
RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

PHILOSOPHIE

Daniel DESROCHES, **La philosophie comme mode de vie**. Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, 15,2 × 23,0 cm, XVIII-405 p., ISBN 978-2-7637-2001-2.

Largement inspiré des œuvres de Pierre Hadot, l'helléniste français qui a introduit le thème de philosophie comme manière de vivre en 1995 (p. 32) et par d'autres passionnés de l'histoire de la philosophie antique comme Michel Foucault et André-Jean Voelke, le livre que Desroches présente s'avère un outil d'une valeur incontournable, surtout dans le curriculum philosophique collégial. En effet, Desroches souhaiterait même voir une réécriture des manuels d'enseignement de la philosophie (p. 371-372). L'engouement avec lequel il présente la philosophie comme mode de vie chez les philosophes antiques et son applicabilité aujourd'hui laisse présager un verdict positif quant à la réussite de son projet de convaincre les responsables d'entreprendre une réforme pédagogique à ce sujet.

L'objectif principal de l'ouvrage de Desroches est de présenter, d'une manière simple et instructive, à toute personne curieuse et intéressée par la philosophie, une introduction plus ou moins détaillée à la philosophie grecque à travers les principales écoles philosophiques de l'antiquité.

La première partie est un tour historique aux origines lointaines de la philosophie. L'accent est mis sur l'importance du concept de vie mis de l'avant par les précurseurs de la philosophie. La deuxième partie consiste en une présentation des six grandes écoles philosophiques à savoir : le socratism, le cynisme, le scepticisme, l'épicurisme, le stoïcisme, et la vie contemplative. La troisième partie est constituée par une mise en évidence de la « vie examinée » et de considérations éthiques contemporaines. Entre les chapitres qui composent les 400 pages de l'ouvrage sont insérées des notices d'auteurs ainsi que des notices thématiques, ce qui témoigne de ce qui l'apparente à un matériel didactique.

Desroches est convaincu qu'à l'instar de chacune des écoles philosophiques qu'il présente, le philosophe d'aujourd'hui devrait réussir à « arrimer sa manière de vivre à une philosophie » (p. 362). Son constat, en référence à Thoreau, est qu'aujourd'hui, il existe des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes. Or, l'A. estime, à la suite de Montaigne, qu'au lieu de tenir un discours sur la philosophie ou de se perdre dans des discussions spéculatives infinies, dans lesquelles les philosophes passent leur temps à se contredire mutuellement et à participer à des compétitions savantes non essentielles, le philosophe « devrait prendre conscience que nos activités livresques, parfois utiles, ne saisissent pourtant pas l'essentiel » (p. 361).

Le philosophe devrait plutôt se concentrer sur l'essentiel qui n'est rien d'autre que la transformation de son existence. C'est pourquoi Desroches prévient dès le

début les lecteurs intéressés par des examens critiques d'autres approches philosophiques ou par une étude spéculative et érudite de doctrines et de concepts abstraits, qu'ils ne trouveront rien de semblable dans le présent ouvrage. Une précision qui manque, néanmoins, est en quoi celui-ci constitue une contribution supplémentaire ou une solution aux lacunes éventuelles de l'œuvre de Pierre Hadot, par rapport à laquelle le titre et les thèmes développés affichent beaucoup de recoupements. Les précisions que donne Desroches (p. 366-367) ne sont pas convaincantes; elles semblent même déplacées par rapport au contenu de son ouvrage. En outre, elles ne mentionnent pas le travail de l'éminent helléniste français.

À la suite de Hadot, Desroches propose, à travers la philosophie comme mode de vie, une autre manière d'aborder la philosophie. En premier lieu, il s'agit de faire intervenir et de reconnaître un nouveau paradigme permettant de lire, de traduire, et d'interpréter les textes anciens et de conduire ainsi à une compréhension plus cohérente de la philosophie antique. En second lieu, l'approche de la philosophie comme mode de vie valorise la vie philosophique et ses pratiques par rapport à l'activité discursive de la philosophie (p. 25). En troisième et dernier lieu, l'approche de la philosophie comme mode de vie doit être en mesure d'actualiser et d'asseoir les pratiques philosophiques d'une vie donnée dans celles d'une période historique lointaine de la pensée philosophique.

Toutes les écoles de la philosophie grecque évoquées par Desroches s'accordent au moins sur un principe concourant à la transformation de la manière de vivre du philosophe. Selon ce principe, la philosophie constitue en elle-même une thérapie contre tous les maux de l'âme. De là découle nécessairement l'ataraxie, ou tranquillité de l'âme. Depuis l'*areté* socratique, en passant par l'*autarkeia* des cyniques, l'*ataraxia* des sceptiques et des épicuriens, l'*apatheia* des stoïques, jusqu'à l'*athanasia* contemplative, l'objectif majeur est constamment de se laisser guider par la puissance éternelle de la philosophie, de se recueillir, de faire une étude objectivement introspective de soi, de se laisser vivre en communion avec la nature. Ainsi, la fonction thérapeutique de l'âme assurée par la philosophie procure à qui s'y donne une vie sereine et plus complète.

Les philosophes de l'antiquité grecque accordent une place prépondérante à l'âme et à son activité dans l'ensemble de la vie cosmique. En effet, pour eux, l'âme possède une fonction de direction et de gouvernement à l'égard du corps. C'est la raison pour laquelle ils veillent constamment à l'intégrité physique et psychique. Ils connaissent les maux qui peuvent affliger l'âme et savent comment y remédier rapidement et efficacement. Cette connaissance en quelque sorte mystique remonte à la période socratique.

Socrate, être inclassable selon Desroches, est pourtant connu pour son remarquable choix d'une vie basée sur des principes philosophiques fermes, que certains ont jugés provocateurs et qui lui auraient même coûté sa vie. Son principe, selon lequel une vie non orientée (ou « non examinée », selon l'expression utilisée par l'A.) ne vaut pas la peine d'être vécue, ouvre la voie à plusieurs autres principes qui vont guider, non seulement sa propre vie, mais aussi celle de toute personne désirant pratiquer la philosophie. Le mode de vie de Socrate consiste donc à vivre en accord avec la valeur la plus haute, l'excellence morale ou la vertu (p. 104). Or, vivre en harmonie avec soi-même, avec la nature, et avec les autres non seulement prévient

la souffrance de l'âme, mais aussi lui procure une santé maximale, en assurant à la personne un bonheur inégalé. La philosophie socratique, orientée vers une mission et une fin ultime de recherche de la vérité, se propose de suivre une série de maximes telles que: «*Connais-toi toi-même*», «*Il vaut mieux subir l'injustice que la commettre*», «*Nul ne fait le mal par choix conscient*», etc. L'objectif principal de toutes ces maximes est de conduire le philosophe à la vie vertueuse, à la tranquillité de l'âme, et au bonheur véritable.

Le socratisme a énormément influencé Diogène de Sinope et les autres cyniques dans le choix de leur mode de vie caractérisé par la frugalité et la simplicité, poussées à outrance pour certains. Les cyniques sacrifient tous les biens matériels pour ne se contenter que du strict minimum nécessaire à préserver la vie, et tout cela, afin d'être libres. En effet, les cyniques estiment qu'une vie de dépendance limite la liberté, du fait que la souffrance et le malheur s'installent dès qu'il existe un manque des biens dont la vie est en quête. C'est ainsi que, pour les cyniques, il y a deux sources du malheur, à savoir les désirs et les besoins (p. 153). Le remède des cyniques contre la souffrance de l'âme est donc l'autarcie ou l'autosuffisance. L'absence de besoin, l'auto-dépendance, et la maîtrise de soi conduisent à l'inverse à l'apathie, qui n'est rien d'autre que l'invulnérabilité ou l'insensibilité à la souffrance.

Citant Lucrèce et son œuvre *De la nature*, Desroches identifie deux grandes maladies de l'âme chez les sceptiques. Ces maladies sont toutes des maladies de l'opinion. Il s'agit de la présomption et la prévention (p. 209). Pour l'A., ces maladies de l'âme apparaissent parce que nous ne vivons pas au présent. En d'autres termes, au lieu d'accepter le monde tel qu'il se présente à soi, on forme des préjugés qui à leur tour font anticiper des situations qu'il faut à tout prix éviter. Puisque, pour le sceptique, on n'est jamais sûr de la valeur de ce choix alternatif, on impose à l'âme une grande souffrance en lui infligeant le travail perpétuel de se former une opinion sur la nature des choses. Le remède sceptique est *l'épochè* qui consiste dans la suspension du jugement ou le fait de «*ne pas prendre position à l'égard des biens et des maux, afin de ne pas permettre aux opinions de tirailler continuellement l'esprit*» (p. 213).

La solution épicurienne aux maladies de l'âme est de se réjouir au présent (p. 234). Il faut constamment rechercher le plaisir de vivre. On arrive à un tel plaisir perpétuel par la satisfaction de tous les désirs naturels et ainsi par la prévention de toute souffrance du corps. La conception épicurienne du plaisir consiste en un équilibre corporel et psychique. L'être humain ne peut éprouver le plaisir véritable que si le corps et l'âme sont dépourvus de toute souffrance. Pour les épicuriens, le bonheur suppose une autarcie corporelle et une ataraxie globale. En d'autres termes, «*il faut que le corps soit bien pour que l'âme profite, et il faut que le corps profite pour que l'âme soit bien*» (p. 234). L'épicurisme est ainsi une thérapeutique en ce sens qu'il permet de prévenir et, au besoin, de guérir le corps et l'âme des souffrances qui peuvent les affliger, permettant ainsi à l'individu de vivre pleinement dans le plaisir.

Au delà des opinions qui font souffrir l'âme chez les sceptiques, les stoïciens placent le malheur spirituel dans le choix des situations et des événements concrets affectant la condition humaine. Les stoïciens sont conscients que l'être humain vit dans un monde qui échappe à son contrôle et que, comme l'exprime Desroches, le malheur vient du fait «*qu'on désire l'inaccessible, ce qui n'est pas là, tandis que l'on*

refuse l'inévitable, ce qui immanquablement arrive» (p. 270). Les afflictions viennent du fait qu'on refuse de composer avec ce que la nature nous offre. La solution stoïcienne réside dans le bon usage du *logos*, dans la capacité humaine de faire des jugements et des choix rationnels à même de distinguer ce qui est au pouvoir de l'individu et ce qui ne l'est pas. Une telle rationalité rend le stoïcien indifférent aux événements naturels. Les choses ne sont ni bonnes ni mauvaises, elles sont seulement des choses. Le stoïcien doit donc les prendre telles qu'elles se présentent à lui, une attitude que Desroches désigne comme citadelle intérieure, apathie, ou accord avec soi (p. 274).

À l'Académie de Platon ainsi qu'au Lycée d'Aristote, l'activité philosophique s'inscrit dans une perspective globale de purification de l'âme à travers le *logos*. La dialectique platonicienne doit conduire à une transformation des sujets rationnels; c'est là un exercice spirituel et moralement transformateur. L'action contemplative enracinée dans un détachement complet à l'égard du monde sensible suit un cheminement ordonné vers l'éternel ou le divin. Ce qui est recherché ici est une thérapie de l'âme en vue de la rendre «plus saine, plus parfaite, plus circulaire, plus lumineuse» (p. 305).

Desroches arrive même à retrouver aussi chez Aristote la fonction thérapeutique de la philosophie à travers l'élévation de l'âme, ce qui est une ligne interprétative assez rare de la philosophie d'Aristote. Desroches, dans les pas de Hadot, conçoit le bonheur aristotélicien comme une activité de l'âme conforme à la vertu (p. 321). Selon Desroches, en partant du principe téléologique selon lequel toute chose est orientée vers une fin, Aristote conçoit l'activité philosophique, telle que la pratique de la vertu, comme une manière de chercher «la connaissance purement désintéressée, selon le modèle du premier principe, l'intellect divin, qui n'a d'autre objet ni d'autre fin que lui-même» (p. 323). En outre, souligne l'A., la recherche du savoir et l'étude de la nature, activités certes chères à Aristote, apportent un plaisir certain.

Desroches avait raison d'anticiper une certaine lassitude chez les initiés à la philosophie qui liraient son livre, mais il semble que ni lui-même ni son éditeur ne se soient rendu compte du caractère de superfluité de son style, dû probablement à ses exigences pédagogiques et à son expérience de conférencier. Par ailleurs, il admet avoir sacrifié, en s'inspirant de Socrate, la technicité (p. 362). Quant à la réussite de son projet de voir le lecteur transformé et saisi d'une autre vision du monde, après la lecture de son livre, le temps dira ce qu'il en est, mais ce qui est déjà acquis est que son œuvre ne produira pas «un herbier rempli de feuilles mortes» (p. 372).

Salvator Stanley NDAYIZEYE

Études supérieures
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Jacques PATRY, *L'interdit, la transgression, Georges Bataille et nous*, préface d'André BARIL. Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, xiii-96 p., ISBN 978-2-7637-8854-8.

Dans cet ouvrage concis, écrit dans un langage accessible, Jacques Patry propose une lecture de l'œuvre de Georges Bataille en suivant le fil conducteur de la dialectique de l'interdit et de la transgression. Patry exprime dans son avant-propos qu'il ne s'agit pas pour lui « d'avancer de nouvelles interprétations, mais d'inviter à lire et à relire Bataille » et mettre de l'avant son projet libérateur. Ce livre offre en effet une bonne introduction à Bataille. La chronologie commentée, placée de manière rafraîchissante au début de l'ouvrage plutôt qu'en annexe, est particulièrement utile pour les lectrices qui découvrent ce penseur pour la première fois. Patry y situe Bataille dans son contexte historique et il prend la peine de résumer les enjeux des œuvres qui feront l'objet des chapitres suivants. Ensuite, il nous offre une collection chronologique de penseurs louangeant Bataille. Cette sélection pourrait avoir le mérite de situer le penseur parmi ses pairs et ses héritiers, mais elle semble quelque peu superflue et prolonge inutilement l'introduction. Par contre, le tableau « Un fil conducteur pour lire Bataille » offre un visuel clair des présupposés et du cadre spéculatif sur lequel Patry s'appuiera dans les deux parties de son ouvrage.

La première partie de *L'interdit* porte sur l'anthropologie philosophique de Bataille. Dans le premier chapitre, Patry retrace l'évolution et l'avènement de l'être humain dans *La Théorie de la religion* et *La part maudite*, deux œuvres dans lesquelles Bataille traite respectivement du rôle formateur et restrictif de la religion et de l'économie. L'enjeu de l'intuition de Bataille se situerait, selon l'A., dans la tension humaine entre une immédiateté animale perdue et la médiation de la raison qui a créé des interdits. L'être humain ferait l'expérience de ses pulsions vitales, qui relèvent de ce qui est « déraisonnable », en réalisant qu'il ne peut se résumer uniquement en tant qu'être de pure raison. « L'exubérance de la vie » se manifesterait violemment en se heurtant aux interdits imposés par la raison. L'être humain serait donc un océan en furie que des digues essaient tant bien que mal de retenir. La raison, la religion et la logique économique cherchent à mettre de l'ordre dans le chaos, mais il s'agit toujours d'un ordre extérieur. Patry nous rappelle que ce qui intéresse Bataille, c'est la connaissance de l'intimité, la connaissance de l'être intégral de l'humain. Celui-ci sentirait qu'il déborde naturellement la raison et il va donc chercher son sens à l'extérieur d'elle, au sein de l'expérience érotique.

Le deuxième chapitre situe Bataille par rapport à ses racines scientifiques. Patry fait appel à Lévi-Strauss en sociologie, à Freud en psychanalyse, à Nietzsche en philosophie et à Marx en économie pour montrer que l'approche méthodologique et visionnaire de Bataille, bien qu'elle s'inscrive dans la lignée de ces trois penseurs, les dépasse parce qu'elle explicite l'expérience intérieure au lieu de la décrire simplement de l'extérieur.

La deuxième partie de l'essai traite du sens de la transgression. Après avoir décrit une histoire de l'instauration des interdits pour créer la société humaine et la résistance de l'homme face à ses pulsions contenues, Patry traite, dans les chapitres 3 à 5, de la nature de l'érotisme selon Bataille. Le lieu de l'érotisme, de l'expérience érotique, serait ainsi l'expression brutale et violente de la nostalgie de l'état animal,

l'état d'immédiateté et de continuité où l'homme discontinu se sentirait complet. Ainsi, les partenaires sexuels transgressent les interdits de leur conscience rationnelle en laissant libre cours à leurs pulsions animales et ils vivent une jouissance extrême dans cette transgression. Le plaisir sexuel vient justement du fait que l'interdit n'est pas aboli mais dépassé, franchi en toute conscience de cause pour perdre la conscience.

Le chapitre 6, dans lequel Patry décline trois formes d'érotisme, est peut-être, selon nous, le plus intéressant. Jusqu'à présent, l'auteur a répété et rappelé de nombreuses fois l'importance des tensions entre continuité et discontinuité, entre interdit et transgression, entre vie et mort en rapport avec l'expérience érotique. Mais il l'avait surtout circonscrite à un érotisme physique qui cherchait dans l'insaisissable d'autrui un sens à la vie qui bouillonne en lui. Au chapitre 6, Patry distingue cette expression de l'érotisme («l'érotisme des corps») de «l'érotisme des cœurs» et de «l'érotisme sacré». Cette dernière forme est frappante puisque c'est la seule qui traite de la mise à mort, non pas figurée, mais concrète, d'une victime. Elle est malheureusement la forme la moins développée par Patry.

Cet ouvrage présente la dialectique interdit/transgression chez Bataille et ses implications périphériques, comme le rôle du langage et du discours philosophique. Ces derniers éléments sont par contre rajoutés un peu maladroitement à l'idée fixe de l'interdit dépassé et transformé (la «transgression» rappelant un *aufhebung* romancé) et auraient bénéficié d'un prolongement de l'ouvrage pour être mieux intégrés. Finalement, l'enjeu de la liberté, mentionné à la fois dans la préface, l'avant-propos et la conclusion, ne réapparaît pas dans l'exposition. Peut-être est-ce un arrière-plan admis d'emblée par les spécialistes de Bataille, mais l'enjeu de trouver un sens à la vie humaine ressort beaucoup plus dans le livre de Patry.

