

# Bibliographie

Objekttyp: **ReferenceList**

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

Band (Jahr): **146 (2014)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.09.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

## BIBLIOGRAPHIE

WILHELM DILTHEY, *La vie historique*, traduction, présentation et notes de Christian Berner et Jean-Claude Gens, Villeneuve d'Ascq, Université Lille 3, Presses Universitaires du Septentrion, 2014, 141 p. Histoire de la philosophie

Manuscrit relatif à *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, ce texte devait constituer le second volume du célèbre ouvrage de Dilthey de 1883, *l'Introduction aux sciences de l'esprit*. Resté à l'état embryonnaire, il nous permet cependant de mieux saisir le sens de la recherche de Dilthey dans le domaine des sciences de l'esprit. Cherchant à établir les bases d'une critique de la raison historique, le projet est constitué de deux parties : la première, consacrée à «expérience vécue, expression et compréhension», vise à éclairer la manière dont le sujet se perçoit et perçoit le monde et le temps. Les expériences vécues sont des parties qui, assemblées en un tout, forment une configuration dont la caractéristique principale est d'être une catégorie englobante. Parmi les catégories formelles, la catégorie de signification permet une véritable «connexion» des parties avec le tout par le biais du souvenir, qui est commun à la fois à l'histoire et à la signification. La vie, le vécu et le revécu ne sont compréhensibles qu'à travers la signification que les parties prennent pour le tout. Le vécu est dès lors perçu comme une unité dont les parties sont liées par une signification commune. Dilthey introduit ensuite l'idée d'«extériorisations vitales» lorsqu'il aborde la relation aux autres. Toute extériorisation vitale possède une signification et c'est par la manifestation extérieure des faits et des événements que l'on perçoit l'esprit qui motive l'individu dans son interaction avec la société. – La deuxième partie, «la connaissance de la configuration historique universelle», élargit le domaine de la réflexion au monde historique, à l'histoire universelle. Cette partie est très fragmentaire : c'est plus un canevas de travail qu'un texte élaboré. On peut cependant retenir que Dilthey insiste sur le fait que pour rendre possible l'histoire, il faut partir, non de la raison mais de la vie. L'auteur montre les lacunes des philosophies de l'histoire basées sur la seule raison et cherche à comprendre le statut propre des sciences de l'esprit, notamment dans le contexte de l'histoire universelle. Il y traite notamment de la structure des formations historiques, des énoncés portant sur l'histoire, les sujets historiques concrets de race, de peuple, des systèmes culturels, de la religion et de son organisation, de la conception du monde. Il consacre un assez long passage à l'action réciproque des nations et à la théorie de l'histoire. L'auteur propose deux projets pour la suite de son ouvrage, dont seuls quelques éléments ont été rédigés avec, souvent, des phrases non terminées. – En dépit de ce caractère inachevé, on peut dire que la compréhension telle que l'entend Dilthey est une herméneutique puisque le mode opératoire consiste à «se transposer dans», à interpréter. D'un point de vue plus général Dilthey ambitionne, dans le cadre d'une théorie de la connaissance, d'esquisser une configuration du monde historique en remontant aux formes logiques de la compréhension susceptible d'atteindre l'universalité. – Sa réflexion sur «compréhension» et «explication» l'a amené à mieux cerner le statut des sciences de la nature et celui des sciences de l'esprit. Dilthey est en quelque sorte le père des sciences sociales. – Ce texte très intéressant pour éclairer l'évolution du projet de Dilthey, en particulier dans son désir de ne pas figer sa pensée dans un système clos, est

en tout cas un élément important pour qui veut mieux comprendre ce qu'est devenue l'herméneutique après lui, chez Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer entre autres.

JACQUES SCHOUWEY

Histoire de  
la théologie

HARRY Y. GAMBLE, *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme : Usage et production des textes chrétiens antiques*, trad. Pascale-Renaud Grosbras (Christianismes antiques), Genève, Labor et Fides, 2012, 346 p.

Nous recensons ici un ouvrage publié en anglais en 1995 et traduit en français, sans que le contenu n'ait été mis à jour. L'auteur y propose une histoire de la littérature chrétienne antique. L'originalité du travail réside dans le choix de ne pas étudier les textes en eux-mêmes mais d'analyser les conditions matérielles et sociales de production et d'utilisation : après s'être intéressé au niveau d'alphabétisme et à la culture littéraire des chrétiens, l'A. présente les différents supports d'écriture et leurs évolutions, puis analyse la diffusion des livres avant de décrire les bibliothèques chrétiennes, pour finir par exposer les différents contextes sociaux de lecture. – Le christianisme ancien tire son origine du judaïsme tout en s'inscrivant dans un contexte culturel gréco-romain. C'est pourquoi, afin d'étudier la culture matérielle du livre chez les premiers chrétiens, l'A. utilise abondamment les sources juives et païennes, avec toutefois une légère préférence pour les secondes. Selon l'A., la principale nouveauté biblio-technique du christianisme réside dans l'usage préférentiel du codex par rapport au rouleau. Après avoir présenté, et rejeté, les différentes hypothèses expliquant cette différence avec la culture environnante, l'A. propose la sienne. Une autorité religieuse aurait été attribuée à la forme codex, parce qu'un tel support matériel aurait permis de constituer des éditions des lettres de Paul en un seul volume (p. 89-95). L'idée est séduisante, mais doublement problématique : elle suppose d'une part qu'une telle édition des épîtres ait existé et d'autre part qu'elle ait conduit à rehausser suffisamment le prestige du codex pour le généraliser en milieu chrétien. En ce qui concerne le premier point, l'A. présente un faisceau d'indices, sans qu'aucun ne soit à lui seul décisif. En ce qui concerne le second point, l'A. semble se contredire, puisqu'il affirme d'une part qu'une autorité religieuse a été accordée au codex au point d'en faire la norme d'édition des textes (p. 95) et d'autre part que le choix du codex est un choix d'abord pragmatique (p. 96). – D'une manière générale, l'ouvrage est de qualité, voire de très bonne qualité, lorsque l'A. aborde les aspects matériels des livres chrétiens (lecture, écriture, diffusion etc.). En revanche, lorsqu'il aborde le contenu littéraire de ces livres, il s'avère moins bon. Ainsi, l'A. utilise la quadripartition des genres littéraires chrétiens en évangiles / épîtres / actes / apocalypse (p. 49-51), et si certains indices tendent à montrer qu'il n'en est pas satisfait, il ne la remet pas explicitement en cause. – Ces réserves émises, on ne peut que souligner l'intérêt de cet ouvrage pour l'étude de la littérature chrétienne. Par l'ensemble des sujets abordés, l'A. démontre que, comme pour toute littérature antique, on ne peut s'abstraire d'une étude des conditions matérielles et sociales pour étudier la littérature chrétienne. Cet aspect est particulièrement saillant lorsqu'il analyse les critères pour devenir lecteur en église (p. 306-307), en exposant comment, à partir d'une même limite matérielle – la faible proportion de personnes sachant lire dans l'antiquité – deux conceptions théologiques différentes du lecteur ont émergé. En Occident, le lecteur dispose d'une compétence humaine lui permettant d'exercer une fonction, ce qui est symbolisée par la remise d'un livre ; en Orient, il reçoit une grâce divine, sanctionnée par l'imposition des mains. Il est cependant regrettable que l'A. ne propose pas de pistes pour expliquer ces différences. – La traduction française est correcte, sans aspérités de lecture. Cependant, même sans avoir à disposition le texte originel, on peut constater ici ou là quelques flottements. Si certains ne prêtent pas à conséquence, comme par exemple le fait que des noms propres

ne sont pas traduits de manière uniforme (par ex. Nola qui devient Nole ou Nola [p. 223 ; orig. p. 164]), l'un d'entre eux est problématique, puisqu'il conduit à un faux sens. La notion de «Old Latin» (p. 131 de l'orig.) est traduite par «vieux latin» (p. 173), c'est-à-dire un état de langue, alors que Gamble parlait de la traduction «Vieille Latine» de la Bible. – Les sources anciennes ne sont pas traduites depuis l'anglais, ce qui est heureux. Cependant elles ne sont pas non plus traduites à nouveaux frais, mais tirées de traductions modernes, référencées en notes de chapitre. Si ce choix se justifie pour un tel ouvrage, il amène parfois cependant à citer des traductions dans un style «vieillot», tranchant avec le style général du texte. – Un index, visiblement non exhaustif, comprenant des noms propres, des sources anciennes et des notions complète cette traduction. Il est en revanche regrettable de ne pas disposer d'une bibliographie récapitulative, mais de devoir se contenter de consulter les notes de fin de chapitre (ce regret s'applique également à la version originelle). – Malgré ces quelques remarques, on ne peut que se réjouir de la mise à disposition du public francophone d'un ouvrage majeur pour la compréhension de la littérature chrétienne antique, nous rappelant utilement qu'il n'y a pas d'œuvre de l'esprit sans matérialité.

