-dire de l'importance sociale et des raisons de vivre». Or, le journalisme, au lieu d'être au service de la culture en éclairant réellement, fait le jeu du système. C'est le règne de l'audimat et de l'usurpation des compétences ; comme Lichtenberg, l'A. pense que «voir tous les jours des gens recevoir le nom de génie, à peu près comme les cloportes reçoivent le nom de mille-pattes parce que les gens ne veulent pas prendre la peine de compter jusqu'à quatorze, a de quoi rendre méfiant». L'homme moderne, consommateur, est bien moins éclairé qu'il ne croit. Il ne s'agit pas d'une démocratisation de la culture mais de son assimilation totale aux exigences du marché. La communication de masse, comme une chaîne de montage, renforce la concentration du pouvoir. Point important, sur lequel l'A. est expert, le pouvoir symbolique, comme tous les rapports sociaux, est médiatisé par le langage : les dominants amènent les dominés à percevoir et décrire comme eux, dominants, ont intérêt à percevoir et décrire. Il est triste de voir le contraste entre ce qu'est le journalisme et ce qu'il pourrait être ; or quiconque risque par devoir d'honnêteté la moindre critique est considéré comme aigri et jaloux. Pour résister à cette aliénation au pouvoir économique, il faut prendre conscience de la façon dont on en est le jouet, menacé à travers des habitus. Il s'agit de voir comment le désir de vérité peut être modifié par des conditionnements sociaux pervertissants. Naïfs, complices ou cyniques sont ceux qui ne veulent pas le voir et prétendent «transcendant» et «transcendantal» ce qu'il convient de rendre à la société et à l'histoire. En toute action il faut reconnaître la part de l'habitus, comprendre qu'il n'est d'autonomie que par une optimale reconnaissance des dépendances ; la spontanéité et la liberté n'y sont point menacées, mais bien seulement l'illusion. Il y a là une tâche de clarification philosophique : il faut dépister les contraintes insoupçonnées, et par là accroître la liberté d'action. Prendre garde à la tendance qui

fait que «l'on prédique de la chose ce qui réside dans le mode de représentation». Une fois encore, «on connaît de mieux en mieux le monde à mesure qu'on se connaît mieux soi-même», clarifiant ce que c'est que d'être libre. Si «personne ne préfère naturellement et constamment la recherche de la vérité à ses propres intérêts», le reconnaître ne menace pas cette dernière et sa défense ; c'est ici la sagesse, que doit viser la vraie philosophie.

CLAUDE DROZ

PHILIPPE CAPELLE (éd.), *Jean Nabert et la question du divin* (Philosophie & Théologie), Paris, Cerf, 2003, 162 p.

Cet ouvrage réunit les études données dans le cadre d'un séminaire à l'Institut catholique de Paris en 2000-2001. Le thème est la question du divin dans la philosophie de Jean Nabert (1881-1960), en particulier de son ouvrage inachevé et publié par les Éditions du Cerf sous le titre de *Le désir de Dieu*. Il s'agissait de notes manuscrites éparpillées qui furent rassemblées et mises en ordre par Paule Levert. Les ouvrages principaux de Jean Nabert sont *Expérience intérieure de la liberté* (1924), *Éléments pour une éthique* (1943), *Essai sur le mal* (1955). Maria Villela-Petit, dans son étude «Comment la conscience de soi s'assure-t-elle de l'idée du divin ?», présente avec une grande clarté la pensée de Jean Nabert. Elle clarifie les concepts fondamentaux d'Absolu, de divin, de Dieu, de conscience, d'expérience, de finitude. Elle souligne aussi les ouvertures de la pensée de Jean Nabert. L'existence de Dieu comme sujet d'existence hors de nous ne peut être qu'une objectivation de Dieu qui devient un obstacle à une véritable lecture philosophique de l'expérience religieuse, c'est-à-dire à la découverte en nous, dans l'immanence de notre être, du désir de Dieu. Le désir de Dieu est constitutif de la conscience de soi dans son rapport avec l'Absolu. Absolu et Dieu ne sont pas des termes équivalents. L'Absolu est dispersé dans la multiplicité des consciences : il est une sorte de lumière spirituelle au-dedans de tout un chacun et susceptible d'illuminer ses actes. L'Absolu ne vit que dans les consciences et il n'est saisi qu'à travers les actes. Et Dieu est la figure de l'Absolu. Cette affirmation ouvre au pluralisme religieux et au dialogue interreligieux, puisque que l'Absolu vit dans les consciences. Cette distinction entre l'Absolu et Dieu permet aussi d'écarter l'idée de Dieu comme atténuation ou justification du mal. La radicalité du mal est maintenue avec son caractère d'injustifiable. L'idée du divin est médiatrice entre celle de l'Absolu et Dieu. Le sentiment du divin a le statut d'un *a priori* et il est le principe, en l'humain, de son dépassement, de sa transformation ou de sa transfiguration spirituelle. Mais il n'est pas à chercher hors de l'humain, ni dans l'ordre du monde, car le divin demande toujours à s'incarner dans un sujet. Un être peut être dit incarner le divin indépendamment du contexte religieux : c'est l'ouverture à la reconnaissance d'êtres humains comme témoins de l'Absolu sans que l'on tienne compte de leur religion ou de leur Dieu. Les articles de Philippe Capelle, «Les médiations du divin dans la pensée de Jean Nabert», de Jean Greisch, «L'inquiétude du *se comprendre* et le désir de Dieu», de Stéphane Robillard, «Désir de Dieu et témoignage : l'herméneutique infinie», reprennent sous des angles différents la question du divin et sa critériologie. L'article d'Emmanuel Doucy, «Expérience du mal et désir de Dieu», est plus difficile à la première lecture pour une personne sans formation philosophique, mais il offre un parcours dans les ouvrages cités ci-dessus qui permet de mieux saisir la cohérence de la pensée de Jean Nabert. Enfin la postface de Paul Ricœur, «Jean Nabert : une relecture», conclut le livre. – Ce livre est intéressant, mais la lecture est de difficulté variable. Le premier article donne envie de connaître la pensée de Jean Nabert et ses implications pour une réflexion théologique en dialogue avec les autres religions, avec les thèmes du caractère injustifiable du mal et de l'incarnation du divin dans les témoins de l'Absolu.

CHRISTIAN MIAZ

YVES LABBE, *Dieu contre le Mal. Un chemin de théologie philosophique* (Philosophie & Théologie), Paris, Cerf, 2003, 253 p.

À la différence d'une grande partie de la communauté philosophique contemporaine, l'A. entend réhabiliter un projet de théodicée. Pour cela, il relit de façon critique des auteurs comme saint Thomas et Hegel, mais discute aussi des penseurs anglophones beaucoup plus récents tels D. Z. Philips et surtout R. Swinburne. En désaccord ouvert, sur ce point, avec Paul Ricœur (cf. p. 237), il s'oppose en effet à ce qu'un geste herméneutique vienne relever la théologie philosophique classique. Son projet est au contraire de reconquérir un penser philosophique de Dieu qui soit en lui-même porteur d'espérance face au mal. Dès lors, systématique plutôt qu'historique, sa démarche traitera successivement des cinq questions suivantes : Pourquoi voulons-nous Dieu ? D'où pouvons-nous parler de Dieu et le dire ? Qu'est-ce qui nous permet d'affirmer Dieu ? Que dirons-nous encore de Dieu ? Comment avons-nous discoursé sur Dieu ? – Au fil de sa démarche, l'A. ne cache pas qu'il se situe parfois dans le sillage du théologien catholique belge Adolphe Gesché qu'il présente comme l'un de ses maîtres (cf. surtout p. 246 ; voir aussi p. 33-34). Cependant, il en effectue non une quelconque lecture suiviste mais une continuation exigeante. Le présent travail approfondit en effet sur le plan de la théologie fondamentale plusieurs des problématiques que le professeur de Louvain, disparu à la fin de l'année 2003, avait traitées dans le registre de la théologie dogmatique ou spirituelle, avec sa série *Dieu pour penser* (Paris, Cerf). – Mais l'ouvrage recèle surtout d'originaux développements issus de la pensée anglo-saxonne récente. Même s'il ne la reprend pas telle quelle, l'argumentation de Swinburne, qui relance la preuve cosmologique de Dieu, a beaucoup marqué notre A. Selon Swinburne en effet, Dieu a de sérieuses raisons de créer le monde tel qu'il est, avec son lot de souffrances. Celles-ci appellent un surcroît de responsabilité et un dépassement éthique. «À ce qui serait devenu une sensibilité trop forte à la souffrance, le philosophe oppose la primauté de l'activité sur la passivité» (p. 171). – Une interrogation reste cependant ouverte à l'issue de ce texte difficile. Est-il possible d'évoquer aussi abstraitement le mal ? Est-il concevable d'en parler sans passer, toujours à nouveau, par des *figures* du mal ? Après la lecture du présent ouvrage, ce problème reste manifestement ouvert. C'est l'un mérite de l'étude d'Yves Labbé que de nous pousser à affronter par nous-mêmes cette question ardue.

BERNARD HORT

SIMONE WEIL, *Œuvres complètes VI, III, Cahiers 3, février-juin 1942. La porte du transcendant*, sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy, Paris, Gallimard, 2002, 675 p.

Ce 7<sup>e</sup> volume des OC de SW, le troisième des quatre consacrés aux *Cahiers*, comprend les notes consignées pendant les derniers mois à Marseille avant le départ vers New York. Comme les volumes précédents, celui-ci nous apporte des pensées de premier ordre, comparables en un sens à celles de Pascal, voisinant avec des fragments, dont quelques-uns resteraient sybillins sans de riches notes éclairantes, tandis que d'autres, rares, semblent presque superflus, n'étant le souci d'exhaustivité. Comme d'habitude, l'ouvrage comprend d'intéressantes annexes, de précieuses notes et quatre index (noms de personnes, personnages bibliques de l'A.T., index analytique, figures mythologiques). C'est parallèlement à un engagement résistant au service de *Témoignage chrétien*, à de nombreuses rencontres, à la rédaction de textes majeurs et de lettres essentielles, que SW tenait ces *Cahiers*, tandis qu'elle s'investissait dans une immense quête spirituelle, à travers non seulement le christianisme, mais aussi les religions orientales, voire le folklore et les mathématiques. Le sous-titre, *La Porte du transcen-*

*dant*, est pleinement justifié ; nous constatons cette inlassable recherche de la transcendance par SW, en cela proche de J. Hersch, qui le soulignait, tout en marquant la différence : «Simone Weil a eu un jour la main du Christ sur son épaule. Moi, non». À la lecture de ces «cahiers de laboratoire», nous prenons conscience aussi du risque que courent parfois d'être mal interprétées telles formulations provisoires, paradoxalement non destinées à la publication. Aussi, ne faut-il jamais l'oublier, et bien savoir que ce sont là des notes jetées par une jeune femme qui devait mourir à 34 ans en août 1943. Impossible de résumer un tel foisonnement d'idées, c'est réellement une porte qui s'ouvre sur d'innombrables visées, d'innombrables questions aussi à travers les affirmations mêmes. Mais s'y manifeste en permanence une lumière qui reste aussi indispensable qu'il y a 60 ans, celle de l'émouvant *Prologue* : «Il entra dans ma chambre et dit : 'Misérable, qui ne comprends rien, qui ne sais rien. Viens avec moi et je t'enseignerai des choses dont tu ne te doutes pas'. Je le suivis [...] La lumière montait, resplendissait, diminuait, puis les étoiles et la lune entraient par la fenêtre. Puis de nouveau l'aurore montait [...] Mais ma place n'est pas dans cette maison». La transcendance n'a pas de lieu privilégié : elle apparaît sur le seuil de la porte, silhouette d'un prochain, lumière de l'infini.

CLAUDE DROZ

SIMONE WEIL, *La condition ouvrière*, présentation et notes par R. Chenavier (Folio/essais, 409), Paris, Gallimard, 2002, 528 p.

Albert Camus, qui a publié la plupart des écrits de S. Weil qu'on découvrait et regroupait après la guerre de 39-45, écrivait : «Il me paraît impossible d'imaginer pour l'Europe une renaissance qui ne tienne pas compte des exigences que S. Weil a définies.» L'édition de *La condition ouvrière* établie aujourd'hui par R. Chenavier renforce encore cette évaluation. Quiconque souhaite être renseigné sur les objectifs et la valeur des textes qui constituent autour du *Journal d'usine* cette nouvelle édition de *La condition ouvrière* sera éclairé par cette citation de l'introduction de R. Chenavier : «Le problème d'une spiritualité du travail posé dans la dernière étape de l'œuvre de Simone Weil est de rétablir les conditions du plus haut exercice des facultés discursives et intuitives, ainsi que celles de la plus grande habileté corporelle, dans les conditions du travail industriel». Simone Weil pensait en effet que «le déséquilibre dû à un développement purement matériel et technique ne peut être réparé que par un développement spirituel dans le même domaine, c'est-à-dire dans le domaine du travail». Elle considérait que le monde est «la métaphore réelle dont Dieu est le suprême poète». Poésie directe, concrète, vécue à travers tout travail digne de ce nom. Le travail compris et assumé, jusqu'en ces moments les plus durs, comme exercice de développement individuel et collectif de la dimension humaine tant sociale que spirituelle. Elle envisageait là une possibilité de rencontre et de partage entre intellectuels et manuels «au point le plus haut, celui de la plénitude de l'attention, qui est la plénitude de la prière». Il est essentiel selon R. Chenavier que «l'analyse des conditions à réaliser pour que le travail conduise à une connaissance surnaturelle soit aussi une des analyses les plus rigoureuses des conditions d'un travail non servile, à la fois socialement nécessaire et pourvu d'une signification spirituelle». Cette nouvelle édition de *La condition ouvrière*, enrichie de textes importants, bénéficie des compétences de R. Chenavier au cœur de l'équipe qui édite les *Œuvres complètes* de Simone Weil et qui l'a dotée de 60 pages d'éléments biographiques, d'une chronologie de la période du travail en usine, de notices biographiques sur les correspondants de Simone Weil, d'un glossaire des termes techniques, de précieuses notes, ainsi que d'un index des noms et d'un index des notions.

CLAUDE DROZ

PATRICK PHARO, *La logique du respect*, Paris, Cerf, 2001, 121 p.

