

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 147 (2015)
Heft: 3

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 11.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BIBLIOGRAPHIE

HIPPOCRATE, *Pronostic*, texte établi, traduit et annoté par Jacques Jouanna, avec la collaboration d'Anargyros Anastassiou et Caroline Magdelaine, Paris, Les Belles Lettres, 2013, 322 p.

Histoire de
la philosophie

Ce tome III (1^{re} partie) des œuvres d'Hippocrate, publié par l'un des meilleurs spécialistes des textes médicaux antiques, J. Jouanna, est un monument d'érudition. Le livre est constitué d'une notice de près de 300 pages (fourmillant de données, notamment textuelles), du texte d'Hippocrate à proprement parler (doté d'un appareil critique très complet), de sa traduction (80 pages en tout), suivi de plus de 200 pages de notes complémentaires à contenu souvent philologique, dans lesquelles le texte est constamment mis en relation avec les remarques des commentateurs, à la tête desquels on trouve Galien. Dans un appendice, le lecteur trouvera également une traduction allemande due à O. Overwien et U. Vagelpohl de la version arabe du *Pronostic*. Cette version regroupe les lemmes du *Commentaire* de Galien et permet de lire le texte «hippocratique» que lisait Galien, dans une version de lemmes parfois plus ancienne que celle transmise par les manuscrits grecs du *Commentaire*. – Le *Pronostic* est le texte «le plus anciennement attribué à Hippocrate» (p. LXXXI) et qui pourrait être de la main même du maître «ou de l'un des disciples ayant désormais l'autorité d'un maître» (p. LXXXII). Il date «de la seconde moitié du V^e siècle, avant 410» (*ibid.*). Son objet est le pronostic dans les maladies aiguës, c'est-à-dire la description des signes (σημεία) cliniques que présente le malade et que le médecin doit interpréter pour tenter de comprendre l'issue de la maladie, sa durée, son caractère fatal ou non. Ce traité a été lu et commenté dès le IV^e ou le début du III^e siècle avant J.-C. par Xénophon de Cos, disciple de Praxagoras (p. LIX sq.) puis, plus tard (II^e siècle), très en détail par Galien. Il a été largement diffusé auprès des médecins antiques (grecs et romains puis arabes) notamment parce qu'il permet d'asseoir l'autorité, si essentielle, du médecin capable d'un bon diagnostic. Il semble destiné aux médecins confirmés (p. XXV, cf. également p. 59 du texte, ainsi que la note complémentaire 2, p. 220). «L'auteur fait preuve d'autorité» (p. XXVI), s'exprimant dans «un ton impersonnel» (*ibid.*), demandant à son «lecteur médecin d'observer, de comprendre, d'agir, d'interroger, de savoir pour prévoir» (*ibid.*). Sa clientèle est celle d'un généraliste (p. XXIX). Le médecin qui pratique l'art du pronostic doit faire preuve d'une bonne capacité d'observation, impliquant l'usage d'une méthode visant à déterminer arithmétiquement les périodes de crises et la date des jours critiques pour le malade. La compétence du médecin apparaît ici directement liée à sa capacité de prédire la mort (p. XXXVII). Il s'agit de rassembler le plus possible de signes, qui mettront en évidence l'issue, fatale ou non, de la maladie. L'art du médecin va précisément consister en l'interprétation des signes que présente le corps du malade, pour évaluer correctement l'issue de la maladie. Les signes sont groupés en favorables et défavorables et «l'auteur est très attentif aux différents degrés de la valeur des signes qui se manifestent et ont une incidence plus ou moins grande sur la probabilité du pronostic» (p. XLI). On remarquera l'extraordinaire acuité du regard du médecin pour évaluer la portée de ces signes, aboutissant à l'établissement d'une véritable sémiologie, parfois encore utilisée de nos jours. Ainsi, par exemple, pour ce qu'on nomme le «faciès hippocratique», qui constitue «l'un des passages les plus admirés de la Collection hippocratique pour la précision et la justesse de ses observations» (p. 90 des notes complémentaires, note 4). Voici quels

sont ces signes les plus «redoutables» qui apparaissent sur le visage de celui qui va très probablement mourir: «nez effilé, yeux enfoncés, tempes affaissées, oreilles froides et contractées, lobes des oreilles écartées [*sic*, pour écartés], peau du front sèche, tendue et aride, teint de l'ensemble du visage jaune ou même noir, livide ou plombé» (II, 2, p. 4-5). On constate ici la pertinence de l'observateur qui réussit à fixer de manière définitive les signes apparents de la mort, telle qu'elle se manifeste sur le visage du patient. Les signes observés doivent ensuite être mis en rapport avec la nature générale du malade. Cette manière de faire implique que, dans l'idéal, le médecin «soigne une personne qu'il connaissait avant sa maladie» (p. XLI), afin qu'il puisse comparer son état morbide avec son état sain. C'est la seule façon de préciser la portée des symptômes observés. Le médecin doit interpréter les signes par «le calcul arithmétique des crises et des jours critiques» (c. 20, § 1 – 4)» (p. XLII), fondée sur la tétrade (c'est-à-dire une période de quatre jours), ce qui lui permet ainsi de rattacher les cas individuels à une «loi» plus générale, que l'auteur du texte va tenter d'énoncer. Ainsi, «l'art du pronostic suppose une méthode dont l'auteur ne cesse de rappeler l'importance tout au long de son traité» (p. XLV). Cette méthode repose sur les principes suivants: le médecin doit prendre en compte tous les signes «valant pour tous les sujets» (p. XLVII); mais il doit également établir son pronostic sur l'évaluation «relative des signes les uns par rapport aux autres» (*ibid*; cf. c. 25, 1), en constituant une hiérarchie des signes et symptômes les plus importants dans tel ou tel cas. Les signes peuvent, en effet, varier en fonction du patient, mais aussi de l'époque ou du lieu. D'une part le médecin fondera donc son pronostic sur un certain nombre d'invariants (de signes universels) et c'est là l'aspect proprement «scientifique» de son évaluation. Mais, d'autre part, il devra également tenir compte des variables individuelles, géographiques et/ou temporelles. L'auteur du *Pronostic* mentionne aussi la présence du divin (*qei'on*) dans la maladie. Ainsi note-t-il que «la prévision consiste à connaître 'de combien la nature des affections dépasse la force du corps, et aussi s'il y a quelque chose de divin dans les maladies'» (p. 3, 4), cité p. LVI-LVII. Cette mention du «divin» a été commentée par Erotien déjà et Galien, puis a été très discutée par les Modernes. Dans certaines éditions (Kuehlewein, 1894; Jones, 1923) elle a même été supprimée, au prétexte de la contradiction existant entre l'explication rationnelle dominante du traité et cette mention unique de l'origine divine de la maladie. Bien que cette mention du divin apparaisse comme «assez singulière» (*ibid.*), Jouanna la maintient dans son édition. L'explication rationnelle et le recours au divin ont été trop rapidement considéré par les Modernes comme une opposition non réconciliable, alors que les Grecs y voyaient des approches complémentaires, plutôt que contradictoires, d'un même phénomène, ici la maladie. – Dans la suite de la Notice, Jouanna explicite les rapports que le *Pronostic* entretient avec d'autres textes du corpus hippocratique et consacre de très longs développements à l'histoire du texte (p. LXXXII-CCLXXVIII) en tenant compte de l'apport des traductions latines et arabes et en tentant de reconstituer les stemmas des manuscrits, tant du *Pronostic*, proprement dit, que du *Commentaire* qu'en a fait Galien. Un imposant travail d'érudition au service d'un des textes les plus importants du corpus hippocratique.

STEFAN IMHOOF

GIUSEPPE GIRGENTI, *Atene e Gerusalemme. Una fusione di orizzonti*, Padova, Il Prato, 2011, 303 p.

L'ouvrage de Giuseppe Girgenti est le recueil d'une douzaine de conférences précédées par deux chapitres «introdutifs» qui mettent en évidence l'horizon herméneutique de l'œuvre. L'A. cerne habilement les principaux points de rencontre entre l'hébraïsme, le christianisme et la philosophie païenne (platonisme, stoïcisme, épicurisme). Dans

cette optique, Girgenti expose la transformation de certains concepts-clefs en partant des penseurs présocratiques jusqu'aux Pères de l'Église, notamment eu égard à la dualité platonicienne *psuchè-sôma* et son homologue chrétien *pneûma-sárx*, à la Cité idéale de Platon et la Cité de Dieu d'Augustin, ou à la transformation sémantique des termes *lógos* et *noûs* dans l'histoire du platonisme, du stoïcisme et de la théologie chrétienne. – L'A. propose entre autres une analyse *et une réponse* au célèbre mot de Nietzsche selon lequel «le christianisme est un platonisme du peuple». Le christianisme, selon Nietzsche, se résumerait à une tension de l'esprit vers un arrière-monde métaphysique annihilant la pulsion vitale de l'homme au profit de l'ascétisme et, du coup, à un renversement des valeurs atteignant de plein fouet la morale aristocratique, dont Platon était issu. Socrate est celui qui aurait poussé Platon à tisser le voile dogmatique qui aurait aveuglé l'Europe pour les millénaires subséquents. *Sancte Socrates, ora pro nobis*, disait Érasme de Rotterdam alors que Justin de Naples qualifiait Socrate de chrétien *ante litteram*, lui qui fut condamné à mort (selon Justin) pour avoir répudié le polythéisme de la Grèce païenne. En songeant au surhomme de Nietzsche, Girgenti se penche sur le symbolisme de la bête dans la Bible et chez Platon, qui associe la bête au politicien avide qu'illustre Thrasymaque (*Resp.* I). Celui-ci déclare *en se cambrant comme un fauve* (*therion*, 336 b) que l'injustice mène au bonheur et que l'homme juste est inexorablement la victime de l'homme injuste. Calliclès, dans le *Gorgias*, compare de façon analogue les jeunes hommes de nature bouillante et irascible à de jeunes lions que l'on enchaîne au moyen de la justice. La philosophie de Platon prône la maîtrise de soi et la tempérance afin de dompter les plaisirs de l'*epithumia*, que Socrate personnifie comme un fauve duquel il serait la proie (*Carmide*, 155 d-e). Le christianisme, pour sa part, adopte les vertus platoniciennes de la tempérance, de la maîtrise de soi, et réitère la métaphore de la bête; citons en exemple la première épître de Pierre 5,8, où le diable est un lion rugissant qui rôde en cherchant qui dévorer. C'est en ce sens, et en s'inspirant du mot de Marx, que Girgenti conclut que «si le christianisme est le platonisme du peuple, à plus forte raison, le platonisme est-il l'opium pour le surhomme» (p. 303). – Dans ce recueil, l'A. présente avec justesse les thématiques abordées, parvenant à concilier concision, pertinence et pénétration. Quoique autonomes, les parties s'inscrivent dans un tout cohérent qui évite les redondances. La visée générale du livre, indiquée dès le titre, est bien argumentée: l'A. défend avec brio la thèse principale selon laquelle la *déshellénisation du christianisme* et la *déchristianisation de l'hellénisme* ne sont ni possibles, ni souhaitables.