MAÏEUL ROUQUETTE

JEANINE MUKAMINEGA, *Lettre aux immigrés de tous les temps, réouverture de la «lettre aux exilés» du prophète Jérémie*, préface d'Anne-Marie Reijnen, Paris, L'Harmattan, 2012, 244 p.

Jeanine Mukaminega est chargée d'enseignement à la Faculté universitaire de Théologie protestante de Bruxelles, et docteure en Ancien Testament pour une thèse parue en 2012 à Yaoundé aux Éditions Clés (Sur les traces du divin qui se dévoile). D'origine rwandaise mais résidant en Belgique depuis 1995, elle a été conduite par les événements survenus dans son pays à s'expatrier, ce qui marque évidemment l'ensemble de sa réflexion. Cependant, elle demeure dans ces lignes d'une discrétion presque absolue sur son parcours personnel d'exilée, une discrétion que l'on sent être à la mesure de l'intensité de son vécu. – Cet ouvrage se compose de trois parties. Tout d'abord, dans une introduction qui révèle une culture universitaire solide mais que n'obère aucune de ces restrictions d'école qui marquent pour le meilleur et pour le pire nos traditions de pensée européennes, Jeanine Mukaminega explique en détail pourquoi elle ose entreprendre une lecture de Jérémie «au présent» et «en je». L'auteure entend se situer au-delà d'une simple exégèse historico-critique, mais aussi des lectures pieuses et moralisantes que son parcours de jeunesse en Afrique, dans les communautés protestantes issues du Réveil, lui avait initialement proposées. – On trouvera là des considérations qui peuvent se révéler extrêmement intéressantes pour toute une génération de migrants africains provenant au départ d'un évangélisme fondamentaliste. À rebours dudit fondamentalisme, l'auteure ne prétend en effet à aucun moment que son approche du livre de Jérémie est la seule possible, et montre constamment qu'elle s'est tenue informée des études universitaires relatives aux documents qu'elle sollicite. Cependant, portée dans le sillage de Jacques Chopineau à découvrir dans l'Ancien Testament une source parlant non seulement de théologie et d'histoire mais aussi de l'humain dans ce qu'il a de plus profond, Jeanine Mukaminega présente ainsi son option à propos de Jérémie 29, 1-14: «(...) il me semble que la force de ces lignes réside dans leur simplicité, leur authenticité quant au ressenti humain et leur solidarité avec la vie concrète: ses espoirs, ses désespoirs, ses révoltes, ses réelles possibilités et ses implacables limites. Ainsi, leur substance peut rejoindre véritablement les préoccupations des exilés du XXI<sup>e</sup> siècle» (p. 96). – C'est à cette jonction que procède ensuite la deuxième partie de l'étude, qui aborde une série de thèmes précis, au cœur même du vécu migratoire contemporain: la difficulté de trouver une signification aux exils subis, les limites de l'intervention humanitaire,



la nécessité d'un continuel mûrissement des douleurs du déracinement, le problème du retour d'exil, toutes perspectives que couronne une évocation des pleurs de Rachel à Rama, lieu d'embarquement des déportés. – Enfin, une troisième partie plus classiquement académique revient à la figure proprement historique de Jérémie et à son rayonnement dans la tradition prophétique, et au-delà. – Pourquoi donc ce livre se distingue-t-il dans la masse des publications consacrées à l'exil et à l'intégration? Dans sa préface, Anne-Marie Reijnen signale un point important lorsqu'elle remarque en évoquant cet essai: «[...] une force le traverse qui n'est pas du ressort de la tribune ni du pamphlet.» (p. 8). De fait, Jeanine Mukaminega évite ici toute partisanerie querulente et, bien sûr, tout romantisme de l'exil. C'est d'ailleurs pourquoi son approche débouche non seulement sur une approche stimulante du vécu des migrants, mais encore sur une illustration novatrice de l'exercice théologique. – Au niveau de l'approche des déportés d'aujourd'hui, l'on peut bien dire que l'auteure est parvenue à les appréhender comme «une masse» au sens tillichien du terme. Tillich, à l'époque de Weimar, désigne sous ce terme les foules démunies dont la nostalgie d'une vie heureuse met en question les humanismes et les formalismes vides: la «masse» tillichienne est donc un milieu social défavorisé dont émanent des contestations spirituelles et des percées inattendues en direction de l'inconditionné. Or c'est exactement ainsi que fonctionne la référence aux exilés dans l'ouvrage de Jeanine Mukaminega. Celle-ci souligne fortement que les camps de réfugiés actuels, où les déportés séjournent souvent plusieurs années, sont le théâtre de protestations extrêmement vives contre l'hypocrisie religieuse et humanitaire, mais aussi d'expériences de solidarité et de mûrissement insoupçonnées: dans ces entassements humains où le maintien de sa propre dignité est parfois impossible, se trouvent beaucoup de dissidence et de déchéance, mais aussi l'un ou l'autre Jérémie et quelques Abraham de demain. – Sans jamais prendre de hauteur méprisante face à l'action politique, cet ouvrage nous signale donc que le vécu profond des exilés n'est pas entièrement circonvenu par ce registre purement profane. De l'inconditionné et du théologique se jouent aussi dans l'expérience irrésumable du déracinement. S'appuyant sur Bernard Dov Hercenberg, ce livre montre que l'exil est bien souvent l'expérience-clef par où passent la révélation et l'édification. D'une certaine manière, l'on rencontre donc ici une nouvelle façon de faire de la théologie. À l'heure où la philosophie s'est émancipée et où la poésie tend à devenir inaudible, la réflexion sur de telles expériences traumatiques offre en effet un accès significatif à la dimension spirituelle. Toutefois, pour que cela soit possible, il importe bien sûr que les traumatisés soient capables de ne pas répercuter la violence subie, et ne tombent pas eux-mêmes dans une logique d'exclusion. C'est à l'évidence le cas ici. On l'aura donc compris, il y a en amont de ce livre passablement d'épreuves et de souffrance ainsi qu'une bonne dose de révolte et de contestation, mais l'on n'y trouve par contre pas de haine. Cela contribue manifestement à la beauté et à la pertinence du propos.

BERNARD HORT

DOMINIQUE POIREL, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII<sup>e</sup> siècle* (Bibliotheca Victorina XXIII), Turnhout, Brepols, 2013, 590 p.