Certains concepts, pour être importants et d'usage fréquent, sont cependant moins clairs qu'on ne croit : tel celui de respect. Ainsi, l'A., ayant rappelé qu'avec les exigences des droits de l'homme et de la démocratie, on retrouve «la valeur à la fois irrécusable et émancipatrice du respect de la personne», constate que le concept de respect apparaît comme «une sorte de réalité semi-abstraite qui n'est réductible à aucun modèle de comportement». Il examine d'abord la valorisation du respect dans quelques philosophies, et notamment son lien avec la générosité et la précaution chez Descartes, avec l'humilité face aux qualités éminentes chez Hume, avec l'obligation morale chez Kant et son insistance sur la personne humaine, position que reprend Rawls par le devoir civil de retenue. Mais, à chaque fois apparaissent des problèmes de discrimination avec ce qui n'est pas le respect. C'est peut-être avec Kant que l'on s'approche le plus d'une exigence fondamentale, à la fois individuelle et collective, par l'obligation morale : «le respect de la loi n'est pas un mobile de la moralité, mais la moralité elle-même». À l'origine semble se faire entendre l'appel : Ne me fais pas de mal, respecte en moi l'humain comme je veux le respecter en toi, volonté de bien, bonne volonté en acte. L'A. reste ensuite attentif aux «compléments du respect» et à la complexité des conditions, en situation, du respect, direct ou indirect ; où l'on voit que le respect peut devenir vertu essentiellement civile. Se faisant plus analytique, l'A. montre le concept menacé, soit de devenir trop général, soit d'être trop particulier. Il propose une définition moyenne : «Le respect est une position pratique de la première personne qui consiste pour celle-ci à limiter sa liberté d'action de façon à ne pas porter atteinte à la valeur éminente qu'elle reconnaît à une personne ou à un objet, ou qu'une autre personne accorde à un objet.» On croise, chemin faisant, la problématique de la tolérance et de l'indifférence, aboutissant enfin à l'«estime de soi», qui précisément peut être respectueuse ou méprisante, et cela est à nouveau complexe, mais l'A. veut attirer l'attention sur l'importance des valeurs dans nos sociétés concurrentielles modernes.

CLAUDE DROZ

JEAN-CHRISTOPHE GODDARD, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, 193 p.

Mysticisme et folie sont ici envisagés dans leur double dimension : déséquilibre psychotique ou dynamisme équilibré par la raison s'avancant jusqu'en ses confins. Ainsi voyons-nous le mystique bergsonien incarnant l'intuition créatrice et rayonnante (encore que pouvant paraître inaccessible au commun des mortels) et la folie d'amour d'une théologie de la croix, mais aussi les dérives destructrices du psychotique se coupant de l'autre et du monde. C'est bien ici, en effet, que passe une frontière et qu'apparaît un critère : celui d'un partage constructif, bienfaisant, que constitue la «vraie vie», opposée à celle, mensongère, des illusions tant matérialistes qu'idéalistes. Et ce partage, de pensée et d'action implique une simplicité authentique ; non la pseudo-simplicité réductrice des simplistes, mais celle précisément de la vraie vie dans sa richesse même, offerte en chaque instant. C'est assurément cet «infiniment simple» que souhaitait Bergson, celui du génie, du mystique ou du héros. Mais il faut raison garder, par l'action responsable en même temps que libre. Mystiques et héros vrais se signalent par l'action réalistement bienfaisante. Or, le salubre chemin de crête appelle la vigilance : les déviations descendantes vers le pathologique ne manquent pas. Que l'attention structurante faiblisse, et ce peut être le vertige fou. La marche intuitive saine est liée à une capacité transcendante, qui permet la maîtrise des tentations schizo-phrènes et paranoïaques, soumettant aux exigences de raison et d'éthique universelle. On la retrouve



en toute authentique philosophie ou spiritualité, et sa marque est la simplicité. Tandis que les psychoses aliènent et font mourir, l'intuition libère par l'amour valorisant le simple trésor de chaque instant, contemplation et action fusionnant. Or, pense l'A., si le psychotique souffre dramatiquement de la non-permanence, inversement celui qui vise une transcendance, à la manière de L. Lavelle, gardant quelque chose de J. G. Fichte, trouve un équilibre de simplicité ; apte à dire «je», libre et responsable, il participe activement au monde, exploitant la contingence.

CLAUDE DROZ

Histoire de  
la théologie

JÉRÔME, *Débat entre un luciférien et un orthodoxe (Altercatio Luciferiani et Orthodoxi)*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Aline Canellis (Sources Chrétiennes, 473), Paris, Cerf, 2003, 225 p.

L'*Altercatio* de Jérôme, dont il est actuellement encore difficile de dire *pour qui* et *pour quoi* elle fut écrite et de fixer une date de rédaction certaine, mais dont on peut penser, grâce à des arguments de type bibliographique, historique et linguistique, qu'elle fut composée entre 376 et 388, nous plonge au cœur de la crise arienne et du «schisme luciférien» qui ont profondément agité et divisé l'Église entre 360 et 400. Sous la forme d'un dialogue fictif qui oppose un défenseur intransigeant de la foi du concile de Nicée (325), dont Lucifer de Cagliari est la figure emblématique, et un Orthodoxe, qui n'est autre que Jérôme lui-même, cette *altercatio* porte d'abord sur des questions disciplinaires. Aux yeux de Jérôme, en effet, les partisans de Lucifer, qui considéraient que, au concile de Rimini de 359, les évêques occidentaux avaient failli en adoptant le parti de ceux qui, tout en condamnant la doctrine d'Arius, n'avaient pas reconnu la «consubstantialité» du Fils avec le Père et avaient refusé pour cela le terme d'*homoousios*, pactisant par conséquent avec les ariens en adoptant la confession de foi «homéenne» – le Fils est «semblable» au Père (*homoios*) – faisaient preuve d'inconséquence en prétendant priver de leur charge les évêques *faillis*, alors qu'ils admettaient à la pénitence, sans les rebaptiser, les laïcs à qui ces mêmes évêques arianisants avaient administré le baptême. Après Tertullien et Cyprien de Carthage, dont il est tributaire, Jérôme ouvre à nouveau le dossier douloureux de la validité du baptême conféré par des schismatiques ou des hérétiques, et fournit, du même coup, de précieux renseignements sur la liturgie du baptême au IV<sup>e</sup> siècle. Dans la seconde partie, l'Orthodoxe reprend le débat sur un plan plus historique et doctrinal pour prouver au Luciférien que les évêques de Rimini sont à bon droit reçus dans l'Église, puisqu'ils n'ont pas véritablement failli, mais que leur bonne foi n'a été que surprise ! En témoignent les regrets qu'ils ont exprimé, en se disant «prêts à condamner à la fois leur signature antérieure et tous les blasphèmes des ariens». Dans ce dialogue, Jérôme ne poursuit qu'un seul but : retrouver le chemin de l'unité de l'Église et de la communion entre l'Orient et l'Occident chrétiens, et inviter à la réconciliation tous ceux qui partagent la même foi en évitant toute forme d'intégrisme, toujours source de division : «Il faut, dit-il en conclusion, rester dans l'Église qui, fondée par les Apôtres, s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui». Le texte qu'Aline Canellis reprend et traduit ici est celui de l'*editio major* publié par ses soins dans le *Corpus Christianorum (CCSL 79 B)*, mais avec un appareil critique simplifié, et son introduction replace l'ensemble de l'*altercatio* dans le cadre historique et doctrinal de la lutte pour la foi de Nicée. Les index scripturaire, des auteurs anciens et des noms propres, ainsi qu'une bonne bibliographie facilitent le travail de recherche.

JEAN BOREL

JOHANNES REUCHLIN, *Briefwechsel, Band 2*, herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Stadt Pforzheim, bearbeitet von Matthias Dall'Asta und Gerald Dörner, Stuttgart-Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2003, LXV, 727 p.

Ce second volume de la correspondance de Johannes Reuchlin, comme le premier qui a paru en 1999 (Cf. recension in *RThPh* 2002/1, p. 78 sq.) est le fruit d'un gigantesque travail de recherche, dont le résultat est non seulement d'offrir aujourd'hui au lecteur la totalité des lettres que Johannes Reuchlin a envoyées à ses destinataires et celles qu'il a reçues de leur part ou d'autres correspondants, mais de faire revivre, grâce à des notes d'une extrême précision historique et théologique, les circonstances de chacune d'elles et toute une époque de la vie religieuse et intellectuelle de l'Europe, dont il n'est pas exagéré de dire qu'elle fut passionnante, mais fort troublée. Sur les 95 lettres que rassemble ce second volume et qui furent écrites entre 1506 et 1513, 48 sont signées de la main de Reuchlin et 47 par ses correspondants. Un premier groupe de lettres concerne les recherches qu'il poursuit sur la langue hébraïque, un second groupe éclaire de manière importante le chapitre douloureux de la «querelle des livres» (*Bücherstreit*) et, enfin, le troisième contient la correspondance que Reuchlin écrivit en tant que juge de la Ligue souabe. En 1506, la réputation de Reuchlin comme hébraïsant et kabbaliste est faite. Son *De Verbo mirifico*, publié depuis douze ans, a fait le tour de l'Europe savante. C'est alors qu'il publie à Pforzheim, à 1500 exemplaires chez Thomas Anshelm, un autre ouvrage décisif, le *De rudimentis Hebraicis*, qui n'est rien moins que la première grammaire hébraïque écrite par un chrétien, si l'on ne compte pas l'ouvrage très sommaire de Conrad Pellican, *De modo legendi et intelligendi Hebraeum*, publié à Strasbourg en 1504. Les lettres qu'il écrit à son ami Johannes Amerbach (Lettres 140, 142, 143, 156, 163, 167, 172-174, 186, 207, 213), et à l'Abbé bénédictin Leonhard Widenmann (148, 218) évoquent tour à tour différents points délicats au sujet de la compréhension du texte hébraïque de l'Ancien Testament et de l'exégèse qu'en avait donnés saint Jérôme, ainsi que des questions plus techniques de langue hébraïque et araméenne. Les 19 lettres du second groupe, rédigées entre juillet 1510 et octobre 1513, et publiées pour la première fois intégralement, permet de suivre mois après mois la fameuse «querelle des livres», qui opposa juifs et chrétiens en Allemagne après l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492. À la lecture de ce courrier, on est vraiment en droit de se demander ce qu'il serait advenu des juifs, du *Talmud* et de leurs ouvrages littéraires et exégétiques si, dans ce climat de haines et d'extrêmes tensions, Johannes Reuchlin n'avait pas adressé sa célèbre *Defensio* à l'empereur Maximilien qui, partagé entre des influences contradictoires, s'en était remis au jugement des facultés de théologie de Cologne et de Mayence, pour lesquelles il fallait brûler non seulement tous les livres juifs, mais aussi la Bible, trop corrompue à leurs yeux dans sa version hébraïque. Avec beaucoup de sagesse et de discernement, Reuchlin défendit non seulement l'intérêt que pouvait représenter les commentaires bibliques juifs et le *Talmud* en eux-mêmes et pour la Synagogue, mais aussi pour les chrétiens. Face à la violence de Johann Pfefferkorn, juif converti, qui l'avait fait entrer, le 28 septembre 1509, dans la synagogue de Frankfort pour confisquer à ses anciens coreligionnaires tous leurs livres, face aux attaques virulentes qu'il adressa à Reuchlin dans son pamphlet *Handspigel wider eine gegen die Juden* (1511), Reuchlin sut répondre de manière exemplaire par son *Augenspiegel Wahrhaftige Entschuldigung gegen und wider eins getaufften Juden genannt Pfefferkorn unwahrhaftigs Schmachbüchlin* (Tübingen 1511, réponse qu'il compléta l'année suivante par *Ein clare Verstendnis in tuetsch auf Doctor Johannsen Reuechlin's Ratschlag von der Juden Büchernvormals auch zu latin imm Augenspiegel ussgangen* (Tübingen, 1512). Tandis que Pfefferkorn prêchait contre l'*Augenspiegel*, et que le commissaire impérial Hoogstraten accusait l'ouvrage d'hérésie, Reuchlin fit alors appel à Léon X, adressant au médecin du pape, Bonet de Lattes, une

lettre remarquable (228). Magnifiques de compréhension et de tolérance aussi les lettres qu'il adressa à Uriel von Gemmingen (170), Konrad Kollin et à la faculté de théologie de Cologne (184, 185, 187, 188, 190, 191, 195-198). La suite de ce dossier sera publié dans le volume 3. Le troisième groupe de lettres comprend la correspondance que Reuchlin, anobli par Frédéric III en 1492, adressa comme juge de la Ligue souabe jusqu'en 1513. Nous félicitons les éditeurs du soin qu'ils ont apporté à l'annotation technique et historique pour la compréhension de cette correspondance officielle. Les index de citations bibliques et autres livres, noms de lieux et de personnes, la beauté des caractères choisis, la clarté de la mise en page et la qualité du papier font de cet ouvrage une réussite.

JEAN BOREL

JAN ROHLS, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 611 p.

L'ouvrage présente l'histoire des relations entre philosophie et théologie dans la pensée occidentale. Le chemin parcouru va d'Homère aux penseurs postmodernes comme Richard Rorty ou Mark Taylor. L'A., professeur de théologie systématique à Munich, s'est déjà distingué en la matière, surtout il y a une vingtaine d'années avec une volumineuse thèse d'habilitation sur la preuve ontologique de Dieu. Il est sans doute l'un des plus grands spécialistes actuels capable d'une telle entreprise. L'hypothèse sous-jacente est formulée dans l'avant-propos et à la fin du livre : il y a un besoin réciproque entre les deux disciplines en question, la théologie ayant besoin de la philosophie pour parler de la révélation à laquelle elle se réfère avec les moyens de la raison, et inversement la philosophie ayant besoin de la théologie en tant que rappel de sa tâche métaphysique. Cette hypothèse de réciprocité laisse deviner quelles sont les conceptions philosophiques et théologiques chères à l'A. et lesquelles ne le sont pas. Pourtant on ne trouve pas de jugements de valeur explicites dans l'ouvrage. L'A., comme dans ses deux survols semblables au sujet de l'histoire de l'éthique (1992) et de la théologie protestante moderne (deux tomes, 1997), se limite à rapporter les points essentiels des différentes conceptions ; il ne les juge pas. On peut constater la même quête d'impartialité en ce qui concerne le choix des auteurs présentés. Dans le cadre posé – la pensée *occidentale*, la théologie presque exclusivement *chrétienne* – et dans les limites dues au volume de 600 pages, un bon équilibre est maintenu. La seule exception concerne la théologie dans l'époque de la modernité où la représentation semble être un peu trop centrée sur la théologie protestante germanophone. Une deuxième remarque critique est liée au fait que l'A. accorde beaucoup d'importance aux corrélations entre les positions qu'il rapporte. De prime abord, cette particularité constitue certainement un point fort. Il est captivant de se rendre compte à quel point l'histoire du sujet ressemble à un tissu, les philosophes et théologiens travaillant dans le même atelier avec un stock de fils limité qu'ils reprennent pour les positionner d'une manière identique, légèrement différente ou opposée. Selon l'A., le fil conducteur dans ce tissu – pour rester dans l'image – serait le platonisme. Ainsi, l'ouvrage fait penser au bon mot de Whitehead selon lequel la tradition philosophique européenne n'est rien d'autre que des annotations à l'œuvre de Platon. On peut dire que l'A. va même encore plus loin car à ses yeux une bonne partie de la *théologie* occidentale trouve également sa source dans le platonisme ou dans les systèmes qui en dépendent. Cette façon de voir les choses n'est pas complètement injustifiée. Mais la réciprocité mentionnée se trouve menacée lorsque des positions théologiques apparaissent essentiellement comme des reprises des conceptions philosophiques antérieures en négligeant leur originalité et leur impact sur la pensée philosophique. On note ici une différence par rapport à Wolfhart Pannenberg, l'autre auteur munichois qui s'est beaucoup intéressé à la relation

en question. Il souligne lui aussi l'influence de la philosophie, et en particulier du platonisme, sur la théologie chrétienne, mais il met également en valeur les influences dans l'autre sens (cf. par exemple W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 106-128 : tout un chapitre traitant des «contributions» du christianisme aux sujets philosophiques). – Ces remarques quelque peu critiques ne mettent pas en doute la valeur de l'ouvrage de Rohls. Il est écrit avec beaucoup d'érudition – l'index des noms contient près de 1000 entrées – dans un style clair et concis. Ainsi, il est un outil précieux, que ce soit pour des étudiant(e)s qui cherchent un manuel compact et néanmoins complet, ou pour ceux et celles qui l'utiliseront comme un ouvrage de référence, grâce à ses index détaillés.