ANDRES LANOUE-TIMM

YVES LOUAGIE, *Montaigne. De lettres et de pierres*, Waterloo, Éditions Avant-Propos, 2014, 360 p.

Parmi toutes les études consacrées à Montaigne, cet ouvrage est le premier à réunir autant d'illustrations et de documents d'archives de l'époque pour mieux comprendre la personnalité de l'écrivain et le contexte historique, géographique, familial, professionnel et personnel qu'il connut. Comme le dit Philippe Desan, l'un des meilleurs spécialistes actuels de Montaigne: «Il n'existe aucun témoignage qui rende si bien compte des lieux où vécut, passa et séjourna Montaigne. Tous ces espaces hantés par Montaigne: la tour, le château, le jardin, le domicile familial rue de la Rousselle, le phare de Cordouan, la Guyenne, la mystérieuse demeure rue des Minimes ou encore la maison de Charles Lestonnac où mourut Étienne de la Boétie, Paris, la Suisse, l'Italie sont ainsi parsemés de pierres anonymes, presque invisibles sans l'œil vigilant du topographe aguerri: puits, chapelles, vieux murs, corniches, chapiteaux, dalles, colonnes frontons, autant de pierres qui marquent la présence de Montaigne et forment inconsciemment la matière de la mémoire et de l'écriture de notre essayiste. [...] Le livre d'Yves Louagie nous rappelle que seules les expériences particulières

et individuelles permettent de franchir le seuil du livre de Montaigne.» (p. 3) Ces expériences, pour toutes subjectives qu'elles soient, ne l'oublions pas, permettent également d'accéder à l'universel. C'est là leur double intérêt. Par cette approche vivante et visuelle qui fait parler tant de pierres et renvoie à tant de pages des *Essais* auxquelles l'A. fait allusion, se trouve heureusement corrigée une certaine image d'Épinal d'un Montaigne enfermé dans sa tour et passant son temps à la rédaction des *Essais*. La dimension politique et mondaine de sa vie, ses missions et ses voyages prennent dans cet ouvrage leur juste place, et donnent à l'existence de Montaigne son amplitude réelle et sa charge d'intensité. Tout naturellement, Yves Louagie a structuré son livre en trois parties, correspondant aux trois périodes de la vie de Montaigne, rythmées par les deux grandes ruptures qui marquèrent sa vie. La mort de son ami La Boétie et celle de son père mettent fin à la première partie (1533-1571), et ouvrent sur les neuf années fécondes au cours desquelles Montaigne se reconstruit en écrivant. Le long voyage qu'il entreprend en 1580, après la publication des deux premiers volumes des *Essais*, opère la seconde rupture. «Au retour, il reprend du service en acceptant, avec réticence, la charge de maire de Bordeaux. C'est le début de la dernière période de sa vie, probablement la plus tumultueuse, où il est assailli par la souffrance et la maladie, l'effroyable guerre civile et la peste qui le contraignent à errer sur les chemins» (p. 7). C'est alors qu'il écrit et perfectionne sans relâche le troisième livre des *Essais*, qui sera le plus connu, le plus cité aussi. Au fil de pages passionnantes, Yves Louagie illustre avec autant d'intelligence que de sensibilité le mot de Joseph Neyrac : «Comme Montaigne écrit ses impressions selon son impression et au gré de sa plume, il est bien possible que le vendredi il fut catholique et le samedi un tantinet sceptique. Il est sincère, successivement : l'homme est un être *ondoyant et divers*.» (p. 304) «Mes conceptions et mon jugement, écrivait-il, ne marchent qu'à tâtons, chancelant, bronchant et chopant : et quand je suis allé le plus avant que je puis, si ne me suis-je aucunement satisfait : Je vois encore du pays au-delà : mais d'une vue trouble, et en nuage, que je ne puis démêler.» (*Essais I, chap. 26*; p. 150) Ce dialogue constant entre les pierres et les lettres que l'A. propose font de cet ouvrage le guide parfait pour donner l'envie soit d'aborder soit de relire les *Essais*. Une bibliographie de base renvoie aux études les plus importantes.

JEAN BOREL

Philosophie
contemporaine

JACQUES BOUVERESSE, *De la philosophie considérée comme un sport*, Marseille, Agone, 2015, 78 p.

L'A. se réclame d'une philosophie «exacte et argumentative» et dialogue dans ce petit livre avec Valéry, pour qui «l'animal-langage est difficile à dresser» et peut nous manœuvrer. Il faut prendre garde aux premiers mots qui prononcent une question dans notre esprit ; souvent ils imposent une réponse précipitée (p. 5). L'état du lecteur de poèmes n'est pas celui du lecteur de pures pensées : «l'état dans lequel un poème cherche à mettre son lecteur est par nature différent de celui du lecteur d'un texte philosophique» (p. 7). J'ai coutume, dit Valéry, de «procéder à la mode des chirurgiens, qui purifient d'abord leurs mains et préparent leur champ opératoire. Et la question peut se révéler n'être que de langage» (p. 11). De simple instrument, le mot peut devenir puissance qui domine (p. 13). En toute situation compte l'effort de précision (p. 18). Il faut aussi savoir reconnaître ses problèmes (p. 23). L'enseignement de la philosophie doit éveiller à l'intérêt de certaines questions (p. 24) et amener à l'étonnement sur soi-même (p. 26). Et toujours importe de voir si le problème a été bien énoncé (p. 28). L'exercice est en tout cas toujours utile, pense Valéry : «l'athlète fait des mouvements inutiles, mais ses muscles pourront servir à l'occasion [...] Je m'intitulerais Philosophe Sportif» (p. 31). Il existe une «Éthique ...sportive» (p. 32). En tout cela l'A. souligne que la philosophie est individuelle pour Valéry (p. 43). Un philosophe ne devrait jamais vouloir démontrer

que sa philosophie est supérieure à telle autre (p. 44). Quant à elle, «la science s'éloigne de la perception ordinaire et du langage commun d'une distance croissante» (p. 50). Il peut être inquiétant d'être conscient des limites à notre savoir mais aussi qu'il n'y en a probablement pas au pouvoir: «L'impuissance de la philosophie, pense Valéry, frappe – dans une époque où la puissance est maîtresse» (p. 53). Si demeurent les résultats d'un «entraînement», comme pour le sport (p. 55), l'A. remarque que Marcel Raymond avait bien vu que Valéry montre l'illusion d'une science se croyant enfin parvenue à *expliquer* quelque chose (p. 56). La philosophie ne doit, selon Valéry, ni se mettre au service de la science ni essayer de devenir elle-même scientifique (p. 64). Il a voulu, dit-il, «sauver la philosophie en la rendant indépendante des sciences – et même des mystiques» (66), mais à condition de ne pas croire savoir quand on ne sait pas (p. 67). Il souhaite que la philosophie consente à s'imposer des contraintes et des résistances; elle se rend la vie trop facile (p. 69), elle devrait suivre l'exemple de l'exercice poétique. Le philosophe doit se donner des moyens nouveaux, ne pas être musicien manqué. Il faut «une philosophie sportive sans illusion» (p. 71), non passive mais active, «un sport de l'esprit» (p. 72). On peut «délirer l'esprit, diminuer sa crédulité, accroître ses facultés de distinctions et d'attention; le mettre en garde contre les pièges du langage, tout en lui enseignant à s'en servir avec une précision, une liberté, une habileté accrues»; et le rendre «plus maître de soi contre les entreprises d'autrui; et plus maître de soi contre soi-même» (p. 73). Et l'A., de conclure: nous pourrions avoir à demander de plus en plus à la philosophie «de nous aider justement à essayer de rester ou de redevenir un peu plus nous-mêmes», même si Valéry en doutait (p. 75).

CLAUDE DROZ

MARK HUNYADI, *La tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2015, 113 p.

L'A. est connu pour ses travaux pointus et stimulants. Ce petit ouvrage n'échappe pas à la règle. Sa critique principale porte sur la scission entre la petite éthique et la grande éthique, autrement dit entre une éthique limitée au sujet individuel et une éthique capable de s'intéresser au vivre ensemble politique. Sur ce point, la perspective est très éclairante; elle met notamment en évidence les impasses des éthiques de discussion (comités d'éthique, etc.) et les effets pervers de la parcellisation des éthiques. La plupart du temps, les comités d'éthique se contentent de thématiser les questions de la petite éthique, sans se hisser au niveau de l'éthique sociale, économique et politique, et sans avoir prise sur les modes de vie. L'A. donne des exemples très parlants de cette tyrannie des modes de vie: la robotisation, qui confère aux objets technologiques un pouvoir indu sur l'être humain; le financement de la recherche, qui érige certains principes en données intangibles; le principe de précaution, qui impose le paradigme du risque. En fin de compte, l'éthique individuelle, censée s'étendre à toutes les situations, déserte le monde réel et nous fait perdre le sens critique par rapport aux modes de vie impliqués. Pour remédier à cette scission, l'A. en appelle à un «parlement virtuel des modes de vie», capable de cadrer le libéralisme dans le sens d'une grande éthique. Autant le diagnostic convainc, autant le lecteur s'interroge sur la thérapie proposée. On ne voit pas très bien en quoi pourrait constituer cette institutionnalisation parlementaire des modes de vie. C'est pourquoi sans doute le livre se termine un peu en queue de poisson. Ne vaudrait-il pas mieux réfléchir sur une modification critique des parlements ou des forums de discussion ainsi que des autres formes instituées de l'éthique de la discussion?

