

SCIENCE ET ESPRIT

*Revue scientifique spécialisée
en philosophie et en théologie*

VOLUME 70 – 2018

Collège universitaire dominicain
Ottawa – Montréal

SCIENCE ET ESPRIT
REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE
PARAISSANT TROIS FOIS PAR ANNÉE

Rédaction, administration et service des abonnements

Science et Esprit
Collège universitaire dominicain
96, avenue Empress
Ottawa (Ontario) Canada K1R 7G3
Courriel: science-et-esprit@udominicaine.ca
Site Web: www.udominicaine.ca/rse

CN ISSN 0316-5345

Prix de l'abonnement (1 an) tenant compte des frais postaux:

	Canada	International
Institutionnel	55 \$	75 \$
Individuel	50 \$	65 \$
Étudiant	40 \$	55 \$
Vente au numéro	15 \$	25 \$

La revue *Science et Esprit* reçoit des subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la Fondation Jackman (Toronto) et du Fonds de recherche Albert-le-Grand (Montréal).

Les textes de *Science et Esprit* sont répertoriés dans ATLA Religion Database et ils sont disponibles en version électronique un an après leur parution dans ATLA Serials Collection, productions de l'American Theological Library Association (Chicago); adresse électronique: atla@atla.com; site Web: http://www.atla.com.

Les textes sont également répertoriés dans *Religious Index One: Periodicals* (RIO) et dans *Index to Book Reviews in Religion* (IBRR) de l'American Theological Library Association (Chicago).

Comité de rédaction

<i>Directeur:</i>	Michel Gourgues, o.p.
<i>Articles en philosophie:</i>	Mark Nyvlt
<i>Articles en théologie:</i>	Hervé Tremblay, o.p.
<i>Recensions en philosophie:</i>	Iva Apostolova
<i>Recensions en théologie:</i>	Jean Doutré, o.p.
<i>Conseiller (philosophie):</i>	Eduardo Andujar
<i>Conseillère (théologie):</i>	Marie-Pierre Bussièrès

Comité scientifique

Yves Bouchard (Sherbrooke)
Gabor Csepregi (Saint-Boniface)
Thomas De Koninck (Québec)
Odile Flichy (Paris)
Pierre Gisel (Lausanne)
Jean Grondin (Montréal)
John Kloppenborg (Toronto)
Gilles Langevin, s.j. (Montréal)
Hervé Legrand, o.p. (Paris)
Georges Leroux (Montréal)
Daniel Marguerat (Lausanne)
Élisabeth Parmentier (Genève)
Anne Pasquier (Québec)
Peter C. Phan (Washington DC)
Claude Piché (Montréal)
Eleonore Stump (St. Louis MI)
William Sweet (Antigonish)
Walter Vogels, m.afr. (Ottawa)

TABLE DES MATIÈRES

LA MISÉRICORDE EN SES PRATIQUES

La miséricorde en trois temps. Le témoignage de Luc <i>Michel Gourgues, o.p.</i>	139
Les mains de la miséricorde. Éléments d'une spiritualité agissante <i>Élaine Champagne</i>	153
La logique de la miséricorde dans le discernement moral et pastoral <i>Didier Caenepeel, o.p.</i>	167
Compassion for the Animals. Is It Enough ? <i>Iva Apostolova</i>	181
Le plaidoyer de Francisco de Vitoria. Une compassion à visage de philosophie politique <i>Eduardo Andujar</i>	195

HORS DOSSIER

Forgotten Philosophies <i>William Sweet</i>	205
--	-----

REVUES CRITIQUES

La Galilée de Jésus. <i>Le chant du cygne</i> de Seán Freyne <i>Jean-Paul Michaud</i>	231
L'Écriture en échos <i>Jean Doutre, o.p.</i>	241

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

Philosophie

Cristiano CASALINI, <i>Aristotle in Coimbra. The Cursus Conimbricensis and the Education at the College of Arts</i> (Graeme Hunter)	253
---	-----

Jaime DERENNE, <i>Recherches arnaldiennes, Tome I: Théorie raisonnée des idées chez Antoine Arnauld: reprise et prolongement du projet cartésien</i> (Graeme Hunter)	257
Francis K. PEDDLE and William S. PEIRCE (Series Editors), <i>The Annotated Works of Henry George, Volume II, Progress and Poverty</i> (Brendan Hennigan)	259
William SWEET (ed.), <i>Migrating Texts and Traditions</i> (Frederick Matern)	262
Jason P. BLAHUTA, <i>Fortune and the Dao: A Comparative Study of Machiavelli, the Daodejing, and the Han Feizi</i> (Marie Antonios Sassine)	265
Pierre LAURENDEAU, <i>Des enfants pensent l'avenir. Philosophie pour enfants et prévention de la violence</i> (Élaine Champagne)	266
Théologie	
Michel QUESNEL, <i>La première épître aux Corinthiens</i> (Michel Gourgues, o.p.)	268
Marc GIRARD, <i>Évangile selon Jean. Structures et symboles</i> (Michel Proulx, o. praem.)	272
Jean-Baptiste LECUIT, <i>Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence</i> (Louis Roy, o.p.)	274
LIVRES REÇUS	277

LA MISÉRICORDE EN TROIS TEMPS

Le témoignage de Luc

MICHEL GOURGUES, O.P.