FRIEDRICH LOHMANN

ÉRIC FUCHS, *L'éthique chrétienne. Du Nouveau Testament aux défis contemporains* (Le champ éthique, 40), Genève, Labor et Fides, 2003, 151 p. Théologie  
contemporaine

«Entre nous et nos sources bibliques, ce n'est pas le vide mais plutôt le trop plein ! Vingt siècles d'histoire, de réflexions théologiques, de débats ; vingt siècles de propositions morales aussi. Lourd héritage, souvent encombrant, parfois stimulant.» (p. 125) En accord avec les deux façons dont le titre de son ouvrage permet d'être interprété, Éric Fuchs nous présente «l'éthique chrétienne» sous un double mode : d'une part, il s'engage dans un intense processus de reconstruction du *contenu* de l'éthique des chrétiens, à savoir de celles et ceux qui écrivirent les textes fondateurs du christianisme ou qui en furent les premiers auditeurs. D'autre part, il développe celle-ci comme une *entreprise de réflexion théorique* – tant parmi les premiers chrétiens qu'à notre époque – visant à indiquer ce qui constitue les fondements, les valeurs et les conséquences d'une morale spécifiquement chrétienne. S'expliquant par l'importance particulière qu'il accorde au constat cité en introduction, l'auteur désigne la méthode à employer dans cette démarche d'éthique chrétienne comme une «herméneutique», qui s'efforce de comprendre et d'exprimer comment la foi au Christ a suscité, et suscite encore, une compréhension spécifique de soi, d'autrui, de la société et de Dieu, entraînant à son tour un comportement personnel et communautaire spécifique» (p. 12). Pour l'éthique chrétienne, passant actuellement «par une crise profonde» (p. 150), ce retour à ses propres sources constitue, selon Fuchs, un travail indispensable afin de valoriser leur «capacité d'interpellation» et leur «non-conformisme» et pour mettre en évidence qu'elles témoignent d'«une dynamique morale qui ne cesse de réinterroger ceux qui y sont confrontés, sociétés, cultures ou individus, sur leur responsabilité éthique» (p. 13). Car en tout premier lieu, l'examen des textes néo-testamentaires doit contribuer à expliciter quelles (ré)orientations leurs enseignements éthiques mettent à disposition des communautés chrétiennes vivant et croyant sous les conditions de notre présent. Le résultat permet au lecteur d'accompagner Éric Fuchs sur un parcours théologique aussi éclairant qu'exigeant. Oscillant entre le style d'un essai et celui d'une étude scientifique et s'apparentant davantage au premier dans la partie explicitement éthique, ce parcours mène à partir d'un long examen exégétique des textes-clés des divers livres du Nouveau Testament – soigneusement retraduits, notamment, par l'auteur lui-même – par une évaluation des modèles éthiques détectés à un chapitre conclusif éclairant la manière dont l'*éthique des chrétiens* peut être rendue fructueuse pour l'*éthique chrétienne* face aux enjeux contemporains. Que les caractéristiques propres récoltées à travers les textes bibliques ne soient pas surprenantes ou particulièrement originales – le noyau commun de l'éthique chrétienne serait représenté avant tout par l'insistance sur l'amour, mais également sur la *métanoïa* et la référence christologique (p. 105) – peut être attribué

d'une part à la tenace volonté de l'auteur d'être fidèle à ses références, d'autre part comme un préalable d'un autre élément constitutif de toute éthique chrétienne qui est souligné à plusieurs reprises : «Inspirée par l'Évangile, l'éthique chrétienne sera modeste et inventive.» (p. 143) Dans cet esprit de modestie, les interprètes et les destinataires de l'éthique chrétienne apprendront donc du Nouveau Testament qu'elle est, pour être convaincante, toujours composée de trois éléments : par une «réinterprétation christologique de la Loi [...], par la prise en charge critique de la culture du temps [...] [et par] une vision de l'homme comme d'un être tragiquement blessé» (p. 123), étant en même temps pécheur et sujet d'une foi libératrice. Pour sortir de sa crise, telle est la conclusion d'Eric Fuchs, l'éthique chrétienne devra faire sienne cette même double tâche : vers le passé, elle est tenue de «donner sens à une tradition chrétienne qui depuis vingt siècles reprend et interprète ses textes fondateurs» (*ibid.*), dans le présent, elle est invitée «à discerner dans notre environnement culturel ce qui peut accueillir le message évangélique» (*ibid.*), à la fois pour soutenir et pour rejeter des éléments du présent susceptibles de constituer des enjeux éthiques. Au sein de la chrétienté – et notamment parmi les Églises institutionnalisées – cela ne se passera pas sans donner lieu à la fois à un combat interne et à un combat externe. Le premier nécessitera d'un côté l'affirmation de «deux convictions de base» (p. 128 sq.), à savoir la certitude que l'homme est créé par Dieu et qu'il est ainsi appelé à la liberté, et de l'autre côté le refus de deux obstacles à la liberté véritable – représentés par le refus de toute idolâtrie et par le refus «de dissoudre le christianisme dans un humanisme mou» (p. 134), touchant en particulier aux domaines de la corporéité, de la sexualité, de la parole et de la mortalité humaines. Le deuxième combat cependant, tourné vers l'extérieur, sera marqué avant tout par une insistance sur le respect inconditionnel des droits de l'homme. Bien qu'à la fin du parcours commun, le lecteur puisse déplorer le fait qu'il reste sur beaucoup d'éléments de diagnostic sans que le nom du remède lui ait été épilé et bien qu'il croise parfois des passages qui semblent dissimuler par des sous-entendus des jugements moraux pourtant pointus, on se sépare tout de même de l'auteur avec le sentiment d'avoir reçu plus qu'un aperçu d'une vision éthique riche de la vie d'un éthicien herméneute.

JEAN-DANIEL STRUB

LAURENT VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, 2003, 505 p.

Publication d'une thèse soutenue en 2001 à l'Institut catholique de Paris (et à l'Université Paris IV), l'ouvrage est une étude technique de l'évolution et de l'interaction des notions de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction au sein de l'Église catholique du XII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Dans un long parcours historique où sont convoqués canonistes et théologiens, l'A. tente de reconstruire l'évolution de ces termes en lien avec les préoccupations du moment (statut des hérétiques, pouvoir d'un évêque avant sa confirmation, origine papale ou divine du droit, controverse avec les Réformateurs, débat conciliaire), et ce faisant de mettre à jour les enjeux ecclésiologiques et théologiques qui s'y rattachent. Entre la distinction première d'un pouvoir possédé et d'un pouvoir exercé, largement utilisée jusqu'à Gratien, et celle radicale impliquant jusqu'à deux hiérarchies au sein de l'Église (G. Devoti), prennent place deux autres «états» – selon la typologie de l'A. Tout d'abord une distinction formelle – développée par les Décrétistes et les Décrétalistes – distinguant deux pouvoirs et leurs effets propres : l'ordre agit sur les sacrements, la juridiction permet d'excommunier. La distinction matérielle apparaît, elle, avec les théologiens scolastiques. Le pouvoir de juridiction voit alors son domaine d'application fixé sur le «corps mystique» du Christ alors que le pouvoir d'ordre portera lui sur le «vrai corps». Ainsi Thomas d'Aquin qualifie-t-il

explicitement le pouvoir d'ordre sacramentel, en précisant qu'il est conféré par une consécration, alors que le pouvoir de juridiction, conféré par simple investiture humaine ne saurait être immuable. Soucieux de sortir d'un traitement uniquement canonique du sujet, désireux de faire œuvre d'historien de la théologie, l'A. conclut son ouvrage par une reprise et une évaluation ecclésiologique. Devant l'extrême polysémie rencontrée lors de son enquête, face à l'émergence d'un nouveau paradigme sacramentaire et ecclésiologique, dont le concile Vatican II est le phare, l'A. suggère d'abandonner purement et simplement l'usage des deux termes. La distinction des pouvoirs est certes apparue comme une «béquille nécessaire» pour compenser le déséquilibre créé dans le pouvoir pastoral par la survalorisation du lien à la consécration eucharistique. Mais la sauvegarde de la dimension pastorale (voire enseignante) du sacerdoce (et de l'épiscopat) est aujourd'hui pleinement honoré – selon l'A. – dans la théologie de communion sacramentaire de Vatican II et à travers une attention plus grande à l'Église locale (diocésaine). Vouloir maintenir la distinction des ordres, c'est alors enfermer le ministère ecclésiastique dans la seule sphère des sacrements, et ce au plus mauvais moment (pénurie de recrutement). Il n'est pas sûr toutefois, comme le fait remarquer le préfacier, que soient résolues dans l'ecclésiologie actuelle toutes les questions traditionnelles auxquelles tentaient déjà de répondre l'usage de la bipartition. Si la théologie calviniste a eu l'occasion d'alimenter le débat catholique à travers le triple office du Christ et l'accent sur l'enseignement, des questions à peine différentes traversent l'ecclésiologie protestante contemporaine : dissociation entre ministère et gouvernement chez le pasteur, fort développement du laïcat, trouble autour du rôle des instances synodales...

JOËL GEISER

GENEVÈVE TRAINAR, *Transfigurer le temps. Nihilisme, symbolisme, liturgie*, Genève, Ad Solem, 2003, 123 p.

Geneviève Trainar est philosophe et sœur dominicaine. Ce livre reproduit le texte de conférences qu'elle a données en 1978. Il est suivi d'une longue postface du frère Olivier-Thomas Venard qui montre que les propos de l'auteure sont toujours d'une extrême actualité. Trainar part du principe que dans notre société «ce n'est pas le rite qui est malade mais le rapport de l'homme au rite» (p. 7), pour soutenir qu'aujourd'hui encore, face au nihilisme ambiant, «seul le rite permet, dès à présent et pour qui y consent, de transfigurer le temps vécu.» (p. 31) En se basant sur des textes de Nietzsche, l'auteure commence par analyser les symptômes nihilistes des temps contemporains et en déduit que «la généalogie de l'homme contemporain est à chercher dans la mort de Dieu» (p. 13). C'est la mort de Dieu qui a entraîné la mort de l'homme et le nihilisme qui en découle, puisque l'homme n'arrive pas à se donner sens à lui-même. Mais le nihilisme n'atteint pas uniquement l'incroyant, il est en effet présent au sein même de la religion. En effet, le nihilisme religieux est un mode d'être propre à la foi, à une conscience qui doute et qui doit prendre en compte la critique qui lui est adressée. Pour l'auteure, le dépassement du nihilisme ne peut donc voir le jour que s'il y a d'abord une métamorphose de l'attitude religieuse. Pour que cette métamorphose puisse avoir lieu, l'homme doit redécouvrir la puissance du rite, qui est le seul à pouvoir faire coïncider l'instant présent avec le temps des origines et le temps eschatologique. Ainsi, le «temps en Dieu diffère du vide et de l'angoisse de l'homme contemporain affronté au temps qui passe.» (p. 30) Pour définir le rite, Trainar reprend la métaphore du jeu et se demande si l'homme moderne pourra encore s'abandonner à la vie du rite, entrer dans le jeu rituel et en accepter les règles. En effet, le jeu liturgique chrétien a ceci de spécifique, qu'il est un jeu avec les symboles. Le rite chrétien porte à l'être, par le geste qu'une parole accompagne, le mystère de l'incarnation, qui est ainsi figuré, célébré,

actualisé dans la liturgie. Dans le rite, «en même temps qu'agi, le symbole est détruit ou consommé en tant que tel, dépassé vers autre chose d'absolument imprévisible et qui relève de la grâce divine, [...] qui est de l'ordre de la vie.» (p. 55) Il faut cependant reconnaître qu'il y a un abîme entre ce que les rites devraient être et ce que les hommes en ont fait, et Trainar d'analyser les manquements de l'homme dans sa pratique du rite. Ceux-ci prennent diverses formes, mais ils reviennent tous à nier la dimension transcendante de ce qui est opéré ou, à l'inverse, à l'imposer à ce qui n'est qu'humain ou mondain. Pour en retrouver l'essence, toute réflexion sur le rite doit s'appuyer sur la fête de Pâques ou sur la Transfiguration, car un même mystère s'y trouve célébré : la jonction en Christ de l'Esprit de vie et de la chair qui se transforme ainsi en «corps de gloire». Le signe de cette transformation se situe dans ce que l'auteure nomme la «beauté» : la percée de la Résurrection qui réside dans toutes les liturgies chrétiennes et qui en fait son originalité. Ainsi vécu, l'éclat de grâce qui émane du rite chrétien permet à l'homme transformé de traverser les épreuves et d'aller au bout du chemin de la vie. Mais pour cela, il faut accepter d'entrer dans le jeu, de vivre le rite, et de «toujours à nouveau revenir puiser aux sources d'eau vive de la liturgie» (p. 79). Ainsi, pour l'auteure le rite est peut-être aujourd'hui «le seul lieu authentique pour nous éloigner de la léthargie païenne du monde et de la léthargie nihiliste du sujet.» (p. 80) Pour conclure cette présentation du livre de Trainar, on peut se demander ce qu'il en est de tous ceux qui, s'essayant à l'abandon dans la vie du rite, ne font pas l'expérience de la beauté transfigurant le temps. Est-ce indubitablement à cause de leurs manquements ?

GAETANE VALAZZA

ÉVELYNE FRANK, *Avec Etty Hillesum. Dans la quête du bonheur, un chemin inattendu* (Petite bibliothèque de spiritualité), Genève, Labor et Fides, 2002, 204 p.