DENIS MÜLLER

BERNHARD BÖSCHENSTEIN, *Die Sprengkraft der Miniatur. Zur Kurzprosa Robert Walsers, Kafkas, Musils mit einer antithetischen Eröffnung zu Thomas Mann*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2013, 234 p.

Cet ouvrage qui reprend des articles et des études publiés entre 1973 et 2009, en les articulant les uns aux autres, offre un panorama cohérent des meilleurs auteurs de la «petite prose» d'expression allemande de la première moitié du XX^e siècle. Ressort de ces textes la connaissance intime que l'A. a des œuvres de T. Mann, de Kafka, de Musil et de Robert Walser ainsi que la profondeur historique de ses recherches, qui se manifeste particulièrement dans les excursus qu'il consacre à Winckelmann, Nietzsche ou à la métaphorique de Jean Paul. À la fin du texte intitulé «Paysages extrêmes chez Musil et Thomas Mann» (p. 195-203), l'A. précise la portée de son comparatisme (par exemple entre Mann, George et Baudelaire): «ce type de comparaisons servent précisément à faire ressortir les différences indépassables à l'intérieur d'un domaine pourtant thématiquement apparenté, de façon à constituer du même coup une littérature comparée qui permette à la fois d'installer des frontières et en même temps de passer par-dessus. Les lecteurs du XXI^e siècle doivent apprendre à appréhender le XX^e siècle dans son unité historique, au-delà de la partialité souvent sectaire des spécialistes, qui veulent isoler leur auteur dans une forteresse étriquée, plutôt que de l'intégrer dans la discussion avec ses contemporains» (p. 203). C'est à cette «intégration» des auteurs dans la discussion avec leur siècle et l'histoire littéraire tout court que l'A. travaille dans son ouvrage, qui combine l'intérêt pour des micro-lectures avec l'ouverture de perspectives thématiques larges et diversifiées. Ainsi, par exemple, l'A. dégage-t-il dans son étude sur *La mort à Venise* les thèmes d'un «platonisme érotique revivifié» (p. 15), relu dans l'esprit du *Jugendstil*, «ce faux printemps d'une époque tardive» (*ibid.*). Il montre également comment se croisent et s'articulent, dans le personnage d'Aschenbach, des tendances dionysiaques et apolliniennes. Aschenbach, s'inscrivant dans le sillage de Nietzsche, défend d'un côté une conception apollinienne («classique») de l'art, mais celle-ci est sans cesse débordée par des élans dionysiaques qui l'amèneront au bord du gouffre de «la sauvagerie et de l'inculture» (p.22) et finalement à la mort. Le Dionysos dont il est question ici «est un dieu asiatique, en accord avec la description que Erwin Rhode en fait dans *Psyche*» (p. 33) et les rêveries d'Aschenbach dans lesquelles il évoque la forêt tropicale et les miasmes des épidémies de choléra, s'articulent à ce dieu sauvage. Dans son étude sur «les portraits d'écrivains chez Robert Walser», l'A. se demande (p. 85) pourquoi il y a tant d'évocations d'écrivains (Kleist, Brentano, Büchner, Lenz, Hölderlin, Jean Paul, Lenau ou Schiller) chez Walser. Il les ressent comme des *Doppelgänger* qui souffrirent jadis de la même incompréhension que celle que lui manifestent ses contemporains. Alors qu'on attendrait la production d'une série d'images d'Épinal ou de clichés, Walser montre au contraire dans ces textes, une sorte «de mauvaise manière (*Unart*)» se déroulant sur «le fond de politesse attendu» (p. 86), faisant ainsi ressortir la rupture radicale qui sépare «le génie unique» (p. 87) et incompris de ses contemporains. Ainsi en va-t-il du texte «Kleist à Thoun» et de la «scénographie alpestre» qu'il met en place, qui n'est pas sans rappeler certains traits de la nouvelle Lenz de Büchner (p. 87). L'écrivain biennois s'appuie dans son écriture, souvent faussement naïve, sur un réseau de références intertextuelles que l'A. met à jour, après un patient travail d'enquête et de recoupements de textes. Deux études portant sur l'image du théâtre chez Walser et sur quelques microgrammes (textes tardifs griffonnés au crayon sur des morceaux de papier divers, lors de ses longs internements et que l'on n'a déchiffré que récemment) complètent cette partie. Dans la troisième partie, consacrée à Kafka, c'est une étude comparative entre son texte *Betrachtung* et les esquisses berlinoises de Robert Walser qui retiendra l'attention. On sait que Walser était un auteur apprécié de Kafka, dont la proximité est ainsi moquée par Franz Blei: «Kafka n'est pas Walser, mais il s'agit réellement d'un jeune homme à Prague, qui s'appelle comme cela» (cité p. 151). La

quatrième partie contient quatre textes consacrés à Musil : dans le premier, l'A. met en relation les poèmes de Rilke et le discours de Musil «en l'honneur de Rilke» prononcé en 1927 à l'occasion de la mort du poète. La dernière étude traite, quant à elle, du Musil tardif des *Journaux*, en particulier des *Cahiers* 30, 32, 33 et 35, auxquels il travaillait durant son exil genevois, jusqu'à sa mort le 15 avril 1942. L'A. distingue quatre thèmes principaux durant ces ultimes années de création littéraire : 1) l'analyse «des traits caractéristiques du national-socialisme» ainsi que la critique concomitante de l'État et du mode de vie suisses ; 2) l'analyse que Musil fait «de sa situation comme écrivain exilé» ; 3) la nouvelle «forme de l'objectivation» qu'il manifeste, «consécutive à son âge» et 4) Musil écrivain dans ses *Journaux*. L'ouvrage est écrit dans une langue étincelante, complexe et nuancée et son contenu est toujours passionnant. Une traduction française serait la bienvenue !

STEFAN IMHOOF

GIORGIO BORDIN, MARCO BUSSAGLI, LAURA POLO D'AMBROSIO, *Le Livre d'or du corps humain, Anatomie et symboles*, Paris, Hazan, 2015, 504 p.

Par la richesse de l'iconographie et des documents que cet ouvrage rassemble sur le corps humain dans l'histoire de l'art, cet ouvrage est une source d'émerveillements et de connaissances exceptionnelle. De l'Antiquité préclassique au XX^e siècle, en passant par le classicisme, le Moyen-Âge et la Renaissance, comme dans toutes les civilisations, le corps humain a été considéré comme le modèle même de l'univers. À l'image ou non d'un dieu créateur, la perfection de ses proportions, la diversité de ses fonctions n'ont cessé d'évoquer des rapports symboliques, idéaux d'ordre et d'harmonie à tous les niveaux de réalité. C'est ce que nous montrent les représentations de la première partie. Mais l'attention des artistes s'est aussi focalisée sur les différents âges que chaque être humain doit traverser, de la tendresse de la première enfance aux métamorphoses de la vieillesse, avec ses affaissements et ses flétrissements successifs. La description des cinq sens est également l'occasion d'illustrations parlantes, pour en suggérer les différents usages. Et la découverte se poursuit, comme un long voyage qui nous entraîne de la tête aux pieds, avec la face et les yeux, le nez, la bouche et les oreilles, le cou, le torse et les seins, les mains, les bras et les jambes, autant d'organes mystérieux que l'art et la médecine ont scrutés, interrogés, pour en comprendre les secrets. Si nous avons déjà là une somme remarquable de recherches et d'illustrations en tous genres pour exemplifier le développement des arts en quête de toutes les significations possibles du corps humain, ce que l'ouvrage nous révèle de plus bouleversant et de moins connu, ce sont toutes les peintures et dessins qui ont été faits au cours des siècles pour exprimer les rapports entre maladie et santé, soin et assistance, souffrance et conscience de soi. Le choix des toiles est vraiment extraordinaire, comme les explications précieuses auxquelles elles donnent lieu. Infirmités et maladies chroniques, alitement et hospitalisation, accoutumances et dépendances ont fait ainsi l'objet d'un intérêt tout particulier de la part des artistes, chacun sensible à sa manière aux difficultés souvent tragiques et insurmontables que rencontraient les personnes qui en étaient atteintes. Au Moyen-Âge, la maladie deviendra, à travers la caricature, un motif de dénonciation sociale et un symbole de la dégradation de l'homme outragé, moqué, privé de sa dignité, vivant à la merci des pouvoirs. Toutes ces souffrances physiques et morales prennent sur la toile des peintres un relief symbolique infiniment plus saisissant que toute objectivation photographique. Et c'est enfin le monde ambigu du médecin dans son rapport au patient, avec tout ce qu'il peut faire passer d'humanité et de compassion profonde, ou au contraire d'indifférence et de hautain mépris, qui est croqué par le pinceau avec une crudité, une lucidité à faire pleurer. Les représentations de ces médecins de famille d'autrefois, de ces visites médicales et consultations inénarrables jusqu'à la froideur des tables d'autopsie révèlent,

au-delà de leurs motifs, l'abîme de l'âme humaine dans ce qu'elle porte en elle de plus merveilleux et de plus trouble. Cet ouvrage porte bien le titre de 'livre d'or', car tous les témoignages visuels qu'il contient sur le corps humain, loin d'en épuiser la signification, en soulignent l'énigme et le secret permanent. Un index général, un index de tous les artistes cités et la liste des crédits photographiques en font un livre de référence de premier intérêt.