Cet ouvrage est passionnant pour trois raisons principales: la première est que, parmi les écoles médiévales du XII<sup>e</sup> siècle, l'école victorine est l'une des plus originales de par l'orientation théologique, philosophique et spirituelle que ses maîtres ont résolument voulu prendre; la seconde est qu'il reste beaucoup à faire aussi bien pour réaliser l'édition critique des œuvres que ces derniers nous laissent que pour les traduire et les commenter; la troisième, enfin, parce que, pour la première fois, la figure de Hugues, reconnu comme le fondateur de l'école, apparaît dans toute son originalité, son importance, sa profondeur et sa puissance spéculative. Pour la première fois, en effet,

le maître dionysien, dont l'humilité a soigneusement cultivé une discrétion volontaire, et qui fut pourtant celui «par qui les études aréopagiques, assoupies depuis la mort de Jean Scot Erigène, se sont réveillées en Occident», rejoint le bibliste, l'humaniste, le théologien et le maître spirituel dont on loue déjà depuis longtemps et à juste titre les qualités exceptionnelles. C'est dire combien nous sommes redevables à Dominique Poirel de ces recherches et travaux d'approches inédites, érudites et captivantes sur «*Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII<sup>e</sup> siècle*» qu'il poursuit depuis plus de douze ans, en parallèle avec la préparation de l'édition critique de son magistral commentaire sur la *Hiérarchie céleste*, et qu'il rassemble aujourd'hui en un volume de référence unique en son genre. Dans la première partie, qui offre trois chapitres tirés d'une monographie inédite, présentée en 2007 dans un dossier d'habilitation à diriger des recherches auprès de l'Université Paris IV-Sorbonne, nous apprenons que l'intérêt de Hugues pour Denys, et la composition du *Super Hierarchiam* est l'entreprise de toute une vie. Elle a commencé vers le milieu des années 1120, depuis sa jeunesse, «par une assimilation patiente et continue du corpus dionysien» (p.145), et s'est poursuivie jusqu'à sa mort en 1140, laissant le commentaire inachevé. Ce qui explique, dit D. Poirel, que l'influence du corpus aréopagitique soit à la fois si profonde et si imperceptible : ce qui intéresse au premier chef le maître de Saint-Victor n'étant pas tant la lettre des écrits dionysiens que la part de vérité qu'ils contiennent et qu'il revient au commentateur d'éclaircir» (p.147). De manière remarquable, l'Auteur nous montre comment Hugues se situe dans son travail d'interprète et de commentateur de Denys, qui ne désirait être lui-même que le rapporteur en langage plus accessible des «paroles secrètes» transmises par le Verbe à l'Apôtre Paul au troisième ciel. «La dynamique d'illumination descendante se poursuit donc : comme Paul auprès de Denys et Denys auprès des autres hommes, Hugues se fait un truchement auprès de son lecteur pour déployer, démultiplier et clarifier les paroles de Denys. Sa mission de maître et son œuvre de commentateur s'en trouvent confortées ; à un niveau inférieur, mais dans une même lignée, le Victorin participe, à sa mesure, à un processus illuminatif qui a sa source dans le Verbe lui-même et s'étend à ceux qu'il se propose d'introduire» (p. 185). Les trois chapitres de la deuxième partie, de nature plus historique, publiés dans des revues et ouvrages collectifs entre 2001 et 2010, tentent de montrer d'abord, par l'étude du vocabulaire et la comparaison des doctrines, qu'avant le commentaire du Victorin, Denys n'avait été lu que par l'élite de ses premiers traducteurs. Hugues est donc bien la cheville ouvrière du réveil qui s'opère au XII<sup>e</sup> siècle, faisant passer Denys du rang d'illustre méconnu à celui d'autorité majeure en théologie. Et cela, grâce à une «réussite exégétique» qui prête «la plus grande attention au texte pour en dénouer une à une les difficultés successives, tout en cherchant à dégager le sens général par l'approfondissement des idées principales et la prise en compte du contexte, dans une sorte de va-et-vient dialectique entre la multiplicité des mots et l'unité du sens» (p. 330). C'est ce qui fait aussi dire à l'Auteur que le succès du *Super Hierarchiam* «est d'autant plus méritoire que Hugues n'était pas helléniste et que «ses préférences stylistiques étaient à l'opposé du discours dionysien» ( *ibid*). C'est à la troisième partie, enfin, constituée de six articles publiés également entre 2001 et 2011 et dans lesquels Dominique Poirel aborde quelques thèmes de doctrine, que se réfère le titre de l'ouvrage : *Des symboles et des anges*. – Dans le prolongement de la Réforme grégorienne accordant dans la théologie et l'espace liturgique une place toujours plus grande aux prêtres ordonnés et à leur rôle de dispensateurs des sacrements, les anges gothiques, dit l'A., apparaissent alors, eux aussi, toujours davantage, comme les modèles d'une Église ordonnée, hiérarchisée, confiante en elle-même par le pouvoir qui lui a été donné de faire descendre le ciel sur la terre. (cf. p. 362). Les développements et variations qu'Hugues de Saint-Victor fait sur la métaphysique de la lumière amène l'Auteur à dégager non pas 'le' sens, mais bien 'les' sens divers et complémentaires les uns des autres que peuvent prendre les théophanies lumineuses dans le corpus dionysien, les degrés de visions, de connaissance et de connaissance mystique participative qu'elles

supposent. «Mieux que toute réalité sensible, affirme-t-il, elle figure l'évidence: en un sens, on ne voit jamais que de la lumière; toute vision n'est rien d'autre que de la lumière plus ou moins irisée, plus ou moins tamisée. Et pourtant, à l'inverse, toute perception de la lumière contient une sorte de surplus, l'indice qu'il y a autre chose à voir que ce qui se voit. Elle est moins ce qui se voit que ce qui fait voir, se cache aussitôt derrière ce qu'elle a mis en lumière, et suggère autre chose, resté dans l'ombre ou masqué par son propre excès» (p. 393). Quant à la notion de symbole, explicitée par le Victorin, l'Auteur nous en montre non seulement toute l'importance, plus grande encore que celle des anges et de la lumière, mais toute la flexibilité, l'élasticité même, de par son caractère essentiellement dynamique et relationnel: «La manière dont Hugues assimile la notion dionysienne de symbole étant de la reformuler sous d'autres mots, plus compréhensibles pour ses lecteurs latins, elle lui procure au fil du commentaire une grille de lecture de l'ensemble de ses écrits, particulièrement féconde, suggestive et riche de sens». (cf. p. 409 sq.). Dans les deux derniers chapitres, enfin, l'Auteur tente d'examiner la critique hugonienne de la logicisation de la théologie et du langage que la science théologique utilise pour dire Dieu. En effet, par la critique radicale qu'il opère de toutes les représentations associées à ce mot, le Victorin, dit l'Auteur, «tout en se ralliant sans réserve à l'apophatisme dionysien, en modère toutefois l'application pratique. Tout discours humain sur Dieu est impropre et inadéquat, mais ce n'est pas grave, la vérité elle-même le tolère, du moment que ce discours soit le plus propre et le plus adéquat de ce qu'il est possible à l'homme de penser et d'exprimer. Sa réponse à la question d'un discours sur Dieu exprime donc un effort pour concilier la doctrine du pseudo-Denys, qui tient pour inadéquat tout discours sur Dieu, avec cette conviction chrétienne, donc également dionysienne, que le meilleur discours sur Dieu, c'est encore celui de Dieu, le discours des Écritures où l'on lit notamment que 'Dieu est esprit'» (p. 423 sq.). Une importante bibliographie, un index des manuscrits, noms de personnes et titres d'ouvrages anonymes, œuvres hugoniennes et passages du *Super Hierarchiam* font encore une fois de ce livre une somme incomparable à ce jour d'analyses et d'investigations précieuses sur une œuvre encore trop largement inexplorée.

JEAN BOREL

Théologie  
contemporaine

EBERHARD BUSCH, *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965-1968*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 760 p.

Voici un gros livre sur le Barth âgé vu d'après les notes de son dernier assistant, Eberhard Busch, qui, quasiment jour après jour, a relevé tout ce qui concernait ses conversations avec le grand homme, la rédaction sous dictée de ses lettres, les entretiens avec des collègues théologiens, etc. Il est souvent question dans ce témoignage du projet de Barth d'écrire son autobiographie, qui ne verra finalement pas le jour. On a l'impression qu'il préférerait à ce moment-là se plonger dans les documents du concile Vatican II, pour préparer son voyage à Rome en septembre 1966. C'est aussi le temps de la rédaction du volume séparé de la *Dogmatique sur le baptême*. Il y a certes dans cet ouvrage trop d'anecdotes d'ordre personnel, ce qui finit par lasser le lecteur. Pourtant, certains passages sont intéressants, notamment le compte rendu des quatre derniers Séminaires que Barth donna, à titre personnel, et bien qu'atteint déjà dans sa santé. Ce sont: le séminaire sur la Constitution *Dei Verbum*, peut-être le plus marquant; le séminaire sur Calvin consacré au Saint-Esprit, *Institution III, I-II*, que Barth admirait; le séminaire sur la Constitution *Lumen Gentium*, interrompu par la maladie; enfin, le dernier sur les *Discours sur la religion* de Schleiermacher, le grand partenaire de sa vie théologique. S'il y a quelque chose de frappant dans ces Séminaires, c'est le soin avec lequel Barth lisait les textes, mot à mot, ligne par ligne, dans leur langue originale (il