Le présent dossier de *Science et Esprit* a comme particularité d'aborder le thème de la miséricorde sous l'angle de la pratique ou des pratiques¹. En rapport avec le Nouveau Testament, cette approche oriente tout naturellement en direction de Luc «l'évangéliste de la miséricorde». Et, une fois chez Luc, l'attention au langage conduit à privilégier un texte particulier où il est question explicitement à la fois de miséricorde et de pratique. «Celui qui *a fait* (*ho poièsas*) la miséricorde (*to eleos*) envers lui» (Lc 10,37) : c'est ainsi que répond le scribe quand Jésus, après avoir raconté l'histoire du bon samaritain, l'interroge : «D'après toi, lequel de ces trois – du prêtre, du lévite et du samaritain mis en scène dans la parabole – a été le prochain de l'homme tombé aux mains des bandits?» (10,36).

En employant le verbe *poiein*, «faire», en rapport avec la miséricorde, le scribe manifeste que l'histoire qu'il vient d'entendre, il l'a bien compris, ne cherchait pas à fournir de celle-ci une définition abstraite mais plutôt à en décrire une pratique et à en illustrer ainsi le visage bien concret. Déjà, la première question qu'avait posée le légiste en abordant Jésus soulignait, à travers l'emploi du verbe *poiein*, cette référence à la pratique : «Maître, *ayant fait* quoi (*ti poièsas*) vais-je hériter de la vie éternelle?» «Fais cela (*poiei*) et tu vivras» (10,29) : cette exhortation adressée par Jésus à son interlocuteur après l'avoir amené pour une première fois à répondre lui-même à sa propre question fait bien ressortir la même référence à la pratique. Et c'est elle qui s'exprime de nouveau en finale, à la suite de la parabole : «Va, et toi aussi *fais* (*poiei*) de même.» (10,37)

Nous allons donc d'abord tenter de retracer, à partir du récit de Lc 10,30-35, le visage concret qu'est appelée à prendre la pratique de la miséricorde. Après quoi nous rapprocherons ce récit de deux autres, également propres à

1. Texte remanié d'une conférence donnée dans le cadre du colloque «La miséricorde en ses pratiques» tenu au Collège universitaire dominicain (Ottawa) les 18-19 novembre 2016.

2. À la différence de sa formulation chez Marc (12,28) et Matthieu (22,36) où la question porte sur le plus grand commandement.

Luc. Dans ces récits de genres littéraires différents, celui de la réanimation du fils de la veuve en Lc 7,11-17, et la parabole de Lc 15,11-32, le vocabulaire de la miséricorde lui-même n'est pas utilisé mais on y retrouve le même déploiement en trois moments que comporte son exercice.

Le paradigme de Lc 10,29-37³

Ce n'est pas par le vocabulaire que se démarque le récit de Luc. Le terme *eleos* utilisé au v. 37 se retrouve près d'une trentaine de fois dans les différentes couches du Nouveau Testament pour désigner la miséricorde⁴. L'expression « faire miséricorde » (*poiein eleos*), quant à elle, est bien attestée tant dans la littérature ancienne que dans la traduction grecque de l'Ancien Testament. Les dictionnaires de grec classique la signalent chez Démosthène dès le 4^e siècle avant Jésus Christ⁵