Élaine GAUTHIER-MAMARIL

Études supérieures
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Gerald RAU, **Mapping the Origins Debate: Six Models of the Beginning of Everything**. Downers Grove IL, Inter-Varsity Press, 2012, 15,2 × 22,9 cm, 237 p., ISBN-13: 978-0-8308-3987-2.

Gerald Rau has multiple degrees in biology and one in education. He has taught biology courses at Wheaton College. This background has been a tremendous aid to writing this seminal book. Rau has cut through much of the rhetoric and emotions that characterize most of the debates revolving around origins. It is the most instructive book outlining competing theories concerning origins since Thomas B. Fowler and Daniel Kuebler's *The Evolution Controversy: A Survey of Competing Theories*. However, it encompasses a greater scope of subjects since it is not strictly confined to discussions regarding biological origins. Rau's discussion includes four separate categories with respect to origins: the universe, life, species and humans (p. 28).

The book is comprised of eight major sections. The first chapter, deals with worldviews, philosophy and science (pp. 19-30), the second, a spectrum of models (pp. 31-56) – Rau outlines six of them (including what is a model, spectrum of opinions, the different models and what Intelligent Design [ID] is) and chapters three to six deal with the four categories of origins with respect to the six different models (as the title of the book indicates). Each of these chapters provides responses to the following questions: “What is the evidence? How does each model interpret the evidence? What difference does it make?” (pp. 31-152). Chapter seven explores what we can learn from each model and chapter eight looks at the heart of the debate. There is also an epilogue, two useful appendices and a helpful glossary. The first appendix is a number of comparison tables of the six models of origins dealing with each of the four separate origins categories (pp. 194-205). This table is useful to see the major similarities and differences between all the different positions. The second appendix is a comparison of the different views of the six models concerning Genesis 1 (pp. 206-208).

In the first section, Rau asks what is eternal and answers that ultimately one has the option between two diametrically opposed views: naturalism and supernaturalism. Rau notes that within each view there are a multiplicity of ways of interpreting “empirical and documentary evidence about origins” (p. 21). Rau expresses that his main intention in writing *Mapping the Origins Debate*: “is an attempt to present [six different origin models] in a way that is comprehensible to those with little background in either science or theology, as objectively as possible, to promote understanding of the presuppositions and logic of each position” (p. 21).

Rau presents a brief discussion of worldviews which can be expressed as a narrative or a number of presuppositions that are held about reality (p. 21). He also discusses the concept of personal philosophy which he takes to mean what we consider to be true or if we can know if something is true or not (p. 22). He discusses how these two conceptions affect science (pp. 22-23). He then distinguishes between naturalistic, materialistic, atheistic perspectives for the eternity of matter and self-organizing principles to explain complexification with theistic perspectives which vary a great deal and are dependent on one’s view of divine interaction (pp. 22-23).

Rau examines the term “science” and acknowledges that such a term has been notoriously difficult to define. He rightly points to there being many different kinds of science which have their own methodologies and techniques including theoretical, historical, observational and experimental sciences (p. 23). He also considers three essential components to science, in general, including empirical evidence (pp. 23-24), logical inferences (pp. 24-25), and necessary presuppositions (pp. 25-27). It is worth noting that the view expounded by logical positivists (logical empiricists)¹ that science depends solely on evidence and logic without any recourse to presuppositions

1. A movement within Western philosophy that embraced verificationism whereby statements were only verifiable logically or empirically to qualify as a meaningful statement. Knowledge could only be ascertained through logical or empirical verification. The collapse of verificationism came with the realization that the whole principle was incoherent since one cannot verify a statement about verificationism empirically. This movement is typically associated with the Vienna Circle. Critics of this movement included Willard Van Orman Quine, Richard Rorty, Karl Popper, and Thomas Kuhn.

has been debunked by both philosophers and historians of science (pp. 25-26). Science in fact cannot be performed without some basic presuppositions that are typically considered to be so commonsensical that they are typically taken for granted. He distinguishes between global and local presuppositions (p. 26). One example of a global presupposition is the belief that the physical world is real and not just an imposition of the mind and that our senses are reliable (p. 26). A local presupposition entails a common belief among all hypotheses in a given set (p. 26). Rau emphasizes that objectivity of science but not necessarily of scientists (p. 26).

Rau's point is fundamental to understanding how human biases affect the understanding of scientific theories, especially those related to origins. The question of whether it may be fruitful or not is a different issue but the point is that scientists' motivations play a large role in the formulation and/or influence of scientific theories. Fred Hoyle, for instance, was fueled by his atheism and proposed his Steady State Theory in an attempt to subvert the Standard Big Bang Theory which he viewed as a threat to his atheistic worldview. The discovery and evidence for the cosmic microwave background radiation served a death knell to Hoyle's Steady State Theory. Eventually the evidence for the Steady State Theory was too thin to hold as a legitimate scientific theory.

In the second chapter, Rau outlines the six models including: naturalistic evolution (NE), old-earth creation (OEC), young-earth creation (YEC) and under the broad tent of theistic evolution (TE), Rau proposes three sub-categories non-teleological evolution (NTE), planned evolution (PE) and directed evolution (DE) (p. 38).

NE is the position that there is no supernatural nor intrinsic purpose in the universe. Famous supporters of this view include Richard Dawkins, Stephen J. Gould, Ernst Mayr and Eugenie Scott. YEC is the position that adheres to the view that God created the universe and everything in it within the past 10,000 years, it also denies any sort of evolution except for very limited forms within a species (such as micro-evolution). Adherents (past and present) to this view include Ken Ham, Henry Morris and Kurt Wise. Unfortunately, the media typically represents these polar opposite views, forming a caricature of the real debates going on. The media ignores the four other positions in the middle by presenting a false dichotomy. OEC accepts the standard scientific method for calculating the 13.7 billion years of the universe's age and 4.5 billion years of the Earth. OEC claims that the major body plans of organisms were created over millions of years as opposed to all suddenly and relatively close together like in YEC (over the span of several days). Hugh Ross, Stephen Meyer and Dean Kenyon hold to OEC.

NTE affirms that there has been no supernatural intervention since the creation of the universe (p. 43). It is very similar to a deistic view but many adherents would contest such an association. Some proponents of such a position include the theologian John Haught and the late nuclear physicist, theologian and pioneer of the science and religion typologies, Ian Barbour. PE holds that there is a specific intention and plan which was implanted into the universe at the moment of creation (p. 45). It is a form of teleological evolution and is a monotheistic position (p. 45). PE suggests that although God certainly can intervene in creation but does not do so because the original creation was perfect (p. 45). Advocates of PE include Canada's dentist, theologian, evolutionary biologist and first tenure track professor of science and religion,

Denis Lamoureux², biologist Kenneth Miller, Francis Collins (leader of the Human Genome Project and founder of BioLogos³) and physicist Howard Van Till. The final model, DE is also a form of teleological evolution. DE declares that God even after bringing the universe into being still continues to act within it. Unlike PE, in DE, God intervenes throughout the history of the universe, although, proponents are divided over whether such a thing is scientifically detectable or not. Supporters of this view include the prolific quantum chemist, Henry Schaefer, physicist Loren Haarsma and the famous biochemist, Michael Behe who coined the term “irreducible complexity” as a criterion for ID. It is worth noting that ID, the view that, certain phenomena within the universe and the universe itself is best explained by an intelligent cause as opposed to solely naturalistic mechanisms has different degrees of overlapping with the five theistic models outlined. I disagree with Rau that they are only restricted to YEC, OEC and PE (p. 54). I contend that ID when extended to the origin of the universe and as an explanation for the fine tuning of the physical laws, constants and initial conditions, would encompass PE and NTE as well. This is a stance that the philosopher of physics and atheist Bradley Monton agrees with in his book *Seeking God in Science: An Atheist Defends Intelligent Design*.⁴

In the four subsequent chapters Rau presents the standard evidence related to the four different areas of origins: the universe, life, species and humankind. He then discusses this evidence while taking into account how each of the six models interprets the data. It is worth mentioning that the three TE positions offer non-concordist interpretations of Genesis 1 while YEC and OEC offer concordist ones. It will be worthwhile to examine how he deals with the origin of life. This will give us a glimpse into Rau’s approach, as to how each of the six models interprets the data since there is not enough space to go through each of the four different categories of origins. Rau admits that the evidence for the origin of life is extremely scanty and open to speculation from the different positions. NE, NTE and PE all seek naturalistic explanations for the origin of life since NTE and PE do not allow for the divine intervention after the creation of the universe. So, there must be a natural process in a stepwise fashion to explain the origin of life (p. 98). YEC and OEC both explain the origin of life by sudden appearance due to God’s intervention in creating life just as God creates species and humankind instantaneously. Rau indicates that DE on the other hand is not wedded to either a gradual or instantaneous creation event(s) for life (p. 99).

Interestingly, although Rau does explore the concept of information as it related to the origin of life (pp.89-94) he does not discuss Stephen Meyer’s highly pertinent work as outlined in his 2009 book *Signature in the Cell*. Meyer in this work employs a similar method to Charles Darwin in *The Origin of Species*, which entails abductive reasoning through making an inference to the best explanation. Meyer concludes through this methodology, which is a standard mode of reasoning for the historical

2. It was misspelled, as Lamoureux on p. 45.

3. A non-profit organization that seeks to reconcile evolutionary biology with the Christian faith. They also seek to demonstrate, in more general terms, that there is no inherent contradiction between science and biblical Christianity.

4. Bradley MONTON, *Seeking God in Science: An Atheist Defends Intelligent Design*, Peterborough, Broadview, 2009, p. 75.

sciences such as evolutionary biology, cosmology, and origin of life studies, that ID best explains the origin of information necessary to begin the self-replication process of the first living organism. This is done after ruling out all the competing naturalistic scenarios. The origin of information is a fundamental challenge to naturalistic scenarios for the origin of life which NE, NTE and PE all seek. Interestingly, philosopher Thomas Nagel in his 2012 book, *Mind & Cosmos* has found much of Meyer's argumentation rather convincing although he resists any theistic conclusions for theological and psychological reasons.⁵ Nagel has recognized that Meyer's work has been dismissed unfairly by critics who have not sincerely examined his thought.⁶

In relation to all this, Rau only considers supernatural explanations for ID (p. 53). But it is worth pointing out that it is logically possible that an evolved extra-terrestrial engineer designed life and planted it on earth, which is also compatible with ID. This sort of solution may lead to an infinite regress unless there is a naturalistic explanation for these extra-terrestrial organisms, or unless these were somehow created by God at one point of the history of the universe. One could conjure up a multitude of varying scenarios but the point is that ID does not necessarily exclude extra-terrestrials as an explanation for the origin of life on earth, even if most of its supporters favour a theistic explanation.

I have a couple of misgivings related to Rau's eighth chapter on the origins of humans. I think it would've served him well to spend some time discussing the origin of consciousness which is intimately related to the origin of humans. This is a subject ready for robust research. The other has to do with what he says regarding the non-existence of the soul and its correlation to life's meaninglessness (p. 150). This seems to be a false dichotomy. Rau fails to mention the position of Christian physicalism or materialism. A position that denies the existence of the soul but affirms the objective intrinsic value of human beings as created in the image and likeness of God. Prominent Christian physicalists / materialists include the philosophers Peter van Inwagen and Nancey Murphy. As these positions demonstrate, one can deny the existence of the soul and still affirm objective meaning, contrary to Rau's intimation. Whether such a position is consistent is, of course, another question, but it is a growing position in the Christian church, at least among academics but certainly not orthodox Catholicism. However, to Rau's credit, he rightly indicates that the origins debate is not solely restricted to scientific questions but also to ethical questions including life's meaning, purpose and whether humans possess intrinsic value (p. 151). He also, correctly points out, that under naturalism, unlike the five other theistic positions, one cannot affirm intrinsic value of humans in the wider scheme of existence (i.e., outside of subjective impositions) (p. 152).

Nonetheless, Rau has, in my view, greatly succeeded in presenting these six models in the most objective way possible. He did not attempt to convince anyone of a particular position. This is a testament to the strength of his adopted approach in this book since one cannot ascertain the position he may endorse from his pre-

5. Thomas NAGEL, *Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, London, Oxford, 2012, pp. 10-12.

6. NAGEL, *Mind & Cosmos*, pp. 10-12.

sented argumentation. He indicates that the model he supports has not been justified fully from neither a scientific nor theological standpoint.

The key may be perhaps, to borrow an idiom from a friend⁷ who has recently written a manuscript on evolution (which I have yet to complete) is to break the deadlock, so to speak, between “Darwin” and “Design” as a broad categorization of the heart of the “dilemma.”

Rau’s book is an indispensable resource in understanding the logic and structure of other models that one may disagree with. It also provides a wealth of resources for further reading and research. It is an original and erudite contribution to the science and theology dialogue. It also serves well to outline several of the philosophical assumptions that function as a mediator between the two. I know of no other text that explores such a vast amount of material dealing specifically with origins in such a tightly knit package. I highly recommend this work to not only philosophers, scientists and theologians but to anyone interested in the debates revolving around origins.

SCOTT VENTUREYRA

Graduate Studies
Dominican University College
Ottawa

Richard M. RESTAK, *The Big Questions: Mind*. London, Quercus Editions Ltd, 2012, 14.48 × 21.08 cm, 208 p., ISBN 978-1-84866-206-3.

Richard Restak is a neurologist and the former president of the American Neuropsychiatric Association. He has authored several *New York Times* best sellers.

This book is part of a series titled *The Big Questions* edited by University of Cambridge philosophy professor, Simon Blackburn. Within the series, in each of these titles, a world renowned expert within their respective field provides responses to difficult questions pertaining to a specific subject. Richard Restak tackles twenty different questions concerning mind. Despite the title, Restak examines many questions related not only to the mind but to the brain and its inner functioning and how it relates to the concept of the mind. This review will focus on what I consider to be the most fascinating and difficult question that Restak wrestles with, as opposed to offering brief remarks on each of the twenty questions (which would be difficult to contain within the allotted space).

In the introduction, Restak, properly recognizes that when dealing with important questions regarding the mind, it is impossible to completely remove oneself from such an endeavour (pp. 6-7). In other words, the “I” is fundamental to any such inquiry. This is something Jerry Fodor, a philosopher of mind and cognitive scientist,

7. Perry MARSHALL, a manuscript of his forthcoming book: *Evolution 2.0: Breaking the Deadlock between Darwin and Design*. Perry has taken a stab at reconciling the two through scientific means in a highly innovative fashion. His work, from what I have read so far, shares a semblance to Mike Gene’s *The Design Matrix: A Consilience of Clues*.

has proposed, i.e., the approach of methodological solipsism whereby the “I” is the sole possible starting point for both philosophical and scientific construction and reflection.¹ This is something that Restak seems to initially and implicitly acknowledge although he then proceeds to intimate a somewhat contrary position when he states:

However, in tackling such questions there is a choice: whether to regard it as primarily a philosophical enquiry or whether it is a scientific enquiry. My approach is to tend towards the latter. In the 21st century few would argue that memories and emotions, words and ideas, dreams and imagination, perceptions and thoughts, and a sense of self and of the outside world are not activities of the brain. And today we are not simply relying on our own self-referring minds to consider these issues—brain imaging, cognitive studies, precise anatomical studies, chemistry and many other investigative modes are playing a role. To put it another way, while, philosophically, the ‘self-referential’ paradox remains, there are practical ways in which we can step outside of ourselves to help tackle the Big Question. (p. 7)

It seems as though Restak is diminishing the role of philosophy in scientific inquiry, as though the two can be bifurcated. It is important to note that science can never extricate itself from philosophy. For example, there are several presuppositions necessary at both the global and local level regarding scientific inquiry.² For instance, logic and mathematics are presupposed within scientific inquiry including the cognitive sciences. Now with respect to global presuppositions we must acknowledge that there is a physical world outside of our mind and that our senses are reliable. As for a local presupposition we acknowledge the coherency of hypotheses determined by evidence. It is also worth noting that scientists possess certain beliefs that can shape how they view science, so complete objectivity of a scientist is not possible. These and other philosophical issues are either ignored or downplayed by Restak. Nonetheless, it is important for those who are not an expert in a particular scientific field to be aware of this. Expertise in a given field does not give one carte blanche to make conclusions beyond their domain of proficiency, claims must always be decided by reason and evidence.

The very first question(s) Restak seeks to answer are: “Can we have a mind without a body? Are we creatures of pure thought?” (p. 8). Here Restak dives right into a classical philosophical problem, the mind/body debate, one that has challenged the greatest thinkers of history. Restak, rightfully, demonstrates that when one endures an illness such as the flu it negatively influences our ability to concentrate on a task such as studying or reading (p. 8). As he states: “In such a state, you would be unlikely to believe that the mind can be considered separate from the body – the flu was affecting both your mind and your body” (p. 8). He then makes an amusing statement which is more of a caricature than anything towards René Descartes and his belief in substance dualism, by stating: “Apparently, Descartes never suffered a case of the

1. Cf. Jerry Fodor, “Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Science,” *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980), pp. 63-73.

2. See above my review of Gerald Rau’s *Mapping the Origins Debate*.

flu.” (p. 9) More will be said on Descartes’ view of dualism and substance dualism in general, after we delve into the bulk of this chapter.

Restak provides interesting examples of “bodily illusions” where experiments are performed on individuals whereby they perceive a different body as their own as opposed to their *actual* one and this alters their perception of the world, i.e., someone perceiving a small baby like body will perceive the world as much larger than one who perceives themselves having a giant’s body (p. 10).

Restak also considers the relationship of body movement with the mind. He distinguishes between body movements that are immediate and subconscious from those that are the product of conscious intention (p. 10).