JEAN BOREL

ROBERT BARED, *Le livre dans la peinture*, Paris, Citadelles et Mazenod, 2015, 248 p.

Qu'on lise peu ou beaucoup, le livre fait tellement partie de notre culture et de notre environnement que ce n'est pas d'emblée sur les livres représentés par les peintres que notre regard se pose dans les innombrables tableaux qu'ils nous laissent depuis le Moyen-Âge jusqu'à nos jours. Prendre donc pour thème «le livre dans la peinture» est aussi original que riche de sens et d'enseignements. Les 183 toiles à l'interprétation desquelles s'attache Robert Bared ne sont pas d'abord prises comme «sources documentaires pour une histoire de la lecture, mais envisagés dans leur dimension artistique avec une empathie particulière pour les lecteurs – conforme à celle que leur vouent les peintres» (p.10). Et les ouvrages ici convoqués par la peinture, dit l'A., à l'exclusion du rouleau de papyrus (*volumen*) et de la partition musicale qui exigeraient d'autres orientations herméneutiques, ne peuvent être «lus» par nous, spectateurs, que dans le cas où le peintre a choisi d'y calligraphier avec soin, à notre intention, un fragment de texte. Il lui arrive aussi de transcrire le contenu du livre non pas sous forme d'écriture, mais en langage pictural, à l'aide d'objets ou d'indices divers permettant d'identifier l'œuvre que lit un personnage. «*Ut pictura poesis*», dit la célèbre formule d'Horace, «la poésie est comme la peinture»: si l'une est «peinture parlante», l'autre est «poésie muette». C'est cette analogie qui rend les représentations picturales du livre si singulières et si éclatantes: les ressources spécifiques de la peinture consistent à mettre en corrélation les deux langages, l'apparence physique du livre et sa substance. Le contenu textuel de l'ouvrage que l'on voit aux mains d'un auteur ou d'un lecteur se propage dans le tableau, se métamorphose en lignes et en couleurs, en paysages et personnages, en narration et atmosphère» (p. 11). Et quand le livre persiste à cacher ce contenu, c'est à la posture du lecteur ou à son vêtement qu'il faut alors s'arrêter pour chercher à le connaître. La matière se répartit ainsi en quatre chapitres, comme en autant de points de vue spécifiques et complémentaires les uns des autres. Des livres considérés comme emblèmes de leurs auteurs respectifs, l'A. passe aux livres comme «étendards de la pensée». La Bible comme Livre des livres prend ici la charge particulière de vénération qu'elle suscite en tant que source du salut, se traduisant par maints gestes d'attention particulière et de piété qui lui sont propres. Elle peut aussi prendre valeur de gage de la capacité de gouvernance du prince dans les mains duquel elle se trouve, ou devenir métaphore de la totalité du savoir, ou encore du temps individuel ou cosmique. Sans être toujours la Bible, le livre participe aussi du portrait allégorique de certaines Muses à la Renaissance. Les emblèmes iconographiques du livre symbolisent alors, d'une part, l'activité mentale de l'inspiration créatrice du poète et, d'autre part, la science et la sagesse qu'il s'agit de transmettre, la vie intérieure ou morale, les vertus et les valeurs qu'il faut mettre en pratique. Un troisième chapitre envisage le livre comme lieu de l'apprentissage de la lecture et de l'acquisition du savoir, comme occasion privilégiée d'une lecture partagée entre deux ou plusieurs, comme besoin d'évasion ou quête de soi. Enfin, le quatrième chapitre s'attarde à l'art lui-même de la lecture, aux postures du corps, heures et lieux préférés auxquels elle invite les lecteurs. «Ce qui nous fascine

dans tous ces personnages, conclut l'A., pour peu que nous cessions de nous projeter en eux, c'est peut-être leur inaccessibilité. Ils paraissent pour la plupart perdus dans leurs songes, égarés dans une aventure intérieure dont le spectacle nous intrigue et nous séduit. Nous restons au seuil d'un mystère.» (p. 228) Le mérite de l'A. est d'avoir su faire parler ce mystère et le silence qui l'entoure. La beauté des reproductions des toiles étudiées et l'indication des musées où elles se trouvent, une bibliographie, un index des noms de personnes et personnages font de cet ouvrage une réalisation de premier intérêt.

JEAN BOREL

THOMAS KAUFMANN, *Histoire de la Réformation*, trad. de l'allemand par Jean-Marc Tétaz (Histoire), Genève, Labor et Fides», 2014, 702 p. Histoire de la théologie

Cette très bonne traduction du livre de référence de Kaufmann vient à point nommé pour rappeler la complexité des débuts de la Réforme allemande tout en traçant des perspectives sur l'ensemble de la Réforme. Le titre de l'ouvrage trompe un peu le lecteur francophone, en lui donnant l'impression qu'il va avoir devant lui une histoire de l'ensemble de la Réforme, tant sur le plan synchronique que diachronique. L'histoire s'arrête au moment qui permet de décréter que la Réformation est irrévocable: ce n'est pas une mauvaise césure, il faut en convenir. En théorie, la perspective de l'A. est plus large et tend à comprendre la Réformation comme un processus urbain de transformation de l'Église; c'est finalement Genève et Wittemberg qui lui apparaissent comme les deux pôles centraux de ce processus. Le fait que Genève ne trouve cependant pas une place analytique comparable tient plus, selon nous, aux limites bien compréhensibles des connaissances de l'A. qu'à une pétition de principe de type germanocentré ou germanophone, en dépit du fait indéniable que Zwingli et Zürich y sont mieux traités. Synchroniquement, le récit de l'A. ne donne à Calvin qu'une portion congrue; l'*Institution de la religion chrétienne* n'est pas analysée comme une œuvre majeure de la Réforme, seulement mentionnée en lien avec les *Loci* de Mélanchthon; un développement plus élaboré de ce lien eût été indiqué et aurait pu renforcer la perspective de l'A. Par de brèves notations, forcément un peu banales, l'A. souligne le rôle capital de Calvin, mais sans se donner des moyens analogues à ceux du reste du livre pour déployer l'effet événementiel produit par le Réformateur de Genève (qu'on entr'aperçoit tout à coup en 1540 au dialogue religieux de Haguenau). Car sur le fond, la perspective de l'ouvrage est magistrale. Les continuités historiques ne sont jamais oubliées ou occultées (par l'exemple entre Luther et Gabriel Biel), mais le jugement de l'historien tempère en faveur des discontinuités; ainsi les aspects de rupture et de création sont-ils pris en compte. Méthodologiquement, l'A. combine l'histoire des idées, de la spiritualité et de la théologie avec l'histoire sociale (le rôle des femmes, notamment, est remarquablement mis en lumière; la perte de réputation occasionnée à Luther par ses prises de position dans la guerre des paysans est clairement enregistrée; de même l'engagement politique et pas seulement théologique de Mélanchthon, par exemple lors de la rédaction de la *Confession d'Augsbourg*, est clairement souligné). Cet intérêt pour l'histoire sociale ne porte nullement à un désintérêt pour les trajectoires théologiques et intellectuelles, soigneusement reconstruites (ainsi le débat sur la sainte cène, ou le différend sur le baptême avec les anabaptistes, ou encore la mise en perspective de la doctrine de la justification au Concile de Trente, en lien avec les questions radicales de Luther). L'ouvrage forme ainsi une habile et impressionnante synthèse de l'histoire sociale, culturelle, religieuse, intellectuelle et théologique de la Réformation. C'est Luther qui, clairement, constitue l'événement produisant la Réforme. Dans le rapport au pape, Luther apparaît comme buté, au contraire de Mélanchthon. Une phrase résume ce blocage de Luther: «Lorsque je vivais, j'étais pour toi la peste, mais lorsque je

serai mort, je serai ta mort, ô Pape» (cité p. 469). On a l'impression que c'est cette intransigeance qui rendit la Réformation irrévocable, mais en même temps qu'elle fut la cause de son échec diplomatique et ecclésiastique. Plus profondément, le protestantisme se montra plus apte à la pluralité et le luthéranisme plus eschatologique que les autres confessions. On entra ainsi dans l'âge confessionnel, avec son ambivalence, puisqu'il conjugue la réussite historique et l'échec ecclésial. Au niveau de la présentation formelle de l'ouvrage, on regrettera que la bibliographie, suivant l'usage allemand, omette de mentionner les maisons d'édition qui, en ces temps de crise, méritent bien le rappel de leur existence et de leur intitulé.

DENIS MÜLLER

JOHANN KUHNAU, *Sämtliche Werke für Tasteninstrument, Urtext, Complete Works for Keyboard*, Herausgegeben / Edited by von Norbert Müllemann, Beratung / Advisor Peter Wollny, München, G. Henle Verlag N° 956, 2015, 222 p.

Un remarquable projet a récemment pris forme pour permettre aux artistes et aux mélomanes de redécouvrir le génie et l'œuvre de Johann Kuhnau, illustre cantor et organiste qui a précédé Jean-Sébastien Bach à la Thomaskirche de Leipzig. Admiré de tous pour ses nombreux talents, Kuhnau fut au tournant du XVIII^e siècle l'une des figures les plus importantes de la vie musicale d'Allemagne centrale. Cet avocat de formation et de métier, romancier à ses heures et philosophe, excellent linguiste pratiquant plusieurs langues dont l'hébreu et le grec, mathématicien et théoricien de la musique, théologien et chrétien convaincu, offre par ses compositions une vision originale de la conception luthérienne de la musique d'Église. Pour lui, l'une des fonctions essentielles de la musique est en effet de mettre en valeur et développer tous les sens du texte des *Écritures*, même les sens sous-entendus. Elle a de surcroît une structure mathématique naturelle qui prête intrinsèquement vie aux émotions et aux intuitions humaines, même en l'absence de texte. Cette approche méticuleuse de la mise en musique des textes bibliques, pour qu'ils parlent au cœur des auditeurs, se traduit par un éventail kaléidoscopique de phrases, de styles et d'atmosphères musicaux, dont le charme réside dans un lyrisme aussi sobre que maîtrisé. Pour la première fois, les éditions Henle réunissent en un volume l'ensemble des œuvres pour clavier, soit les quatre cycles imprimés de son vivant, ainsi que les pièces isolées parvenues dans des copies de l'époque, avec tous les commentaires que Kuhnau a rédigés pour en préciser la nature et le sens. Dans les *Préfaces* aux *Sonates bibliques* qui mettent en musique le mariage, la mort et l'ensevelissement de Jacob, le combat de David et Goliath, la mélancolie de Saül, les histoires de Gédéon et d'Ezéchias, il précise que la transposition des sujets bibliques n'a pas à se faire par le truchement d'effets sonores. Le compositeur doit plutôt chercher à établir des analogies, à mettre en place une correspondance entre le récit et la musique à partir d'un élément significatif de l'épisode biblique lui-même.