prenait toujours Calvin en latin, s'aidant ici ou là du français). Pour ce qui est du concile Vatican II, il admirait *Dei Verbum*, surtout le premier chapitre sur la Révélation ainsi que les développements sur les Écritures saintes, mais critiquait vertement le chapitre 2 sur la tradition ! Il invita son collègue Joseph Ratzinger, alors professeur à Tübingen, à son séminaire du 25 février 1967 (p.229-235) et il lui lança : «Pourquoi avez-vous tant parlé de «l'Église», et non en premier lieu de l'Esprit Saint ? Cher Monsieur Ratzinger, je pose seulement la question, et vous vous la posez aussi à vous-même, votre Église n'est-elle pas peut-être construite sur la fuite devant l'Esprit Saint ?» Ratzinger ne répondit pas... Ce qui pose question aux yeux de Barth dans Vatican II est toujours «le problème de l'institutionnalisation du Saint Esprit» (p. 528). Sur Calvin, Barth ne cesse de le lire et de le commenter, mais il lui reproche sa doctrine de la prédestination, qu'il voit poindre déjà dans l'*Institution III, I, 1* avec le *non omnes*... («tous ne reçoivent pas le Christ»), ce qui amène Calvin à la célèbre «vertu et opération secrète du Saint-Esprit». Calvin était, comme il le dit, «un théologien impatient». Vers la fin, il avait noué une amitié étonnante avec l'écrivain allemand Carl Zuckmayer, dont il goûtait l'autobiographie : *Als wär's ein Stück von mir* – ce qui le dissuada définitivement d'écrire la sienne! – On termine ce long *Journal* de notre ami Eberhard Busch avec des sentiments mélangés. D'une part, on finit par trouver cette incursion dans la vie privée d'un auteur quelque peu exagérée et on pense au dicton : ce n'est pas l'homme qui est intéressant, mais son œuvre, et son œuvre écrite. D'autre part, la discussion serrée et finalement très critique avec le catholicisme du temps de Vatican II est passionnante, notamment les conversations avec Küng, Balthasar et d'autres. Finalement, Barth n'aura-t-il pas été un grand lecteur, qui nous a appris à interpréter les grands textes in meliorem partem, c'est-à-dire avec bienveillance ?

HENRY MOTTU

MARCO HOFHEINZ, MATTHIAS ZEINDLER (éds), *Reformierte Theologie weltweit. Zwölf Profile aus dem 20. Jahrhundert*, Zurich, Theologischer Verlag, 2013, 329 p.

La publication de ce volume remonte à un séminaire organisé par la Faculté de théologie de l'Université de Berne en 2011 destiné à un large public, tant aux enseignants qu'aux pasteurs de ce canton. La proposition était d'analyser l'identité confessionnelle réformée à l'occasion des conflits et des défis du XX<sup>e</sup> siècle. Douze figures furent donc analysées dans cette perspective par les divers experts invités. À l'occasion de la crise de la modernité : Karl Barth et Oepke Noordmans ; à l'époque du nazisme et de la guerre froide : Wilhelm Niesel et Reinhold Niebuhr ; concernant l'œcuménisme et le dialogue interreligieux : Willem Visser't Hooft et Lesslie Newbigin ; sur l'engagement politique : le théologien sud-africain Beyers Naudé et la Coréenne Soon Kyung Parks ; pour ce qui est du rapport avec la science : Thomas Torrance et Colin E. Gunton ; et enfin touchant le féminisme et le dialogue entre christianisme et judaïsme : Letty Russells, d'une part, et Jürgen Moltmann, d'autre part. En début de volume, les éditeurs s'expliquent sur leurs intentions et leurs choix. Comme les réformés, on le sait, n'ont pas de livres symboliques à la manière des luthériens (*cf.* la *formule de concorde*), la question a toujours été de savoir s'il y avait une unité au sein de la diversité de leurs confessions de foi. Les auteurs montrent que chez les réformés la prise en compte du contexte social et culturel est plus importante, d'où la pluralité – dont les éditeurs s'enchantent apparemment sans voir (à mon avis) que la question de l'unité se pose néanmoins. L'autre intention des initiateurs était de montrer l'étendue universelle de la confession réformée – *weltweit*. Intention qui est à saluer, sauf que nos théologiens de langue allemande en ont «oublié» totalement les auteurs de langue française... On aurait volontiers attendu dans ce contexte un Pierre



Maury ou un André Dumas par exemple. Certaines contributions (on ne peut pas tout résumer) m'ont paru intéressantes. Par exemple, l'exposé de Hans-Georg Ulrichs sur Wilhelm Niesel (1903-1988) apporte des renseignements précis sur ce spécialiste de Calvin et sur le long combat de celui que Barth appelait «le réformé le plus décidé de l'Allemagne». Réformé veut dire: «réformé selon la Parole de Dieu» ! Le texte de Matthias Zeindler sur Reinhold Niebuhr (1892-1971), trop peu connu chez nous, apporte des éléments nouveaux sur ce protagoniste du «réalisme chrétien», qui incita les Américains à entrer en guerre contre Hitler. On a apprécié également la contribution de Wolfgang Lienemann sur Visser't Hooft, mais qui traite plus du dialogue interreligieux que de l'unité de l'Église, qui fut malgré tout la grande espérance de celui qui est resté 20 ans à la tête du COE. Quant au texte de Marco Hofheinz sur Moltmann, il s'attache surtout au rapport de cet auteur avec le judaïsme qui paraît plus profond et essentiel que son rapport avec les grandes religions: l'auteur se montre assez critique à l'égard d'un certain éclectisme chez Moltmann. De toute façon, la question de l'islam, peu traitée dans ce volume, est le problème le plus urgent aujourd'hui.

HENRY MOTTU

PIERRE-YVES MATERNE, *La condition du disciple. Éthique et politique chez J.-B. Metz et S. Hauerwas*, préface de Jean-Louis Souletie (Cogitatio Fidei, 289), Paris, Cerf, 2013, 467 p.

Issu d'une thèse de doctorat en théologie soutenue à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, et dirigée par Walter Lesch, cet ouvrage imposant procède à une comparaison systématique des points de vue de Stanley Hauerwas (méthodiste devenu anglican et épiscopalien) et de Johann Baptist Metz (théologien catholique, élève de Karl Rahner) sur quatre principales thématiques de la théologie fondamentale et de l'éthique théologique: la praxis chrétienne, le récit de la foi (ou la question de la narrativité), la communauté chrétienne et enfin les liens entre autorité et autonomie. Le mérite de l'ouvrage est double: il présente et discute à la fois, de manière ample et équilibrée, la pensée si différente de ces deux auteurs majeurs de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, en évitant de les réduire à leur propre tradition confessionnelle; il poursuit un chemin personnel de réflexion, en essayant de tracer une voie indépendante, redevable certes aux deux auteurs, mais orientée vers les tâches actuelles de la théologie et de l'éthique. L'impression domine cependant au terme de la lecture qu'existe chez l'a. une assez nette préférence pour la conception plus universelle et plus rationnelle de Metz, malgré ce que d'aucuns ont taxé chez ce dernier de «théologie de salon». La concentration hauerwassienne tend à un certain réductionnisme, notamment sous forme d'ecclésiocentrisme; au contraire, le décentrement critique proposé par Metz va davantage dans le sens de l'ouverture et de l'intégration (d'où la défense appropriée de la pensée de Paul Tillich, injustement accusé par Hauerwas). Très bien documenté, cet ouvrage recourt aux principales publications de la littérature secondaire et évite avec soin les pièges terminologiques: il voit très bien la différence de contexte entre le sens nord-américain et le sens européen des termes de communauté et partant de *communautarisme et de pensée communautarienne (à ne jamais confondre)*. S'il défend Hauerwas contre les attaques polémiques de James Gustafson, sur la question du fidéisme et du sectarisme par exemple, il montre bien les limites «fidéistes», anti-libérales et anti-rationnelles du théologien de Duke. En donnant la parole à la critique protestante interne des travaux de Hauerwas, l'A. confirme que le débat ne porte pas sur deux «formes de pensée» confessionnelles, mais concerne l'ensemble de la théologie chrétienne et de ses efforts de traduction politique et culturelle.