Restak goes on to point out that “the presence of movement doesn’t necessarily imply a mind” through using the example of automatic doors noting that “minds aren’t involved beyond the design, construction, installation and maintenance of the door.” This is all true but mind is a fundamental component to even have the possibility of such movement, if anything the information needed to produce such movements is implanted in the system by a mind which presupposes the existence of both the structure of physical components and its movement. The hardware of an automatic door and the informational component, i.e., the instructions that direct such movement of the door whether in mechanical form or not, transcends the physical medium. If anything it serves to demonstrate that the informational content operates together with the physical even though not necessarily bounded by it. Restak demonstrates that through technology we have weakened the links between the mind and body through a “created disembodiment” (p. 11).

Restak continues his discussion on disembodied minds through providing the example of the horrifying *locked-in syndrome* whereby an individual “is aware, awake and cognitively intact but cannot move or verbally communicate because of paralysis of all of the voluntary muscles of the body with the exception of the eyes” (p. 11) even more dreadful is the *total locked-in syndrome* the paralysis of the eyes are also included. Restak also gives the example of the program DOCTOR which was created in the mid-1960s by Joseph Weizenbaum where the program analyzed language and was able to respond to a particular script (p. 12). Computer programs in general indicate that mind can exist without a body (p. 13), although a material form is necessary for the informational processing capacities but not reducible to such. One can simply think about the various forms that information can be recorded; from a hard-drive, to a DVD, to a book, to a mind, to verbal communication of minds etc...

In an intriguing part of this section, Restak discusses how the formation of a mind is not always necessarily a top-down process, i.e., “when the nervous system reaches a certain degree of complexity, mind emerges” (p. 14). Restak, shows that the exact opposite is true that “mind emerges from the body’s interaction with its environment” (p. 14) through the example of the octopus. The octopus demonstrates complex and “intelligent” behaviour but is classified as a mollusc and as Restak states “[a] close cousin to the snail, one of the dumbest creatures on Earth” (p. 14). Restak also points to the many differences between an octopus and a snail including the possession of eight powerful legs, all-seeing eyes and its complex engagement with the environment (p. 14). The central point made by Restak is that “the mind of an octopus emerges not from a central brain but from the action of its tentacles, eyes

and body shape. Thus, the mind of an octopus is embodied and can be properly understood only by taking its body configuration into account” (p. 14). This still raises questions as to whether this is a consistent occurrence throughout nature? And can movement and dexterity be an accurate indicator of the power of the mind? Restak, fails to mention that the octopus possesses the greatest brain to body mass ratio among all invertebrates which is taken as a way to hypothesize levels of intelligence among animals. The existence of a strong correlation seems highly indicative but it seems such conclusions should nonetheless be tentative since we currently do not fully understand such correlations.

Restak then poses the following questions: “does the mind exist apart from the brain? And where does the soul stand in all of this?” (p. 15). Restak then returns to Descartes, arguing that Descartes added much to the confusion between blurring the lines of philosophy, theology and science (p. 16). However, one could ask, are such boundaries meant to be neatly segregated? It turns out that the science-theology interaction suggests the opposite. There are many complex interactions between the three great fields of inquiry that are heavily intertwined, so one should not be surprised to expect such blurring of lines. Restak, correctly, draws attention to the problematic notion Descartes brought about by suggesting that the pineal gland is a go-between the mind and the brain, as illuminated by his student, Princess Elisabeth of Bohemia (p. 16). What she touches upon is how one can explain the interaction between the immaterial and the material, i.e., the mind and the brain – how can something immaterial move the material? (pp. 16-17). There are several things worth pointing out here. First, it could be that we have no explanation as to how the immaterial interacts with the material but nonetheless such could be the case. Second, we have examples of the immaterial interacting with the material, think of computer software and hardware. Or another way of putting it, information transcends the material medium. Third, this seems to also touch upon how one interprets reality in an overarching metaphysical framework which is strongly related to the question of God. Do we have warrant to assume that such an interaction is not plausible or even possible? If one assumes naturalism, it seems it is difficult to affirm. However, if God exists, an ultimate disembodied mind (among many other attributes), responsible for material reality, one would expect interactions between the immaterial and material but if such a being like God does not exist then one would conclude that such a notion is puzzling. I would maintain that a thing such as mind or information is a conundrum in a purely physical universe but something to be expected if the universe emanated from a Divine mind. Nonetheless, metaphysical assumptions play a large role in scientific understanding, despite Restak’s diminishment of the role of philosophy in scientific endeavours.

To his credit, Restak, acknowledges that often times neuroscientists “make claims about the brain they can’t prove” and suggests that “it is not at all self-evident – as some neuroscientists claim – that we can do away with the concept of a mind altogether and simply speak of the brain” (p. 17). Restak, makes reference to a letter he received from Sir John Eccles who was a substance dualist and won the Nobel Prize in 1963. In this letter, Eccles calls Restak a “promissory materialist” precisely because of his unwillingness to completely discard the concept of mind (p. 17). Restak also, rightly demonstrates that to equate the mind with the brain is a *category mistake*

using the thought of philosopher Gilbert Ryle (p. 17). It would be akin to asking what a musical note tastes like or what texture a certain smell has. A neuroscientist cannot gage at the content of a thought by the observation of a neuro firing. One cannot discern the subjectivity of an individual's thought because of the physiological changes or occurrences within the brain. Restak, in a similar vein, notes that "[m]ind is not a physical structure like the brain; it is not a 'thing.' Mind has no visible form, no aroma, no taste; it can't be held in the hand like the brain. Thoughts, the products of the mind, do not require physicality to exist. Thoughts, however, are meaningless without minds that can think and interpret them" (p. 18).

Restak in the end, admits there is no final answer to whether we can have a mind without a brain. One thing we can expect is a deepening understanding of the mind and the brain whether a mind can exist without a body. It seems he may be correct, at least from a scientific perspective that the mind-body problem (the "world-knot" as Arthur Schopenhauer referred to it (p. 18)) will continue to be difficult to "unravel" (p.18). But I would suggest that it is ultimately a philosophical issue even though neuroscience is extremely important to understand how the brain functions but questions regarding consciousness, the soul and mind involve answers that supersede scientific investigation. What is important to note in all these discussions is that physicalism and dualism are actually empirically equivalent. Neuroscience can only demonstrate correlations between mind and the brain, not that they are identical.

Restak considers nineteen other intriguing and difficult questions revolving around the brain and mind including: "how do brains come to exist?," "what is this thing called love?," "what is the 'I' in our brain?," "is free will an illusion," "what is thinking?" and "what does a brain do when it is doing nothing?" Restak provides many valuable insights through his thoughtful responses to all twenty questions. Although Restak through his introductory comments gives the impression that he seeks to diminish the role of philosophy in light of the neurosciences to tackle the mind/body problem, he nonetheless leaves much room for philosophical reflection. It is a worthwhile read for those wanting to expand their knowledge concerning the brain and mind.

Scott VENTUREYRA

Graduate Studies
Dominican University College
Ottawa

Mohamed AZIZ LAHBABI, **La personne en islam**³, coll. « L'Autre et les autres »; introduction de Markus KNEER. Namur, Éditions Lessius, 2015, 13 × 21 cm, 136 p., 14 €, ISBN 97-2-87299-8.

Il s'agit de la nouvelle édition, nous dit-on dans la feuille de présentation, « revue et corrigée à partir de la dernière édition en arabe, d'un ouvrage publié en français en 1964 », aux P.U.F., sous le titre *Le personnalisme musulman*, mais les éditeurs font savoir (p. 21) que « nous nous basons sur sa seconde édition (française) de 1967. L'intérêt réside dans une longue *Introduction* (p. 5-20) de Markus Kneer, théologien

allemand, responsable du dialogue islamo-chrétien dans le diocèse de Paderborn : la vie et la pensée du philosophe marocain y sont brièvement relatées sous l'angle des exigences «personnalistes» du dialogue interreligieux. Il est utile de se rappeler quel est le contenu de ce petit traité qui eut son succès en son temps, car il mettait à la disposition du grand public le contenu de la thèse de doctorat en Sorbonne du Professeur Mohamed Aziz Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, PUF, Paris, 1954. Une 1^{ère} partie comprend deux chapitres. Le *ch. I* rappelle quelles sont les *Données de base* (p. 27-60) : l'autonomie de la personne, du concept au mot, la prise de conscience, épanouissement du moi, conscience-agir. Le *ch. II* traite des *Données constitutives* (p. 61-73) : ontologiquement, moralement, climat éthico-social. La 2^{ème} partie est faite de trois chapitres. Le *ch. I* exprime *Réserves et interrogations* (p. 77-95) : la transcendance, l'athéisme, la personne face à l'omnipotence de Dieu, situation de la femme (la polygamie, égalité de l'homme et de la femme), esclavage et tutelle des minorités. Le *ch. II* pose la question : *Où en sommes-nous aujourd'hui ?* (p. 97-118) : dépersonnalisation de la culture musulmane, salafyya musulmane et renaissance occidentale, la vision du monde chez le musulman, religion d'espoir. Le *ch. III* est une simple *Ouverture sur l'avenir* (p. 119-122). Un *Glossaire* et un *Index* des versets coraniques comme un autre des noms cités facilitent le recours au livre. Mais, d'une part, on regrettera la curieuse translittération de la *nisba* dépourvue de son «i» : *salafyya, dhâtyya, fardyya, shakhçanyya, islamyya* et le «s» qui est de trop dans *rassul* et *tassawwuf*. D'autre part, manquent dans la bibliographie de Lahbabi les titres de ses livres de poésies et de nouvelles, ainsi que ses livres publiés en arabe ! Et le titre du deuxième de ses livres devrait commencer avec «libertés» au pluriel.

C'est donc à la lumière de l'*Introduction* que le lecteur est invité à parcourir ce livre de Mohamed Aziz Lahbabi, qui fut en son temps l'un des premiers musulmans de dialogue, en cohérence avec sa thèse et avec ce livre. Il est certain que, du côté catholique, la philosophie sous-jacente aux efforts de dialogue interreligieux se basait sur une approche «personnaliste», comme l'a démontré le pasteur luthérien finlandais Risto Jukko en sa thèse publiée en 2007 sous le titre *Trinity in Unity in Christian-Muslim Relations, The Work of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue* (Leiden, Brill, 365 p.). Markus Kneer a donc raison d'assurer cette nouvelle édition d'un *best-seller* qui rappelle à tous quelles sont les conditions «inter-personnalistes» de tout véritable dialogue interreligieux. Celui-ci est toujours un «dialogue de personnes», car «ce ne sont pas les différentes religions, saisies comme entités séparées, qui entrent en dialogue». La pensée et les écrits du philosophe marocain sont au service d'«une intention dialogique» parce qu'on y trouve «une anthropologie musulmane à la rencontre des autres» qu'il était bon de rappeler dans le contexte difficile que connaît aujourd'hui le dialogue interreligieux. Malheureusement, dit-il, «l'usage surabondant qui en est fait le vide insensiblement de son contenu», et c'est d'autant plus vrai du dialogue islamo-chrétien.

Mohamed Aziz Lahbabi n'écrivait-il pas ce qui suit, en 1967, dans la revue libanaise *Travaux et jours ?* «Le vrai dialogue présuppose la foi en la coexistence de systèmes différents disposant des mêmes prérogatives de s'exprimer, de vivre de leur propre vie. Il n'est rien de plus dissolvant pour des religions que la croyance à une vérité unique absolument absolue dans un monde humain qui se définit par son ordre

relatif. L'unitarisme', en matière de dogme, est aussi dangereux pour l'humanité que l'irruption, dans nos sociétés contemporaines, des idées fixes, de l'absolutisme de l'absolu qui finit souvent par épouser le totalitarisme. Le pire danger pour le dialogue consisterait à laisser planer les équivoques et à ne pas aller jusqu'au bout de la clarification en parlant à cœur ouvert». Et voilà qui distingue opportunément entre «la pensée unique» de tous les fondamentalismes et la recherche différenciée du mystère de Dieu en sa Vérité ultime à travers les expressions humaines que nous nous en faisons, cultures et civilisations comprises.

Maurice BORRMANS

Pontificio Istituto di Studi Arabi et d'Islamistica

Mustapha HOGGA, **Théocratie populiste ou séparation des pouvoirs au Maroc?**

Histoire et alternative démocratique, coll. «Histoire et Perspectives Méditerranéennes». Paris, L'Harmattan, 2014, 13 × 21 cm, 251 p., ISBN 978-2-343-00248-2.

Professeur à l'Université marocaine d'al-Akhawayni, l'auteur est spécialiste de Ghazâli (*Orthodoxie, Subversion et Réforme en Islam, Ghazali et les Seljuqides*, Paris, Vrin, 1993) et des sciences politiques en Islam (*Pensée et Devenir du Monde arabo-islamique*, Paris, L'Harmattan, 1997). Il s'interroge sur les possibilités d'un régime de royauté constitutionnelle au Maroc, car «la dyarchie largement en faveur du pouvoir royal persiste et le Makhzen continue d'opérer malgré toutes les balivernes au sujet de sa disparition». En effet, quelle peut être au Maroc d'aujourd'hui l'alternative démocratique alors que tout y invite à le considérer comme un «pays fondamentaliste islamique»?

L'auteur y répond en neuf chapitres. Le *ch. I* énonce *Les déterminants du Maroc moderne: continuité et ruptures* (p. 15-48): restauration du Makhzen et instabilité politique, les difficultés du régime (putschistes et insurgés). Le *ch. II* traite de la *Synthèse monarchique et (des) lignes de fractures* (p. 49-66): reconstitution du front national (une panacée?), potentialités politiques selon l'histoire. Le *ch. III* rappelle qu'il y a *Précarité sociale, valeurs religieuses et attitudes anomiques* (p. 67-82): paupérisation et crise des classes moyennes, primat du sacré et emprise de la tradition, socio-pathologie des Marocains. Le *ch. IV* évoque la *Puissance de l'État* (p. 83-106): monarchie, Makhzen et imâmat, données géopolitiques fondamentales. Le *ch. V* pose la question, *L'alternance, une transition démocratique?* (p. 107-132): l'alternance, succession dynastique réussie ou transition démocratique?, les partis politiques: intégration et recomposition permanentes. Le *ch. VI* constate la *Misère du droit: le déficit majeur* (p. 133-166): les Années de plomb et la question de l'impunité, impunité et répétition, Droits de l'Homme et citoyenneté, une justice en crise, corruption, subversion de la loi et ambivalence. Le *ch. VII* s'interroge sur la *Séparation des pouvoirs, islamisme et Makhzen* (p. 167-188): islam, islamisme et démocratie, autonomie du Makhzen (que peut le despotisme éclairé?). Le *ch. VIII* interpelle: *Pourquoi la séparation des pouvoirs?* (p. 189-220): un débat nécessaire, dangers de la confusion des pouvoirs et bienfaits de leur Séparation, libéralisation du monde musulman et Occident. Le *ch. IX* reconnaît que c'est là *Une œuvre de longue haleine* (p. 221-236);

la construction démocratique en Occident (patience et longueur de temps), l'élite démocratique au Maroc.

Et l'auteur de conclure en racontant tous ses déboires avec le système universitaire marocain où perdurent clientélisme, conflits idéologiques et démission de l'État de droit.

Maurice BORRMANS

Pontificio Istituto di Studi Arabi et d'Islamistica

THÉOLOGIE

Walter VOGELS, *Élie et ses fioretti. 1 Rois 16,29 - 2 Rois 2,18*, coll. « Lectio divina », 261. Paris, Cerf, 2013, 13 × 21,5 cm, 201 p., ISBN 978-2-204-09920-2.

W. Vogels nous a habitués depuis longtemps à ses excellents ouvrages de haute vulgarisation. Sur plus d'un livre ou d'un thème, il a déjà beaucoup écrit. Ses livres ne sont pas de l'exégèse pointue s'adressant à des spécialistes, ni des introductions s'adressant aux débutants. Ils se situent plutôt dans un juste milieu qui sait intéresser un large public bien formé. C'est ainsi que le thème est présenté dans tous ses tenants et aboutissants sans qu'aucune question majeure ne soit occultée. L'A. dit juste ce qu'il faut pour un public averti et fournit des éléments bibliographiques en plusieurs langues pour ceux qui voudraient poursuivre l'étude (voir par exemple les notes des p. 79-80). Dans le monde biblique, nous avons déjà eu l'occasion de déplorer qu'il n'y ait pas davantage de publications de ce genre.

Le livre de W. Vogels sur le cycle du prophète Élie s'inscrit dans cette même ligne. Après l'introduction d'usage, le premier chapitre présente les « questions débattues ». Puis, le corps du livre (chapitre 2) est constitué d'une relecture de tous les épisodes du cycle d'Élie, dans l'ordre canonique. Le titre du livre vient d'une comparaison fort heureuse avec François d'Assise, que l'A. explique aux p. 47-50. L'A. fait très bien d'introduire Élie avec le roi Achab (p. 59), avec lequel il a été associé, pour le meilleur et pour le pire ! L'A. aime les structures, soit qu'il les emprunte aux auteurs, soit qu'il propose les siennes. Comme c'est le cas de tous les essais de structuration, certaines sont plus convaincantes que d'autres. La structure du cycle entier proposée aux p. 60-61 nous a paru bonne et bien expliquée. Les niveaux de sens y sont bien présentés. L'étude des divers épisodes du cycle d'Élie est fort bien menée, l'A. sachant bien voir les connotations et implications du texte (voir par exemple p. 76-77).

Les qualités du livre sont évidentes. Toutefois, et nous sommes conscient que c'est une affirmation classique, ce genre de livre souffre parfois des « défauts de ses qualités ». C'est ainsi que des questions complexes sont peut-être présentées de façon trop simples ou que des questions qui auraient certes mérité plus de nuances ou de discussion sont réglées un peu rapidement (par exemple p. 10). Mais comme l'A. fournit des suppléments bibliographiques, le lecteur insatisfait ou qui resterait sur sa faim a de quoi continuer sa recherche.