Dans cet ouvrage, Évelyne Frank convie le lecteur à un «être avec» Etty Hillesum afin de découvrir une sagesse dans laquelle s'enracine une vraie «dynamique du bonheur». L'A. ne vise ni à faire surgir l'inédit (elle travaille à partir des traductions en français), ni à produire une somme exhaustive sur certains aspects de l'œuvre d'Etty Hillesum ; mais bien plutôt à la «regarder vivre» à travers une lecture personnelle et thématique d'*Une vie bouleversée* et des *Lettres de Westerbork*. Dans son premier chapitre, l'A. s'attache à déterminer le rapport qu'Etty Hillesum entretient avec les Écritures ainsi que son «corpus» de prédilection. Encouragée par son analyste, Julius Spier, la jeune femme redécouvre la Bible qui l'accompagne et la nourrit. Elle aborde les Écritures de façon directe, forte d'un «cœur pensant», cherchant une parole pour pouvoir vivre en plénitude, mais aussi des règles d'existence. La lecture de la Bible ouvre à Etty Hillesum une voie vers la vie intérieure. Elle puise dans cette lecture une affirmation de l'amour dans sa triple dimension (amour de soi, de Dieu, d'autrui) qui servira de fondement à son œuvre ainsi que l'illustrent les différents thèmes choisis par l'auteur dans cet ouvrage. Le chapitre consacré à la prière s'attache au chemin parcouru par Etty Hillesum, au sens ainsi qu'aux modalités et aux formes de cette prière. L'A. met en exergue l'importance du corps, de la sensation : la prière comme «rentrée en soi-même» est associée à l'exercice physique, elle est une discipline qui met en jeu l'être tout entier. Les deux chapitres suivants résonnent comme une louange aux beautés de la création. L'auteur montre comment Etty Hillesum parvient à tenir conjointement la réalité du mal et la confiance en Dieu dont les lois éternelles régissent la nature vécue comme une grâce, un cadeau qui ne peut être enlevé. Dans la contemplation et l'accueil de la beauté du ciel, des arbres et des fleurs, la jeune femme puise la force d'affronter l'horreur, mais aussi la joie et la liberté intérieure. Le cinquième chapitre témoigne de

l'évolution d'Etty Hillesum dans son rapport au monde et à la maison. Le lecteur ne peut qu'être interpellé par le travail d'intériorisation et de mémoire de celle qui, peu avant sa déportation, aspire désormais à être «une maison pour elle-même et plus encore pour Dieu». Dans le dernier chapitre, l'A. a choisi de proposer une synthèse des éléments de cet «art du bonheur» qui l'ont personnellement touchée chez Etty Hillesum. Soucieuse d'éviter toute récupération, Évelyne Frank est restée fidèle à son projet herméneutique : indiquant clairement ses choix – et parfois ses désaccords –, elle a opté avant tout pour laisser résonner la voix d'Etty Hillesum à travers de nombreux extraits de ses écrits. À la fois concis et profond, cet ouvrage est une invitation à l'apprentissage du bonheur et... à la lecture des œuvres de celle qui sut le vivre dans des circonstances dramatiques.

LAURENCE FLACHON

CLAUS WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemand par Lore Jeanneret (Le Monde de la Bible 11), Genève, Labor et Fides, 2002, 327 p. Sciences bibliques

Cet ouvrage est la réédition d'une première traduction française, parue en 1985, qui n'était plus disponible en librairie depuis quelques années. L'original allemand, publié en 1978, est devenu depuis un classique dans le monde germanophone. La réédition de cet ouvrage a donc surtout un intérêt en ce qu'il a marqué une étape dans l'histoire de la théologie biblique. Westermann récuse en effet l'approche traditionnelle qui cherche à résumer l'ensemble de ce que dit la Bible hébraïque, ou l'Ancien Testament, sur Dieu («théo-logie» au sens premier du terme) autour de quelques concepts fondamentaux surconnotés et généralement totalement étrangers au langage de l'AT lui-même, à commencer par la notion d'«histoire du salut» élaborée au XIX<sup>e</sup> siècle, et veut partir au contraire de la structure même de l'AT dans sa forme canonique, qu'il comprend comme une structure «événementielle» consistant en une histoire (en réalité, il faudrait plutôt dire *des histoires*) accompagnée de paroles de Dieu et de réponses de l'homme. W. retrace alors à travers cinq chapitres successifs la manière dont cette structure «événementielle» (par opposition à une structure «intellectuelle») rend compte des différentes formes fondamentales de la relation entre Dieu et Israël, voire l'homme en général, ainsi que des différents modes d'auto-présentation de la divinité. – L'ouvrage de W. marquait un tournant, à l'époque, dans sa volonté de prendre au sérieux la pluralité constitutive de l'AT dans sa forme canonique, et de faire droit à l'existence d'autres traditions, en particulier les mythes de création, à côté de celle de l'exode. L'approche de W. reste cependant encore marquée par l'influence de la théologie dialectique quant à la mise en place conceptuelle et la problématisation, par exemple dans l'opposition entre «structure événementielle» et «structure intellectuelle» ou dans l'emploi du binôme constitutif parole/réponse. Par-dessus tout, cette approche maintient la confusion propre à l'expression «théologie de l'Ancien Testament», qui recouvre une approche de l'AT à la fois comme source pour l'histoire de la religion de l'Israël ancien *et* comme document normatif pour le judaïsme et le christianisme, confusion qui est rendue possible par une certaine conception théologique de l'histoire (explicitée dans le dernier chapitre) et qui explique l'impasse méthodologique et herméneutique dans laquelle cette discipline se trouve aujourd'hui. – On notera enfin que les nombreuses imperfections qui caractérisaient la première édition de la traduction française, et qui ont été abondamment soulignées dans les recensions à l'époque, ont apparemment été reproduites telles quelles. Outre plusieurs coquilles gênantes et des renvois internes souvent approximatifs, c'est surtout la nature de certaines références qui est dérangeante pour le lecteur. Le titre des articles et leur pagination sont généralement omis (ce qui donne par exemple p. 82, n. 24 : «H. D. Preuss, Z.A.M. 80 ; D. Vetter, AzTh 1,45»), alors que pour les



monographies, il n'y a le plus souvent que le titre, la collection ou la date qui sont mentionnés, ce qui rend la recherche de ces références difficile. Une bibliographie complémentaire est proposée en fin de volume (p. 303-308), mais elle ne correspond pas aux ouvrages cités dans le reste du livre. Les limites du minimalisme éditorial sont finalement atteintes dans certaines références qui se contentent de mentionner le nom de l'auteur ; ainsi par exemple à la note 2 de la page 7, peut-on lire : «B. S. Childs et G. W. Coats-B. O. Long font observer la signification du canon pour la théologie de l'Ancien Testament» (*sic* !), une notice qui risque fort d'être d'un intérêt limité pour le lecteur qui ne serait pas spécialiste de la discussion. Il est regrettable que cette réédition n'ait pas été l'occasion de corriger au moins les erreurs et les lacunes les plus flagrantes.

CHRISTOPHE NIHAN

THOMAS RÖMER, *Jérémie, du prophète au livre*, Poliez-le-Grand, Le Moulin, 2003, 96 p.

Ce petit ouvrage de 96 pages est une présentation, accessible au grand public, du livre de Jérémie, qui tient compte des dernières recherches sur ce sujet. En joignant éléments historiques et réflexion théologique l'auteur, professeur d'Ancien Testament à l'Université de Lausanne, essaie de redonner une actualité à l'un des principaux prophètes vétotestamentaires. Il le fait avec l'habileté qu'on lui connaît déjà de ces travaux précédents. Dans sa forme, l'ouvrage de Römer, se présente comme un commentaire de passages-clés du livre de Jérémie. Il analyse des thèmes centraux, comme la vocation du prophète (ch. 1), le discours sur le temple (ch. 7), le discours contre les idoles (ch. 10), la nouvelle alliance (ch. 31). L'originalité de ses intuitions en font aussi un bon complément à un commentaire biblique et une aide homélitique précieuse.

RAOUL PAGNAMENTA

MARVIN A. SWEENEY, *Zephaniah. A Commentary*. Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 2003, 228 p.

Ce récent commentaire du livre du prophète Sophonie écrit par Marvin A. Sweeney allie trois qualités méthodologiques : la précision des analyses de détail, la prudence dans les argumentations et les choix à privilégier, la profondeur des synthèses et interprétations théologiques. Ces qualités sont d'autant plus appréciables que la complexité des problèmes apparaît dès les premières pages de l'introduction, dans laquelle le professeur californien aborde non seulement les difficultés inhérentes à l'histoire et à la rédaction du texte massorétique, mais encore les différentes versions que nous avons de ce livre, la *Septante* (LXX), le manuscrit hébraïque du Wadi Murabba'at (Mur88), la version grecque tardive du livre des douze prophètes de Nahal Hever (8HevXIIgr), le manuscrit hébraïque de Qumrân (4QXIIb), le commentaire ou *peshet* sur Sophonie (4QpZeph), le *Targum de Jonathan* (TJ), la version syriaque ou *Peshitta* et, enfin, la version latine ou *Vulgate*. En accord avec ses prédécesseurs, l'A. replace bien la prophétie de Sophonie durant le règne de Josias sur le royaume de Juda (640-609). Ce règne, qui assiste au déclin de l'empire assyrien jusqu'à sa disparition en 609, est marqué par une importante volonté de réforme religieuse sur la base du code deutéronomique, réforme qui se manifeste par la centralisation et la purification du culte à Jérusalem. Ne manquant aucune occasion de signaler les parallèles que l'on peut trouver entre Sophonie, Amos et Isaïe, comme l'ont déjà remarqué les savants, l'A. met en lumière les nombreuses influences que le *Deutéronome* lui-même a eues sur la prophétie de

Sophonie, démontrant ainsi que le prophète se manifesta comme un protagoniste de cette réforme, en adoptant aussi son radicalisme politique. À ses yeux, et contrairement aux hypothèses soutenues par Ryou, Ben Zvi, Krinezki, Seybold, Vlaardingerbroeck, les références que Sophonie fait à la création pour évoquer le rôle du Temple comme centre ne présupposent pas forcément une rédaction post-exilique du livre, le rôle de IHVH comme créateur étant déjà évidente dans la source préexilique J du *Pentateuque*, le *Deutéronome* et la première partie d'Isaïe. L'intérêt des analyses de Sweeney nous porte ainsi à comprendre l'intentionnalité du texte massorétique et des relectures que les versions citées plus haut ont faites ultérieurement. Alors que le texte massorétique témoigne de l'urgence de se reconverter à IHVH face aux menaces de jugement et aux promesses de restauration qu'implique la proximité du «Jour de IHVH» (1,7), la traduction de la LXX suggère au contraire que les menaces ne suffisent plus et que le désastre devient inévitable, les interprètes n'ayant pas tant cherché à comprendre dans la prophétie de Sophonie le sens de l'urgence parénétique que les causes de la destruction du Temple et de l'exil babylonien. Quant à la manière de structurer le livre de Sophonie, l'A. propose une autre organisation de l'ensemble que celle qui est en général admise. Il considère qu'il est fait de trois unités principales : I - 1,1-18, venue imminente du Jour de IHVH ; II - 2,1-3, exhortation à la repentance, cœur de la prophétie de Sophonie ; III - 2,4 - 3,20, jugement des nations et restauration d'Israël et de Jérusalem. Contrairement à plusieurs commentateurs récents, l'A. pense que l'on peut attribuer à Sophonie lui-même la majeure partie de ses paroles, à l'exception toutefois de 1,3aB, 1,14bB et 3,20, considérées comme des gloses. À ce magnifique commentaire qui illustre l'affirmation de l'A. que «Le livre de Sophonie constitue un véritable microcosme pour l'étude des livres prophétiques», une remarque d'ordre méthodologique s'impose toutefois. Puisqu'il s'agit de comprendre en profondeur l'intentionnalité d'un texte et de ses relectures postérieures, pourquoi ne pas accorder plus d'attention aux *te'amim*, c'est-à-dire aux signes qui accompagnent le texte massorétique et qui, eux aussi, s'offrent aux lecteurs pour faire apprécier le rythme du texte, les intonations de sa lecture chantée et, au-delà, les subtilités possibles de sens ? Deux exemples : dans 1,14, est-il si évident de rattacher *mar* (amer) à «Voix du jour de IHVH» plutôt qu'à la manière pour le héros de pousser des cris, puisque l'accent *zaqeph* mis sur IHVH indique une rupture importante ? Dans 3,17, l'amour silencieux (*iaharîsh* «il se tait») de Dieu, même dans le contexte d'exultation qui précède et qui suit, ne fait-il pas rêver ? C'est ce qu'indique à notre avis la rupture de l'accent disjonctif *zaqeph* sur *iaharîsh*, paradoxale peut-être, mais combien riche de sens et de silence.

JEAN BOREL

- G. JOHANNES BOTTERWECK, HELMER RINGGREN, HEINZ-JOSEF FABRY (éds), *Theological Dictionary of the Old Testament, Volume XIII (qôs / thistle – raqîa' / firmament)*. Translated David E. Green, Grand Rapid, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, 653 p.
- G. JOHANNES BOTTERWECK, HELMER RINGGREN, HEINZ-JOSEF FABRY (éds), *Theological Dictionary of the Old Testament, Volume XIV (rasha' / guilt – sakan / settle, dwell)*, translated by Douglas W. Stott, Grand Rapid, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, 702 p.

Les deux derniers volumes de la traduction anglaise du *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (publié chez Kohlhammer) qui viennent de paraître chez William B. Eerdmans, correspondent au Tome VII, fascicules 1-6 et 6-11, 1990-1993 de l'édition

originale allemande. (Pour la présentation globale de cette traduction, se rapporter à la recension des Volumes XI et XII, parue in *RThPh.*, Vol. 135, 2003/II, p.189 sq.). Rappelons que cette traduction est tout particulièrement conçue pour que les lecteurs non spécialisés dans les langues anciennes puissent en tirer le maximum de profit, puisque tous les termes en langue étrangère auxquels il est fait référence en sumérien, akkadien, égyptien, éthiopien, ougaritique, phénicien, araméen, syriaque, mandéen sont soigneusement traduits. Précisons encore que l'intérêt de ces analyses du vocabulaire de l'Ancien Testament tient non seulement à ce que les auteurs nous permettent de dégager tous les usages des mots et verbes concernés et de suivre l'évolution de leurs sens propre et figuré dans les différentes couches de rédaction des textes, mais encore au fait qu'ils tiennent compte de leur usage dans la littérature deutérocanonique et post-biblique devenue si importante aujourd'hui, dans la version des LXX, les textes de Qumrân, la Mishnah et le Nouveau Testament. Parmi les 88 articles du XIII<sup>e</sup> volume, qui va de *qôš* (épine, chardon) (J. Hausmann) à *raqîa'* (firmament) (M. Görg), nous trouvons l'analyse étymologique, historique et théologique des mots importants comme *qara* (appeler) (G. Schauerte, F. L. Hossfeld, E.-M. Kindl, H. Lamberty-Zielinski, U. Dahmen), *qarav* (approcher) (R.-E. Gane), *qorban* (offrande, sacrifice) (H.-J. Fabry), *ra'â* (voir, avec ses 1303 occurrences dans l'A.T. et ses dérivés comme *ro'eh*, *mar'eh* (visionnaire, vision), (H. F. Fuhs), *ro'sh* (tête) (W. A. M. Beuken, U. Dahmen), *re'shît* (commencement) (S. Rattray, J. Milgrom), *rab* (nombreux, grand) (H.-J. Fabry, E. Blum, H. Ringgren), *regel* (pied) (F. J. Stendebach), *rûah* (378 occurrences plus 11 dans les parties araméennes de Daniel) (esprit, souffle, vent) (S. Tengström, H.-J. Fabry), *raham* (avoir compassion) (Simian-Yofre, Dahmen), *ra'a'* (être mal, faire mal) (Dohmen, Rick), *repha'im* (Rephâïm) (R. Liwak), *ratsâ* (se plaire, mettre sa complaisance) (H. M. Barstad). Les 77 articles du volume XIV commencent avec *asha'* (méchant) (H. Ringgren), et se poursuivent avec *tsahaq/sahaq* (rire) (R. Bartelmus), *satan* (adversaire) (K. Nielsen), *sîm* (placer, poser) (G. Vanoni), *sané* (haïr) (E. Lipinsky), *sar* (prince, roi) (H. Niehr), *saraph* (brûler) (U. Rütterswörden), *she'ôl* (Sheol) (L. Wächter), *sha'al* (demander) (H. F. Fuhs), *shevet* (bâton, sceptre, tribu) (H.-J. Zobel), *shavat* (cesser) et *shabbat* (sabbat) (E. Haag), *shûv* (retourner, revenir) (M. Graupner, H.-J. Fabry). C'est un vrai bonheur de travailler dans ces ouvrages, qui allient le sérieux scientifique et la richesse des informations techniques et des contenus théologiques avec la beauté des caractères d'imprimeries utilisés pour différencier le texte principal et les notes et créer un maximum de clarté et de lisibilité d'un texte exigeant.