DENIS MÜLLER



PAUL TILlich, *Le Courage d'être*, traduction française de Jean-Pierre LeMay, préface de Bernard Hort (Classiques), Genève, Labor et Fides, 221 p.

Il s'agit d'une réédition de la traduction parue en 1999 dans la collection *Œuvres de Paul Tillich* (Cerf-Labor et Fides-Presses de l'Université Laval), à l'occasion de la création, chez Labor et Fides, de la nouvelle collection «Classiques» dont c'est le deuxième volume (après *Le Catéchisme de Heidelberg* paru en 2013). Elle est destinée à un large public. Pour cette raison, l'indication entre crochets de la pagination de l'édition critique de Scharlemann (1988) n'a pas été reproduite, de même que l'index analytique fouillé et très utile de l'édition française de 1999. La traduction a été très légèrement retouchée (ponctuation, traduction de certains termes allemands utilisés par Tillich, reprise des traductions de Nietzsche par Maurice de Gandillac). La page de couverture est sobre et le format très maniable. Le titre aurait pu être écrit sans mettre de majuscule au mot «courage», de manière à éviter une coquetterie franglaise superflue. La principale nouveauté de cette réédition est la préface de Bernard Hort, dont on connaît l'intérêt de longue date pour Tillich. Le théologien vaudois de Bruxelles, tout en reprenant certains éléments de l'introduction du traducteur, resitue ce «chef-d'œuvre de la théologie systématique» dans le contexte de son époque (*The Courage to Be* est paru en 1952) puis s'interroge très pédagogiquement sur la pertinence actuelle de l'approche tillichienne. Si notre contexte présent n'est plus marqué par la tension entre le marxisme et l'existentialisme, Tillich reste très actuel sous plusieurs aspects : par delà les «orthodoxies freudienne et barthienne» (*sic*, p. 12) que combattait le grand théologien allemand exilé aux États-Unis, sa lecture offre un déplacement bienvenu «à l'heure de l'antilibéralisme théologique et de l'orthodoxie radicale» (p. 20). (Nous sommes moins convaincu par le parallèle tiré avec Eugen Drewermann au sujet des intuitions psychologiques respectives des deux auteurs, *cf.* p. 13). La critique tillichienne du «conformisme démocratique» peut être transposée par rapport aux effets néfastes du productivisme ou de la pensée sécuritaire contemporains. Enfin, loin d'adresser un démenti aux autres grandes voix protestantes de son temps, à Barth notamment, il leur a plutôt apporté «un complément, cohérent, fermement fondé et durable» (p. 22). Manière de reconnaître que la conception *théonome* de la liberté préconisée par Tillich (et reconstruite de manière magistrale par Marc Boss dans *Au commencement la liberté*) demeure liée au mouvement complexe de la théologie dialectique et ne saurait être récupérée trop vite par une certaine mode libérale manquant de profondeur historique et d'audace métaphysique.

DENIS MÜLLER

MARC BOSS, *Au commencement la liberté. La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich* (Lieux théologiques), Genève, Labor et Fides, 2014, 573 p.

Il existe trois sortes de thèses : les plus usuelles, publiées à plus ou moins grande vitesse, dans les mois ou les deux ou trois ans suivant la soutenance ; les plus discrètes, éternellement rangées au registre des manuscrits non publiés et plus ou moins faciles à consulter ; les plus rares, enfin, publiées ou différées, objet de réécriture et de compléments bibliographiques ultérieurs (l'exemple-type étant ici sans doute *L'histoire de la Méditerranée*, de Fernand Braudel). Le livre de Marc Boss appartient sans nul doute, *cum grano salis*, à cette troisième catégorie ! Nous voici en effet devant un monumental ouvrage, résultat patiemment différé d'une thèse soutenue à l'Université

Laval le 17 février 1999, après des recherches effectuées entre 1995 et 1998 sous la direction de Jean Richard (*Le principe de l'autonomie chez Paul Tillich. Ses sources kantienne et postkantienne*). Le soussigné n'avait pas eu jusqu'ici accès à cette version et n'a pu retrouver dans sa mémoire ou dans sa bibliothèque des traces d'une discussion ultérieure explicite de cette thèse. Par contre, il a le souvenir et le sentiment, confirmé à chaque page de cet ouvrage magistral, d'avoir été et de rester en discussion ininterrompue avec un auteur aussi perspicace qu'érudit. Comme Marc Boss l'explique très bien dans son avant-propos et le donne à saisir tout au long du livre, sa réflexion n'a cessé de se nourrir et de s'enrichir au contact des trois sociétés internationales Paul Tillich, dans les Amériques, en Allemagne et en francophonie. La nouvelle version qui nous est offerte est non seulement la conséquence de ces échanges féconds et des nombreux articles publiés par Boss et repris partiellement ici de manière très légitime : elle s'est imposée du fait de la découverte et de l'édition incessantes de nouveaux textes de Tillich (près de 4000 pages de documents d'archives publiés entre 1998 et 2009). Le lecteur comprendra la tâche impossible du recenseur, qui se serait volontiers transformé en auteur d'une étude critique bien plus approfondie si sa compétence globale sur les corpus traités l'eût justifié à le faire. Il faudra que les experts internationaux de Kant, de Fichte et de Schelling, si intensément cités et discutés par Boss, mêlent leurs voix à ce brillant dialogue, d'un point de vue philosophique déjà, mais en prenant en compte les interfaces internes et externes entre philosophie, philosophie de la religion et théologie qui se jouent dans ces corpus et entre eux. De même, l'interprétation de Tillich au sujet des rapports centraux, dans sa théologie comme dans son éthique, entre autonomie et théonomie trouve ici des mises à jour quasi complètes et des clarifications fondamentales, en discussion serrée avec Friedrich-Wilhelm Graf et Ernst Feil notamment. On ne pourra plus lire Tillich comme avant (en langue française en tout cas). On perçoit aussi au passage que des auteurs comme Hegel et Nietzsche ont trouvé chez Tillich, au fil des années, un écho grandissant. D'un point de vue systématique, deux questions nous ont paru centrales. 1) *La liberté, le mal et Dieu*. Dans la reconstruction minutieuse de la dette de Paul Tillich envers Kant, Fichte et Schelling (via la médiation décisive de Fritz Medicus, l'un de ses maîtres), Boss ne cesse de souligner que les *continuités* sont tout aussi importantes que les *ruptures*. Malgré tout ce qu'il reprend du néofichtisme de Medicus, on voit bien pourquoi Tillich, pas plus que Kant, ne saurait valider la thèse de Fichte selon laquelle le mal résulterait d'un «usage paresseux de la liberté» (p. 120). Une lecture holiste de Kant oblige en effet à intégrer la problématique du mal radical dans le système de la liberté. Schelling a sans doute été sur ce point plus profond encore, non seulement dans son texte-charnière de 1809 sur la liberté mais également dans sa dernière philosophie. Ce qui permet de reprendre de fond en comble une lecture dynamique de Fichte et de ne pas le bloquer dans une vision stéréotypée de l'*Atheismusstreit*. C'est le *sens même de la liberté et de ses liens avec le concept d'autonomie*, question si souvent négligée en éthique et en bioéthique contemporaines, qui reçoit chez Boss un éclairage aussi subtil que profond. 2) *Autonomie et théonomie* Boss récapitule sa présentation de l'émergence et de la compréhension de la théonomie chez Tillich, dès son temps étudiant et pas seulement à partir de l'article de 1931 dans la RGG, de la manière suivante : deux interprétations apparemment contradictoires cohabiteraient dans sa pensée, l'une tendant à rabattre la théonomie sur une simple justification de l'autonomie, l'autre plaçant la théonomie à équidistance de l'autonomie et de l'hétéronomie. À juste titre selon nous, Boss conclut qu'il n'y a pas d'opposition entre ces deux lectures ; la «légendaire désinvolture lexicographique» (p. 486) de Tillich ne devrait en effet pas conduire à sous-estimer la puissance et la cohérence systématiques de sa construction théologique. Mais ne faudrait-il pas aller encore plus loin dans l'ordre de la *réflexion systématique* proprement dite ? De ce point de vue, il nous a semblé percevoir une *baisse de régime* dans le traitement de la *Théologie systématique* américaine ; est-elle due à un