Certaines options peuvent sembler discutables, mais cela fait partie de la recherche exégétique. Par exemple, le rapprochement entre Élie et Élihu (p. 11) pour-

Laila LUCCI, **Sapienza di Israele e Vicino Oriente antico. Introduzione alla lettura degli scritti biblici sapienziali**. Milano, Edizioni Terra Santa, 2015, 15 × 24 cm, 256 p., ISBN 978-88-6240-330-6

Professeure d'exégèse biblique et de langue hébraïque à l'Institut supérieur de sciences religieuses « A. Marvelli » de Rimini, Laila Lucci nous présente ici, comme le titre de l'ouvrage l'indique, une introduction à la littérature sapientiale d'Israël et du Proche-Orient ancien. L'ouvrage, préfacé par Massimo Pazzini (p. 9-11), est divisé en deux grandes parties et se termine par une bibliographie (p. 247-256). La première partie, qui est subdivisée en deux chapitres, est consacrée à la sagesse égyptienne (p. 23-65) et à la sagesse mésopotamienne (p. 67-116). Ces deux chapitres visent pour l'essentiel les mêmes objectifs. Le premier, c'est d'analyser le vocabulaire qui se rattache au concept de « sagesse ». Le deuxième, c'est de présenter les principaux textes de sagesse et d'identifier leurs milieux de vie (essentiellement les cours royales et leurs écoles). Lors de sa présentation de l'Instruction d'Amenemopé, Lucci reprend l'interprétation, bien connue mais toujours controversée, de G. E. Bryce, selon laquelle Pr 22,17-24,11 dépend de ce vieux texte de sagesse égyptienne (p. 27-30). En ce qui concerne la littérature mésopotamienne, étonnamment, rien n'est dit sur la sagesse d'Ahikar, explicitement cité en Tb (1,21-22; 2,10; 11,19; 14,10), dont plusieurs proverbes s'apparentent à ceux que l'on trouve en Pr et Qo. Ce silence est d'autant plus étonnant que Lucci n'hésite pas à signaler maints textes qui ne sont pas sapientiaux, comme des codes de lois, des prières pénitentielles, etc. Le troisième objectif de ces deux premiers chapitres, c'est de montrer la contribution théologique des sages dans divers domaines: la théogonie, la cosmogonie, l'anthropogonie, la théodicée, etc.

La deuxième partie de l'ouvrage, qui porte sur la sagesse biblique, est subdivisée en quatre chapitres. Intitulé « Nature et acquisition de la sagesse », le chapitre 3 (p. 119-143) vise à présenter le lexique sapiential (*hkm*, *mwsr*, *mzmh*, etc.), la physiologie de la sagesse, la méthode des sages (essentiellement l'observation, l'expérimentation et la réflexion) et l'évolution de la sagesse (le passage d'une sagesse populaire fondée sur l'expérience à une sagesse plus spéculative identifiée à la Torah). À ce sujet, Lucci rejette avec raison l'hypothèse selon laquelle la sagesse aurait d'abord été profane avant d'être religieuse (p. 127-128; 138). Dans le chapitre 4 (p. 145-175), qui a pour titre « Les sages en Israël », Lucci cherche d'abord à montrer que si la famille et la tribu sont à l'origine de la sagesse populaire, c'est l'école qui constitue le principal milieu de vie qui a donné naissance à la littérature sapientiale (p. 145-159). Il est vrai que Ben Sira fait explicitement référence à une école (Si 51,23). Toutefois, contrairement à ce que Lucci affirme (p. 151-152), on ne peut en dire autant de Qo 12,9. Quant aux témoignages archéologiques évoqués en faveur de l'existence d'écoles en Israël et en Judée, il est bien connu que ceux-ci prêtent à de multiples interprétations. Par conséquent, sa reconstitution de l'enseignement élémentaire et supérieur ne fera sûrement pas l'unanimité. Lucci poursuit son enquête en portant attention au rôle de Salomon comme parangon des sages (p. 159-166). Bien entendu, elle reconnaît avec raison que l'attribution de Pr, du Ct, de Qo et de Sg à Salomon est fictive; par contre, lorsqu'elle précise que c'est cette attribution fictive à Salomon qui a favorisé l'intégration de ces livres dans le canon (p. 162), plus d'un exégète aura des doutes, notamment en ce qui concerne les livres de Qo et de Sg. Enfin, elle ter-

rait ne pas convaincre, comme le rapprochement entre Hiel et Achab (p. 66). On pourra aussi ne pas suivre l'A. dans ses interprétations symboliques (p. 73-74 sur l'est du Jourdain; p. 85 sur le chiffre 3; p. 114 sur « monter » et « descendre »; p. 133 sur le chiffre 7).

L'approche méthodologique de l'A. est claire. Il s'inscrit clairement dans une exégèse synchronique qui considère le produit final qu'est le texte dans son état actuel (voir p. 37: « Mon étude du cycle d'Élie se situe dans cette approche synchronique, et s'abstient d'essayer d'offrir une autre reconstruction possible de cet ensemble. ») Nous avons déjà été amené à faire part les réserves que nous avons sur une certaine approche synchronique qui choisit de ne pas considérer les questions diachroniques. La lecture manque parfois de sens critique tant la synchronie est poussée loin. Cohérent avec son choix méthodologique, l'A. fait ça et là des affirmations qui pourraient faire sursauter ou sourciller plus d'un bibliste. Donnons quelques exemples. Quand l'A. affirme, citant M. Masson, que les récits du cycle d'Élie émanent d'un seul auteur, nous en doutons sérieusement (p. 37-38). Les comparaisons avec le Pentateuque, récits et lois, sont du même ordre (par exemple p. 52; p. 65 sur Ex 34,13; p. 67 sur Lv 18,21 et des sacrifices humains à Baal; p. 75 la viande allusion aux cailles du désert; p. 83 l'impureté rituelle; p. 84 prouvant l'authenticité du prophète grâce à Dt 18,22; p. 125 qui rapproche la grotte d'Ex 33; p. 120 et 126 sur le décalogue) ou avec des concepts comme l'idolâtrie, qui, semble-t-il, sont anachroniques pour l'époque d'Élie (p. 64). Est-il exact de parler d'un « retour du culte de Baal » (p. 49), d'écrire: « Dorénavant le culte de cette capitale du Nord n'est plus le culte de Yahvé mais de Baal » (p. 65), ou encore: « Baal a commencé à prendre la place de Yahvé en Israël » (p. 68), ou même: « Baal n'est pas perdant car il n'existe même pas » (p. 115)? Dans des récits si anciens et sans doute fragmentaires, peut-on supposer un cycle complet fournissant toute l'information (p. 126 et 130)?

Bien que l'A. ait affirmé avec raison: « Il est important aussi de prendre conscience et d'admettre que notre logique occidentale n'est pas la seule valable » (p. 37), il prend la peine d'écrire une section sur « la question religieuse – éthique » (p. 50-56) où justement des interrogations contemporaines, voire des scandales, seraient mieux expliqués en présentant le monde ancien. Ici, l'A. verse presque dans le ton homilétique (voir aussi p. 112).

Malgré ces quelques remarques qui portent presque toutes sur notre désaccord quant aux options méthodologiques de l'A., auquel on ne peut certes pas reprocher de manquer de cohérence, il reste que ce livre, comme tous ceux de W. Vogels, font preuve d'une culture biblique impressionnante et d'un talent sans pareil pour partager le texte biblique.

Hervé TREMBLAY o.p.

*Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa*

mine ce chapitre par un examen des relations entre les textes de sagesse et les autres textes de la Bible, particulièrement les textes juridiques et prophétiques. Dans le chapitre 5 (p. 177-209), intitulé «Quelques thèmes sapientiaux», Lucci s'intéresse d'abord au thème de la création (p. 177-192). Bien qu'elle sache que la littérature de sagesse est depuis longtemps identifiée comme une théologie de la création, son analyse est décevante dans la mesure où elle porte davantage sur Gn 1-3 et quelques mythes mésopotamiens que sur les textes de sagesse. En outre, aucun texte de Qo n'est cité dans son étude, pas même Qo 12,1 qui fait pourtant explicitement référence au Créateur. Le deuxième thème étudié dans ce chapitre est celui de la théodicée et de la rétribution. Après avoir distingué trois sortes de mal (naturel, moral et religieux), l'auteure présente les diverses formes de rétribution : collective, individuelle, automatique et eschatologique. De manière tout aussi classique, le dernier chapitre (p. 211-245) vise à présenter les principales caractéristiques stylistiques (parallélismes de type synonymique, antithétique, synthétique, etc.) et les différentes formes littéraires des textes de sagesse, aussi bien de la Bible que du Proche-Orient ancien. En ce qui concerne la présentation des formes littéraires, il n'est pas certain, comme l'imagine l'auteure (p. 220), que la seule fonction des poèmes acrostiches ait été de servir comme exercice scolaire pour faciliter la mémorisation. Par exemple, dans le cas de Pr 31,10-31 et de Lm 1-4, le poème acrostiche est plus qu'un simple aide-mémoire ; il vise plutôt à exprimer la totalité et la plénitude. Je ne crois pas davantage que le texte de Pr 26,4-5 doive être identifié comme une énigme (p. 229). À mon avis, la forme littéraire de ce texte est plutôt celle de l'antilogie. Il me semble également erroné d'écrire que l'autobiographie biblique n'a pas de teneur hyperbolique et autoglorificatrice (p. 239). Le texte de Qo 1,12-2,26 est nettement hyperbolique et peut très bien se lire comme une véritable parodie des textes légendaires au sujet de Salomon, ainsi que des éloges propagandistes des autobiographies royales du Proche-Orient ancien. L'identification de Qo 12,1-6 à une allégorie de la vieillesse (p. 240) sera tout autant critiquée par les exégètes, aussi bien en ce qui concerne le genre littéraire que la délimitation de la péricope.

En dépit de ces quelques critiques et de plusieurs autres réserves qu'il serait trop long d'exposer, il s'agit d'un bon ouvrage d'introduction, qui a le mérite d'être clair et de s'adresser aussi bien aux étudiants de premier cycle qu'au grand public.

Jean-Jacques LAVOIE

*Département des sciences des religions
Université du Québec à Montréal*

Michelangelo TÁBET, **Introduzione ai libri poetici e sapienziali dell'Antico Testamento. Manuale di Sacra Scrittura**. Roma, Edusc, 2015, 13,5 × 21 cm, 327 p., ISBN 978-88-8333-425-2

Comme le titre l'indique, cet ouvrage est une introduction aux livres poétiques et sapientiaux de la Bible. L'ouvrage est divisé en trois parties de longueur inégale. La première partie est subdivisée en deux chapitres (p. 23-56 et 57-92). Le premier vise à définir la sagesse, cet art d'avoir du succès dans la vie, aussi bien individuelle que

collective (p. 29), à présenter le corpus de la littérature sapientiale (Job, Proverbes, Qohélet, Ben Sira et Sagesse de Salomon) et à souligner les liens qu'entretiennent ces livres avec le Pentateuque, la tradition deutéronomique, les textes prophétiques et apocalyptiques, les livres didactiques (Rt, Jdt, Tob et Est) et la sagesse ancienne du Proche-Orient (Égypte, Mésopotamie et Canaan). De manière tout aussi classique, le deuxième chapitre vise deux objectifs principaux. Le premier, c'est de présenter, d'une part, une vingtaine de genres et de formes littéraires qu'on trouve dans les textes sapientiaux et poétiques de la Bible, et, d'autre part, certaines caractéristiques stylistiques propres à ces textes (diverses formes de parallélisme, paronomase, assonance, etc.). Le deuxième objectif, c'est de présenter la nature théologique de la sagesse et quelques grands thèmes théologiques qui s'y rattachent. À ce sujet, Tâbet rejette avec raison l'hypothèse selon laquelle la sagesse aurait d'abord été profane avant d'être religieuse (p. 73-74). Par contre, son interprétation de la rétribution dans le livre de Qohélet ne me semble pas fidèle au texte (p. 82 et 256). En effet, Qohélet n'est peut-être pas un matérialiste – encore faudrait-il savoir ce que ce mot signifie –, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il croit en l'immortalité de l'âme.

La deuxième partie du livre est également subdivisée en deux chapitres, le premier portant sur le psautier (p. 95-164) et le second sur le Cantique des cantiques (p. 165-192). Dans les deux cas, les sujets abordés pour étudier ces textes sont classiques: datation, milieux de vie, genres littéraires, structure du livre, influences étrangères, etc. En ce qui concerne le Ct, l'auteur défend trois interprétations qui, précise-t-il, sont complémentaires et non contradictoires: «allégorique», «littérale» et «littérale-symbolique» (p. 184). Comme suite à la présentation sommaire de ces trois interprétations (p. 184-188), qui susciteront sûrement maintes critiques de la part des exégètes, Tâbet ajoute que le Ct a aussi une «dimension éthico-morale» (p. 189). Par exemple, bien qu'il reconnaisse que le Ct ne fait pas directement référence à l'institution du mariage, il estime que l'amour dont parle le Ct a toutes les caractéristiques d'un amour conjugal: il est exclusif, fidèle et chaste (p. 190).

La troisième partie de l'ouvrage est subdivisée en cinq chapitres qui portent respectivement sur cinq livres de sagesse: Job (p. 195-222), Proverbes (p. 223-244), Qohélet (p. 245-262), Ben Sira (p. 263-284) et Sagesse de Salomon (p. 285-309). Une brève bibliographie termine chacun de ces cinq chapitres et une bibliographie générale clôturé l'ensemble de l'ouvrage (p. 311-327). Les aspects privilégiés pour l'étude de ces cinq livres sont tout aussi classiques: titre du livre, canonisation, textes et versions, structure du livre et contenu, unité et histoire rédactionnelle, genres et formes littéraires, datation, influences étrangères ou parallèles extra-bibliques, contenu théologique, etc.

Le spécialiste des livres sapientiaux ne découvrira rien de nouveau en lisant ces pages, d'autant plus que les références bibliographiques ne sont pas toujours à jour. Par ailleurs, plusieurs interprétations susciteront probablement des débats. Par exemple, en ce qui concerne les liens entre Pr 22,17-23,11 et le texte d'Amenemopé, l'auteur est d'avis que les différences sont aussi nombreuses que les ressemblances et que, par conséquent, les deux œuvres proviennent simplement du même milieu sapientiel du Proche-Orient ancien (p. 236). Plus d'un exégète contestera l'idée que Qo 12,9-14 forme deux épilogues (12,9-11.12-14) ajoutés ultérieurement (p. 247; 253-254) et que Qo 12,13 constitue la clé herméneutique de tout le livre (p. 255 et 257).

Certaines féministes réagiront sûrement lorsqu'elles liront qu'il n'est pas du tout objectif d'accuser Ben Sira de misogynie (p. 281).

En somme, même s'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, il s'agit d'une bonne introduction aux livres poétiques et sapientiaux, mais qui s'adresse essentiellement aux étudiants de premier cycle ou au grand public. Pour ceux et celles qui auraient souhaité une introduction aux textes poétiques et sapientiaux à partir des nouvelles méthodes et approches, de plus en plus utilisées en exégèse biblique depuis les dernières décennies, il faudra donc encore patienter, car ce type d'ouvrage n'existe toujours pas, et ce, même si de nombreuses introductions aux livres sapientiaux ont récemment été publiées en diverses langues, notamment en français, en anglais, en allemand et en espagnol.

Jean-Jacques LAVOIE

*Département des sciences des religions
Université du Québec à Montréal*

Jean DUHAIME et Peter W. FLINT (dir.), **Célébrer les manuscrits de la mer Morte. Une perspective canadienne**, comprenant vingt-cinq contributions par des spécialistes des manuscrits de la mer Morte et de la littérature connexe. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2014, 15 × 23 cm, xxxix-658 p., ISBN 978-2-89420-943-1.

Ce livre est la traduction en français des actes du Symposium tenu en 2007 à la Trinity Western University à l'occasion des 60 ans de la découverte des manuscrits, une édition dans leur langue originelle en anglais à l'exception de quatre en français ayant paru en 2011. Il rassemble, groupés en quatre sections, 25 articles par 27 collaborateurs: chercheurs, jeunes diplômés et doctorants, canadiens ou assimilés ou invités par la suite, afin de donner une idée de la recherche canadienne sur ces manuscrits.

La première section donne *Un aperçu de la recherche et des projets au Canada* (p. 3-58). E. Schuller qui a publié 14 manuscrits poétiques, psalmiques et hymniques de la grotte 4 et mis en forme en anglais les reconstructions et relectures de *IQH^a* par H. Stegemann, retrace la part de *La recherche canadienne sur les manuscrits de la mer Morte*, à commencer par le rôle important dans les acquisitions de la McGill University en 1954 et 1955. Elle rappelle les éditions de textes par ses collègues S. Olyan (1 ms), T. Lim (5 mss) et D. Falk (2 mss), ainsi que les coéditions par P. Flint et S. Metso, des travaux annexes comme les concordances, des études de textes déjà publiés, l'enseignement et la diffusion par divers moyens modernes. On est surpris d'apprendre (p. 6) que la grotte 2 est au nord de la grotte 1, que Milik trouva la grotte 3 et le *Rouleau de cuivre* (c'est H. de Contenson avec son équipe) et que le premier article de R. Osborne sur le sujet date de 1946, donc avant la découverte des manuscrits! (p. 13), erreurs déjà présentes dans l'édition en anglais. Une nouveauté est la découverte, au Canada, de 5 fragments de papyrus achetés par R.B.Y. Scott en 1955 maintenant au Musée Redpath de McGill, confiés à F. García Martínez (p. 11) et dont on attend toujours la publication. Dans *Robert Balgarnie Young Scott, premier spécialiste canadien des manuscrits de la mer Morte*, J. Kalman et J. du Toit détaillent

les diverses interventions de Scott dans l'acquisition de fragments, ses premières études et leur diffusion dans les médias (p. 24, mais la découverte de la grotte 4 est en automne, non au printemps). J. Duhaime présente la participation québécoise à *La bibliothèque de Qumrân: contribution canadienne à une nouvelle édition des manuscrits de la mer Morte*, mais à laquelle je ne suis point associé, contrairement à ce qui est écrit (p. 50). Quand A. Paul me contacta sur un projet de *Biblia qumranica*, je lui fis remarquer que ce titre était inadéquat pour inclure tous les manuscrits, et qu'un titre comme *Bibliotheca qumranica* serait plus approprié. C'est ce qui a été retenu de fait en français, mais étant occupé à la publication d'un gros lot de manuscrits, je ne pouvais participer au projet. Par ailleurs, une composition typiquement essénienne, 4QMMT, montre clairement que les *Psaumes* n'étaient pas considérés comme un écrit prophétique, contrairement à ce qui est dit (p. 48). À la vue des trois volumes parus, je ne peux cacher ma grande déception, car on n'est pas déchiffreur sans une grande expérience. Et l'exemple du *pesher* d'Isaïe laisse sur sa faim.