JEAN BOREL

Adolf von Harnack, *L'Essence du christianisme*, suivi de textes de Leo Baeck, Ernst Troeltsch et Rudolf Bultmann, édition, traduction, introduction et notes par Jean-Marc Tétaz (Histoire), Genève, Labor et Fides, 2015, 378 p.

Cette édition du chef-d'œuvre de Harnack (1900) emporte l'adhésion pour de multiples raisons. La traduction proposée est belle et permet de saisir l'élan scientifique

et théologique extraordinaire de Harnack, L'introduction de Jean-Marc Tétaz documente et commente de manière exemplaire et souvent magistrale le contexte et la portée de l'œuvre. Les trois annexes proposées sont particulièrement judicieuses. Leo Baeck interroge Harnack à partir de la tradition juive et met bien en évidence les biais de la vision protestante du christianisme. Ernst Troeltsch, dans un texte devenu classique, problématise les limites de la notion d'«essence» du christianisme et permet de percevoir les bifurcations internes des approches libérales. Quant à Rudolf Bultmann, il pointe du doigt avec sa magnifique perspicacité le problème de l'héritage (libéral) de Harnack : se satisfaire d'une simple renaissance de la pensée de Harnack serait la transformer en une doctrine indiscutable. La question à reprendre est celle d'une christologie qui, contrairement à la christologie traditionnelle, s'appuie sur la prédication de Jésus. On rejoint ainsi les principales questions que soulève une lecture même rapide et partielle de l'œuvre originale. Harnack a beau se positionner en historien, c'est bien de l'Évangile qu'il parle, celui qui se noue autour des trois éléments centraux de la prédication de Jésus : le Royaume du Père, la valeur infinie de l'âme humaine, l'amour et la justice de Dieu. Cet Évangile se déploie en effets éthiques et sociaux, afin de pénétrer de sa sève l'histoire elle-même. Paul, Augustin, Luther constituent ici des moments centraux d'une telle reconstruction. On peut dire, avec Tétaz, qu'il s'agit d'une perspective historique post-dogmatique. Mais on ne peut pas sous-estimer le fait que le plaidoyer harnackien pour le protestantisme libéral table de toutes ses forces sur un Évangile de liberté pas si éloigné de la théologie luthérienne.

DENIS MÜLLER

HENRY MOTTU, *Karl Barth. Le 'Oui' de Dieu à l'humanité* (Figures protestantes), Théologie
Lyon, Olivétan, 2014, 150 p. contemporaine

Dans la série des Éditions Olivétan consacrée aux «Figures protestantes» et éditée par Rémy Hebding, après Bonhoeffer, Ellul, Zinzendorf, Martin Luther King, Kierkegaard, Tillich et d'autres, voici l'opuscule d'Henry Mottu sur Karl Barth. – Disons-le d'emblée, aucun ouvrage en français ne présente mieux, de manière concise (150 p.), la vie et l'œuvre du grand théologien suisse allemand (pour une étude plus approfondie, voir l'ouvrage de Denis Müller paru aux éditions du Cerf). La perspective retenue par l'A. est claire : le propos est de «présenter le Barth non 'dogmatique' (au sens péjoratif), que j'ai connu lorsque j'étais son élève. Ce sera ici le Barth philosophique, mais aussi le Barth politique, que l'on verra, en un mot : le Barth français !» (p. 10) – H. Mottu commence, au ch. 1, avec l'ouvrage qui fit connaître au public francophone, non sans décalage temporel – car Barth avait entre temps progressé dans sa réflexion –, la pensée théologique de Barth des années 1917-1923 environ : *Parole de Dieu et parole humaine* (1932). L'A. s'intéresse aux jeunes francophones qui devinrent les premiers «barthiens», dans les années 1930 : Pierre Maury bien sûr (p. 32-36), mais aussi le cercle de jeunes intellectuels de la revue *Hic et nunc* (Denis de Rougemont, Roland de Pury et Henry Corbin notamment) (p. 27-31). À partir de la conférence de Barth sur «Le chrétien dans la société» (donnée à Tambach en 1919), parue en français en 1932 dans l'ouvrage susmentionné, Mottu décèle le triple mouvement suivant : «accueil de la réalité, critique de celle-ci, dépassement de ce qui est par le fait de la Résurrection de Jésus», et donc le triple ordre de la nature, de la grâce et de la rédemption finale anticipée dans l'événement pascal (p. 23 et 26). – L'A. s'intéresse ensuite à la transition de Barth vers la *Kirchliche Dogmatik* (1^{er} tome paru en 1932), avec surtout le petit livre sur Anselme de Cantorbéry (1931), «le cœur méthodologique de son grand œuvre» à venir (p. 48). Les travaux d'Henry Corbin sont mis à profit d'excellente manière. – Le troisième chapitre, sur le rapport entre théologie et politique, retrace les prises de positions de Barth dans

l'Allemagne hitlérienne, dès le printemps 1933 (*Theologische Existenz heute !*, fin juin 1933), la quasi absence de prise de position publique, en 1933-1934, sur la situation des juifs, ses déboires avec les autorités politiques helvétiques durant la guerre (p. 71), et ses prises de position sur le communisme, qu'il ne mit jamais sur un pied d'égalité avec le nazisme, idéalisant peut-être le communisme (p. 72-73, 76). Selon l'A., «lire Barth équivaut [...] à montrer dans ce qu'il fit théologiquement ce qu'il pense politiquement» (p. 74). – L'avant-dernier chapitre décrit, autant que faire se peut, les 10'000 pages de la *Dogmatique* de Barth, qui ne sont «ni une cathédrale, ni une mer tranquille, ni un monument; c'est un long récit, une narration, qui raconte, en l'interprétant, l'action de Dieu en Jésus-Christ pour le monde, hier, aujourd'hui, éternellement.» (p. 83) Cela est vrai surtout des volumes 3 (sur la création) et encore davantage du volume 4 (sur la réconciliation), moins pour les volumes 2 (Dieu dans son être-en-tant-qu'acte) et les prolégomènes (vol. 1). H. Mottu montre bien comment Barth se sent obligé de corriger Calvin, à partir de l'Écriture, sur le point décisif de l'élection (p. 89-90). Après avoir indiqué à quel point les indications de Barth sur les relations homme-femme sont datées (p. 98-99), l'A. se tourne vers la doctrine de la réconciliation (4^e partie, inachevée, de la *Dogmatique*) et remarque à quel point Barth «historicise», dans une grande narration, les grands énoncés christologiques de la théologie chrétienne et en particulier le «triple office» (sacerdotal, royal et prophétique) du Christ (p. 102-105). – Le dernier chapitre, intitulé «L'humanité de Dieu», présente la pensée du Barth de la maturité, en partant de la conférence du même titre (1956), dont l'A. dit justement qu'elle représente le meilleur point d'entrée pour toute personne qui se demande comment aborder l'œuvre de Barth. L'A. retrouve le thème de la théo-anthropologie (Dieu se donne à connaître dans l'homme Jésus, et donc toute connaissance de Dieu est une connaissance de Dieu dans cet homme) dans l'article de Barth sur philosophie et théologie de 1960 (p. 117-119). Suivent d'excellentes pages sur Barth et l'œcuménisme, le concile de Vatican II, le rapport entre la prédication et la liturgie et les sacrements, avec cette thèse forte : «Trop d'interprètes n'ont pas daigné voir ce qui pourtant saute aux yeux : l'œuvre proprement dogmatique est introduite par les prédications engagées de Safenwil et accomplie par celles du pénitencier bâlois. Telle est la grande inclusion qui seule donne sens à l'œuvre.» (p. 127). Voilà, nettement indiquée, la thèse principale de l'opuscule. La pensée théologique de Barth s'enracine dans une pratique, une action (p. 138), celle de l'annonce de l'Évangile à tous, et elle débouche également sur une action, sur cette même annonce de l'Évangile à ceux qui sont captifs (de diverses manières). – Trois remarques sous forme de questions : est-il juste de dire que «[l]e barthisme n'a jamais été un biblicisme, encore moins un fondamentalisme» (p. 53) ? N'y a-t-il pas eu une tendance, dans le «barthisme» (plutôt que chez Barth lui-même) à prôner une sorte de scolastique barthienne ? Ce barthisme n'a-t-il pas défavorisé une lecture intelligente – celle bien sûr que désirait Barth – de cette œuvre ? L'A. a-t-il raison de penser, en outre, que dans les quelques lignes sur Barth dans le Petit Larousse (2014) «il y a tout là-dedans» (p. 5, respectivement) ? Il manque selon moi le fait que tout, chez Barth, se concentre sur la figure de Jésus de Nazareth, le Christ. Il manque donc l'essentiel. La centralité du Christ n'apparaît pour la première fois, de manière rapide, qu'à la p. 54 de l'ouvrage. Barth fut effectivement «l'homme du particulier relié à l'universel» (p. 83), et ce «particulier» n'était pas une idée ou un principe, mais une figure historique précise : Jésus de Nazareth. Troisièmement, H. Mottu a raison d'affirmer que Barth ne fut ni un 'néo-orthodoxe', ni «un penseur 'dogmatique' au sens péjoratif du mot» (p. 57). Mais a-t-il raison d'ajouter : «Il fut un prophète qui a cherché à repenser la foi.» (*ibid.*) Barth fut-il un prophète ? La *Kirchliche Dogmatik* est-elle, comme la préface d'Anselme à son *Proslogion*, «le récit d'une expérience d'illumination prophétique» (p. 58) ? – Ces quelques questions n'ôtent rien à la valeur de l'ouvrage, qui respire l'intelligence théologique. Cela est évident par exemple dans les remarques concernant la traduction des termes : traduire, comme on l'a fait, *Verkündigung* par prédication, c'est privilégier «une version cléricale du texte» (p. 52, cf. aussi p. 129). Ne pas voir ce que le terme *Wirklichkeit* implique d'effectivité et donc de

mouvement, c'est s'interdire la compréhension de ce terme (p. 59). Les réminiscences de Mottu à propos du «colloque français» que Barth offrait à Bâle ou au sujet de telle réponse du théologien à une question suite à une conférence, valent le détour (p. 82, 138). On ne peut que recommander la lecture de ce petit livre à toute personne que la pensée et la vie de Karl Barth intriguent ou intéressent.