*moindre degré d'intérêt* pour cette période-là ou à une *lassitude* du rédacteur essoufflé en fin de parcours ? Nous penchons pour la première hypothèse, compte tenu de l'inscription de cette étude dans le sillage des travaux d'un Jean Richard. Ainsi que nous avons eu l'occasion de le commenter nous-même à plusieurs reprises (surtout dans notre *Ethique protestante dans la crise de la modernité*, 1999, p. 105-128), la thèse centrale du Tillich américain réside dans la proposition selon laquelle «la théonomie effective est une éthique autonome sous la présence spirituelle» (*Théologie systématique* IV, 1981, p. 289). L'autonomie est constitutivement *ouverte* sur son Autre, une altérité qui lui évite ainsi de rechuter dans une hétéronomie de type supranaturaliste (ce qui suppose bel et bien une différenciation critique du sens même du concept lui aussi ambigu d'hétéronomie). La théonomie quant à elle est donc à la fois, de manière dialectique, reprise et critique de l'autonomie, relève – *Aufhebung* ! – de l'autonomie des Modernes : cela va bien dans le sens de «l'idéalisme dégrisé» dont parle Trutz Rendtorff (p. 510) et donc d'un réalisme critique. C'est un point sur lequel, me semble-t-il, la réception tillichienne de Hegel et des différents courants de l'hégélianisme théologique moderne et contemporain pourrait faire l'objet d'une étude analogue et complémentaire à celles conduites dans cet ouvrage. La littérature secondaire utilisée et discutée par Boss est si considérable et si instructive qu'il peut sembler superflu de signaler quelques absences. Nous avons cependant cherché en vain les ouvrages de référence que constituent *L'invention de l'autonomie*, de Jerome B. Schneewind (1998, trad. 2001 ; cf. D. Müller, «Invention de l'autonomie et éthique inventive. Questions à J.-B. Schneewind, RTP 136, 2004, p. 247-255) ou *L'autonomie en morale au croisement de la philosophie et de la théologie*, d'Éric Gaziaux (1998) (donc aussi les sources théologiques et catholiques allemandes du débat sur l'autonomie : Rahner, Auer, Böckle, Halter, Mieth, cf. en français Vergauwen et Bondolfi), ce d'autant que l'a. en connaît fort bien les orientations à notre connaissance. D'où une ultime remarque : vu la qualité exceptionnelle de cet ouvrage appelé à faire référence, il est regrettable qu'il ne comprenne pas au moins un index des noms.

DENIS MÜLLER

PIERRE-YVES BRANDT, JAMES M. DAY (éds), *Psychologie du développement religieux. Questions classiques et perspectives contemporaines* (Psychologie et spiritualité), Genève, Labor et Fides. 2013, 264 p.

La psychologie du développement religieux a été marquée par la force de la pensée piagétienne, et les développements passionnants réalisés par L. Kohlberg dans la psychologie du développement moral. Le développement psychologique est ainsi conçu comme organisé par des «stades» qui ont leur cohérence propre. C'est la recherche d'un meilleur équilibre qui conduit à développer une nouvelle cohérence, un nouveau stade. Pour Piaget, ce sont les capacités d'abstraction et d'universalisation qui procurent à l'individu une vision du monde plus stable et plus intégrative. P.-Y Brandt et J. M. Day nous proposent dans cet ouvrage un état actuel des questions posées par ce modèle. La perspective piagétienne ne va pas au-delà de l'adolescence, et elle est essentiellement cognitive. Z. Dandarova fait état de sa recherche faite en milieu bouddhiste sur les représentations que les enfants se font de Dieu. Elle montre en particulier que les représentations se font moins anthropomorphes à partir de l'adolescence. Elle montre aussi que l'éducation religieuse tend à accélérer ce processus vers des conceptions plus abstraites. T. Zittoun étudie le mode de transmission propre au Judaïsme et met en évidence une «culture de la question», les enfants étant incités

à s'interroger sur le sens des propositions de sens qui leur sont faites. Elle analyse la façon dont l'intériorisation ainsi produite est efficace ou non hors du champ religieux. De manière plus générale, le champ de travail de cet ouvrage consiste à s'entendre sur ce que pourrait être la maturité spirituelle. Kohlberg avait observé que les adolescents qui étaient parvenus à croire en des principes universels se mettaient plus tard à douter de ces certitudes. Gisela Labouvie-Vief montre à partir de ses études intégrant la dimension émotionnelle que l'on peut voir un progrès dans cette évolution, progrès associé à une conscience plus intégrée et différenciée des émotions. Elle observe également que ces progrès ne se poursuivent pas après le 'milieu de la vie'. À partir du point de vue de la psychologie culturelle, R. Scardigno et G. Mininni mettent également en évidence comment le «moi dialogique» se développe à l'âge adulte dans une capacité à étayer ses valeurs sur des expériences partagées. Au cours de la vieillesse, ils constatent que les différentes identités (le 'moi-travailleur', le 'moi-mari/femme', le 'moi-père/mère, le 'moi religieux') s'entrelacent de façon de plus en plus intégrées. Ils défendent l'idée que la maturité n'est pas liée à la complexité croissante, mais à la capacité à mobiliser le 'tissu local de l'expérience' en le connectant dans un 'constant dialogue' à des structures de signification. Ces brèves indications montrent le grand intérêt de cet ouvrage qui, sans aboutir à une vision unifiée, propose de nombreuses et passionnantes réflexions. On peut considérer que ce qui est ici pensé sur la maturité spirituelle vaut pour la psychologie de façon plus générale, la thématique du développement post-adolescentaire restant un champ actuellement encore peu exploré.

EMMANUEL SCHWAB

PHILIPPE GONZALES, *Que ton règne vienne – Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Labor et Fides, Genève, 2014, 472 p.

Soutenue par le *Comité Anthropos et la Fondation du 450<sup>e</sup> anniversaire de l'Université de Lausanne* dans le cadre du volet «S'inscrire dans l'espace public ? Approches sociologiques et géographiques des nouveaux paysages religieux», l'enquête de l'auteur porte sur la volonté de présence des mouvements évangéliques dans l'espace public et sur leur résolution à peser sur la conduite de la société. À partir du constat documenté qu'en Suisse, en Europe, en Amérique et sous de nombreuses latitudes, des manifestations et des positionnements semblables fleurissent, l'auteur se propose de mettre au jour le projet commun qui anime ces mouvements. Admettant pour pré-supposé normatif celui d'un espace public sécularisé mais hospitalier aux religions, à la condition qu'elles acceptent la critique, qu'elles renoncent à la tentation de la violence et de l'hégémonie et qu'elles jouent le jeu du pluralisme (p. 27-30), il s'attache donc à la volonté des évangéliques de pénétrer l'espace public : il étudie ses formes, ses pratiques et ses représentations et suit avec minutie les liens qui unissent les organisations, les figures et les communautés, faisant apparaître ainsi l'existence et l'étendue d'un vaste réseau mondial. – Comme il se doit, l'enquête commence par une approche du mouvement évangélique et cherche à le cerner (p. 30-40). Il a pour racines historiques les Églises libres, nées de la Réforme, et la piété du Réveil, avec sa tendance anti-intellectuelle et populiste. Mais c'est le fondamentalisme américain, animé dès le milieu du XX<sup>e</sup> siècle par le souci du témoignage et un souhait de visibilité en réaction à la sécularisation et au reflux du religieux, qui lui donne son visage actuel : il fédère le mouvement et le dote de structures mondiales, court-circuitant les traditions des communautés et démantelant leur réflexivité théologique. Dans cet espace, surgissent