La deuxième section *Les manuscrits « bibliques » et la transmission des Écritures* (p. 61-199) présente sept études. Dans *Vers une nouvelle édition de 4QRéécriture du Pentateuque^a (4Q158): texte, traduction, notes et variantes*, A. Perrin propose son édition de 4Q158, sans aucune nouvelle lecture sur ses devanciers, même si on peut aller plus loin, et il liste les variantes avec les textes connus de ces passages pour mieux comprendre ce manuscrit. Étudiant les caractéristiques morphologiques de manuscrits dans *L'empreinte des scribes: modèles de pratiques sribales dans les textes bibliques du désert de Judée, en particulier dans les Tefillin*, B. Parker conclut à une école de scribes pour la production d'une série de *tefillin*. Dans *La photographie du Grand rouleau d'Isaïe (1QIs^a): collections, aspects techniques et volume 32 des DJD*, P. Flint et K. Baek décrivent les séries de photographies de 1QIs^a en vue de l'*editio princeps* (toutefois pour l'avoir bien connu, Kando n'était pas un Bédouin mais un cordonnier-antiquaire, et 4 colonnes du rouleau d'Isaïe étaient encore exposées au Musée dans les années 1970 et suivantes, voir p. 111). Les manuscrits de Qumrân ont permis de mieux comprendre la composition, la transmission et la traduction grecque des livres bibliques, explique brillamment E. Ulrich en prenant l'exemple d'Isaïe dans *Isaïe pour le monde hellénistique: le traducteur de la Vieille version grecque d'Isaïe*. De son côté, M. Jinbachian essaie de retrouver péniblement la *Vorlage* des LXX de Michée 1 dans *Une comparaison du texte de Michée 1 dans le TM, la LXX et quelques versions anciennes à la lumière des découvertes du Désert de Judée*, (mais des versions ne sont pas toutes utiles), et on est surtout surpris de lire que le *pesher* qumranien (1Q14) est une interprétation araméenne (p. 142, 149 et 151). À partir d'une analyse de quelques variantes syntaxiques entre le TM et des copies qumraniennes, M. Abegg essaie d'apprécier l'évolution de l'hébreu des scribes dans *Les manuscrits bibliques de la mer Morte et la syntaxe hébraïque à l'époque du Second Temple*. Enfin, E. Tov illustre les variantes des différents groupes de textes bibliques par rapport au TM, au proto-samaritain, à la *Vorlage* des LXX, pour finir avec des textes dits 'non-alignés' et liturgiques dans *Une approche didactique des manuscrits bibliques de la mer Morte*. On conteste sa classification d'« extraits » (p. 196) due le plus souvent à un déchiffrement à reprendre comme je le montre dans la *RB* (sous presse), ainsi que la conclusion que « Rien ne permet de supposer que des Qumraniens eux-mêmes aient écrit des textes complets en caractères paléo-hébreux », ou qu'ils sont dûs à des sadducéens

(p. 191). Il faudrait alors expliquer les copies de 4QpaléoJosué, de 4QpaléoJob et de quelques autres manuscrits par des sadducéens qui ne recevaient pas ces livres, et les nombreuses transcriptions des *nomina sacra* en paléo-hébreu dans les manuscrits esséniens, *pesharîm* compris.

La troisième section *La communauté de Qumrân* (p. 203-445) regroupe neuf notes consacrées à la Communauté et aux textes en relation avec le site et les grottes environnantes. Dans *Le problème historique des Esséniens*, S. Mason pense faire œuvre d'historien en relisant les passages de Philon, de Plin l'Ancien, de Josèphe et de Dion sur les Esséniens sans l'*a priori* des manuscrits de Qumrân pour une identification du site comme 'essénien'. Il fait une confiance excessive pour ne pas dire totale à ces auteurs qui n'en ont pas eu une connaissance directe ou de l'intérieur, en réduisant le mouvement à un groupe monolithique, les Esséniens devant tout être célibataires, et 'infra hos En Gada' ne pouvant signifier selon l'auteur qu'au-dessous d'eux (était) En Geddi', mais où serait alors la compagnie des palmiers dans les falaises au-dessus de l'oasis?, etc. Les croyances néo-pythagoriciennes qui leur sont attribuées ne lui posent non plus aucune difficulté, alors qu'Hippolyte de Rome (jamais pris en compte), le cimetière, et un nombre important d'autres *realia* ne vont pas dans ce sens. On en reste à l'hypothèse consensuelle au sujet de ces notices, des textes et du lieu près de la mer Morte, comme je m'en suis expliqué plusieurs fois ailleurs. Pour sa part, D. Falk donne une bonne description de *La vie religieuse à Qumrân*, de la Communauté, de ses croyances, pratiques, codes légaux, intégration, rapports sociaux, mais l'emploi des termes 'secte, sectaire' de bien des auteurs modernes, ici et partout ailleurs dans le livre, fausse l'authentique orthodoxie juive du mouvement comparé aux autres qui le sont tout autant; aussi la suppression de ces termes dans leur signification moderne rendrait-elle justice aux textes et à l'histoire. À l'aide du concept spatial et social du 'lieu' dans *L'expérience du « lieu » dans la communauté de Qumrân*, W. McCready essaie de rejoindre la vocation militaire (au demeurant jamais non prouvée à cette époque) puis communautaire de *Khirbet Qumrân*. Dans *La vérité sectaire: le sens de נצח dans la Règle de la communauté*, I. Scott comprend dans le mot 'mt l'authentique fidélité (qui, à mon sens, n'a rien de 'sectaire') de la Communauté au dessein de Dieu, rejoignant par là, à son insu, déjà l'interprétation de J. Carmignac (p. 320 corriger 4Q418, non 4Q318). Étudiant une notion, *Le déterminisme dans la Règle de la communauté (1QS): une nouvelle perspective*, C. Stauber précise fort à propos le sens de *ndb* et *mtndb* par 'être incité/inspiré' éliminant ainsi la volonté dans un choix et, en conséquence, renforçant l'idée du déterminisme de l'adepte. De son côté, T. Erho recherche *Le motif de la bataille eschatologique dans la Règle de la guerre (1QM)*, (mais des restes d'une col. XX sont attestés, voir p. 378). R. David avec la collaboration d'E. Bellavance fait part de quelques problèmes de lecture dans sa participation à la *Bibliothèque de Qumrân* dans la note *Suggestions et questions à propos de quelques fragments de textes découverts à Qumrân: 1QpHab, 4Q161 (4QpIs^a) et 1Q14 (1QpMi)*, mais sa proposition en 1QpHa I 8 ne rend pas compte des lettres les mieux conservées, en revanche il retient la bonne solution en II 8, fait de bonnes remarques au sujet de 4Q161 8, moins pertinentes pour 1Q14 12 (*kbwdw* est de lecture certaine). F. Daoust fait des remarques sur l'état de 4Q163 dans *Problèmes de lecture des planches de 4Q163 dans DJD 5*, et dans *L'identité d'Éphraïm et de Manassé dans le Pêcher de Nahum (4Q169)*, M.-F. Dion offre une

analyse intéressante du *peshet de Nahum* (4Q169), même si toutes les lectures qui la sous-tendent ne peuvent être retenues.

Une quatrième et dernière section *Qumrân et le Judaïsme du Second Temple* (p. 449-578) regroupe six études portant sur d'autres points de vue du judaïsme transmis par les textes des grottes de Qumrân. Dans *Les traditions sur Noé dans la mosaïque culturelle de Qumrân: conversations multilingues et controverses*, D. Peters souligne les différences dans la présentation de l'ancêtre Noé dans les écrits en hébreu, comme les *Jubilés* et autres, et les compositions en araméen tels *1QApocryphe de la Genèse* et autres, les uns orientés vers l'alliance mosaïque et les autres plus ouverts à la culture des nations. Dans *Vers une étude des usages du concept de désert dans le judaïsme ancien*, H. Najman reprend une note de *DSD* 13 (2006) 99-113 qui cherche à préciser le concept du 'désert' dans les anciennes traditions juives post-exiliques, esséniennes en particulier, se remémorant la destruction passée. Symbolisant la souffrance, le désert sert aussi de lieu de purification et de guérison, et même de révélation pour renouer avec le divin. C.J.P. Davis a repris l'étude d'un document très disputé, *4QApocryphe de Jérémie C*, dans *Accomplissement de la Torah et histoire dans la golah: réécriture de la Bible ou autorité «re-présentationnelle» dans l'Apocryphe de Jérémie C*, et en s'appuyant sur la grande figure du prophète en Égypte et à Babylone relue par 'son auteur', il isole une *Apocalypse I et II* ou deux étapes de rédaction. Ce faisant, il souligne fort bien les parallèles des computs jubilaires des 490 ans, de 4Q390 ans de *CD*, mais trop dépendant des propositions de ses prédécesseurs, il en reste à une phase pré-qumraniennne, alors que la composition dans le deuxième siècle avant J.C., la critique de l'hellénisme et des premiers prêtres hasmonéens, des accommodements cultuels et calendaires demandent, me semble-t-il, d'en faire une composition essénienne des premiers temps où le vocabulaire commence à se mettre en place, rejoignant par là *4QMMT* et bien d'autres compositions esséniennes, *4Q378-379*, etc., comme je l'ai montré ailleurs (p. 509, lire *4Q389*). De son côté dans *Le développement de l'historiographie apocalyptique à la lumière des manuscrits de la mer Morte*, L. DiTommaso replace la spécificité de l'apocalyptique juive post-exilique dans son rapport à la théodicée, au prophétisme et à l'eschatologie, et à l'aide des *corpora* hénochique (*Livre des Veilleurs*, *l'Apocalypse au bestiaire*, *l'Apocalypse des semaines* et le *Livre astronomique* [appellations reçues en français]), daniélique et de quelques manuscrits pré-qumraniens, il retrace une évolution dans son mode historiologique permettant une meilleure approche de la composition du livre de *Daniel*. À ce propos, on aurait attendu une mise à jour dans la publication anglaise en 2011 et française en 2014 qui aurait tenu compte de la publication de *DJD XXXVII* (parue en fait en 2008) et fourni d'autres arguments évitant de mauvaises identifications, comme *Daniel Suzanne* en *4Q550* (p. 530), etc. C. Wassen examine différents aspects de l'angéologie dans les manuscrits dans *Limites et synergies entre les anges et les humains*, spécialement les rôles et fonctions des anges dans leurs relations avec les hommes: des archanges et le prince de Lumière, Michel, Malkisédeq et leurs troupes qui combattent le prince des Ténèbres, Bélial et ses hordes, pour la victoire des saints; les *Cantiques du Sabbat* (composition essénienne à mon sens tout comme *Berakôt*) décrivent l'assemblée céleste en union de louange avec les membres de la Communauté, mais cette communion ne fait pas pour autant du fidèle un ange ni en cette vie ni dans l'eschaton, comme l'écrit l'auteur (p. 557-560), être 'semblable

aux anges/ 'comme un ange' n'en font pas une angélification ni une déification à la suite de plusieurs auteurs, le ressuscité sera un 'corps spirituel' non un ange. Aucun texte essénien ne va dans ce sens, pas même l'*Hymne* dit d'*autoglorification* comme je l'ai montré ailleurs. Le célibat du qumranien trouvait une de ses motivations dans cette communion avec les anges pendant le temps de leur exil, ainsi que dans leur culte spirituel du temple d'hommes et dans le motif de la 'guerre sainte' en vue de la victoire finale. Les anges communiquent des révélations divines (voir le *Midrash essénien 4Q225*, non mentionné, etc.). Dans *Jésus et le Psaume 91 à la lumière des manuscrits d'exorcisme*, C. Evans reprend l'étude du Psaume 91, le quatrième psaume davidique à la fin du rouleau d'exorcisme *11QPsAp^a* où, pour la première fois en relisant attentivement les restes, j'ai pu retrouver la formule juive de la conjuration exorcistique 'au nom de Yahveh' dans la littérature juive ancienne, et il confirme l'usage de ce Psaume dans la pratique juive ancienne (targum et autres), pratique bien présente dans les récits évangéliques de la tentation de Jésus au désert.

Suivent des *indices* des passages bibliques, des Apocryphes et Pseudépigraphes, des manuscrits de la mer Morte et textes apparentés, des autres écrits anciens, une liste des auteurs modernes et autres collaborateurs, huit planches et six annexes.

La traduction est parfois à contrôler avec l'édition anglaise pour des bévues, *e. g.* 'physionomies' (p. 524, n. 27) pour 'physiognomonies', des néologismes (canadiens?) 'révélateur', des titres de compositions qumraniennes et apocryphes inhabituels en français, quelques fautes d'orthographe ou autres. Il faut souhaiter que cette publication puisse stimuler la poursuite de la recherche canadienne sur ce corpus de textes importants et passionnants.

Émile PUECH

Éditeur en chef des manuscrits de la grotte 4

CNRS-Paris & École Biblique et Archéologique Française, Jérusalem

John Granger COOK, *Crucifixion in the Mediterranean World*, coll. «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament», 327. Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 15,5 × 23 cm, XXIV-522 p., 19 ill., ISBN 978-3-16-153764-6.

Après avoir publié près d'une dizaine d'articles sur le sujet de 2008 à 2014, J.G. Cook, professeur de religion et de philosophie au LaGrange College à LaGrange GA, a fait paraître l'an dernier cette imposante monographie sur la pratique romaine de la crucifixion, depuis la seconde guerre punique, à la fin du 3^e s. av. J.C. (219-202), jusqu'au règne de Constantin, au début du 4^e s. ap. J.C.

Près des trois quarts de l'ouvrage, soit l'Introduction et les trois premiers chapitres (p. 1-310), portent sur le langage, la pratique et l'histoire de la crucifixion. Trois chapitres plus brefs (p. 311-449) considèrent ensuite les références à la crucifixion dans les textes hébreux et araméens (chap. 4), dans la loi romaine (chap. 5) et finalement en rapport avec le Nouveau Testament (chap. 6).

Sur le langage de la crucifixion, l'A. expose dès les cinquante premières pages les conclusions qu'il a dégagées à partir de l'examen des textes latins et grecs dont l'étude suivra aux chapitres 1 et 3. Il en ressort que ces textes portant sur divers modes

d'exécution par suspension, décrivent le plus souvent la crucifixion proprement dite plutôt que l'empalement ou la pendaison qui semble avoir été peu pratiquée. Alors que les textes latins font intervenir le plus fréquemment le verbe *crucifigere* et les deux substantifs *crux* et *patibulum*, pour désigner soit la structure cruciforme dans son ensemble soit sa poutre horizontale, le grec fait usage, quant à lui, de cinq verbes principaux (*stauroō*, *anastauroō*, *anaskolopizō*, *kremaō* et *kremannymi* – et non *kremannymi*¹) et de deux substantifs, quelquefois *skolops*, mais le plus souvent *stauros*, pour désigner de façon générale la structure d'ensemble et occasionnellement, comme en Jn 19,17, la seule poutre transversale. Certains de ces termes pouvant être utilisés à la fois pour la crucifixion et l'empalement, il importe de vérifier dans chaque cas de quelle modalité il s'agit.

C'est ce à quoi s'appliquent les chapitres 1 (p. 51-158) et 3 (p. 218-310), les plus élaborés, qui passent en revue respectivement l'ensemble des témoignages, latins puis grecs. D'abord cités dans leur langue originale, ensuite traduits en anglais, chacun fait l'objet d'un examen plus ou moins approfondi selon qu'il s'avère plus ou moins important et détaillé. Le chapitre 1 aborde ainsi par ordre chronologique près d'une soixantaine de témoignages littéraires et iconographiques (tel le graffito de Pompei), soit 15 du temps de la République (en fait de 239 av. J.C. jusqu'à César) et 27 de la période allant de César à Constantin, avant d'en examiner encore brièvement 17 autres postérieurs à ce dernier (4^e-5^e s.). À lui seul, Cicéron, à qui revient la part du lion (p. 62-78) dans ce chapitre, se voit accorder pratiquement autant d'espace que l'ensemble des témoignages post-constantiniens (p. 140-157), un indice du décroissant des données en nombre et en importance à partir du 3^e s. Le chapitre 3 poursuit la même enquête auprès d'une cinquantaine de témoins de langue grecque. Dans l'étude des textes, qui se bornent souvent à mentionner plus qu'à décrire, une préoccupation dominante et, dans bien des cas², unique de l'A. consiste à déterminer s'il y est question de crucifixion ou d'empalement. Il conclut naturellement qu'il s'agit de la première s'il est fait mention de clous, d'attaches ou de *patibulum*, mais encore d'une exécution par suspension sans plus de précision. De même, s'il est question de paroles prononcées par les victimes, il estime que l'empalement est automatiquement à exclure, puisque celui-ci, selon un avis recueilli auprès de biologistes d'aujourd'hui, ne pouvait que provoquer une mort immédiate. L'A. n'a pu finalement repérer que deux textes de Sénèque parlant clairement d'empalement et utilisant pour cela le terme *stipes* plutôt que *crux* (p. 96-98).