CHRISTOPHE CHALAMET

GERHARD EBELING, *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, édité avec une postface de Pierre Bühler (Lieux théologiques, n° 46), Genève, Labor et Fides, 2012, 327 p.

À l'occasion du centenaire de la naissance de Gerhard Ebeling (1912-2001), Pierre Bühler a édité une sélection d'articles du théologien allemand issus de ses quatre volumes intitulés *Wort und Glaube* (1960-1995). L'ouvrage est divisé en deux parties : une première composée d'articles de fond ; une seconde, plus courte, où le lecteur découvre Ebeling en dialogue (Barth et sa critique de Luther ; Heidegger ; Buber ; Bonhoeffer). Plus de la moitié des quatorze textes retenus paraissent en français pour la première fois. Plusieurs ouvrages importants d'Ebeling ont été traduits : *L'essence de la foi chrétienne* (Paris, Seuil, 1970), *Théologie et proclamation* (Paris, Seuil, 1972) et *Luther. Introduction à une réflexion théologique* (Genève, Labor et Fides, 1983), en sus de ses *Prédications illégales : Berlin, 1939-1945* (Genève, Labor et Fides, 1997). – Dès les premières pages, dans l'article de 1985 sur «La théologie dans les oppositions de la vie», le lecteur trouve des affirmations rares sous la plume de théologiens (jusqu'à récemment en tout cas) concernant «la relativité de toutes les esquisses théologiques», qui n'entraîne pas d'«indifférence non critique» (p. 16). Ebeling prône en effet une ligne théologique très claire, qui traverse toute son œuvre. Comme dans son bel ouvrage sur Luther, Ebeling s'intéresse au rapport entre la théologie et la vie, ainsi qu'aux polarités qui caractérisent cette dernière. Il est impossible de parler de Dieu sans parler en même temps de la vie et du monde. Imaginer Dieu comme «une partie de la réalité» qui s'ajouterait «au reste de la réalité», comme si Dieu et le monde étaient des «grandeurs séparées», voilà «une erreur cardinale de la théologie» (p. 87), déjà repérée par D. Bonhoeffer, dont Ebeling fut l'étudiant au séminaire de Finkenwalde en 1936/37. Et donc parler de Dieu signifie parler de la vie et de l'expérience vécue. Il y a davantage ici que l'héritage bultmannien (Ebeling commença ses études à Marbourg en 1930 sous la houlette de Bultmann) : Ebeling déplore la méfiance des théologiens dialectiques vis-à-vis de l'«expérience» et se présente avant tout en lecteur et disciple de Luther («Si je suis l'élève de quelqu'un, c'est [...] de Luther» ; p. 237). Autre thématique décisive, chez Ebeling bien plus que chez ses maîtres directs : la distinction entre la loi et l'Évangile, qui est «le fil conducteur pour une juste compréhension et un juste usage de tous les énoncés théologiques» (p. 35). La loi relève selon lui de l'écriture (cf. les «tables» de la loi), alors que l'Évangile relève de la dynamique de la parole vive (p. 105-106, 112), d'un événement de parole (p. 122). – Le reste de la première partie de l'ouvrage contient des articles très intéressants, qu'il est impossible de passer en revue ou de résumer ici, sur le thème de la conscience en perspective théologique, sur la doctrine des deux règnes (où Ebeling montre bien que le «théologique» et le «moral» ou «éthique» vont de pair pour Luther ; p. 148-149), sur la nécessité du culte chrétien, sur l'existence de facultés de théologie dans des universités d'État. Une postface (p. 281-313), qui permet à P. Bühler de présenter la vie et l'œuvre du théologien allemand et surtout sa *Dogmatik des christlichen Glaubens* (1979), clôt l'ouvrage. – On

ne peut que recommander cet ouvrage, qui introduit le lecteur aux grandes thématiques travaillées par Gerhard Ebeling durant sa longue carrière théologique.

CHRISTOPHE CHAMALET

MAX SECKLER, *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur katholischen Tübinger Schule*, Tübingen, Francke, 2013, 2 volumes, X + 634, VI + 639 p.

Dans ces deux épais volumes ont été réunis 48 contributions du théologien catholique de Tübingen tournant autour des questions de la théologie fondamentale, en lien avec l'École catholique de Tübingen et en particulier de son fondateur Johann Sebastian Drey. – Le premier élément fort de cette somme remarquable réside dans la problématisation même de la notion de théologie fondamentale. S'appuyant sur une documentation historique approfondie et sur les débats contemporains (catholiques et protestants), l'A. reprend les distinctions classiques de la foi et de la science de la foi (*Glaubenswissenschaft*, non sans rapport avec la *Glaubenslehre* de Schleiermacher). Cela le fait méditer inévitablement sur la rationalité discursive de la théologie, en résonance avec le dernier Rahner (celui du *Traité fondamental de la foi*, partisan d'une théologie fondamentale intégrative et intrincéciste) mais avec les propositions de théologie fondamentale avancées du côté protestant par Ebeling et Pannenberg notamment (l'A. est plus réticent envers les solutions de Joest et de Sauter). – Un autre accent fort (volume 2, première partie) est placé sur des thématiques classiques de la théologie fondamentale, la révélation, la religion, centralement, mais aussi le christianisme (en connexion forte avec Ernst Troeltsch, Karl Rahner et Trutz Rendtorff). – Le troisième temps fort est plus spécifiquement tourné vers l'École de Tübingen et en particulier vers l'écrit de Drey sur le catholicisme. – Un des mérites de l'ouvrage est de découvrir les évolutions historiques du concept de théologie fondamentale, ce d'autant plus que l'organisation des textes ne suit pas l'ordre chronologique mais une logique systématique. – Un certain regret nous a traversé à la lecture des deux tomes de cet ensemble impressionnant : il nous a manqué un traitement autonome et systématique de la catégorie de raison. C'est dans les études sur Rahner que la question est poussée le plus loin.

DENIS MÜLLER

FRANCINE CHAROY, *Vers une éthique de la liberté. Reconstruction de la conduite de vie dans la théologie éthique de Trutz Rendtorff* (Moderne. Kulturen. Relationen, 19), Frankfurt am Main, Berlin et al., Peter Lang, 2015, 340 p.

La thèse de Francine Charoy s'inscrit *nolens volens* dans la ligne prestigieuse des études catholiques sur des auteurs protestants (Bouillard, Küng, Balthasar et Bourguin sur Barth, Marlé, Boutin et Gagey sur Bultmann, Médevielle sur Troeltsch, Berten et Riaudel sur Pannenberg, etc.). En même temps, et ce n'est pas le moindre de ses mérites, elle adopte un ton et une perspective libérés de toute volonté de reprise ou de récupération traditionnelle, un ton plus philosophique, à bien des égards, que théologique. Ou, pour le dire autrement, elle trace un parallélisme discret entre l'universalisme fondamental rendtorffien et une forme de métaphysique profane tentant de rattacher la conduite existentielle et pratique de la vie et la donation transcendente de la vie et à une certaine conception de la nature. C'est – si je ne m'abuse pas – la première thèse en français sur Trutz Rendtorff, avec le double avantage de provenir d'une auteure bilingue et d'une

catholique formée à la germanistique et connaissant très bien le protestantisme. La thèse corrige l'impression qu'on a souvent pu avoir d'un conservatisme de Rendtorff. Par son démarcage envers Barth, Rendtorff s'avère un libéral, comme le montre aussi sa dette envers Troeltsch (deux chapitres centraux du livre). Mais le libéralisme de Rendtorff ne se limite pas à une posture moderniste ; il veut contribuer à une interprétation stricte de la corrélation entre éthique de la liberté et conduite de la vie. Le débat avec Rendtorff est parfois plus esquissé que conduit à terme. Ainsi les pages sur l'analyse rendtorffienne de l'homosexualité ne permettent pas de savoir exactement ce que pense l'A. Se satisfait-elle de la manière étrange dont Rendtorff cantonne l'homosexualité dans le penchant (*Neigung*) en l'éloignant de l'amour ? Il me semble que c'est la notion d'institution du mariage qui devrait ici être développée, quitte à prendre le risque de ne pas comprendre le couple homosexuel sous l'angle du mariage (mais du partenariat, par exemple). En tout cas les distinctions proposées par Rendtorff donnent à penser. L'A. semble avoir eu de la peine à choisir, pour la traduction du terme technique de *Lebensführung*, entre conduite de la vie (que nous préférierions pour notre part) et conduite de vie. Sans doute les deux solutions ont-elles une certaine légitimité. En français, «conduite de la vie» oriente davantage vers une conception narratologique ou vertueuse de la vie. Le plus inhabituel «conduite de vie» donne à penser une vision plus phénoménologique de la Vie (avec majuscule) et c'est cela qui orienterait la lecture de Rendtorff proposée par l'A. vers une sorte de métaphysique phénoménologique, la Vie occupant pour ainsi dire la place d'une nature sécularisée et modernisée. Il ne fait pas de doute en tout cas que la pensée de la lectrice catholique de Rendtorff tente de renouer, chez lui, avec des éléments de la tradition morale catholique mais en les situant explicitement dans le contexte de la modernité. Par les voies nuancées d'une phénoménologie de la vie se développe ainsi une éthique de la Vie, en lien avec des notions luthériennes (ordre ; deux règnes) ; le fondement éthique est cherché en direction de la Donation, les concrétions éthiques passent par une théorie réflexive de l'action axée sur la notion de liberté. La dimension théologique se noue, à la suite de Paul Tillich, autour du couple théonomie-autonomie. On se demande, à la lecture de cet ouvrage, quel lien pourrait être établi avec la réalisation christologique de la liberté, plus développée chez Rendtorff dans sa lecture de Barth que dans son éthique.