alors des figures d'«apôtres», affranchies de cadres ecclésiastiques et s'autorisant de visions particulières pour développer des organisations selon une logique entrepreneuriale. Et à la fin des années 80, le mouvement évangélique effectue un tournant : rompant avec une tendance au retrait, il adopte une vision conquérante face au monde. – L'action des évangéliques dans l'espace public s'effectue par diverses campagnes et manifestations, locales ou mondiales, et au travers de réseaux d'influence et d'apôtres itinérants; son fil directeur c'est la reconquête de territoires «sous la coupe du démon»; sa stratégie, c'est effacer la réflexion théologique critique et investir des lieux déterminants comme les sphères du gouvernement, de l'éducation, des médias, des arts et du divertissement, de la religion, de la famille ou de la finance pour y exercer une influence dominante; ses schèmes théologiques sont le combat spirituel contre les démons, la guerre sainte de Josué et la conquête de la Terre promise, l'envoi de prophètes inspirés, le retour des Juifs en Israël, le mandat donné à Adam et Ève de dominer la terre, etc.; ses cibles sont les autres spiritualités et notamment l'Islam, l'homosexualité, l'avortement, la sexualité avant le mariage, etc. – D'un chapitre à l'autre, avec soin et précision, l'investigation met en lumière les liens et le réseau qui unissent des chevilles-ouvrières (sur la scène internationale : Billy Graham, C. Peter Wagner, Julius Oyot, Lou Engle, Eduardo Silvano, etc; en Suisse : Christian Kuhn, Jean-Claude Chabloz, Étienne Rochat, Olivier Fleury, Paul Hemes, Thomas Weber, etc), des organismes (*Jeunesse en mission, Gateways Beyond, Campus pour Christ, Fuller Seminary, TheCall*) et des événements (Opération Josué 94-98, Marche pour Jésus, Post tenebras lux, 72h de louange, Jour du Christ, Fenêtre 10/40, 40 jours de jeûne et de prière, Transvision 08, l'Appel de Genève 2012). – L'enjeu de cette volonté évangélique de reconquérir l'espace public, c'est le refus de la sécularisation, la limitation du pluralisme et le rétablissement d'une société chrétienne sous un horizon théocratique, avec des valeurs appuyées sur une lecture littérale de la Bible. Et l'auteur de relever à ce propos la vulnérabilité des évangéliques à l'extrémisme (p. 17-21) : leur foi les conduit à penser qu'ils ont un projet divin pour la nation, ce qui les expose à revendiquer un point de vue absolu et hégémonique. Il existe ainsi chez eux une violence des mots, qui a pu se traduire en actes de violence et en violence institutionnelle dans certains contextes; en Ouganda par exemple, un projet de loi né de l'influence évangélique et s'en prenant à l'homosexualité s'est accompagné de lynchages et d'exactions à l'endroit des homosexuels (p. 418-424). – En conclusion de son ouvrage (p. 433-439), l'auteur revient sur sa démarche pour rappeler que la généralisation des résultats de son enquête doit tenir compte de la complexité des contextes locaux, quand bien même ce sont les mêmes courants internationaux qui s'exercent au niveau local. Et surtout il lance deux interpellations; l'une qui s'adresse aux évangéliques et qui concerne leur identité : quelle régulation, nourrie de réflexion théologique, entendent-ils se donner contre les excès autocratiques et la logique commerciale du marché ? et l'autre qui s'adresse aux citoyens et qui concerne la place et le statut à accorder aux religions dans nos sociétés : une complète dérégulation de la sphère religieuse et donc sa transformation «en marché» est-elle vraiment souhaitable ? Entre la privatisation d'icelle et une reconfectionnalisation de la société, n'y aurait-il pas une voie intermédiaire à trouver pour que les vertus d'une réflexion et d'un dialogue exigeants sur des idées et des pratiques importantes pour les communautés humaines ne se perdent pas ? – Avec son ouvrage, l'auteur a analysé un pan important de la pratique religieuse chrétienne contemporaine dans l'espace public, montrant comment l'extrémisme, l'intolérance et le fanatisme existent aussi en son sein et ne sont pas réservés aux autres religions. C'est un précieux travail critique ! Resterait maintenant à écrire un autre chapitre : celui de la pénétration du mouvement évangélique dans les Églises réformées...



WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Geschichte der christlichen Kabbala, Band 1, 15. und 16. Jahrhundert* (Clavis Pansophiae Band 10,1), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2013, 699 p.

WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Geschichte der christlichen Kabbala, Band 2, 1600-1660* (Clavis Pansophiae Band 10,2), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2013, 383 p.

WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Geschichte der christlichen Kabbala, Band 3, 1660 – 1850* (Clavis Pansophiae Band 10,3), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2013, 437 p.

C'est un monument d'érudition, d'investigations inédites et d'enseignements théoriques et mystiques de premier intérêt que vient d'achever Wilhelm Schmidt-Biggemann avec ces trois volumes sur l'*Histoire de la kabbale chrétienne*, dont l'importance est encore loin d'être reconnue à sa juste valeur. Cette somme sera accueillie avec d'autant plus d'attention par les chercheurs que, depuis le premier « *tour d'horizon* » de son « *âge d'or* » qu'en avait donné François Secret il y a exactement 50 ans, en 1964, sous le titre *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, et malgré les vœux et les attentes répétées d'un Henry Corbin, Ernst Benz ou Gershom Scholem, aucun ouvrage d'ensemble n'a paru depuis lors, sinon des travaux d'édition, de traductions et de recherches sur l'un ou l'autre d'entre eux seulement. Liée qu'elle est à la redécouverte de l'hébreu et de l'araméen biblique et talmudique à la Renaissance, comme aux nombreux commentaires ésotériques de la kabbale juive, tels le *Zohar*, le *Sepher HaBahir* et le *Sepher Yetzirah* qui ne cessaient de susciter l'admiration et la curiosité, la kabbale chrétienne a connu un essor considérable dans tous les pays d'Europe, de l'Espagne à l'Angleterre, en passant par la France, l'Italie et l'Allemagne, où elle connut alors un rayonnement tout à fait particulier jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. La principale difficulté que l'Auteur devait d'abord affronter, et surmonter, pour brosser un panorama d'une telle ampleur, c'était de retrouver, répertorier et rassembler les écrits de tous ces kabbalistes, qu'ils aient été publiés à leur époque déjà ou qu'ils soient demeurés sous forme manuscrite, autant de textes qui se cachent dans toutes les grandes bibliothèques européennes. L'A. a disposé sa matière en trois volumes, selon les trois principales périodes du développement de la Kabbale chrétienne. Le premier passe en revue les recherches kabbalistiques fondatrices faites entre les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, le deuxième les œuvres de type encyclopédique de la première moitié du XVII<sup>e</sup>, et le troisième les ultimes travaux qui s'échelonnent entre 1660 et 1850. Dans une excellente introduction, l'A. expose de manière générale les thèmes et divers domaines auxquels les kabbalistes chrétiens se sont intéressés – noms hébraïques de Dieu et de Jésus Christ, place des *sephiroth* dans leurs pensées, science des lettres et arithmologie, quête d'une langue adamique, création et doctrines cosmologiques, eschatologie et rédemption – ainsi que les grands courants d'idées de l'époque où la kabbale chrétienne prit son essor et dont elle s'est nourrie, néo-platonisme, hermétisme, pythagorisme et un aristotélisme dégagé de sa gangue scolastique. Parmi tous ces kabbalistes, certains sont de bons hébraïsants, convertis du judaïsme ou non, mais la plupart se présentent comme des théologiens, des philosophes, des historiens ou des linguistes. Les pionniers de la première période sont Pic de la Mirandole, Jean Reuchlin, Paul Rici, Paul de Heredia, Pierre Galatin, Gilles de Viterbe, François Georges de Venise, Agrippa de Nettesheim, Arcangelo de Borgonovo, Guillaume Postel, Luis de Leon et Pistorius. Chacun d'eux fait l'objet d'un chapitre dans lequel l'A. prend soin d'esquisser d'abord une biographie aussi précise que possible, puis d'examiner de manière chronologique et systématique leurs écrits, les différentes méthodes et techniques d'interprétation des textes qu'ils utilisent, comme la *gematria*

(calcul et valeurs numérogiques des lettres), le *notarikon* (prendre une lettre pour en faire un mot), la *temura* (permutation des lettres), et de mettre ainsi en lumière leur projet essentiel et les doctrines ésotériques qu'ils se font forts de dévoiler. Au fil des pages, on avance dans la complexité croissante de commentaires de commentaires précédents et de recherches croisées qui dépendent plus ou moins étroitement les unes des autres, soit que les kabbalistes se soient connus et entretenus à leur sujet de leur vivant, soit qu'ils aient eu entre les mains les travaux, publiés ou non, de leurs prédécesseurs.