En interrogeant pour une bonne part les mêmes auteurs qu'aux deux chapitres environnants, le chapitre 2 essaie de retracer selon un ordre de succession historique les cas de crucifixions individuelles ou collectives pratiquées sous la République et l'Empire au cours de la même période (218 av. J.C. à 313 ap. J.C.). Le plus souvent, un temps considérable sépare les auteurs des événements qu'ils rapportent. Ainsi, le premier cas connu, la crucifixion infligée au Champ de Mars à 25 esclaves en 217 av. J.C., n'est rapporté par Tite-Live qu'au début du 1^{er} s. de notre ère. Véritable exception

1. Faute répétée, e.g. p. XVII, 11, 226, 520.

2. Par exemple §§ 1.12; 1.14 (p. 90); 1.15, 2.1 (p. 93); 2.5 (p. 104, 105); 2.7 (p. 108); 2.14 (p. 118); 2.15 (p. 120, 121); 2.18 (p. 123); 2.19 (p. 125); 2.21 (p. 131); 2.23 (p. 134); 2.25 (p. 137); 2.27 (p. 139).

de ce point de vue, prend place dans ce chapitre le cas de loin le plus connu et le mieux documenté de la crucifixion de Jésus de Nazareth, l'un des trois survenus sous le règne de Tibère. De 217 av. J.C. à fin du 1^{er} s. ap. J.C., se laissent dénombrer une soixantaine de crucifixions, après quoi les attestations se raréfient jusqu'au moment de l'abolition par Constantin.

Dès le début de son avant-propos (p. VII) l'A. signale qu'à la suite d'un article sur la crucifixion publié en 2008, il fut invité par le Professeur Martin Hengel (+ 2009) à procéder à une révision de l'ouvrage classique de ce dernier sur le sujet³. Ce travail à peine entrepris, il estima préférable de publier sa propre monographie. La chose se comprend facilement, si l'on considère la différence d'approche et de perspective entre les deux. M. Hengel s'intéressait d'abord et avant tout au témoignage du Nouveau Testament et à l'éclairage que pouvaient projeter sur lui la pratique de la crucifixion et l'attitude du monde ancien à son égard. Historien et non exégète, G. Cook, quant à lui, s'intéresse à la pratique ancienne – plus exactement romaine – en elle-même et il ne consacre qu'un bref chapitre final à « la crucifixion romaine et le Nouveau Testament ». Et encore plus de la moitié de ce chapitre comporte-t-il deux sections, dont l'une (p. 417-430) dresse une synthèse de données recueillies dans l'enquête précédente concernant la pratique de la crucifixion en indiquant simplement comment certains traits s'en retrouvent dans les récits évangéliques de la passion, tandis que l'autre (p. 430-435) intitulée « The Medical Causes of Death from Crucifixion » ne concerne pas spécifiquement le Nouveau Testament. La dernière section se concentre finalement sur le seul évangile de Marc en tentant d'y repérer quelques traces d'une « théologie de la croix » en rapport avec des éléments qui n'apparaissent ni particulièrement centraux ni représentatifs du deuxième évangile. Lorsqu'il fait mention de la crucifixion de Jésus parmi les cas signalés par des auteurs de langue grecque, le chapitre 3 n'y consacre paradoxalement qu'une vingtaine de lignes et sans citer, comme il le fait d'habitude, ni les textes ni même les références expresses aux sources.

Car c'est précisément dans le repérage, le rassemblement et le classement systématique des témoignages anciens, mis à la disposition des chercheurs en langue originale et en traduction, que consiste l'apport majeur de cet ouvrage. La consultation en est encore facilitée par un index des sources très élaboré (p. 486-512) comprenant pas moins de huit sections⁴ et encore suivi de quatre autres renvoyant aux

3. D'abord publiée comme article [Martin HENGEL, « *Mors turpissima crucis*. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die 'Torheit' des 'Wortes vom Kreuz' », dans Johannes FRIEDRICH, Wolfgang PÖHLMANN, Peter STUHLMACHER (eds.), *Rechtfertigung. Festschrift Ernst Käsemann*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1976, p. 125-184], l'étude le fut ensuite avec des additions sous forme de volume, en anglais puis en français: *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, London, SCM Press, Philadelphia, Fortress Press, 1977; *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix* (Lectio divina, 105), Paris, Cerf, 1981.

4. L'index très complet des auteurs anciens serait plus facile à consulter si leurs noms étaient distingués des titres de leurs œuvres, par exemple en utilisant des italiques pour ces derniers. L'index contient encore quelques inexactitudes de détail, par exemple le classement d'Appien après Artémidore (486), de Chariton après Cicéron (489), de Diogène Laerce après Denys (Dionysius) d'Halicarnasse (490) et, dans la seconde référence à Xénophon, p. 423 au lieu de 425.

illustrations, aux figures historiques anciennes, aux auteurs modernes et aux thèmes abordés.

Tout en appréciant la vaste documentation et la maîtrise dont fait preuve l'A. dans son traitement, des lecteurs auront peut-être l'impression parfois de se trouver sans points de repère suffisants du point de vue de la démarche et de la méthode. Par exemple, le chapitre 1 commence de façon abrupte sans expliquer ce qui a amené à interroger en premier les auteurs latins et sans préciser que certains d'entre eux, comme Frontin par exemple, y seront laissés de côté dans cette première étape, de même que certains textes des auteurs retenus, dont l'étude sera reportée au chapitre suivant pour être effectuée sous l'angle particulier de l'histoire. Le titre « Crucifixion in Latin Texts », en laissant croire à l'exhaustivité, peut alors s'avérer trompeur. Autre exemple: l'introduction du chapitre 3 n'explique pas pourquoi, après avoir d'abord utilisé (218-259) pour les auteurs grecs la même grille chronologique que le chap. 1 avait appliquée aux auteurs latins, on passera subitement et sans avertissement à une classification selon les genres littéraires (260-294). Au lieu de s'expliquer sur la démarche qui y sera suivie, les introductions très ramassées des chapitres 1 (p. 49) et 3 (p. 218) font déjà part de données qui ressortiront de l'examen des textes et que la conclusion de ces chapitres reprendra, pratiquement dans les mêmes termes (p. 158 et 309-310).

Peut-être au fil de la lecture des questions surgiront-elles au sujet de la démarche d'ensemble et de l'ordonnance générale de l'ouvrage qui entraîne nombre de répétitions. Puisque les données relatives au vocabulaire présentées dans l'introduction générale découlent de l'analyse des textes effectuée dans les trois premiers chapitres, ne devraient-elles pas se présenter dans un chapitre qui ferait suite à ces derniers – d'autant plus qu'avec ses 50 pages cette introduction dépasse en longueur trois chapitres sur six? Et puisque le chap. 2 sur l'enchaînement chronologique des crucifixions romaines se réfère aux auteurs latins et grecs étudiés aux chapitres 1 et 3, ne devrait-il pas venir à la suite de ce dernier et être suivi du chapitre traitant de la loi romaine (chap. 5 actuel), puis des deux autres (chap. 4 et 6 actuels)?

D'aucuns hésiteront peut-être à endosser l'une ou l'autre interprétation, par exemple à propos d'un passage pourtant assez explicite de Mécène (Fragm. poét. 4) se terminant par *si sedeam cruce sustine* (« though I sit on the piercing cross »). « This is probably not an impalement », estime l'A. (p. 83), en faisant valoir deux indices: pour une part, s'il s'agissait d'un empalement, le supplicé ne pourrait supplier qu'on le garde en vie, puisqu'il serait mort instantanément; en outre, Sénèque, rapportant la même expérience, fait mention du *patibulum* plutôt que du *stipes*, terme qu'il utilise ailleurs quand il s'agit d'un empalement. Mais peut-on conclure qu'un auteur ne fait pas référence à l'empalement s'il emploie un terme autre que *stipes* à la manière de Sénèque? Et est-il pensable que l'empalement, comme la crucifixion, ait été pratiqué de différentes manières et qu'à l'occasion il n'ait pas été infligé d'un seul trait, pour ainsi dire, mais progressivement? L'empalement est-il toujours à exclure quand un récit rapporte les propos d'un supplicé? Le procédé cruel décrit par Sénèque (« *adactum per medium hominem qui per os emergeret stipitem* ») était-il toujours et nécessairement exécuté d'un seul coup? Et, dans le cas d'un mode d'exécution non identifié expressément, ne risque-t-on pas le cercle vicieux en écartant d'entrée de jeu l'empalement puisque celui-ci était rarement pratiqué à Rome?

Quoi qu'il en soit, tel qu'il se présente, cet ouvrage très fouillé, produit d'une recherche manifestement longue et patiente, représente déjà une contribution des plus précieuses qui en fera une référence obligée pour toute recherche à venir sur le sujet.

Michel GOURGUES, o.p.

*Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa*

Stéphane SAULNIER, **Calendrical Variations in Second Temple Judaism. New Perspectives on the 'Date of the Last Supper'**, coll. «Supplements to the Journal for the Study of Judaism», 159. Leiden - Boston, Brill, 2012, 16 × 24 cm, xvi-280 p., s.p., ISBN 978-90-04-16963-0.

Les différences de chronologie entre les Synoptiques et Jean, en ce qui concerne la semaine de la Passion, sont bien connues. Fallait-il choisir l'un des deux systèmes comme plus fidèle à la réalité historique ou songer à un remaniement quelconque de la chronologie par l'un des deux ? La date de la Pâque paraît autre dans l'un et l'autre cas. Par le recours au livre des *Jubilés*, en 1957, Annie Jaubert proposait de voir en Jean une chronologie de la Passion selon une vieille tradition sacerdotale, suivie par une minorité pour qui le mercredi est le début et le centre d'un calendrier solaire de 364 jours, quitte à supposer de temps à autre un mois intercalaire pour rattraper le retard. La majorité suivait le calendrier lunaire de 354 jours annuels, quitte à intercaler un mois aux trois ans. Annie Jaubert s'appuyait aussi sur certains textes liturgiques chrétiens et quelques textes patristiques qui semblaient étayer sa thèse. Selon ce calendrier de 364 jours, les fêtes annuelles tombent toujours sur les mêmes jours de la semaine, le mercredi indiquant le début de l'année et le jour de la création. Les Synoptiques et Jean montrent donc Jésus célébrant la Pâque avec ses disciples selon deux manières de calculer la date de la Pâque. De plus, les faits mêmes de la Passion semblent exiger davantage que la durée du soir du jeudi au vendredi après-midi. Ainsi, la Cène pourrait avoir été célébrée le mardi soir. L'usage du jeûne le mercredi et le vendredi, tel que mentionné dans des textes chrétiens anciens, mettrait en évidence le fait que la Cène était commémorée le mardi soir (le mercredi débutant au coucher du soleil) et la mort du Christ le vendredi.

Vu l'importance des discussions de calendriers à Qumrân et dans le judaïsme d'alors, on soupçonnait que cela pouvait aussi affecter la détermination de la date de Pâque. Malgré certains critiques et hésitations, la thèse d'Annie Jaubert a fini par s'imposer. C'est ce dossier qu'a voulu reprendre, du moins en partie, Stéphane Saulnier.

On a ici le résultat d'une thèse de doctorat soutenue à la Canterbury Christ Church University, sous la direction des professeurs Brian Capper et Christine Pilkington, avec quelques remaniements.

En 1957, Annie Jaubert centrait son attention sur *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*. Stéphane Saulnier, quant à lui, inverse les perspectives. Il est bien question de la date de la Cène dans le premier chapitre où il résume la

thèse de Jaubert et rappelle les principales objections qui lui ont été faites. Son attention est toutefois centrée sur les textes du judaïsme, qu'il s'agisse des fêtes dans les textes bibliques ou dans la tradition juive, tout particulièrement les fragments trouvés à Qumrân sur les questions de calendrier. En cela, sa documentation enrichit celle qui était disponible en 1957, car on a maintenant accès à la totalité des textes de Qumrân. Saulnier part donc de la date de la Cène, puis examine attentivement les textes du judaïsme. C'est ainsi qu'on doit comprendre le titre et le sous-titre de sa thèse.

L'introduction (16 pages) donne le point de départ (l'étude des divergences chronologiques dans les récits de la Passion), puis établit le but et les limites de cette étude. L'ouvrage se divise en trois parties et comprend huit chapitres.

La première partie, en un chapitre, résume très bien la thèse d'Annie Jaubert et rappelle les principales objections qui lui ont été faites. La documentation afférente permet de juger sur pièces et, somme toute, confirme la validité des hypothèses présentées par Mme Jaubert. Saulnier ne peut que reconnaître la valeur des suggestions faites en 1957 (« two conflicting calendars », p. 56), quitte à essayer d'aller plus loin, ce qui est l'objet de sa thèse qui entreprend d'examiner le dossier des textes du judaïsme. Il a dû laisser de côté le dossier proprement chrétien (textes liturgiques et citations des Pères au sujet du calendrier juif). C'est un dossier que quelqu'un d'autre pourrait reprendre avec intérêt. En passant, je me permets de noter, au point de vue de la méthodologie, qu'il est exagéré de mettre sur le même plan ou d'opposer le travail de John P. Meier et celui de Benoît XVI (Joseph Ratzinger) sur cette question de la chronologie de la Passion, Meier agissant strictement en tant qu'historien et Benoît XVI procédant plutôt à partir de la réflexion dogmatique ou spirituelle. Il ne faut pas mélanger les genres et il ne s'agit pas là d'un argument d'autorité qui pourrait dirimer la question ni d'une question impliquant des vérités de foi.

Les ch. II à VII (p. 65-231) nous donnent la contribution originale de Saulnier (dont le ch. VIII fournira le résumé et les conclusions). C'est un dossier bien fait, qui mérite une étude sérieuse. À noter toutefois qu'il contient une bonne part d'hypothèses dont l'accumulation n'enlève en rien à sa valeur, mais qui doit nous rendre attentifs à en soupeser la force argumentative, ainsi que le degré d'incertitude que cela risque de comporter. Au total, l'ouvrage de Saulnier se défend très bien, malgré certaines pages (surtout les p. 174-201) plus difficiles d'accès.

La deuxième partie du livre étudie les fêtes juives dans les sources dont nous disposons : la Bible (ch. 2), le livre des *Jubilés* (ch. 3), les textes de la Mer Morte (ch. 4), les autres documents juifs : calendrier de Gézer, textes d'Éléphantine, Josèphe, Philon et Bar Kokhba (ch. 5). Cette étude apporte un appui assuré à la thèse d'Annie Jaubert. En allant plus loin dans l'analyse des textes et dans la proposition d'hypothèses intéressantes, quitte à les discuter et à les affiner, nous obtenons un tableau complexe, mais plausible des variations concernant les calendriers juifs anciens. Il reste que, sur le plan logique, la certitude diminue avec l'accumulation des hypothèses. Il est d'ailleurs intéressant de noter les multiples expressions qui signalent chez Saulnier qu'on a là des suggestions, des interprétations possibles.

Quelques exemples. Sous Jéroboam, la fête des Tentes « au huitième mois » pourrait être l'indice d'un comput différent pour Israël (septième mois) et Juda (huitième), avec le décalage d'un mois, pour suivre le temps des saisons agricoles. La seconde Pâque d'Ézéchias (2 Chr 30-31) serait, elle aussi, due à un calcul différent de la date

de Pâque. Le livre des *Jubilés*, pour sa part, en insistant sur la Pâque à célébrer uniquement à la date prescrite, et en une seule fois (comparer Nb 9,1-14) témoignerait des différences causées par l'intercalation ou non d'un mois, pour que le calendrier (soit solaire soit lunaire) corresponde aux fêtes qui renvoient aux produits de la terre, selon les saisons agricoles.

Les préoccupations pour le calendrier, à Qumrân, continuent à intéresser les chercheurs. Le ch. 4 sera précieux pour faire avancer la discussion à ce sujet. Saulnier nous donne les principaux textes ayant trait aux fêtes juives: il les donne en hébreu, puis en traduction, en indiquant tout aussi bien les principaux problèmes de traduction et d'interprétation que cela occasionne. Il est clair qu'on suit les saisons et donc qu'il y a adaptation du calendrier officiel aux réalités agricoles. Le problème, pour Annie Jaubert et encore aujourd'hui, c'est qu'aucune trace n'est restée du mode de correction par intercalation d'un mois ici ou là dans le calendrier solaire. Il est évident que le calendrier lunaire obtenait, sur trois ans, un correctif. Ce qui est troublant, c'est qu'il n'est jamais question d'un treizième mois dans les textes (p. 158-159). (Noter, aux p. 133-134, la confusion, en hébreu, des formes des lettres *m* et *n*, en position finale ou non; à la p. 196, pour l'hébreu de « calculation », il faut un *ṣ* et non un *ṣ̄*. À la p. 134, en bas, la référence est plutôt à 4Q327 qu'à 394).

Après l'examen des textes (et les hypothèses déjà accumulées), la troisième partie se concentre sur les problèmes de calendrier à l'époque du Second Temple (ch. 6, sur le *Livre des Luminaires*: 1 Hen 72-82, et tout particulièrement sur 73 et 74); ch. 7, sur les fragments de Qumrân: 4Q320, 4Q321 et 4Q321a). L'ancienneté du *Livre des Luminaires*, bien reconnue, renvoie à de vieilles discussions au sujet de la date de Pâque. On sait que ces questions sont importantes à Qumrân et, par conséquent, pour le judaïsme de la fin de la période du Second Temple. Les disputes sur le nombre de jours à compter sur trois ans, selon le calendrier solaire ou le calendrier lunaire (1060 ou 1062 et 1092) démontrent bien qu'on se préoccupait de la réalité de la concordance entre calendrier et saisons agricoles. Selon Saulnier, 1 Hen 73 et 74 fourniraient des exemples de manières différentes de calculer les jours du calendrier soit solaire soit lunaire (un mois aux cinq ans pour les 364 jours et un mois aux trois ans pour les 354; voir p. 184). De plus, le début du mois se calcule-t-il selon la disparition complète de la lune, selon sa réapparition le lendemain ou, encore, selon la pleine lune? S'il est question de pleine lune, il faut alors tenir compte des seize jours qui précèdent le début de l'année ou les seize jours qui suivent ce début d'année. On aurait là la différence possible entre 1060 et 1092 jours sur trois ans.

Pour Saulnier, ni l'Égypte ni la Mésopotamie n'entrent en jeu quant à l'influence sur ces calendriers juifs. Cela mériterait sans doute une étude plus approfondie.