DENIS MÜLLER

RAPHAËL DRAÏ, *Jésus, Lecture de l'Évangile selon Luc*, t. I : *Jusqu'à Jérusalem*, Paris, Hermann, 2014, 268 p. Sciences bibliques

RAPHAËL DRAÏ, *Jésus, Lecture de l'Évangile selon Luc*, t. II : *Tu es Rex ?*, Paris, Hermann, 2014, 272 p.

Cette lecture de l'Évangile de Luc n'est pas faite à la façon d'un commentaire biblique habituel, comme le titre pourrait le laisser entendre à un lecteur non averti. Il s'agit en effet d'une lecture volontairement et librement «engagée» d'un point de vue juif, laquelle désire poursuivre un triple but : l'A. cherche à s'expliquer à lui-même d'abord, puis aux autres par conséquent, quel rapport il entretient avec l'Évangile en général, et celui de Luc en particulier. Le second but est de donner les raisons pour lesquelles le judaïsme auquel appartient l'A., à travers ses textes fondateurs que sont les traités talmudiques, refuse la lecture chrétienne de l'Évangile, telle qu'elle se fait depuis deux millénaires. Le troisième but est de désirer par là renouer avec le dialogue judéo-chrétien qui connaît aujourd'hui de réels blocages à plusieurs niveaux. Enfin, ces deux ouvrages paraissent dans une situation socio-politico-religieuse française à nouveau très tendue, en vertu des attentats récents dont la communauté juive a été

victime. Il faut avoir cela clairement à l'esprit pour comprendre, et surtout accepter le «ton» de cette lecture qui, nous le regrettons, a de la peine à surmonter une certaine agressivité, laquelle, pour contenue qu'elle veuille demeurer, n'en est peut-être que plus apparente et plus combative. Dernier avertissement pour le lecteur, et première question que nous posons à l'A., comment se fait-il que toutes les références lexicales aux textes des quatre évangiles soient faites en latin, alors qu'ils ont été rédigés en langue grecque ? Méthodologiquement parlant, l'A. cherche donc à montrer au fil des récits commentés, que pratiquement tous les faits et gestes, paroles et enseignements de Jésus s'inscrivent en faux contre les règles du *Talmud* et des *Pirke Avot* - ce qui est à ses yeux de juif le signe par excellence d'une prétention messianique abusive et enlève par définition toute autorité effective à Jésus. Seulement, le *Talmud* au nom duquel les événements sont ainsi jugés n'est-il pas postérieur de plusieurs siècles, dans sa rédaction définitive, par rapport aux évangiles ? Telle est notre seconde question. Même si nous savons que la tradition orale contemporaine des évangiles a été maintenue avec fidélité, il nous semble qu'on se trouve aussi en porte à faux avec l'histoire des textes et l'histoire tout court. Enfin, ce qui frappe le lecteur, c'est le caractère sans appel des jugements prononcés, comme si un éventuel recul auto-critique puisse par trop affaiblir la position de l'A. et celle de ses coreligionnaires. En fait, selon l'A., avec l'Évangile, que ce soit d'ailleurs celui de Luc ou des autres, nous nous trouvons devant une suite ininterrompue de malentendus entre Jésus et la pratique du judaïsme fondé sur les règles talmudiques. Donnons quelques exemples : Le Baptiste déjà, avec son expression «race de vipères», contrevient à l'éthique de sagesse et de prudence rabbinique, puisque «quiconque fait en public blêmir la face d'autrui est comme s'il l'avait assassiné» (p. 67). La déclaration solennelle de Jésus affirmant aux disciples qu'ils verraient 'le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant vers le Fils de l'homme', n'est ainsi qu'une hyperbole «totalement irrecevable en milieu juif, l'idée même d'une allégeance des Anges de Dieu au Fils de l'homme ne pouvant que rappeler d'autres images aux conséquences déplorables, notamment celle du rêve juvénile de Joseph, avec sa tentative de fraticide du rêveur dominateur» (p. 96). «Un pareil arbitraire, poursuit-il, un pareil absolutisme, au sens étymologique, et quelque peu infantile, est récuse par la théologie hébraïque pour laquelle Dieu lui-même ne s'autorise pas «tout» et sait, en cas de difficulté, prendre le conseil de l'homme, comme le montre le récit de Sodome» (p. 97). On comprend bien qu'à cette lumière-là, Jésus n'a plus à l'évidence aucun droit pour parler de la Torah. D'ailleurs, «le titre de Rabbi ne s'auto-confère pas, ajoute l'A. Son usage est permis au terme d'une procédure nommée *smikha* qui confère à l'être qui en est jugé capable et digne l'autorité indispensable pour enseigner à son tour, afin que son enseignement fût entendu, quitte à être discuté ensuite – et non pas pour éluder toute discussion.» (*ibid.*). Ainsi, puisque les principes et les règles talmudiques «ne sont pas observés», non seulement Jésus est totalement disqualifié, mais «le pire est à redouter» (p. 112). L'A. se plaît ainsi au fil des pages à maintenir la tension extrême de cette logique du pire. Ces quelques exemples donnent le ton à l'ensemble du commentaire. Récits de miracles et exorcismes, invectives contre scribes et pharisiens et l'ensemble des événements de la passion et de la résurrection sont envisagés selon la même méthode. Que faut-il en conclure ? Bien entendu, il n'est pas question de vouloir récuser la liberté qu'a l'A. de dire et de penser ce qu'il croit devoir être dit et pensé au sujet de l'évangile du point de vue juif. Loin de nous également, même si nous prenons nous aussi la liberté d'avoir un autre avis que le sien, de désirer raviver un antijudaïsme primaire, et encore moins un antisémitisme du plus mauvais aloi. Mais il nous semble nécessaire de devoir réaffirmer deux choses. S'il s'agit de démontrer que, durant deux millénaires, la lecture chrétienne des Évangiles s'est trompée sur la manière de comprendre l'ensemble des épisodes de la vie de Jésus et de ses enseignements, et que cette lecture a été d'abord trompée par les évangélistes eux-mêmes, il nous semble que ce n'est pas la bonne manière de s'y prendre pour vouloir approfondir le dialogue judéo-chrétien. Car ce n'est pas en

dévalorisant de manière aussi systématique l'autorité du Christ, telle qu'elle est reçue par l'Église, que l'on avancera en profondeur dans un dialogue interreligieux fécond. Et ce n'est pas en utilisant cette méthode et en prononçant autant de jugements sur la non-validité des récits évangéliques que l'on peut remettre en cause deux millénaires de science et de méthodes exégétiques mises en œuvre depuis les pères apostoliques. Enfin, nous sommes obligés, par l'enseignement lui-même du Christ, tel qu'il nous est transmis par les évangiles, de dire que la manière dont Jésus prend position par rapport aux traditions et à la pratique du judaïsme de son époque est le signe le plus authentique de son autorité réelle et de sa filiation divine, telles qu'elles sont reçues et vénérées par les croyants. Si l'A. se voit conforté au fil de son commentaire dans l'objectivité de son refus de la messianité de Jésus, le croyant chrétien y verra au contraire le signe de son autorité et la justesse de son adhésion. Enfin, nous ne comprenons pas que l'A., lorsqu'il ne trouve plus d'arguments talmudiques suffisants, cherche à renforcer son point de vue par des arguments d'ordre psychanalytique. Nous attendions beaucoup de cet ouvrage, mais nous restons malheureusement sur notre faim, et nous regrettons qu'il ne s'inscrive pas de manière positive dans la lignée de tous les travaux décisifs qui ont été écrits ces dernières décennies sur les relations judéo-chrétiennes. Nous n'y reconnaissons pas le sérieux et la profondeur qui président à l'ouvrage commun publié par Catherine Chalié et Marc Faessler et intitulé «Judaïsme et christianisme, l'écoute en partage». Aucune bibliographie et aucun index ne sont donnés en fin de volume.

JEAN BOREL

JACQUES DESCREUX, *L'ivresse des nations, Les figures du mal dans l'Apocalypse de Jean* (Biblical Tools and Studies, 17), Leuven-Paris-Walpole MA, Peeters, 2014, 704 p.