JEAN BOREL

JEAN-BAPTISTE HUMBERT, JAN GUNNEWEG (éds), *Khirbet Qumrân et 'Ain Feshka t. II : Études d'anthropologie, de physique et de chimie* (Publication de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem) (Novum Testamentum et Orbis Antiquus [NTOA] – Series Archeologica III), Fribourg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 482 p.

Les savants qui ont participé à ce second volume, sous la direction de Jean-Baptiste Humbert et Jan Gunneweg, tentent d'interpréter par le biais des technologies scientifiques disponibles aujourd'hui le résultat des fouilles que le premier volume a livrées, sous la forme de notes de chantier et d'une liste du mobilier archéologique répertorié (Cf. Jean-Baptiste Humbert, Alain Chambon, *Fouilles de Khirbet Qumrân et de 'Ain Feshka I, Album de photographies – Répertoire du fonds photographique – Synthèse des notes de chantier de P. Roland de Vaux OP* (Publication de l'École Biblique et

Archéologique Française de Jérusalem) (Novum Testamentum et Orbis Antiquus [NTOA] – Series Archeologica I), Fribourg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 418 p. Dans le branle-bas des réinterprétations récentes proposées par plusieurs chercheurs concernant les occupations et affectations du site de Qumrân, ces études viennent à temps, car elles montrent chacune à sa manière comment la recherche scientifique a pris l'orientation de s'ouvrir à des perspectives pluridisciplinaires complémentaires les unes des autres, et comment les disciplines de laboratoires d'aujourd'hui peuvent apporter une bonne nouvelle, brute au sens strict, tirée des matières premières : la pierre, la terre, l'eau, le feu. Aussi curieux que cela puisse paraître, la recherche suscitée par Qumrân a jusqu'ici découlé bien davantage des manuscrits retrouvés, des sources historiques et de l'histoire que de l'archéologie. Aujourd'hui, la mise en forme des arguments de l'archéologie et de l'enchaînement de la chronologie soulève des problèmes techniques réels mais délicats, d'où la patience et la prudence sont plus que jamais de rigueur. «Si notre lecture ne remplace pas la synthèse que le P. de Vaux a faite pendant la fouille, elle sera cependant plus qu'un réajustement puisque la synthèse est échue, dit J.-B. Humbert dans sa préface. Au fil des ans, poursuit-il, le site a perdu de son flatteur isolement. On a beaucoup appris sur son environnement géographique, et la fouille systématique des sites 'hérodiens' du Sud de la Palestine et de la Transjordanie lui a donné une belle parenté dont on ne savait presque rien. La littérature qumrânienne offre une étoffe culturelle qui ne commande pas l'interprétation archéologique mais ne peut lui être étrangère» (p. XII). Les études du premier chapitre nous donnent les informations les plus importantes pour préciser la provenance des poteries et permettre de mieux connaître les relations que la société de Qumrân a entretenues avec ses voisins. Les contributions du second chapitre s'interrogent sur les ossements humains retrouvés dans les cimetières et les restes d'animaux sacrifiés pour la Pâque que contenaient de nombreuses jarres découvertes dans les alentours. Trois exposés décisifs montrent dans un troisième chapitre comment la datation, par la méthode du carbone 14, d'un fragment de cercueil en bois et de noyaux de dattes a confirmé ce que l'on savait de la chronologie des «esséniens» des bords de la Mer Morte, et de leurs coutumes funéraires, tout en mettant les résultats en contradiction avec une date estimée des parures du cimetière qui doivent être désormais dissociées du contexte strictement essénien. Les examens techniques des vestiges textiles, au quatrième chapitre, esquissent l'arrière-fond communautaire et religieux de la société de Qumrân. Dans un cinquième chapitre, les analyses des mortiers qui ont été utilisés pour tapisser les citernes et les piscines, ouvrent une perspective sur une activité domestique des habitants du site. Le déchiffrement que le sixième chapitre offre des graffiti issus du site, en majeure partie locaux, se montre déterminant pour comparer les épigraphies trouvées sur la ruine avec celle des grottes. L'étude d'un amas métallique, au septième chapitre, donne un bel exemple de la métallurgie romaine dans la Palestine de l'époque. Le huitième chapitre est important, car l'A. y fait pour la première fois une révision commentée des quatre différents systèmes de numérotation des grottes qui se sont imposées chez les savants au fur et à mesure des découvertes de nouvelles anfractuosités et caches à manuscrits, et propose une nomenclature définitive des grottes. En résumé, on peut dire que les recherches scientifiques et archéologiques les plus pointues en cours nous mettent aujourd'hui sur la voie d'une compréhension de l'évolution qui s'est faite à Qumrân et de l'occupation du site selon le principe de l'accroissement par étapes de l'espace habité, à partir d'un noyau ancien, plutôt que selon le principe d'un empilement des installations, comme le P. de Vaux et les historiens qui l'ont suivi ont voulu le faire jusqu'à maintenant. La facture et l'impression de cet ouvrage sont exemplaires à tous points de vue, et les nombreuses illustrations de documents sont des plus significatives.

YOHANAN AHARONI, MICHAELAVI-YONAH, ANSON F. RAINEY, ZE'EV SAFRAI, *The Carta Bible Atlas*, Jerusalem, Carta Edition, 2002, 223 p.

Paru en 1968, l'*Atlas de la Bible par les cartes* a connu un succès tel que la première édition a été imprimée huit fois en autant d'années. Mais les fouilles archéologiques et les recherches bibliques de ces trente dernières années ont si considérablement enrichi notre connaissance des temps bibliques et des événements qu'elle relate qu'une deuxième, puis une troisième et, enfin, cette quatrième édition se sont avérées impératives. Des sites récemment découverts, comme les cités gréco-romaines de Palestine, ont pu être mis en relation avec des descriptions bibliques, et la révision de certaines théories qui en a résulté a eu à son tour des répercussions sur les frontières, les itinéraires et d'autres données des cartes. Le but essentiel auquel se sont attachés les auteurs est de visualiser par autant de cartes qu'il est nécessaire les changements et les évolutions historiques qui se sont déroulés non seulement dans le pays de la Bible mais dans tous les pays où le peuple d'Israël est allé, ou avec lesquels il a entretenu des rapports spécifiques, même s'ils ne sont pas expressément mentionnés dans les Écritures. C'est ainsi que, pour mener à bien ce vaste panorama d'événements qui s'étendent des années 3000 av. J.-C. jusqu'en 200 ap. J.-C., les auteurs ont exploité non seulement les études bibliques, mais aussi l'ensemble des sources connues en provenance des domaines d'études égyptien, assyrien, grec et romain, ce qui leur a permis de retracer en détail les mouvements des populations et leurs implantations, les conquêtes, déploiements de forces et batailles décrits dans la bible, l'économie du Proche-Orient Ancien, les routes commerciales et les ressources naturelles, le développement des relations internationales, les districts de la Palestine, les déplacements des grands personnages bibliques, les missions apostoliques et la croissance de l'Église durant les deux premiers siècles et, enfin, les fouilles archéologiques en Terre sainte pour les périodes néolithique, chalcolithique, cananéenne et israélite. Dans cette dernière édition, certaines modifications importantes dues aux plus récentes fouilles ont trait à l'ancienne cité de Jérusalem durant la période du Second Temple et la période hérodiennne. Cartes et textes explicatifs ont tous été révisés et sont accompagnés de documents et illustrations de costumes, outils, objets d'armes, monnaies et armes de premier intérêt. En finale, de précieux appendices, une chronologie comparative détaillée des civilisations anciennes, un index biblique, un index topographique et un nouvel index des personnes complètent le tout et font de cet atlas le meilleur et le plus complet actuellement.

JEAN BOREL

JOHANNES ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumrân. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumrân* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2 Reihe, 104), Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 542 p.

Cet ouvrage est la version retravaillée du texte de la thèse de doctorat que Johannes Zimmermann a faite à la Faculté de théologie évangélique de Tübingen en 1997. S'étant fixé comme but de faire la traduction commentée et l'exégèse détaillée et systématique de tous les textes messianiques que l'on trouve dans le corpus hébraïque et araméen des manuscrits de Qumrân, l'A. a réparti sa matière en sept chapitres principaux. Après une excellente introduction où sont exposés les principes méthodologiques et une brève revue de la recherche actuelle, et où sont mises en rapport les deux questions du messianisme qumrânien et de la christologie néo-testamentaire, l'A. aborde en un second chapitre la question toujours controversée de l'attente des deux Messies à Qumrân

(1QS), laquelle semble maintenant confirmée par 1QSa 2,11 sq., où l'on voit le Messie d'Aaron participer au banquet eschatologique avec le Messie d'Israël. Pour résumer, l'A. pense que les textes que nous avons à disposition, tantôt au singulier tantôt au pluriel, s'opposent encore à une synthèse définitive, puisqu'il demeure impossible de suivre les développements et transformations successifs que ce thème a suscités. Le troisième chapitre est consacré aux différents groupes de textes qui évoquent la figure seigneuriale et royale du Messie en tant que «Prince de la communauté» (1QM 5,1 ; 1QSb 5,20 ; 4Q161 ; 4Q174 ; 4Q252 ; 4Q285), et qui se présentent comme autant de témoignages «de l'extraordinaire vitalité de l'attente messianique davidique» qu'il y avait à Qumrân. L'A. s'interroge aussi sur deux textes qui ont déclenché une vive controverse lors de leur publication. Le premier (4Q246) parle de l'apparition d'un puissant personnage à une époque de tribulations, lequel sera appelé «Fils de Dieu», et le second d'un «Élu» qui «révélera des secrets comme le Très-Haut» (4Q534). Trois autres textes sont fragmentaires mais passionnants, 4Q458, 4Q369, 4Q381 (Fr. 15), car ils évoquent la figure d'un «premier-né» en rapport avec l'exégèse du Ps. 89,27, qui prend valeur prophétique dans l'Épître aux Hébreux 1,5. Ces textes n'indiquent pas qu'on attendait la naissance miraculeuse d'un Messie, mais ils nous aident à comprendre pourquoi les évangélistes Matthieu et Luc cherchèrent à présenter sous cet éclairage la naissance de Jésus. Le caractère sacerdotal et eschatologique du Messie est envisagé dans le quatrième chapitre à partir des célèbres textes 4Q375 et 4Q376, 4Q541, Frag. 9 et 4Q175, où le prêtre à venir «fera expiation pour tous les hommes de sa génération et sera envoyé à tous les enfants de son peuple, dont le commandement sera comme le commandement du Ciel et l'enseignement comme la volonté de Dieu». Dans le cinquième chapitre, l'A. s'attache à faire l'analyse des textes où se trouvent les expressions plurielles «les oints», les «oints de l'Esprit saint», envisagés comme «voyants» (CD2,12 ; 1QM 11,7), ou «bénissants» (4Q287), ainsi que l'expression au singulier, qualifiant Moïse de «oint» (4Q377), ce que les textes bibliques ne font jamais. Dans ce contexte, l'A. examine les fameuses prophéties du Messie qui «affranchit les captifs, rend la vue aux aveugles, redresse les courbés, ressuscite les morts, console les affligés et réalise des prodiges» (4Q521), ainsi que le midrash extraordinaire 11QMelch, dont les savants parlent comme du plus ancien texte purement exégétique de Qumrân, et qui fait de Melchisédek celui qui «proclame le jubilé pour les captifs et la rémission des péchés». Le dernier chapitre offre une magnifique synthèse de l'ensemble de toutes ces analyses, dont on comprend bien l'intérêt et le lien avec les premières christologies élaborées par les premières communautés chrétiennes. Une bibliographie exhaustive, un index des textes cités, thèmes et noms propres font de ce travail l'un des plus complets à ce jour sur le messianisme essénien.

JEAN BOREL

LAWRENCE H. SCHIFFMAN, EMMANUEL TOV, JAMES VANDERKAM (eds), *The Dead Sea Scrolls. Fifty years after their discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Israel Exploration Society in corporation with The Shrine of the Book, Jerusalem, Israel Museum, 2001, 970 p.