— Le deuxième volume introduit le lecteur à sept autres figures de la plus grande importance non seulement pour l'histoire de la Kabbale chrétienne, mais aussi pour l'histoire de la pensée européenne et universelle : Heinrich Khunrath, Robert Fludd, Mersenne, Jakob Boehme, Abraham de Franckenberg, Johann Stephan Rittangel et Athanasius Kircher. Ce sont là autant d'œuvres personnelles et nouvelles, mais comportant encore chacune d'un point de vue différent une tentative originale de synthèse des enquêtes antérieures avec les recherches scientifiques du temps. On le voit bien d'abord chez Heinrich Khunrath, lequel cherche à unir en une seule fresque les travaux de Paracelse, les recherches kabbalistiques de Reuchlin, la théosophie d'Agrippa et les aphorismes initiatiques de John Dee. Son *Amphithéâtre kabbalistique divinomagique, physico-chimique trois fois trinîn catholique de la seule vraie, chrétienne Sapience éternelle* se présente ainsi en une série de planches symboliques, précédées d'un long prologue qui contient autant de versets qu'il y a de jours dans l'année, avec de nombreux commentaires aux *Proverbes*, auxquels sont juxtaposées les traductions de la *Vulgate*, des *Septante* et de l'hébreu. Théosophie, magie, médecine, alchimie et astrologie collaborent et se promeuvent mutuellement dans une langue christiano-kabbalistique, divino-magique et physico-chimique tout-à-fait originale pour tenter de percer les mystères de la cosmologie et les forces secrètes du monde. Mais le personnage de cette période le plus célèbre reste Robert Fludd, dont les ouvrages encyclopédiques sont caractérisés par un enthousiasme et un appétit vorace de connaissances dans tous les domaines du savoir. Médecin fameux et reconnu par l'excellence de ses diagnostics, Fludd rédigea, outre sa *Philosophia mosaïca* et sa *Medicina Catholica*, une volumineuse encyclopédie, l'*Utriusque Cosmi Historia*, entreprise unique en son genre dont le but était de rassembler la totalité des sciences philosophiques, naturelles et spirituelles connues : philosophie, théologie, angéologie, astrologie, mathématiques, philosophie de la nature, kabbale, géomancie, optique, météorologie, acoustique, musique, chimie, théorie des nombres, etc. (p. 64 sq.). Pour Fludd, le principe kabbalistique *Metatron, Aleph lumineux* (p. 120), identique à la deuxième personne de la Trinité chrétienne, Fils et Lumière du monde, Verbe des prophètes et des apôtres, est la seule et véritable Âme du monde, comblant harmonieusement tous les intervalles du monde de trois, de son carré et de son cube, se référant ainsi à l'arithmologie pythagoricienne du *Timée*. Avec les deux autres œuvres de Jakob Boehme et du jésuite Athanasius Kircher, aussi titaniques et encyclopédiques que celles de Khunrath et Fludd, nous avons là les créations et doctrines kabbalistico-théosophiques parmi les plus représentatives de cette histoire de la kabbale chrétienne, en ce sens que l'étude de la kabbale ne s'est pas faite pour elle-même seulement et en vase clos, mais bien au contraire, parce qu'elle était aussi considérée comme science de l'Origine donnée par Dieu à Moïse, elle a servi aux uns et aux autres d'outil unificateur de toutes les sciences humaines, aussi bien naturelles que philosophiques et théologiques.

— Avec le troisième volume, l'A. parcourt les deux siècles qui voient fleurir les derniers grands systèmes de kabbale chrétienne, mais aussi les nombreux et plus ou moins âpres débats que les protagonistes de la kabbale juive et chrétienne ont suscité parmi les chrétiens catholiques et réformés comme parmi les philosophes, écrivains et

intellectuels juifs et non juifs de l'époque. La *Kabbala denudata* du baron Christian Knorr von Rosenroth, publiée en deux gros volumes successivement en 1677 et 1684, et la fameuse *Lehrtafel der Prinzessin Antonia* (1763) du prélat luthérien Friedrich Christoph Oetinger constituent non seulement les deux œuvres majeures de ce temps, mais aussi de l'histoire de la Kabbale chrétienne dans son ensemble. Toutes les deux ont pour but de faire connaître au grand public, sous la forme d'un commentaire latin du *Zohar* et de textes issus des travaux des plus célèbres kabbalistes juifs des siècles précédents, ce qu'il y a de plus essentiel dans cette forme de quête du Sens, mais réinterprété dans le but apologétique d'y démontrer l'origine prophétique des mystères chrétiens. Pour Oetinger, en effet, le dogme de la Trinité, fondé en dernier ressort sur l'idée de la vie, trouve sa source et son explication à la fois dans la kabbale juive et la pensée de Boehme : à savoir l'idée selon laquelle l'essence de Dieu est une volonté puissante et inépuisable, la source d'une dynamique qui tend à l'auto-révélation, l'auto-représentation et l'auto-incarnation. Ce qu'il exprime en reliant le dogme classique de la Trinité à la doctrine des *sephirot*. « Les trois premières *sephirot* que sont *Keter* (Couronne), *Chokhma* (Sagesse) et *Bina* (Intelligence discriminative) correspondent pour lui aux trois hypostases trinitaires dans l'unité de la divinité ». Il en est de même pour Knorr. (Cf. p. 339s). Cette tentative de nature spéculative cherche ainsi à pénétrer dans la dynamique vitale intérieure de la divinité et de comprendre, à partir de cette dynamique même, les phénomènes de l'univers et de l'histoire du salut, la présence de Dieu dans le monde, dans la nature et dans l'homme, ainsi que les diverses formes de rencontre personnelle entre Dieu et l'homme. Quant à la *Kabbala denudata*, elle a été une source puissante de rayonnement des idées kabbalistiques dans la vie spirituelle et philosophique européenne, comme en témoigne l'intérêt et l'appréciation d'un Leibniz. Knorr présente la kabbale comme la forme de pensée par excellence qui permet de surmonter tous les litiges des écoles théologiques et confessions ultérieures en revenant au sens originel des révélations divines. Elle a donc un objectif missionnaire évident : mettre en lumière l'intime corrélation qu'il y a entre tradition kabbalistique et tradition chrétienne, et donner ainsi la preuve irréfutable que les religions juive et chrétienne sont identiques du point de vue de leur noyau ésotérique, autrement dit que la kabbale juive contient déjà les vérités de la foi chrétienne, et qu'elle seule peut faire connaître et prévaloir la Révélation originelle qui accompagne l'évolution spirituelle de l'humanité. Ce troisième volume apporte encore de précieux développements sur les travaux de Franciscus Mercurius van Helmont, Thomas More, Johann Georg Wachter, Johann Franz Budde, Johann Christoph Wolf, Jakob Bruckers, Johann Friedrich Kleuker, Johann Friedrich von Mayer et Franz Joseph Molitor. Il montre comment chacun d'eux nourrit le désir nostalgique de construire un système de pensée total, ouvrant à l'intelligibilité de l'ordre caché de l'univers et de l'histoire du monde, dans lequel, encore une fois, la kabbale puisse jouer un rôle unificateur privilégié. Et l'A. d'évoquer avec finesse la manière dont chacun d'eux s'est situé par rapport aux mouvements de pensée de l'époque, comme le spinozisme, le néopythagorisme, l'idéalisme et l'orientalisme. – Un index des textes bibliques et des noms cités a été dressé dans les trois volumes. – Un quatrième volume donnera alors l'ensemble des sources utilisées, manuscrites et publiées, ainsi qu'une bibliographie complète des études récentes et plus anciennes qui ont été faites dans ce domaine immense et encore trop inexploré de la kabbale d'inspiration chrétienne.

JEAN BOREL