On n'a peut-être pas affaire uniquement à un calendrier courant et à un vieux calendrier sacerdotal (Jaubert), mais au fait que la date de la Cène doive être calculée, en tenant compte de calendriers différents ou encore du fait que le début du jour doive être indiqué à partir du soir ou à partir du matin (Saulnier), ce qui ajoute à la complexité, mais qui démontre bien pourquoi à la fin du Second Temple, on était tellement préoccupé par les questions de calendrier.

J'ai déjà dit que le ch. 8 (« Conclusions ») est un excellent résumé des propositions de Saulnier. On appréciera aussi les p. 247-249: « Appendix: The 364-Day Year, the Lunar Cycle, and the Triennial Cycle ».

Comme on le voit, cette étude prend son point de départ dans celle d'Annie Jaubert au sujet de la date de la Cène. Saulnier y revient tout à la fin du parcours, mais on constate bien que là n'est pas le propos central de sa thèse. Il s'agit plutôt maintenant de voir en quoi les propositions de Saulnier fournissent un meilleur contexte pour la compréhension du calendrier juif et, par conséquent, nous permettent de mesurer l'influence que cela pourrait avoir pour notre étude de la chronologie de la Passion selon s. Jean et les Synoptiques. Cette portion de travail reste à faire, mais on ne pourra ignorer les recherches faites par Stéphane Saulnier.

La présentation du volume est de qualité, comme on peut l'attendre de Brill, qui, par ailleurs, publie pour qui peut en payer le prix. Publié en anglais, ce travail a d'abord été préparé pour une Université anglaise. La bibliographie est de qualité, pour le domaine en anglais ou en français, quelque peu sélective en allemand, mais s'abstient de références en d'autres langues. Je remarque, pour les notes en bas de page et pour la bibliographie, un usage peu précis des majuscules: abus de majuscules dans les titres en français, oubli de majuscules ici et là en anglais, usage non toujours conforme aux normes au sujet des majuscules en allemand. Il est surprenant de constater les fautes de typographie assez nombreuses dans les textes en français (accords et accents!). Le lecteur avisé corrigera les quelques fautes d'hébreu et de grec.

Voilà, somme toute, un dossier bien présenté, bien argumenté, mais qui ne prétend pas conclure toute discussion sur ce sujet. Des formes variées concernant le calendrier s'imposent à nous pour étudier les fêtes juives et cela a des conséquences pour l'examen de la fête de Pâques dans le christianisme, cette grande conclusion de la semaine de la Passion.

LÉO LABERGE, o.m.i.

Ottawa

Antonio ORBE, **Introduction à la théologie des IIe et IIIe siècles**, volumes I-II, coll. «Patrimoines – Christianisme»; traduction de l'espagnol par Joseph M. LÓPEZ DE CASTRO, revue et complétée par Agnès BASTIT et Jean-Michel ROESSLI, avec la collaboration de Bernard JACOB et Pierre MOLINIÉ; avant-propos de Jean-Michel ROESSLI; liminaire de Luis D. LADARIA. Paris, Cerf, 2012, 14,5 × 23,5 cm, 784 p. et 897 p. (numérotées 775-1672); ISBN 978-2-204-09575-4 et 978-2-204-09582-2.

Du début des années '50 et pendant plus d'une quarantaine d'années, le père Antonio Orbe, s.j. occupa la chaire de patristique de l'université Grégorienne à Rome. Son œuvre immense, presque exclusivement en espagnol, compte plus de 3000 pages d'articles scientifiques et 12 000 pages de monographies. Parmi celles-ci notons: *Antropología de San Ireneo* (1969), *Parábolas evangélicas en San Ireneo* (1972), *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* (2 tomes, 1976), *Teología de San Ireneo* (3 tomes, 1985 à 1988 et un quatrième, 1996) et quelques autres, dont 3000 pages pour les seules *Estudios Valentinianos* (5 tomes, 1955 à 1966). L'ouvrage recensé ici est paru en 1987 sous le titre d'*Introducción a la Teología de los siglos II y III*. Une version italienne amplifiée fut ensuite publiée en 1995 sous le titre

La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo. Si cet instrument de travail est connu et apprécié d'une poignée d'initiés depuis maintenant presque trente ans, l'*Introducción* d'Antonio Orbe demeure cependant à ce jour sous-exploitée. C'est donc une lacune importante que veut combler cette vaste entreprise, alors qu'une première œuvre de ce grand historien devient accessible aux étudiants et au grand public francophone, eux qui n'avaient que difficilement accès à l'original espagnol ou à la version italienne. L'impact de la réception de cette version française s'est rapidement fait sentir, comme en fait foi un numéro spécial de la revue *Gregorianum* paru en 2013 entièrement consacré à Antonio Orbe¹.

Bien que le titre annonce une introduction, il s'agit en fait d'une véritable somme de théologie couvrant les deux siècles qui ont suivi celui qui a vu naître le christianisme. Chacun des chapitres présente diverses conceptions et tensions qui s'articulent autant chez les « auteurs de la Grande Église » que le père Orbe désigne sous le nom d'« ecclésiastiques » d'une part, du côté desquels Irénée de Lyon occupe une place prépondérante, sans que ne soient négligés les Théophile d'Antioche, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène et quelques autres. Chez les « sectaires », autrement dit les gnostiques d'autre part, ce sont surtout les valentiniens qui retiennent l'attention et aussi Tatien et quelques autres, et enfin Marcion qui fait bande à part. Ce qui se dégage, c'est que, malgré des différences notables quant aux conclusions et aux perspectives, les préoccupations sont les mêmes partout et tous puisent, à très peu de choses près, aux mêmes données.

L'ouvrage lui-même est divisé en deux tomes. Son plan se déploie en une progression en vue de présenter l'histoire de la révélation, telle que Dieu l'a voulue, ainsi que l'économie du salut. L'idée, la notion, écrit l'auteur, qui récapitule l'ensemble de cette théologie qui prend en compte la multiplicité des courants et qui s'articule pendant les deuxième et troisième siècles est « l'homme » (p. 1565), l'homme entendu dans le sens d'être humain (*anthrôpos*). C'est pour l'être humain que le Dieu inconnu a voulu se révéler, qu'il engendre et livre son Fils qui s'incarne et prend la position de médiateur entre le monde céleste et le monde matériel.

Le premier tome s'ouvre sur la question du Dieu inconnu, le *theos agnostos* et celle du *Deus solus* et de son mystère. L'auteur examine ensuite une représentation trinitaire primitive: Père-Mère-Fils, au sein de laquelle l'Esprit est la Mère. L'œuvre se poursuit avec quelques considérations sur la conception et la génération du Verbe, puis l'auteur s'intéresse à la dyade Père et Fils et à l'Esprit personnel. Il traite ensuite de la création du monde, *prima, secunda, ex nihilo* ou *ab aeterno*, et examine le problème de savoir si l'acte de création est libre ou nécessaire. Puis il est question de l'être humain, de l'*Hexameron*, du Paradis, de la création d'Ève et du commandement donné par Dieu de ne point manger du fruit de l'arbre. Un autre chapitre étudie la question du péché de l'Ange, à savoir si un bon ange a pu devenir mauvais et, si tel est le cas, quelle est son identité ou sa nature (spirituelle, psychique et archontique ou encore matérielle et diabolique). On se demande alors si son (ou ses) péché est antérieur, indépendant, en rapport ou simultané à celui d'Adam? Sous ce motif se cache aussi la question de la nature du Serpent, instrument du mauvais ange selon

1. «L'Introduction d'Antonio Orbe. Une vision inédite de la première pensée chrétienne», *Gregorianum*, 94 (2013).

les uns et celui de la Sagesse selon certains gnostiques (p. 480). Orbe étudie ensuite de manière plus précise le péché d'Ève et celui d'Adam, ainsi que les questions relatives à la mort, à la malédiction, à l'exil du paradis et à l'état de captivité dans lequel se trouve désormais l'humanité. Vient ensuite un chapitre consacré à l'Ancien Testament et deux sur des problématiques traitées par Irénée de Lyon, face à Marcion et aux valentiniens : L'Esprit prophétique et le sacrifice de la Nouvelle Loi. Le dernier chapitre de ce premier tome traite des débuts du Nouveau Testament.

Le deuxième tome s'ouvre sur les questions de l'incarnation, de la naissance, de la circoncision de Jésus et de sa présentation au Temple. Les chapitres suivants étudient l'épisode des mages, celui de l'exil en Égypte et de Nazareth. Orbe étudie ensuite la figure de Jean le Baptiste comme précurseur. Au chapitre suivant consacré au baptême de Jésus, on nous permettra de signaler l'ouvrage fondamental de Daniel Vigne non répertorié dans le supplément bibliographique². Puis s'enchaînent deux chapitres consacrés à la vie publique de Jésus : Les tentations et les miracles. Le chapitre suivant présente la doctrine de Marcion sur la passion et la mort de Jésus, s'intéressant particulièrement à l'exégèse d'Ep 2,14 et Col 1,22. Suivent des chapitres sur les diverses symboliques de la croix (Arbre de Vie; Échelle de Jacob et autres), sur la mort du Christ et sur l'idée de rédemption chez Irénée de Lyon. La suite passe en revue les données qu'on trouve chez Marcion, chez les valentiniens, les ophites et chez Irénée sur la descente du Christ aux enfers (*descensus ad inferos*), sur sa résurrection et son ascension. Les derniers chapitres étudient la Pentecôte, la seconde parousie du Christ, la transformation (rénovation) de la figure du Monde (les Cieux et la Terre), du Millenium, du Jugement dernier et de la Nouvelle Jérusalem. Enfin, le chapitre qui constitue le point culminant : La Vision du Père. Celle-ci consiste en une connaissance intuitive de Dieu, non seulement rendue possible par l'œuvre du Fils, mais nécessaire au salut auquel Dieu convie l'humanité. La définition de l'être humain demeure toutefois distincte selon l'auteur ancien qui la présente : l'être humain (*anthrôpos*) est-il la chair, l'âme (*psyché*) ou l'esprit (*pneuma*) ? Pour les uns, la Vision du Père consistera alors en un salut de la chair (*salus carnis*), mais pour les autres elle sera salut de l'âme (*salus animae*) ou salut de l'esprit (*salus spiritus*).

Il faut noter que la matière qui est traitée dans ces deux tomes est assez complexe. En effet, l'ampleur du corpus littéraire étudié dans cette *Introduction* risque de donner le vertige à un lecteur qui s'y aventure sans préparation adéquate. Il se compose des écrits qui formeront le Nouveau Testament, de textes qui ont circulé en marge de ceux-ci (les apocryphes), d'auteurs apologistes et patristiques qui composent les « ecclésiastiques », d'autres œuvres littéraires chrétiennes comme celles des gnostiques, valentiniens et autres, et celles de Marcion, sans négliger quelques non-chrétiens comme le juif alexandrin Philon et certains philosophes, notamment Plotin. D'autre part, le vocabulaire technique et certains concepts communs pendant les deuxième et troisième siècles peuvent s'avérer déroutants pour un lecteur qui n'est pas au fait du pluralisme théologique du christianisme de cette période de l'histoire. Pensons simplement à la place prédominante de l'exégèse allégorique des textes bibliques pratiquée autant par les « ecclésiastiques » que par les gnostiques. Pensons

2. Daniel VIGNE, *Christ au Jourdain : Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne* (Études bibliques, nouvelle série 16), Paris, Gabalda, 1992.

aussi aux conceptions théologiques méconnues comme la Trinité Père-Mère-Fils (p. 119-145) ou à l'anthropologie qui implique que le premier humain ait été créé à la fois masculin et féminin (p. 209-211 ; 439-441), prototype à la fois du couple humain, mais aussi de la relation qu'entretiennent le corps et l'esprit, et celle du Christ et de l'Église. Enfin, la lecture de l'œuvre d'Orbe exige de prendre du temps. L'A. travaille directement sur l'hébreu, le grec, le latin et sur d'autres langues orientales anciennes dans lesquelles nous sont parvenus les documents chrétiens de cette époque. À ce titre, de nombreuses citations en latin sont parfois traduites, d'autres fois non. De nombreuses pages comportent des mots et des caractères grecs. De plus, il s'intéresse à la polysémie de certaines expressions bibliques, il souligne des jeux de mots et leur importance, note les nuances que permettent la sémantique et la syntaxe, puis il note et étudie certaines variantes des citations bibliques telles qu'elles apparaissent dans la Septante ou chez tel auteur. Un exemple de ces variantes est étudié à la p. 439. Il s'agit de la citation de Mt 19,4 telle qu'elle apparaît dans l'*Homélie* Pseudo-clémentine III,54,2: « Car celui qui au commencement créa l'homme le créa (αὐτόν) mâle et femelle » faisant allusion à Gn 1,27. Le texte courant de la Septante, ainsi que celui de Mt a un pronom au pluriel, il les créa (αὐτούς)³. Toute la démarche d'Orbe n'a qu'un but, celui de fournir au lecteur le plus de données et de précision possible, en ne négligeant rien qui puisse mettre en lumière une idée, une interprétation scripturaire attestées pendant la période des deuxième et troisième siècles de notre ère. Mais une fois ces difficultés surmontées, le lecteur averti découvre une richesse qui lui ouvre à coup sûr de nombreuses pistes de recherche et qui lui procure amplement matière à réflexion et à méditation.

Cette imposante version française est complétée par des suppléments bibliographiques. On lira impérativement l'« Avant propos » de J.-M. Roessli qui explique le *modus operandi* qui l'a guidé dans l'élaboration de ces suppléments, le premier étant le respect de l'esprit des convictions d'Antonio Orbe qui avait lui-même réduit sa bibliographie à sa plus simple expression. Ces suppléments consistent d'abord en des listes brèves de travaux indiquées à la fin de chacun des chapitres. D'autre part, deux autres listes ont été dressées, une des auteurs anciens et une des modernes qui sont cités dans l'*Introduction*. Vient ensuite un autre supplément bibliographique qui couvre les années 1987-2012. On nous permettra de signaler le troisième tome des incontournables volumes de Scholer qui n'est pas répertorié⁴. Trois index (scripturaire, noms propres anciens et *rerum*) viennent encore ajouter à la valeur de cet instrument de travail inestimable. Souhaitons maintenant qu'une équipe entreprenne la traduction française d'autres volumes de ce grand historien des premiers siècles chrétiens qu'est Antonio Orbe.

Serge CAZELAIS

Ottawa

3. Cette tradition de lecture avec un pronom au singulier ne se retrouve pas uniquement dans les *Homélie*s Pseudo-clémentines et on nous permettra de renvoyer à nos travaux consacrés à cette question : Serge CAZELAIS, « La masculoféminité d'Adam : Quelques témoins textuels et exégèses chrétiennes anciennes de Gen. 1, 27 », *Revue Biblique*, 114 (2007), p. 174-188.

4. David M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1995-2006*, (NHMS 65), Leiden et Boston, Brill, 2009.

James R. WHITE, **What Every Christian Needs to Know About the Qur'an**. Grand Rapids MI, Bethany House Publishers, 2013, 14.6 × 22.2 cm, 312 pp., ISBN-13: 978-0764209765.

Although Christianity and Islam share a number of similarities, there are stark irreconcilable differences between the two faiths. Not only Christians but also secularists should be educated on Islam instead of accepting popular caricatures of complicated exegetical and theological issues concerned the two faiths. It is this lack of engagement and knowledge of these differences that has helped create much confusion in the West regarding Islam. Christian theologian James R. White has written an erudite work which can help remove the many confusions regarding the true nature of Islam, the Qur'an, the prophetic traditions (hadith) and their relationship to Christianity. White transcends political correctness and multiculturalism to present the truth about Islam in a loving and respectful fashion.

White's book explains how the Qur'an's central doctrines relate to Christianity. This I believe is of vital importance in understanding the nature of Islam. Sunni Islamic orthodoxy (which comprises the view of at least 80% of the world's Muslim population according to a 2010 study by the Pew Research Center) takes the position that the Qur'an has always existed. Thus, any critical analysis of the Qur'an is deemed to be blasphemous since how can a finite mind understand a divinely written text from eternity? The Qur'an is co-eternal with God. This creates the thorny theological problem of challenging God's aseity, namely, that God is the sole uncreated, independent and self-existent being. In traditional Christianity, God is the only uncreated being where everything other than God is viewed as created being such as the natural world. Central to this view of the Qur'an is that there has never been any human influence upon it. This is in contrast to the Bible which is recognized as being divinely inspired not written.

White makes it clear from the onset of his book that his motivation is to "honor and glorify the One who has given us life, redemption, forgiveness and peace." He thinks it is imperative to introduce the Christian message to the Muslim population of the world (p. 16). White is very clear about his goals for getting involved in the study of the Qur'an. He provides three important reasons:

- (1) To honor Jesus, my Lord, my Savior, my King, through the defense of His gospel.
- (2) To bless people of God by providing sound biblical and historical responses to Islamic claims in general and the Qur'an in particular.
- (3) To be used of God to bring the glorious message of salvation in Jesus Christ to the precious Muslim people who honor the Qur'an. (p. 11)

Nevertheless, he intends to explore this relationship in a fair and honest way:

Islamic doctrine denies many of the central truths that followers of the [Jesus] hold dear, and because many today use the Qur'an as a pretext for the persecution of Christians, many Christians are willing in essence to let slide the standard and accept unfair, biased and distorted counterarguments. While I fully understand the human emotion and motivation, I cannot allow myself to entertain such a temptation. (p. 11)

White focuses some of his discussion on the Qur'an and Muhammad of Mecca. Two significant components are worth examining: his military conflicts and his wives.

A major point of contention in terms of significant differences between Islam and Christianity are Muhammad's battles, as they are expressed in Qur'anic revelations. Christians tend to point to these battles in discussions that revolve around the relationship between Muhammad and Jesus (p. 34). White urges that "Christians need to realize how deeply these accounts have entered into the hearts and minds of Muslims" (p. 34). During the period in Mecca there were three major engagements (p. 35). The most controversial of which was when Muhammad turned on the Jewish tribe of the Banu Qurayza (p. 36) that allegedly betrayed allegiance to Muhammad. According to the earliest Islamic sources, which were later disputed for apparent reasons, indicate that aside from the few men who converted to Islam, the rest were beheaded. The women and children were enslaved. What is of concern is the combination of "state and religion, General and Prophet" (p. 36).