Ce magnifique volume rassemble la totalité des Actes du Congrès qui s'est déroulé à Jérusalem les 20-25 Juillet 1997 à l'occasion du cinquantenaire de la découverte des manuscrits de la Mer Morte. Émanant de spécialistes de toutes les nations, les 96 contributions, réparties en six parties, couvrent non seulement l'ensemble des problèmes essentiels que posent cette découverte qui, au fur et à mesure des fouilles archéologiques, des éditions et traductions des textes, s'est avérée de plus en plus importante pour la compréhension du judaïsme et du premier christianisme, mais offrent encore au lecteur

le dernier état de la recherche sur chacune des questions envisagées. Les dix-sept études de la première partie reconsidèrent l'histoire du texte hébraïque et grec de la Bible à la lumière des manuscrits de Qumrân (R. S. Fuller, R. S. Hendel, A. Lemaire, A. Rofé, S. Talmon), les différentes méthodes herméneutiques mises en œuvre par les Esséniens (G. Brooke, H.-J. Fabry, W. M. Schniewind, J. C. VanderKam), les rapports plus ou moins étroits que l'on peut établir entre les manuscrits et le Nouveau Testament (J. H. Charlesworth, J. J. Collins, K. P. Donfried), en particulier les Évangiles de Jean (R. Bauckham) et de Matthieu (J. Kampen). Dans la deuxième partie, les chercheurs s'attachent à faire l'inventaire exhaustif des genres littéraires et thèmes développés dans le corpus de Qumrân (D. Dimant, E. Tov, M. A. Daise, A. Steudel), textes sapientiaux, ésotériques, prières, bénédictions et autres textes liturgiques (E. G. Chazon, S. J. Pfann, T. Elgvin, D. Falk, D. J. Harrington, B. Nitzan), textes bibliques, éditions multiples et relectures (Sh. L. Berrin, E. et H. Eshel, F. G. Martinez, M. Segal), apocryphes et pseudépigraphes (J. A. Fitzmeyer, E. Isaac, B. Z. Wacholder, B. G. Wright). L'histoire, l'archéologie et le langage des documents sont examinés dans la troisième partie : tour à tour les études interrogent les textes dans leurs rapports avec le judaïsme antérieur et la tradition orale (J. M. Baumgarten, R. Gmirkin, D. Green, E. Puech, Z. Safrai, L. H. Schiffman), avec la personne de Jésus, les Anges et le christianisme naissant (C. A. Evans, D. Flusser, H.-W. Kuhn, G. Vermes), abordent la spiritualité de la Communauté en relation avec le stoïcisme (C. Martone), les lois de pureté et d'impureté (M. Bar-Ilan, L. Doering, H. K. Harrington), les Fils de Sadoq (C. Werman), le problème des femmes (T. Ilan, S. Pieterse), décrivent les fouilles archéologiques avec les questions qu'elles posent encore (J. Magness, A. Kaufmann, Y. Hirschfeld, R. Hachlili, E. Eshel), analysent l'araméen en vigueur à Qumrân (U. Schattner-Riesner, M. Sokoloff), ainsi que les techniques d'écriture des scribes, l'eschatologie et le messianisme (A. Aschim, J. Duhaime, J. Frey, A. Lange). Alors que les communications de la quatrième partie s'appliquent à présenter les textes provenant d'autres sites que celui de Qumrân comme Wadi Dalieh (D. M. Gropp) et Nahal Hever (B. Levine, A. Yardeni), celles de la cinquième partie évoquent les problèmes que posent la datation des textes au radiocarbone (I. Carmi), les techniques de restauration (E. Puech, E. Boyd Alkalay, E. Libman) et de préservation (C. P. Thiede), tandis que celles de la sixième partie tentent d'ouvrir quelques perspectives nouvelles à partir de la fiction (B. Segal), l'imagination religieuse populaire (N. A. Silberman) et l'aventure mouvementée de la publication des textes (H. Shanks). Même si nous regrettons l'absence d'index qui faciliteraient la consultation et le travail de recherche, cet ouvrage, par sa qualité, est une référence désormais obligée pour ceux qui s'intéressent aux découvertes de Qumrân.

JEAN BOREL

JAMES H. CHARLESWORTH (éd.), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Volume 4A : Pseudepigraphic and non-Masoretic Psalms and Prayers*, Tübingen/Louisville, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck/Westminster John Knox Press, 2001, 297 p.

Ce quatrième tome de la grande édition de tous les manuscrits trouvés dans les grottes de Qumrân, en cours de publication depuis 1984 sous la direction de James H. Charlesworth, est particulièrement important et intéressant pour connaître la théologie et la spiritualité de la communauté, car il regroupe l'ensemble des psaumes pseudépigraphiques et non-massorétiques connus et des prières composées pour les fêtes ou la liturgie quotidienne. Plus précisément, il s'agit des textes suivants : *Psaumes pseudépigraphiques* 4Q380 et 4Q381 (Introduction, texte critique, traduction, datation, théologie et notes par E. M. Schuller) ; *Une forme du psaume 89* (4Q236 = 4QPs89)

(P. W. Flint) ; *Psaumes non-massorétiques* (4Q88 = 4QPs/f, 11Q5 = 11QPs/a, 11Q6 = 11QPs/b) (J. A. Sanders, J. H. Charlesworth, H. W. L. Rietz), c'est-à-dire dans le détail : *Doxologie* (11Q5, Col.16, 11Q6 Frg.f, que les éditeurs comparent avec le psaume massorétique 118) ; Psaume 151 A et B (11Q5 28.3-14), Psaume 154 (11Q5 18.1-16), *Psaume 155* (11Q524.3-17), comparés avec les textes de la LXX et de la Peshitta ; *Sirach* 51 :13ff. (11Q5 21.11-17 et 22.1) ; *Supplication pour une délivrance* (11Q5 19.1-18, 11Q6 Frgs.a,b) ; *Hymne au Créateur* (11Q5 26.9-15) ; *Apostrophe à Sion* (11Q5 22.1-15, 4Q88 7.14-8.15) ; *Hymne eschatologique* (4Q88 9.1-15) ; *Apostrophe à Juda* (4Q88 10.4-15) ; *Compositions davidiques* (11Q5 27.2-11). L'édition et la traduction des *Prières pour les fêtes* (1Q34-1Q34bis, 4Q507-509) nous permettent aujourd'hui de mieux comprendre le rôle qu'elles jouaient dans le calendrier solaire en usage à Qumrân, en particulier la prière pour les solstices d'été et d'hiver et pour la fête de Rosh Hashanah. Certaines de ces prières, comme le disent J. H. Charlesworth et D. T. Olson, qui étaient associées à la liturgie de Renouveau de l'Alliance, ayant valeur d'«offrande des lèvres» en remplacement des sacrifices sanglants du Temple, constituent un témoignage décisif du processus de spiritualisation des sacrifices à partir de la requête et des critiques que l'on trouve chez les Prophètes (Cf. Is. 1,1-11sq. ; Os. 6,6 ; Jér. 6,20 ; Am. 5,22) et dans les Psaumes 40, 50 et 51. Comme le dit la *Règle de la Communauté* : «...ils expieront pour les rébellions coupables et les infidélités pécheresses [...] sans la chair des holocaustes ni la graisse des sacrifices ; mais l'offrande des lèvres, dans le respect du droit, sera comme une agréable odeur de justice et comme le don volontaire d'une oblation délectable» (VIII,4 sq.). Ces prières et ces mots de la *Règle* ne sont pas sans rappeler de manière étonnante le «sacrifice d'agréable odeur» du Christ dont parlera Paul dans Éph. 5,2, l'argumentation de l'Épître aux Hébreux et les «sacrifices pneumatiques» de 1Pi. 1.18. L'édition et traduction des *Liturgies des lumières* faites par D. T. Olson ne sont pas moins passionnantes car elles nous mettent en rapport avec la manière dont la communauté de Qumrân concevait le lien intrinsèque de leur prière avec la prière des Anges de lumière et la prière cosmique des luminaires. Les deux derniers textes sont une *Liturgie pour la délivrance d'un possédé* (11QPsAp/a = 11Q11) (J. A. Sanders) et un corpus de *Prières quotidiennes* (4Q503 = 4PrQuot) (D. T. Olson). La liste numérique et le nom de tous les documents qumrâniens cités donnés en appendice, une bibliographie générale et détaillée pour chaque texte, la clarté typographique et l'excellence de la mise en page achèvent de faire de ce volume le meilleur texte de référence actuel.

JEAN BOREL

ANDREA J. MAYER-HAAS, «*Geschenk aus Gottes Schatzkammer*» (*bSchab 10b*). *Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften* (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 43), Münster, Aschendorff, 2003, 730 p.

La thèse de doctorat d'Andrea J. Mayer-Haas, acceptée par la Faculté de théologie catholique de l'Université de Tübingen en 2001, tente d'expliquer le changement qui s'est produit dans le christianisme primitif par rapport au sabbat. Tandis que la communauté primitive de Jérusalem continue d'observer le sabbat, cela n'est plus vrai pour la majorité des chrétiens moins de cent ans plus tard. Longtemps, les exégètes ont voulu faire remonter ce développement à Jésus lui-même qui, par des guérisons le jour du sabbat et d'autres actes démonstratifs, avait aboli le sabbat ou en tout cas atténué ses revendications. Plus récemment, l'hypothèse sous-jacente identifiant judaïsme et léga-



lisme a été remise en question, ce qui a permis de reconsidérer la question de l'attitude de Jésus à l'égard du sabbat. – La première partie comporte deux chapitres introductifs. Dans le premier, l'A., après avoir exposé et analysé l'état de la question, recadre le débat en appliquant le critère d'adéquation de J. D. Crossan à la question du sabbat : quel comportement de Jésus peut expliquer l'histoire plurielle du sabbat dans le christianisme primitif, y compris les origines et la transmission des textes néotestamentaires sur le sabbat? (p. 31). Le second propose un résumé de la question du sabbat dans le monde ambiant de Jésus. – Dans la deuxième partie, l'A. examine tous les textes du Nouveau testament décisifs à cet égard, appliquant le principe de son directeur de thèse, M. Theobald, donnant priorité à la lecture synchronique par rapport à la lecture diachronique. Les textes révèlent différents stades dans le comportement du christianisme primitif à l'égard du sabbat. Ce qui s'avère déterminant à chaque fois est la composition et la localisation du groupe. La trajectoire allant de la communauté de disciples observant le sabbat à Jérusalem à la polémique sur le sabbat des auteurs chrétiens du II<sup>e</sup> siècle n'est de loin pas continue, même si elle suit une certaine logique (p. 658). – Dans la troisième partie, l'A. évalue et interprète les résultats de ses investigations exégétiques. Un chapitre est consacré à des questions de méthode, tandis qu'un deuxième s'attache à passer en revue les résultats de ses recherches pour montrer les manières variées de relever le défi du sabbat d'Israël dans le christianisme primitif. – Dans son chapitre final, A. J. Mayer-Haas esquisse une reconstruction de l'attitude de Jésus à l'égard du sabbat, qui, selon l'A., ne différerait pas fondamentalement de celle de ses contemporains (p. 676). Il n'a pas dépassé les limites de ce qui était possible dans le judaïsme de son temps, même s'il pratiquait une interprétation libre, conditionnée par sa vie et son ministère de prédicateur itinérant. C'est cela, ensemble avec son attitude à l'égard des exclus sociaux et religieux, qui a permis à ses disciples, après Pâques, de passer les frontières territoriales et religieuses d'Israël. Sur le fond, toutefois, sa relation au sabbat n'a pas été une part importante de son ministère (p. 680). – L'ouvrage d'A. J. Mayer-Haas est bien organisé et, malgré sa longueur, écrit de manière concise. Tous les passages importants ont été travaillés de manière exégétique, et tous les résultats sont bien intégrés dans le cadre de l'intention théologique générale de chaque écrit. Tout au long de sa démarche, elle est consciente du fait que les récits du Nouveau Testament concernant les conflits au sujet du sabbat ne sont pas des reportages historiques, mais des témoignages de foi. Elle sait aussi qu'il y a des lacunes dans nos sources ; elles ne représentent pas tous les groupes dans le christianisme primitif (p. 30). – Une contribution spécifique à la discussion est donnée dans la suggestion qu'elle fait de considérer les chronologies conflictuelles au sujet des événements entre la crucifixion et la résurrection comme le reflet de pratiques diverses à l'égard du sabbat dans les communautés qui sont à l'origine des évangiles. Néanmoins, la question reste de savoir si ces textes ont une fonction paradigmatique. Dans quelle mesure peuvent-ils nous informer au sujet des pratiques de leurs destinataires ? Cette question se pose par rapport à la thèse répétée à plusieurs reprises que le fait de présenter Jésus en train d'enseigner dans la synagogue est l'indice que les services religieux dans la synagogue étaient aussi le lieu de l'interprétation de l'Écriture pour les chrétiens (p. 147-9, 156, 258, 400). – On pourrait encore chipoter sur d'autres détails. Il n'est pas aussi probable que l'A. le pense que la communauté marcionite ait respecté le sabbat, comme il n'est pas non plus aussi clair qu'elle le prétend que la communauté désignée par les Hébreux ne le faisait pas. De même, le manque de renvois aux paroles et aux actes de Jésus à l'égard du sabbat dans les écrits pauliniens (p. 134) ne doit pas être surinterprété, étant donné la rareté des références au Jésus historique pour toute autre matière. Néanmoins, A. J. Mayer-Haas a su faire fructifier les critères nouveaux de la recherche sur le Jésus historique (G. Theißen/D. Winter, J. D. Crossan) pour l'étude de l'attitude de Jésus et des premiers chrétiens à l'égard du sabbat.

JUSTIN TAYLOR, *D'où vient le christianisme ?*, adapté de l'anglais par M.-E. Boismard et F. Langlamet (Lire la Bible), Paris, Cerf, 2003, 204 p.

Justin Taylor, prêtre mariste et professeur de Nouveau Testament à l'École biblique de Jérusalem, étudie le milieu où est né le christianisme et les cent cinquante premières années de son histoire dans ce livre de sept chapitres, fondé sur un ouvrage écrit par Étienne Nodet et lui-même, intitulé *Essai sur les origines du christianisme : une secte éclatée*. Il en présente les résultats et les arguments principaux. Mais la nouveauté du christianisme est-elle à découvrir dans ses rites et institutions ? Peut-on établir ce qui, dans les évangiles, remonte à la personne même du Jésus pré-pascal, à une communauté plus tardive ou à un rédacteur ultérieur ? Quels sont les éléments de continuité ? Où doit-on localiser la rupture ? – Au chapitre premier, J. Taylor examine les sources littéraires chrétiennes et juives de son travail. Il analyse l'utilisation que font les premiers chrétiens des livres du Nouveau Testament. À la fin du II<sup>e</sup> siècle, un ensemble d'écrits chrétiens a acquis le statut d'Écriture. L'absence d'écrit normatif au début de ce siècle s'explique par le processus de transmission oral de l'Évangile. Un changement se produit avec Justin. Les livres concernant Jésus, la «mémoire des apôtres», sont lus le dimanche. Il y a maintenant des textes chrétiens auxquels on peut se référer. L'acte d'écrire implique un contrôle, d'où des étapes de canonisation. La publication des évangiles présume qu'ils sont en conformité avec le kerygme traditionnel. Dans ces textes, le lecteur rencontre le Maître, le Ressuscité. Les documents de la mer Morte et les textes rabbiniques, par contre, sont des notes plutôt privées. La *Mishna* n'apparaît qu'au III<sup>e</sup> siècle. Au second chapitre, l'A. attire l'attention sur la présence d'institutions juives dans le Nouveau Testament. Il donne au baptême et à l'eucharistie un rôle essentiel, les considérant comme étroitement liés et les rapprochant du milieu essénien. Le baptême, une immersion totale, est un rite marquant l'entrée dans une collectivité qui se tient pour le véritable Israël, avec une polémique implicite contre le Temple. Il introduit à la «pureté», c'est-à-dire au repas de pain et de vin, action centrale de la communauté. Le baptême chrétien devient le signe de la mort et de la résurrection dans l'Esprit. Derrière le récit du repas pascal qu'est la cène, on remarque une tradition liturgique indépendante de la Pâque. Le symbole de ce repas renvoie à la Pentecôte : il évoque le renouvellement de l'Alliance et une anticipation du royaume. Une transformation apparaît dans cette culture marginale lorsqu'a lieu un contact avec le monde païen. Ce moment procède de la résurrection qui a transgressé la limite entre vie et mort. Le sens des rites change, exprime une nouveauté. C'est Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe qui nous ont renseignés sur les Esséniens, mouvement de réforme interne au judaïsme, dont les premiers chrétiens empruntent les structures. Au troisième chapitre, J. Taylor analyse les caractéristiques de la Galilée juive, province rurale, petite et fertile. La ville de Jésus est Capharnaüm, près de Tibériade, où se situe un village de pêcheurs. Il y recrute ses compagnons. Le groupe n'entre pas dans un système doctrinal reconnu. D'une façon générale, pour l'A., Jésus s'oppose aux Pharisiens, maintenant la primauté de l'Écriture sur la tradition orale. J. Taylor s'interroge, au quatrième chapitre, sur l'existence d'un prosélytisme juif parmi les païens, qui serait un antécédent pour la mission chrétienne. Des païens se convertissent, attirés par le judaïsme, grâce à l'ouverture de certains cercles juifs. Le détour par Rome, Alexandrie, Antioche, révèle un messianisme juif sans lien, au départ, avec Jésus et ses successeurs. Paul annonce le royaume de Dieu après avoir été «retourné par l'Esprit». L'affirmation que la mission ne progresse que par les persécutions est soutenue dans le livre des Actes des apôtres. Au cinquième chapitre, l'A. traite du lien entre le milieu dont est issu le christianisme et le Nouveau Testament. Le fondement commun est défini par Jacques et ses continuateurs en Judée. Une distinction s'est faite parmi les adeptes de Jésus entre une branche principale juive et une branche nouvelle qui agit en faveur d'une communion avec les païens. On ignore les différentes phases de la composition des évangiles ; on sait cependant qu'une union