Dans cet ouvrage, version mise à jour d'une thèse de doctorat défendue à l'Université de Lausanne en 2009, Jacques Descreux cherche à montrer l'articulation qui se joue entre les deux grandes parties dont le livre de l'*Apocalypse* est formé : les messages aux sept Églises d'Asie (Ap 1,9-4,1) et les visions du drame cosmique qui suivent (Ap 4,2-19-22,5). Si les conclusions des analyses historiques des trente dernières années sont justes, en ce qu'elles permettent d'affirmer que les communautés chrétiennes asiatiques, malgré quelques tensions avec leur entourage, semblaient plutôt bien intégrées dans la vie économique et sociale d'une province qui acceptait avec enthousiasme la domination romaine en raison de la paix et de la prospérité qu'elle garantissait, et que, par conséquent, l'*Apocalypse* ne peut plus être lue comme un encouragement dans les persécutions, comment comprendre les messages qui leur sont adressés et, surtout, la mise en scène de toutes les figures du mal qui se déploient dans le ciel et sur la terre ? Pour sortir de cette impasse, l'A. fait appel au modèle de la triple *mimésis* que Paul Ricoeur expose dans *Temps et récit*. Le monde symbolique de l'*Apocalypse*, dit l'A., n'est pas la copie de la situation réelle des Églises, mais il la représente, l'imité de manière créatrice. Ce modèle accorde toute son importance au fait que cet univers symbolique possède une dimension pragmatique en refigurant l'expérience des destinataires par sa fonction révélatrice et transformante. Il invite à appréhender le fait que l'*Apocalypse* puisse vouloir modifier la perception que ses lecteurs ont de leur situation et d'eux-mêmes. En lisant ou en écoutant l'*Apocalypse*, ils entrent dans un monde dans lequel ils peuvent habiter et qui façonne leur identité. Le modèle ricœurien nous permet donc de concevoir que le récit n'est pas seulement le pur produit d'une situation sociale, mais qu'il exerce aussi une influence sur lui (cf. p.103). À partir de ces prémisses, qui constituent les trois premiers chapitres de son travail, et plaidant ainsi pour la complémentarité des méthodes

exégétiques littéraire, historique et narratologique, l'A. se livre, dès le quatrième chapitre, à l'examen aussi détaillé et rigoureux que possible des messages et de leurs significations, et de cette problématique du mal telle que Jean de Patmos la voit affecter la vie et l'expérience des Églises : affadissement de l'amour, tolérance à des pratiques païennes, confiance dans la richesse, adhésion à une éthique du compromis. Ce mal est insidieux, dit l'A., car il tire parti pour se dissimuler de la distance qui peut séparer les apparences de la réalité, la réputation des Églises et de ce qu'elles sont vraiment. (cf. p. 216). Dans les chapitres suivants, l'A. s'attache à l'exposé des constructions narratives des deux figures du Dragon (Ap 11, 19-12,16) et de la Bête (12,17-13-18), et démontre comment elles façonnent une perception qui diabolise la domination impériale. «Tandis que l'épisode consacré aux deux bêtes dénonçait les rouages d'un système politique de type totalitaire, le récit consacré à la grande Babylone (17,1-19,10) vise avant tout un système économique. Le second s'appuie sur le premier, comme la Prostituée chevauche la Bête. Comme la promotion du culte de la Bête et de son image visait à faire accepter sa domination violente et sans partage en Ap 13, la propagation de l'idolâtrie doit enivrer les nations et accompagne leur intégration économique au profit de la grande Babylone. L'auteur de l'Apocalypse démasque l'utilisation d'une religiosité frelatée pour asseoir une violence politique et économique» (p. 545). Le dernier chapitre examine enfin la manière dont Jean de Patmos envisage le scénario de la délivrance eschatologique (19,11-21,8). Ce scénario, dit l'A., ne cherche pas à satisfaire une curiosité sur la façon dont l'histoire parviendra à sa fin, mais à exprimer, par le récit, la signification pour le lecteur, de cette fin. La visée de ce scénario n'est pas de décrire mais de signifier, elle n'est pas d'informer, mais d'exhorter» (p. 622). En conclusion, dit l'A., «l'examen des liens narratifs qui unissent les visions du drame cosmique aux messages aux anges des Églises nous permet de spécifier l'articulation entre les deux grandes parties du récit. Les tenants et aboutissants des reproches et des encouragements que le Christ adresse aux anges asiates sont transposés en 4,2-22,5 dans un espace monumental, le cosmos, et sous la forme d'un drame dont la victoire pascalle et la venue eschatologique du Christ constituent les deux moments clés. Cette transposition permet d'explicitier et de dramatiser l'enjeu du discours du Christ aux anges. [...] C'est ainsi que la représentation tragique du monde, qui établit une incompatibilité foncière entre la suite du Christ intronisé à Pâques et la participation à des structures sociales qui ont pour objectif la vénération du pouvoir politique (les bêtes) et l'enrichissement (Babylone), vise à justifier la parénèse développée dans les messages aux anges des Eglises. Elle a pour dessein de refigurer la perception du monde du lecteur afin que celui-ci admette ce que le Christ dit aux anges, à savoir que la foi des Eglises est soumise à des défis majeurs relatifs à la relation qu'elles doivent entretenir avec la société païenne». (p. 636 sq.) Une bibliographie et deux index des noms d'auteurs et des références bibliques complètent cette exégèse très suggestive.

JEAN BOREL

Science des
religions

ADIN STEINSALTZ (éd.), *Le Talmud, L'Édition Steinsaltz, 'Haguiga, Commenté par le Rabbin Adin Steinsaltz (Even Israël)*, vol. XXVIII, Jérusalem, Institut Israélien des Publications Talmudiques, Biblieurope, 2014, 240 p.

Le projet de traduction intégrale du *Talmud de Babylone*, selon l'édition qu'en a fait le Rabbin Adin Steinsaltz, reconnue par tous les spécialistes pour sa qualité pédagogique et la clarté de sa présentation, se poursuit au rythme d'un ou deux volumes par an. Cette édition, commencée dans les années soixante, a renouvelé en Israël et dans le monde entier l'intérêt pour les discussions rabbiniques et l'exégèse talmudique des Écritures. La traduction française, amorcée en 1994 chez J. L. Lattès, reprise par

Ramsay puis par Bibliophane, est assurée depuis le tome XVII par l'Institut Israélien des Publications Talmudiques et les éditions Biblieurope, et comprend aujourd'hui trente volumes. Rappelons en quelques mots les caractéristiques de l'*Édition Steinsaltz* : le texte du *Talmud*, au centre de la page, ponctué et vocalisé, est entouré d'une «traduction» assistée, dans laquelle on retrouve en caractères gras la correspondance avec les termes hébraïques ou araméens. En intégrant l'essentiel du commentaire de Rachi, cette traduction permet de passer par tous les stades de l'étude talmudique, compréhension des mots, des phrases et des idées pour donner accès à une connaissance analytique et synthétique du texte. Un commentaire en petits caractères affine le raisonnement et facilite l'enchaînement des notions. En bas de page se trouve le commentaire hébraïque de Rachi, également ponctué, suivi des réflexions des Richonim et des A'haronim qui précisent et approfondissent le texte talmudique. Dans les marges, Adin Steinsaltz prend la peine de préciser mots et concepts, avec un dessin approprié s'il le faut, ainsi que l'étymologie et tous les termes empruntés au grec, au latin et au perse. Les *Gloses* françaises de Rachi figurent en ancien français et sont expliquées. Y sont aussi données de précieuses notes biographiques sur les Sages du Talmud qui apparaissent au fil des pages. Les définitions et la terminologie apportent des éclaircissements sur les principes de la *Halakha*, dont on trouve l'exposé systématique dans le premier tome d'introduction générale, intitulé *Guide et lexiques*. C'est dire l'intérêt de cette édition, la première et la seule en son genre. Le volume XXVIII donne la traduction du traité '*Haguiga* (sacrifice), douzième de l'ordre *Mo'ed* (temps fixé pour les fêtes) de la *Michna*. Il porte sur l'obligation de monter au Temple de Jérusalem pour les trois fêtes de pèlerinage (cf. Ex 23,17), établit la nature des sacrifices imposés aux pèlerins et fixe les règles de pureté rituelle liées à chacune des fêtes. En premier lieu, il s'agit, pour les sages, de discuter et déterminer qui est soumis à cette obligation et qui ne l'est pas. À leurs yeux, seuls les hommes libres y sont tenus, lesquels, de surcroît, doivent pouvoir venir au Temple 'à pied'. C'est dire qu'un boiteux, un aveugle, un malade, un vieillard est exempté. De même qu'un sourd-muet, un dément, un homme au sexe indéfini (*toumtoum*), un petit garçon, les femmes et les esclaves cananéens non affranchis. Quant aux sacrifices, l'animal offert en holocauste ('*olat reiya*) doit coûter au moins une *ma'a*, soit 70 grammes d'argent, et la '*haguiga*, pas moins de deux *ma'ot* (140 gr). En ce qui concerne les offrandes de paix qui les accompagnent, et dont la chair est consommée par les pèlerins durant la fête, le prix minimum n'est pas fixé. Un deuxième chapitre aborde les sujets qui ne doivent pas être enseignés en public, mais seulement en comité restreint, c'est-à-dire les lois sur les relations interdites, le récit des secrets de la création du monde (*ma'assé bereshit*) et la vision que le prophète Ezéchiel a eue du char céleste (*merkava*). De même que, dans le premier chapitre, les sages prennent soin d'expliquer les raisons pour lesquelles les expressions bibliques «voir la face de Dieu» ou «paraître devant Dieu», pour évoquer le but des pèlerinages, ne doivent pas être comprises au sens littéral et requièrent des éclaircissements de la Tradition, de même ici, ils mettent en garde contre toutes les possibilités de contrevenir à la discipline fondamentale du secret avec nombre d'exemples remarquables à l'appui, montrant combien la prudence est de règle lorsqu'il s'agit de parler des mystères divins. La vraie mesure passe par l'humilité. Tout danger vient de l'excès : «Celui qui s'appesantit à spéculer sur ce qui est en haut et ce qui est en bas, en avant ou en arrière, mieux eut valu pour lui qu'il ne fût pas venu au monde» (cf. p. 75). Le troisième chapitre met enfin en lumière les raisons pour lesquelles les Sages ont ajouté des décrets de pureté rituelle de plus en plus sévères en fonction du degré de sainteté de l'objet ou des aliments considérés, qu'ils soient offerts sur l'autel, sous le contrôle du Sanhédrin, ou seulement consommés en privé par les prêtres. Les cinquante-deux dernières pages permettent à l'hébraïsant de lire le texte original du traité avec les commentaires de Rachi et des *Tossafot*, selon l'édition classique de Vilna. Les auteurs et les ouvrages cités sont recueillis dans un index en fin de volume.