Muhammad's number of wives increased as his political power did. The number of wives legally permitted in the Qur'an is four (Surah 4:3) but because of new revelations, Muhammad was permitted to exceed such a number (up to at least eleven). This is the source of much controversy among Muslims. He also married a little girl, named Aisha at the age of six. The marriage was consummated when the girl was nine, almost all sources attest to this, except for one saying ten (p. 37). Some of the harshest criticisms of Muhammad are related to this fact, as White states:

The idea of a fifty-three or fifty-four year old man together with a child of nine is the basis upon which many have denounced even Islam as a whole. Add to this scandal of Islamic child brides around the world today, and related horror stories associated with Taliban-like violence toward women and girls, and one can see why this conversation can become the most strident (p. 37).

Although the denunciation of marriages to children in majority of societies is a recent development. Nonetheless, it is problematic if Muhammad is considered to be morally virtuous for all people of all times. Muhammad's behaviour was relative to the time and cultural milieu not one that should transcend all cultural values that may shift with time. Deep issues begin to be raised when such traditions are transposed to modern times. It cannot be said that Muhammad's actions can be considered to be morally virtuous as Jesus' which transcend beyond cultural relativism to an objective standard that is not bound to individual or social preferences and norms.

The next important issue that White addresses is the Holy Trinity. The Qur'an indeed addresses the question of the Trinity but does it do so in an accurate fashion? If the Qur'an is the very word of Allah one would expect what it says about the Trinity would possess no influence of man. Although the Qur'an does not mention the word Trinity, it is clear that it does attempt to address the concept of it. White points out that if the Qur'an is indeed the authentic word of God without any human influence then it would accurately represent other faiths and counter their arguments in a very compelling way with "devastating precision" (p. 76) . But it does not seem to be the case with respect to its polemic against the Trinity.

It is important to note that the Qur'an was revealed to humanity much after Christian truth and doctrine were established concerning the Trinity, the dual nature (fully human and fully divine) of Christ, the crucifixion, resurrection and the multiplicity of concerns regarding salvation and the gospel message. Surah 4:166-172 which is elucidated by the *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn* (an early sourced commentary) which clearly indicates that when the Qur'an warns one to "say not three," the three is understood as, first, polytheistic and second the three is seen as "son, father, and wife" which as White points out "is a frightfully erroneous grasp of the Christian view, both today as well as then" (p. 78). White examines various other relevant texts but one of curious interest is Surah 5:116. In this text the charge of blatant polytheism of worshipping three gods: Jesus, Mary and Allah, is made. Interestingly, the Qur'an never accurately portrays the Christian belief of the Trinity comprised of the Father, Son and Holy Spirit. The Holy Spirit is never mentioned throughout the Qur'an. Muslim apologists past and present have even wrongfully argued that the clear reference of the Holy Spirit in the Gospel of John to the paraclete and the comforter is a prophecy of the coming of Mohammed. The most compelling explanation for these misunderstandings is that it comes from a confused and ill-informed human mind not an omniscient divine one. White fails to mention that the Collyridians, an obscure early heretical Christian movement, deified Mary; which could be in part the source of Muhammad's confusion about the Trinity.

What is most troubling about the mistaken refutations of The Trinity in the Qur'an is that Christians have been historically accused of committing *shirk* since it is in Islam the sole unforgivable sin because it associates companions with God. White points out that "*shirk* is unforgivable because it is an essential negation of the central truth of Islam, that of *tawhid*, the oneness of Allah." He also states that "it is very difficult to avoid the conclusion that here the Qur'an is associating what it understands to be the Christian confession of Christ's deity with *shirk*, the forbidding of paradise, destruction in the fire, and the denial of any helpers for such 'wrongdoers.'" This confusion is seen throughout surah 5:68-77. This has undoubtedly been the source of much of the persecution of Christians past and present. What is also disturbing is that the Qur'an confuses Trinitarian monotheism with polytheism as opposed to contrasting it with Unitarian monotheism. Ironically, Muslims fail to realize that when they set the Qur'an to be co-eternal with God, they in a sense could be accused of committing *shirk* by such logic themselves.

Another major area confusion in the Qur'an is the denial of Jesus' crucifixion. Many radical New Testament critics such as Bart Ehrman, Robert Funk and John Dominic Crossan agree that Jesus' death by crucifixion is one of the best attested facts of antiquity. As Crossan states in his *Jesus: A Revolutionary Biography*: "That he was crucified is as sure as anything historical can ever be, since both Josephus and Tacitus [...] agree with the Christian accounts on at least that basic fact."

White presents strong evidence based on the New Testament documents, the testimony of early generations of Christians and the testimony of non-Christians (p. 132-135). Given the multiple lines of evidence to support the crucifixion, what do Muslims base their denial of it on? They base it on forty Arabic words without providing any argumentation or context at all (Surah 4:156-158). Nothing in the Qur'an

suggests that there is even a modicum of knowledge regarding the act of redemption of Christ's death on the cross.

White subsequently discusses salvation in Islam as conceived by the scales upon which every individual's good and bad deeds are weighed and will be treated with "absolute justice." Through the denial of Jesus' crucifixion, the rejection that Jesus is the Son of God and by implication Jesus' substitutionary atonement on our behalf, as the Qur'an makes clear in surah 53:38-41 which denies that "anyone can carry someone else's burden on the day of judgement" (p. 160). Yet, in Surah 29:12-13, lies the contradiction that one can bear the sins of others on the day of judgement. White briefly mentions in relation to such notions there is a tradition of Islamic thought known as Sahih Muslim (which is observed as being the second most authentic hadith collection after Sahih al-Bukhari) that sees a Muslim being rescued by Hell-Fire by substituting a Jew or Christian in their place (161). Such a notion says much about Allah's justice and deficient all-loving nature of not being a maximally great being as understood in Christianity. White illustrates clearly the element of substitution of sin:

Here it seems inarguable that, minimally, at some point in Islam's early history, a tradition existed that reflected some understanding of transferal of sin, the very concept orthodox Islam denies in reference to Christ's atoning sacrifice...This travesty of justice does not deal with the "great mountains" of sins in any meaningful fashion. It is utterly unlike the self-giving sacrifice of Christ, God's son, who voluntarily takes the sins of God's people upon Himself (p. 163).

Next, White examines the Qur'anic claim as to whether the "people of the book," i.e., in this context, Christians (but the designation also applies to Jews; it also applies to both Jews and Christians together), have corrupted the gospel. White points to several Qur'anic passages that are vital to this discussion (ayat 65-68). The main claim is that the Torah and the Injil (the gospel) were corrupted by the time of Muhammad. This carries, as White observes "the unstated assumption that must be seen is that the Torah and the Gospel were right there for all to see, observe and practice. The fault for unbelief is placed not on the books of Scripture but at the feet of the people!" (p. 188). Ayat 67-68 affirm the Torah and the Gospel were sent down from our Lord. The question, White, poses is "[d]o these words have meaning?" (p. 189). If the gospel was actually sent by our Lord then we must judge Muhammad's teachings, practices and claims in light of the truth of the Gospel. As White rightfully points out:

We cannot accept his prophetic claims. He did not know the gospel. The stories he had heard from his few encounters with Christians did not give him a sufficient knowledge of the New Testament. His teachings are directly contrary to many of the specific truths taught by Jesus and His apostles. (p. 189)

White asks the following question: "So how can we believe both the Qur'an's affirmation of the gospel's continued existence and inspiration and the claims that Muhammad is the continuation of that line, God's final messenger?" (p. 189). The Qur'an finds itself in a dilemma that it cannot overcome by the claims of its own text. White indicates that the only way out is through acknowledging the truth of

what was written centuries before Muhammad made any prophetic claims, as found in Hebrews 1:1-3 (p. 189).

Other subjects that White tackles in his book include the veracity of the Islamic claims to the prophecies of Muhammad in the Bible (pp. 165-192), the supposed perfection of the Qur'an against parallel sources (pp. 217-248) and the supposed perfection of the Qur'an with respect to transmission and the text itself (pp. 249-281).

White's book will illuminate many of the perplexing issues that confront Christians in gaining a deeper understanding of the Qur'an and the Muslim faith. Christians should not compromise truth for the sake of multicultural appeasement and corrupted notions of tolerance which circulate in contemporary Western culture. It will also be of aid to Muslims who are seekers of truth. It will incite further research into Islamic sources. Christian theologians must take the differences between the Qur'an and Judeo-Christian Scriptures in order to more fruitfully engage in inter-religious dialogue. Perhaps it would be best to conclude with the author's own pointed words in the spirit of truth and love:

The author of the Qur'an did not understand the gospel, did not understand the Christian faith, and as such cannot stand in the line of Moses → Jesus → Muhammad that he claimed. As much as we agree with his stand against the polytheism of the tribes of Arabia, he likewise stood firmly against the gospel of Jesus Christ and therefore against the Lord, His apostles, and all the prophets who foretold his coming. If it is blasphemy to speak the truth about such matters, we can only say it is better to blaspheme a human authority than to dishonor God. So if what we have said is true, what will you do? We know what it means to discover Muhammad is not who you thought he was. But if he wasn't, is it not appropriate for you to consider the truth of what he did not understand? We invite you to consider the claims of Christ. Read the Gospels for yourself, without prejudice. Consider the words of Jesus for yourself. Consider the prophecies that came hundreds of years before His birth. Read Isaiah 53 and consider well that those words were penned seven centuries before the Messiah's birth (p. 286).

Scott VENTUREYRA

Graduate Studies (Theology)
Dominican University College
Ottawa

Michel O'NEILL, **L'épopée des Petits frères de la Croix. Histoire d'une nouvelle communauté monastique québécoise dans l'Église catholique d'aujourd'hui**; préface de Raymond LEMIEUX. Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, 15 × 23 cm, XXII-232 p., ISBN 978-2-7637-2166-8.

Peut-on parler de vitalité lorsqu'il est question des communautés religieuses actuelles? Cette interrogation est reprise de plus en plus par les spécialistes de la vie consacrée contemporaine. La chose peut toutefois paraître paradoxale pour ceux qui ne connaissent pas trop le sujet, car le signal lancé par de nombreuses communautés de traditions anciennes va plutôt dans le sens contraire, avec la réduction des effec-

tifs, la vente de nombreuses maisons et le transfert de plusieurs œuvres à des corporations laïques. Ce dont il est question ici, ce sont les rameaux nouveaux qui se sont greffés à l'arbre de la vie consacrée depuis le concile Vatican II.

Or, bien que les études historiques, sociologiques et théologiques consacrées aux différentes formes de vie consacrées soient légion au Canada, celles qui portent sur le phénomène des communautés nouvelles sont plus rares. À part les travaux précurseurs de Rick van Lier sur le groupe Services Myriam Beth'léem au Québec ou son analyse sociodémographique sur le phénomène global, très peu de choses significatives se sont publiées sur le sujet depuis une décennie. L'étude du sociologue Michel O'Neill pouvait d'autant s'avérer importante qu'il se penchait sur le seul cas canadien rattaché à la famille spirituelle de Charles de Foucauld, ce Français qui s'est installé dans le désert algérien et qui a promu l'imitation de la charité de Jésus à travers une pauvreté totale. Il n'a pas fondé de communauté religieuse, mais ses écrits et sa vie inspireront plusieurs fondations à travers le monde. Il y a là quelque chose de profondément original qui mérite un arrêt prolongé.

L'ancien professeur de l'Université Laval le dit d'emblée, son livre ne s'adresse pas spécifiquement à un lectorat de spécialistes, mais bien à un public curieux qui pourra, à travers une «histoire rigoureusement documentée, comprendre le parcours particulier des Petits frères de la Croix (PFC) dans le contexte global de l'histoire des communautés religieuses (p. 5). L'ouvrage se divise en deux parties d'inégale longueur. La première, qui compte trois chapitres, se veut un survol événementiel sur le fondateur, Michel Verret, ainsi que sur les PFC. La seconde partie se rapproche davantage d'un travail traditionnel universitaire, car elle étudie sous l'angle sociologique les différentes facettes de la vie des PFC. Le livre compte aussi un lexique, plusieurs annexes biographiques et statistiques, une bibliographie et de nombreuses photos.

Michel O'Neill s'est indéniablement passionné par son sujet et cela l'honore, mais son livre appelle plusieurs commentaires. D'abord, sur le plan du ton, je suis loin d'être convaincu de ses choix. En fait, il semble ne pas avoir été capable de se fixer clairement sur celui à prioriser. On lit tantôt les écrits d'un sociologue de terrain, d'un historien, d'un chroniqueur et même parfois d'un hagiographe. À titre d'exemple, le fondateur est qualifié de «visionnaire au charisme typique des figures fondatrices de toute communauté religieuse» qui a fait preuve «de ténacité et d'audace indomptable» (p.2) ou de «charismatique fondateur» (p. 59). Ce genre d'hyperbole se lit tout au long de l'essai. On aurait aimé un ton plus neutre.

En fait au fil des pages, ce qui frappe, c'est le piètre travail éditorial des Presses de l'Université Laval. Je parle ici de ce que toute bonne maison d'édition doit faire, c'est-à-dire accompagner l'auteur dans un processus de réécriture et d'élagage, car celui-ci s'est parfois tellement imprégné de son manuscrit qu'il n'en voit plus les défauts. Je pense à la question des répétitions. La biographie de Michel Verret est particulièrement pénible à cet égard. L'auteur revient souvent sur la pauvreté de sa famille (p. 10, 13, 14, 23, etc.), la fragilité de sa santé (p. 14, 20, 21, 22, 23, 29, etc.) et les moqueries de ses camarades (p. 16, 17, 21, 23, etc.). Le livre revient *ad nauseam* aussi sur les entrées au monastère (les 73 postulants chez les PFC), le maximum de 23 membres atteint en 1993, sur le manque de prêtres ordonnés au sein de la congrégation ou sur le surmenage des effectifs. Cela laisse parfois l'impression d'un manque

de matière pour le livre, ce qui n'est pas le cas. On note aussi des digressions inutiles (la peinture de sa classe, au collège, par son père, p. 16), des phrases aux provenances ambiguës (s'agit-il d'une citation dont on a oublié la référence en fin de volume ou d'une paraphrase de l'auteur?), des formulations issues directement de la langue parlée («cette maison sentait l'arnaque à plein nez», p. 34), trop longues ou mal formulées (p. 9, 18, 25, 26, etc.).

Un véritable travail éditorial aurait permis aussi de structurer le livre autrement. Compte tenu des objectifs esquissés par l'auteur, n'aurait-il pas plutôt fallu débiter par la question des communautés nouvelles dès l'introduction, plutôt que de le retrouver au septième chapitre, question d'aider le lectorat visé à s'y retrouver? En fusionnant l'introduction et le premier chapitre, la biographie du fondateur ne serait-elle pas apparue moins redondante? Ne pouvait-on pas aussi situer davantage les PFC face aux autres communautés nouvelles? Je pense au nombre des sujets qui se présentent, mais aussi aux raisons qui en poussent plusieurs à quitter le navire. La mort du fondateur est particulièrement éloquente. Retrouve-t-on des cycles similaires dans les autres communautés nouvelles?

Je songe aussi à la couleur byzantine des PFC qui est unique au Québec. Nous avons là, me semble-t-il, un champ d'analyse totalement neuf. L'importance des icônes, de la liturgie orientale, de la liturgie de la table et de la *poustinia* sont évoquées, mais pouvaient faire l'objet d'un approfondissement (en autant que les sources le permettaient, cela va de soi). À ces divers aspects, l'Église catholique a exigé des modifications, afin de rapprocher les PFC du rite latin officiel. Quels étaient les pierres d'achoppement entre les autorités et ces moines nouveaux? Le travail sur les Constitutions m'apparaît aussi un aspect manquant. L'auteur les évoque à travers les pratiques des trois conseils évangéliques, mais on ne mesure pas bien les sources d'inspiration qui sont à l'origine, pas plus que les différentes étapes de rédaction qui mèneront au document final. Lorsque l'auteur mentionne que «l'imitation de la vie cachée de Jésus à Nazareth et l'importance de l'Eucharistie célébrée et adorée en vue de faire régner Jésus et la charité» (p. 102), ce sont là des dimensions spirituelles fondamentales à expliciter par les écrits de Charles de Foucauld et ceux de Michel Verret. Je ne suis pas certain que le public visé mesurera la portée évidente de chacun des mots des deux phrases.

Au delà des réserves exprimées plus haut, le livre de Michel O'Neill possède aussi de belles pages. L'auteur décrit bien le cheminement de Michel Verret et trace des comparaisons intéressantes entre son attitude et celle du père Eugène Prévost, le fondateur de la Fraternité sacerdotale à laquelle il a appartenu avant de fonder les PFC. Le soutien des laïcs associés à l'œuvre des PFC est mis de l'avant de manière claire, ce qui est souvent absent dans ce genre d'étude qui exalte le plus souvent les vertus héroïques des seuls religieux. L'auteur présente aussi une rare et belle analyse de la symbolique de l'habit religieux.

En définitive, pour reprendre une suggestion du professeur Guy Laperrière dans un article écrit en 2001, c'est par l'approfondissement de l'aspect proprement religieux de cette vie consacrée et ses sources spirituelles que l'on peut mieux saisir les caractéristiques des communautés anciennes ou nouvelles. L'ouvrage fait connaître de façon éclairante une communauté atypique dans le paysage québécois qui a fait face à bien des problèmes et qui a placé sa confiance dans un idéal eschatologique aux

confins d'un désert symbolique, mais il pouvait aller plus loin. L'étude de Michel O'Neill laisse donc la porte ouverte à de nouveaux travaux. Le cas des PFC incarne-t-il un phénomène de vitalité paradoxale de la vie religieuse? On peut dire que oui, dans la mesure où un tel projet de vie va à l'encontre de la vision sécularisée du monde actuel. Sa vitalité dépendra du maintien de son recrutement et de la connaissance de sa spiritualité.

Dominique LAPERLE

*Professeur invité
Département de didactique
Université de Montréal*