se fait avec des groupes de type paulinien. La formation du Nouveau Testament, qui inclut Jean, suppose que des textes circulent, en particulier à Rome, en Judée, en Galilée et en Asie Mineure. Le christianisme naît de l'accord entre Pierre et Paul. J. Taylor réfléchit, au sixième chapitre, sur l'Alliance et ses symboles. La Pâque s'efface devant la Pentecôte, fête de l'Église. Le rite de réception des nouveaux membres provient de confréries juives ; toutefois, la croix, simple marque sur le front, existe déjà. Au septième chapitre s'articule une dernière interrogation sur Jésus. Il est le Messie et reviendra libérer Israël. Alors qu'aujourd'hui l'idée de tradition s'est affaiblie, une meilleure compréhension des commencements de l'Église peut l'éclairer. Ainsi, dans ce livre remarquable par sa science des textes, l'A. met en valeur les rites et les institutions adoptés par le christianisme. Ce sont ceux du judaïsme ancien. Le Jésus historique, quant à lui, reste inconnu.

ÉLISABETH COUTEAU

PIERRE PRIGENT, *L'Apocalypse*, Paris, Cerf, 1998, 290 p.

Le dernier livre du Nouveau Testament est attribué à l'apôtre Jean par une tradition représentée par saint Justin (vers 150). Dans ce texte dont le titre transcrit du grec, *apokalupsis*, signifie « révélation », Jean s'inspire du courant apocalyptique juif apparu au second siècle avant J.-C. Celui-ci, en se référant à des visions riches en symboles, exprime une conception dualiste du monde où s'affrontent le Bien et le Mal et décrit la fin des temps. Le livre de Daniel, rédigé vers 167 av. J.-C., en est l'une des premières manifestations et introduit le style apocalyptique. Mais l'Apocalypse de Jean n'appartient pas entièrement au genre apocalyptique. Par son interprétation religieuse de l'histoire et ses principaux centres d'intérêt, le rouleau scellé s'écarte d'une production de ce type. L'une des sections, les lettres aux Églises d'Asie (Ap. 2-3), s'apparente davantage au prophétisme traditionnel. L'Apocalypse a été considérée comme « un livre de malheur » durant des siècles. Or c'est un évangile, un message d'espérance. Jean, retiré dans l'île de Patmos, écrit à la fin du premier siècle aux chrétiens d'Asie Mineure persécutés par le pouvoir impérial. Il exalte la présence de Dieu qui a choisi de vaincre le mal en Jésus-Christ. La victoire ouvre l'éternité aux croyants. Il appelle également à la conversion des nations païennes. – Dans cette édition de vulgarisation de son commentaire, Pierre Prigent s'adresse avec clarté à des non-spécialistes et ne suit pas le texte de façon littérale. Chaque chapitre, chaque paragraphe est regardé comme une unité indépendante. L'ouvrage se divise en deux parties. La première est composée du texte traduit et du commentaire de l'auteur en trente-neuf chapitres. La seconde est une paraphrase de l'Apocalypse, qui donne plus communément le sens de l'œuvre. Cette entreprise retient l'attention : l'analyse suscite le désir d'une formulation nouvelle, et celle-ci renvoie à l'étude de la Bible. Ainsi, l'approche peut être progressive. On découvre les thèmes majeurs de l'Apocalypse au chapitre 12. Une lecture plus exigeante tient compte de deux passages importants : Ap 4-5 et 21, 1 à 22,5, ainsi que des lettres aux Églises (Ap. 2-3) et des extraits 1, 6.7.10.11.13.17.19.20 ; 22,6 sq. Bien qu'emplies d'étrangetés, l'Apocalypse fait de nombreux emprunts aux écrits de l'Ancien Testament. Elle reprend en particulier les prophéties d'Ésaïe, Zacharie, Ezéchiel et Daniel pour annoncer leur accomplissement. Sans culture biblique, nous ne sommes pas aujourd'hui assez proches de l'Écriture pour reconnaître les allusions qui y sont faites. Une deuxième démarche concerne la méthode d'interprétation. Une intelligence globale éclaire d'abord un passage obscur. Puis on distingue la construction et le plan. Apparaissent alors les nœuds de signification, les idées, les mots et les images qui présentent une difficulté. Après cet examen, on s'intéresse aux détails, surtout aux chiffres et à leur mystère, en utilisant les explications fournies par les notes des Bibles et les dictionnaires spécialisés.

L'Apocalypse reste un très beau texte de poésie et de théologie. L'exégète le décrypte cependant avec effort. Pierre Prigent, bibliste et historien protestant du christianisme primitif, a donné plusieurs éditions de son commentaire sur l'Apocalypse entre 1980 et 2002. Dans l'introduction à une édition scientifique parue à Genève en 2000, il communique les résultats des recherches commencées il y a vingt ans, complète ce travail et développe sa réflexion. Il affirme que l'on doit comprendre l'Apocalypse, «le Livre de vie de l'Agneau immolé», comme un texte mystique dévoilant la face cachée de la réalité. Il souligne la parenté de ce livre avec les écrits johanniques, notamment sur le thème de la double eschatologie «qui trouve la Fin dans le présent». Cette question s'inscrit dans une tradition propre aux écrits intertestamentaires et qumrâniens.

ÉLISABETH COUTEAU

PETER TOMSON, *L'affaire Jésus et les Juifs*, trad. du néerlandais par Ch. Franken (Lire la Bible), Paris, Cerf, 2003, 183 p.

La *Fondation pour l'Étude scientifique de la Littérature chrétienne sur les Juifs et le judaïsme* a pour objectif d'éditer des travaux sur les racines religieuses de la haine des Juifs. Elle a confié au théologien réformé Peter Tomson l'étude du traitement réservé aux Juifs dans le Nouveau Testament. Ainsi fut publié en 1997 un ouvrage d'érudition en néerlandais, intitulé *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*. La traduction française parut en 2003. Le conseil de la *Fondation* jugea nécessaire de publier un livre court destiné à un public non spécialiste, *L'affaire Jésus et les Juifs*. Une question se pose d'emblée : quel lien existe-t-il entre l'affaire Jésus et les Juifs. La réponse rappelle, d'une part, que Jésus et ses premiers disciples étaient juifs et que les débuts du christianisme se rattachent étroitement au judaïsme. Elle souligne, d'autre part, que les chrétiens rompirent avec le judaïsme. Être chrétien a signifié être antijuif. – Ce livre, en neuf chapitres, présente trois aspects : le débat sur ce que représente Jésus ; son procès et sa crucifixion ; l'antagonisme général entre juifs et chrétiens. Au chapitre premier, P. Tomson expose le développement de l'affaire Jésus, l'opposition entre juifs et chrétiens qu'elle créa, l'émergence d'une Église antijuive triomphante. L'émancipation à l'égard de l'autorité ecclésiastique à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle inaugura une interprétation historique des religions et on devait dès lors examiner Jésus comme Juif parmi les Juifs. L'antisémitisme de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle et la Shoah engendrèrent l'État d'Israël, et l'origine juive du christianisme fut à nouveau soulignée. L'A. se demande au second chapitre dans quelle mesure les matériaux dont nous disposons permettent de mieux connaître le vrai Jésus. Il faut distinguer à l'intérieur du Nouveau Testament, la plus importante de nos sources, entre «l'affaire Jésus» et «l'affaire contre les Juifs». Mais il existe d'autres sources, les écrits du judaïsme ancien, qui nous révèlent le monde de ce temps. Au troisième chapitre, P. Tomson décrit le cadre dans lequel ces documents apparurent. Nous apprenons qui était Jésus, quel était son enseignement, quelles étaient ses relations avec ses contemporains et comment il se considérait lui-même au quatrième chapitre. L'Évangile comme renouvellement du judaïsme est une hypothèse transmise par la tradition matthéenne. Quelle position cette doctrine adoptait-elle vis-à-vis de la Loi ? On voit aujourd'hui en Jésus un Juif dont l'interprétation de la Loi se situait entre celle des Esséniens et celle des Pharisiens. Au cinquième chapitre, l'A. analyse le procès intenté contre Jésus. Il énonce les différents points de vue, décèle la responsabilité des autorités, traite la question de la date du verdict par rapport à la Pâque juive et la nature du jugement. Il se fonde sur Marc et Luc. Une foule de sympathisants, personnes du peuple et personnes d'importance, suivit Jésus. Elle ne fut cependant qu'une minorité, comme le furent aussi ses ennemis, les Sadducéens. Nombreux furent les indécis. Qui fut impliqué dans son exécution ? L'ac-

cusation émana des grands prêtres : Jésus se faisait passer pour le roi des Juifs. Le gouverneur romain Pilate céda à l'injonction populaire. Au sixième chapitre nous est présenté le témoignage de ses disciples après la Pâque. La résurrection en fut un élément essentiel. Des Églises juives surgirent en 'Erets Israël. Paul de Tarse et ses compagnons bâtirent des Églises de non-juifs en Syrie, Asie Mineure, Grèce et Italie. Les trois derniers chapitres concernent les événements ultérieurs. Au septième chapitre, P. Tomson dégage l'influence de la guerre des Juifs contre les Romains. L'hostilité entre juifs et chrétiens s'étendit et une théologie antijuive apparut d'abord en Asie Mineure, puis en dehors de celle-ci. L'A. montre, au huitième chapitre, que les textes du Nouveau Testament diffèrent les uns des autres. Les Évangiles de Marc et de Matthieu subirent des remaniements antijuifs. L'Évangile de Jean identifia les ennemis de Jésus aux Juifs en général. La vision du judaïsme dans l'Évangile de Luc et les Actes des Apôtres par contre resta positive. Les épîtres de Paul rendent sensible la tension entre juifs et non-juifs. Dans l'épître aux Romains, celui-ci insista sur l'indissolubilité de l'alliance divine conclue avec Israël. Hormis les quatre textes néotestamentaires que nous possédons – les épîtres de Jacques et de Jude, l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse de Jean – très peu de documents judéo-chrétiens ont été conservés. Au neuvième chapitre, P. Tomson décrypte les mots codes les plus importants du Nouveau Testament en tenant compte de leur contexte juif. Il les «re-programme» ensuite, dans une lecture ouverte au judaïsme. Alors que l'analyse des textes l'emporte dans l'ouvrage initial, ce livre grand public privilégie la synthèse historique relative au procès de Jésus. La signification théologique de l'affaire Jésus», toutefois, n'est pas niée. Écrite avec simplicité sur un sujet complexe, cette publication relève un défi important.

ÉLISABETH COUTEAU

Science des religions

PHILIPPE WALTER (éd.), *Le Livre du Graal*, t. II : *Lancelot. De «La Marche de Gaule» à «La Première Partie de la Quête de Lancelot»*, édition préparée par Daniel Poirion, publiée sous la direction de Philippe Walter, avec, pour ce volume, la collaboration d'Anne Berthelot, Mireille Demaules, Robert Deschaux, Jean-Marie Fritz et Eric Hicks (Bibliothèque de la Pléiade, 498), Paris, Gallimard, 2003, 1984 p.

Après l'*Histoire de Merlin*, la collection de la Pléiade s'enrichit de la première publication complète de l'*Histoire de Lancelot*, qui nous plonge dans l'univers d'un des plus beaux romans chevaleresque jamais écrits. Les aventures de Lancelot du Lac sont le cœur même du cycle romanesque que la présente édition intitule *Le Livre du Graal*, et que certains manuscrits désignent d'ailleurs par le titre général d'*Histoire de Lancelot*. En effet, certains des récits ultérieurement inclus dans les versions cycliques de l'histoire du Graal étaient à l'origine des œuvres autonomes, écrites en vers. L'histoire de Lancelot apparaît en français avec un roman en octosyllabes, *Le Chevalier de la Charrette* de Chrétien de Troyes, vers 1181. La matière de ce roman, qui est essentiellement constituée par l'enlèvement de Guenièvre par Méléagant et sa libération par Lancelot, est incluse dans un premier *Lancelot* en prose vers 1215-1225, au sein duquel elle est réduite au rang d'épisode. Ce *Lancelot* en prose, qui n'est pas encore relié à *La Quête du Saint Graal*, va connaître de nombreuses réécritures et amplifications successives, jusqu'à une version cyclique, véritable fresque du Graal, dans laquelle l'histoire de Lancelot occupe toujours une place centrale, mais dont l'enjeu narratif ne concerne plus uniquement ce héros : il se déplace vers la quête du Graal proprement dite, forme ultime de la quête romanesque portée par cette tradition. C'est ce magnifique cycle du Graal qui fait l'objet de la présente édition. Il est, autour du Graal, le plus complet qui soit, puisqu'il raconte

toute l'histoire de la sainte relique de son origine biblique jusqu'à sa disparition définitive à la fin du monde chevaleresque arthurien. Ce cycle est restitué à partir de la version qu'en donne le *manuscrit S 526*, copié en Picardie, daté de 1286 et conservé à la Bibliothèque universitaire de Bonn. L'enfance de Lancelot auprès de la Dame du Lac, sa formation chevaleresque et ses premiers exploits, racontés dans le premier épisode du roman intitulé *La Marche de Gaule*, signalent un héros d'exception appelé à un destin de premier plan. Rejoignant la cour du roi Arthur, où il rencontre la reine Guenièvre, il tombe amoureux d'elle, et c'est sur cet amour hors du commun qu'est construit tout le roman. L'épisode de *Galehaut* et *La Première Partie de la Quête de Lancelot* qui suivent préparent alors *La Quête du saint Graal* elle-même : le héros disparaît de la cour d'Arthur, ses compagnons partent à sa recherche et connaissent les aventures sans fin des chevaliers errants. Déjà l'on devine que Lancelot, le meilleur des chevaliers «terrestres» ne sera pas le héros du Graal. Ce rôle est réservé à son fils Galaad, qui relève d'une autre chevalerie, «céleste» celle-là, et seule digne de recevoir la connaissance du mystère du saint Graal, qui symbolise l'aventure spirituelle de l'homme et ouvre la porte de la Jérusalem céleste où respandit le divin Calice. C'est avec un art consommé que le roman exploite, à travers un labyrinthe de quêtes entremêlées, la technique de l'entrelacement, qui constitue un trait essentiel de l'esthétique littéraire de cette prose romanesque du XIII<sup>e</sup> siècle. Les éditeurs ont mis le plus grand soin pour éditer et distinguer typographiquement, sur chaque page, le texte originel en français médiéval et sa traduction en français actuel ; et c'est avec un égal soin qu'en fin de volume ils ont rédigé les diverses *notes et variantes* qui, à partir de quelques autres manuscrits de contrôle, permettent de rétablir des lacunes, rectifier des erreurs manifestes ou encore comprendre un passage difficile, voire inintelligible. Cet ouvrage est une réussite éditoriale, et met pour la première fois dans les mains du grand public l'une des créations tout à la fois romanesque et initiatique les plus importantes non seulement de la littérature médiévale chrétienne, mais de la littérature universelle.

JEAN BOREL

*Science sacrée, Revue d'Études traditionnelles*, juin 2003, René Guénon de la *Saulaye* : numéro spécial René Guénon, Nuits-Saint-Georges, 608 p.

Ce *Numéro spécial René Guénon* s'inscrit dans la même perspective métaphysique et doctrinale que celle illustrée et défendue autrefois par les *Études traditionnelles* : opérer une critique efficace de l'esprit moderne et formuler de manière aussi intelligible que possible les vérités immuables de la Tradition. Dans ce travail, René Guénon a tenu un rôle de premier plan, et c'est à lui que ce volume veut rendre hommage. Le premier article, signé par Muhammad Vâlsan, et les deux suivants, qui correspondent aux études que Michel Vâlsan avait publiées dans les *Études Traditionnelles* en 1951 et 1953, envisagent à tour de rôle la vie et l'œuvre de René Guénon du point de vue de la fonction «providentielle» que ses disciples lui ont toujours reconnue, en Islam comme ailleurs, sur les trois plans doctrinal, métaphysique et initiatique, au moment même où «l'Occident moderne, avec sa civilisation individualiste et matérialiste, est devenu par lui-même la négation de toute vérité intellectuelle proprement dite, comme de tout ordre traditionnel normal, et comme tel présente l'état le plus patent d'ignorance spirituelle que l'humanité ait jamais atteint jusqu'ici tant dans son ensemble que dans l'une quelconque de ses parties. Cette situation s'explique par l'abandon des principes non-humains universels sur lesquels repose l'ordre humain et cosmique, et se caractérise d'une façon spéciale par la rupture des rapports normaux avec l'Orient traditionnel» (p. 98). Les éditeurs de ce volume ne pouvaient pas avoir de meilleur projet que celui de publier les «Notes additionnelles» qui n'avaient pas paru dans le recueil posthume

de René Guénon intitulé *Symboles fondamentaux de la science sacrée* (Gallimard, 1962), établi et présenté par Michel Vâlsan, ainsi qu'une remarquable explication d'un symbole idéographique de l'homme universel. Un article de Max Giraud nous ramène alors à la fonction spirituelle de René Guénon, en montrant qu'elle peut être comprise, selon la doctrine musulmane, comme manifestation de l'Intellect Universel, cherchant ainsi à relier l'inspiration guénonienne à celle qui a présidé à la construction de l'œuvre unique d'Ibn 'Arabî et du commentaire génial qu'en a donné Abd el-Kader. L'intérêt majeur de la seconde partie de cet hommage est d'examiner attentivement un aspect méconnu de l'enseignement de René Guénon, celui qu'il a donné comme professeur de philosophie à Sétif, en Algérie, entre 1916 et 1924, qui est aujourd'hui rendu possible à partir de «deux manuscrits autographes» existants (p. 400), dont certaines pages sont photographiées (p. 388 sq.), et de renvois à des lettres de correspondants qui prouvent que René Guénon a bien rédigé lui-même un cours de philosophie, comprenant des «préliminaires», dans lesquels il examine avec soin la place de la philosophie et de la science en général dans l'ensemble de l'activité humaine, les degrés de la connaissance, la classification des sciences, la définition et la division de la philosophie. Ces préliminaires sont suivis de quatre grandes parties, dont la première traite de la psychologie, dont trois chapitres, sur les 32 qu'elle contient, nous sont donnés ici en primeur : le premier concerne «l'objet de la psychologie et la distinction des phénomènes psychologiques et des phénomènes physiques et physiologiques», le second aborde «la méthode de la psychologie», et le dix-septième, «l'imagination combinatrice», qu'on appelle aussi imagination constructive. L'authenticité de ce cours, qui a été publié sous le titre *Psychologie* (Archè, 2001) (Cf. recension in *RThPh*, 134, 2002/IV, p. 391), et dont nous étions alors en droit de douter de son attribution à René Guénon, s'en trouve ainsi confirmée, même si cette première édition n'a été faite qu'à partir d'un texte dactylographié, qui comporte quelques erreurs par rapports aux manuscrits autographes. Le volume se termine en donnant les 31 comptes rendus de livres de philosophie, anthropologie, psychologie et science des religions que René Guénon a rédigés de mai 1919 à novembre 1921 pour la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*. Pussions-nous donc bientôt connaître la totalité de ce cours de philosophie qui «s'inscrit lui-même dans la perspective générale de la fonction d'enseignement de René Guénon» (p. 374).

JEAN BOREL

PAUL MAGNIN, *Bouddhisme, unité et diversité. Expériences de libération* (Patrimoines/bouddhisme), Paris, Cerf, 2003, 763 p.

Le 18 mai 2003, l'A. de cette véritable somme sur le bouddhisme a été invité par les représentants des écoles bouddhistes de la région lémanique à présenter les divers aspects du bouddhisme lors de la célébration de la fête de Wesak, au temple de la Fusterie à Genève. Ce choix montre clairement – s'il fallait encore la démontrer – la remarquable capacité de Paul Magnin de présenter d'une façon à la fois simple et complète la complexité du phénomène bouddhiste dans son évolution historique, ce dont ces pages sont le meilleur témoignage. Après avoir développé dans l'avant-propos (p. 7-13) l'objectif de cet ouvrage : «dévoiler la richesse des traditions au sein du bouddhisme et déceler ce qui en fait l'unité» (p. 7), l'A. présente dans un chapitre introductif la perception du bouddhisme en France (p. 15-39). Il en profite pour faire, en note, le point sur quelques idées fausses, vagues ou tronquées, véhiculées par les media au sujet du bouddhisme, tibétain en particulier, qui bien qu'étant le dernier venu en France, connaît aujourd'hui un impressionnant développement. Se basant sur les analyses de sociologues (en particulier de Frédéric Lenoir), il présente les problèmes que pose la diffusion du bouddhisme en Occident et il arrive à la conclusion qu'il faut «distinguer nettement les courants et les écoles bouddhistes présents en France d'une part, l'interprétation et

l'usage qui en sont faits d'autre part.» (p. 37). Cette exigence de clarté est capitale si l'on veut éviter les amalgames, car alors «le risque est grand de refuser les différences entre bouddhisme et christianisme, et de se livrer ainsi à un syncrétisme qui dénature les religions de référence.» (p. 38). Cette problématique est développée dans le dernier chapitre de l'ouvrage, intitulé «Bouddhisme et Christianisme, une mise en perspective de deux voies de libération» (p. 592-619). Le tableau comparatif de la page 595 résume d'une manière très claire et compréhensible les principales différences entre ces deux approches, qui «reposent sur deux conceptions anthropologiques différentes» (p. 594). Mais avant d'en arriver là, Paul Magnin a présenté l'évolution du bouddhisme depuis l'Inde du Buddha Gautama (avec un bref aperçu de la pensée religieuse antérieure, des *Véda*, des *Brahmana* et des *Upanisad*) jusqu'aux grands courants du bouddhisme tibétain. Le premier chapitre est consacré à la vie du Buddha, avec un essai de biographie allant de ses vies antérieures jusqu'à sa mort (p. 41-84). Le deuxième chapitre analyse la formation et l'évolution de la communauté bouddhique (le *Samgha*), depuis ses débuts en tant que communauté monastique dans le Véhicule des Anciens (l'école Théravâda), en terminant par un examen des rapports entre les laïcs et les moines (p. 85-113). Un court paragraphe est consacré aux nonnes, l'A. remarquant que «la question des nonnes et des règles qui leur sont imposées mériteraient un très long développement, ce qui n'entre pas dans le cadre de cet ouvrage.» (p. 105). Le troisième chapitre (p. 115-250) examine dans les détails les quatre Nobles Vérités : tout est douleur puisque tout est impermanent, l'origine de la douleur, la cessation des causes de la douleur, la voie conduisant à la cessation de la douleur, qui est l'Octuple sentier de l'enseignement du Buddha, présenté en développant les catégories de la sagesse (*prajna*), de la moralité (*sîla*) et de la méditation (*samâdhi*) (p. 197-250). Sensible aux problèmes que pose la traduction de termes bouddhistes dans des langues occidentales, l'A. remarque que le qualificatif «ordonné» appliqué à un moine bouddhiste est très ambigu, puisque l'ordination bouddhiste n'est pas comparable à l'ordination chrétienne, car elle ne confère aucun caractère de sacralité (p. 186, note 2). On aurait aimé qu'une note semblable soit réservée à l'usage des mots «saint» et «sainteté» qui, bien que clairement expliqués dans le contexte bouddhiste, posent néanmoins problème. Le quatrième chapitre (p. 251-299) présente les qualités fondamentales du bouddhisme : les quatre sentiments incommensurables (bienveillance, compassion, joie et équanimité) et les six perfections transcendantes (don, moralité, patience, persévérance, concentration, sagesse) et les analyse dans leurs détails selon leur présentation par le bouddhisme des Anciens et par celui du Grand Véhicule. Avec le cinquième chapitre (p. 300-349) l'A. revient à l'histoire et à l'évolution du bouddhisme, qui vers le premier siècle de notre ère débouche sur la naissance du Grand Véhicule (Mahâyâna), dont les fondements sont présentés dans le chapitre suivant (p. 353-409). Le septième chapitre (p. 411-469) décrit le développement du bouddhisme chinois et le huitième (p. 471-513) celui du bouddhisme japonais. En abordant le bouddhisme tantrique, l'A. remonte à la naissance du tantrisme dans l'Inde pré-bouddhiste, rappelant que le terme «tantrisme» a été forgé au XIX<sup>e</sup> siècle par des orientalistes européens et qu'«entre le V<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle, les doctrines et pratiques se sont répandues partout, affectant l'hindouisme autant que le bouddhisme.» (p. 516). La présentation du bouddhisme tantrique et de ses pratiques (p. 518-546) précède celle des grands courants du bouddhisme tibétain (dixième chapitre, p. 547-589). Dans ces pages, l'A. clarifie en passant les rôles respectifs du karmapa, du dalai-lama et du panchen-lama, dont les media donnent encore trop souvent des images fausses, déformées ou inexactes. «Même réduit à l'essentiel, cet exposé des grands courants du bouddhisme tibétain montre à quel degré de sophistication les maîtres ont conduit la doctrine du Buddha» (p. 589). De la sophistication et de la complexité du bouddhisme l'imposante bibliographie (p. 629-694), le glossaire (p. 697-710) et l'index général (p. 711-744) qui terminent cet important ouvrage de référence sont un témoignage plus qu'éloquent.



FRANÇOIS JULLIEN, *Du temps. Éléments d'une philosophie du vivre* (Le Collège de Philosophie), Paris, Grasset, 2001, 213 p.

THIERRY MARCHAISSE (éd.), *Dépayser la pensée. Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond, 2003, 250 p.

Dans ce nouvel ouvrage, F. Jullien continue à exploiter le contraste entre «pensée chinoise» et «pensée occidentale» qu'il a développé dans ses précédents livres. Il continue à fonder cette opposition très générale sur les philosophes anciens, chinois d'un côté, grecs de l'autre. Cela l'amène à opposer dans ce livre-ci un temps linéaire abstrait, qui nous empêcherait de bien concevoir le moment et le changement, à une vision chinoise centrée au contraire sur les moments (notamment saisonniers) et les transformations – d'où, de notre côté, l'accent mis sur la finalité de l'action et sur la téléologie, du côté chinois un sens plus développé de l'action opportune et de la disponibilité. Cet essai est brillant, il répond bien à certains goûts (Heidegger y est souvent cité), mais n'est pas convaincant. Les citations d'auteurs chinois anciens sont nombreuses, mais toujours faites en passant, sur le mode allusif. Aucun texte n'est présenté dans sa continuité, ni analysé de façon approfondie. Aucun n'est replacé si peu que ce soit dans l'histoire. À en croire l'A., il n'y a jamais eu de désaccord entre deux penseurs chinois, ni entre l'un de ces penseurs et la société dans laquelle il a vécu. La pensée chinoise est présentée comme une et indivise. Mais l'A. le dit lui-même : il n'étudie pas la Chine pour elle-même, il l'utilise comme un détour destiné à nous faire apercevoir du dehors les «plis» de notre propre pensée, les choix initiaux à partir desquels elle s'est constituée et que nous avons perdus de vue. Il veut nous donner ainsi la possibilité de «sortir de l'ornière». Puisque tel est son but, c'est à cette aune qu'il faut le juger. Ce projet paraît problématique, mais ce n'est le lieu d'en faire la critique. Il suffira de renvoyer aux doutes que Paul Ricœur formule prudemment dans sa contribution au second ouvrage cité ci-dessus – dont le titre et le sous-titre disent suffisamment le propos. Il contient neuf études, dues à neuf auteurs différents, dont la plupart n'intéresseront que les lecteurs acquis aux idées de F. Jullien.

JEAN FRANÇOIS BILLETER

### **Retard de parution**

Pour diverses raisons techniques (informatiques, notamment), le N° I de l'année 2004 a paru avec beaucoup de retard (octobre au lieu de mars !). Nous nous en excusons et comptons sur la compréhension de nos abonnés. Nous veillerons à combler ce retard en publiant les prochains numéros à intervalles plus rapprochés.

Au nom du comité de rédaction :

Pierre Bühler, Frédéric Wieder.