3. Pour une bibliographie récente sur ce texte très étudié, mais moins cependant sous l'angle où nous l'interrogeons : John Paul MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. V : *Probing the Authenticity of the Parables* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven CT – London, Yale University Press, 2016, p. 218-219. Parmi les ouvrages (notamment en français) non signalés ou parus depuis : Corina COMBET-GALLAND, « L'amour, au jeu de la loi et du hasard. La parabole du 'Bon Samaritain' et le débat qu'elle bouscule », *Études théologiques et religieuses*, 71 (1996), p. 321-330 ; François-Xavier DRUET, « Le bon samaritain », *Études Classiques*, 64 (1996), p. 73-74 ; Archibald MICHIELS, « À propos du 'bon Samaritain' », *Études Classiques*, 64 (1996), p. 367-369 ; John J. KILGALLEN, « The Plan of the 'NOMIKOS' (Luke 10.25-37) », *New Testament Studies*, 42 (1996), p. 615-619 ; Chantal RODET, « La parabole du Samaritain. Un indû pour la vie », *Sémiotique et Bible*, no 83 (1996), p. 17-32 ; Michel GOURGUES, *Les paraboles de Luc. D'amont en aval*, Montréal-Paris, Médiaspaul, 1997, p. 9-31 ; ID., « The Priest, the Levite and the Samaritan Revisited : A Critical Note on Luke 10,31-35 », *Journal of Biblical Literature*, 117 (1998), p. 709-713 ; Arland J. HULTGREN, *The Parables of Jesus. A Commentary*, Grand Rapids MI – Cambridge, U.K., W.B. Eerdmans, 2000, p. 93-103 (bibliographie : p. 101-103) ; André LACOCQUE, « L'herméneutique de Jésus au sujet de la loi dans la parabole du bon samaritain », *Études théologiques et religieuses*, 78 (2003), p. 25-46 ; Paul THIBAUD, « L'autre et le prochain. Commentaire de la parabole du bon Samaritain », dans *Esprit*, 6-2003, p. 13-24 ; Jean-Marie VAN CANGH, « Le Bon Samaritain : une création de Jésus ou de Luc ? », dans Raimund BIERINGER, Gilbert VAN BELLE, Joseph VERHEYDEN (ed.), *Luke and His Readers. Festschrift A. Denaux*, Leuven, University Press – Peeters, 2005, p. 239-263 ; John SCHUBERT, « The Parable of the Good Samaritan », *Bible Today*, 45 (2007), p. 23-27 ; Isaac KALIMI, « Robbers on the Road to Jericho : Luke's Story of the Good Samaritan and Its Origin in Kings / Chronicles », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 85 (2009), p. 47-53 ; Bernard BOUCHET et al., « À propos de la parabole du Samaritain. Des limites de la 'narratologie' », *Sémiotique et Bible*, n° 147 (2012), p. 40-64 ; Amy-Jill LEVINE, « Go and Do Likewise : Lessons from the Parable of the Good Samaritan », *America*, n° 211 (2014), p. 16-18 ; Christopher McMAHON, « The Paternalism of Meier's Criteria : The 'Prophetic' Case against the Parable of the Good Samaritan », *Australian Biblical Review*, 64 (2016), p. 54-68.

4. 27 fois, dont 9 dans les évangiles, 10 dans le corpus paulinien et 8 fois dans He et les épîtres catholiques. Le verbe correspondant, *eleoô*, le plus souvent traduit par « avoir pitié » revient quant à lui 33 fois (dont 3 sous la forme *eleaô* : Rm 9,16 ; Jd 22 ; 23) : 16 chez les synoptiques – on ne trouve ni le substantif ni le verbe chez Jean –, 14 dans le corpus paulinien et 3 fois ailleurs.

5. Cf. Henry George LIDDELL – Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*⁹, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 532 ; Rudolf BULTMANN, art. ἔλεος, *Theological Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1983, p. 477-478. Le passage de Démosthène se lit comme suit :

et on en dénombre plus ou moins 45 occurrences⁶ dans la Septante⁷. Tantôt (24 fois sur 45), elle rend compte d'une attitude humaine, comme en Jos 2,12 par exemple, où se vérifie la signification bien concrète de l'expression. Rahab, une prostituée de Jéricho, a caché les deux espions envoyés par Josué explorer le pays et leur a ainsi permis d'échapper aux poursuites du pouvoir local (2,6-7). C'est ainsi, dit-elle, qu'elle leur a « fait miséricorde » et elle s'attend à ce qu'en retour, les Israélites lui « fassent miséricorde » à elle-même ainsi qu'à toute sa famille le jour où ils se lanceront à la conquête du pays⁸. Tantôt (21 fois), « faire miséricorde » se rapporte à l'attitude de Yahvé lui-même, comme par exemple au livre de l'Exode, dans la troisième parole du Décalogue: « ... moi, Yahvé, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux qui punis la faute des pères sur les enfants, les petits-enfants et les arrière-petits-enfants pour ceux qui me haïssent, mais qui *fais miséricorde (poiôn eleos)* à des milliers pour ceux qui m'aiment et gardent mes commandements » (Ex 20,5-6).

Ce qui est particulier au récit de Luc, c'est, après l'évocation des circonstances (10,30) puis de l'abstention du prêtre (10,31) et du lévite (10,32), la description à laquelle il s'attarde de la démarche du samaritain, en montrant en quoi a consisté son « faire-miséricorde » (10,33-35). Celui-ci est représenté selon une séquence à trois temps: (1) « ayant vu (*idôn*) », (2) « il fut ému aux entrailles (*esplanchnisthè*) », (3) « et s'étant approché... »: suit alors l'enchaînement de toute une série d'actions dessinant le visage concret de son intervention (10,34-35).

Or, il est frappant d'observer que la même séquence se retrouve dans deux autres passages propres à Luc où n'apparaît pas cependant le langage de la miséricorde, comme nous l'avons déjà noté au passage. Toutefois, la séquence en trois temps retracée en Lc 10,33b-34 l'est aussi et dans les mêmes termes pour rendre compte, en Lc 7,11-17, de la réaction de Jésus face à la veuve de Naïn dont le fils unique vient de mourir et, en Lc 15,11-32, de la réaction du père quand son fils cadet rentre à la maison:

« Je m'étonne, ô juges, de son effronterie (de Timocrate), lui qui, alors qu'il était aux commandes avec Androtion, n'a pas *fait miséricorde (ton eleon touton mè poièasthai)* de la sorte envers la masse de vos concitoyens qui refusaient de payer les charges fiscales que lui-même leur imposait. » [Contre Timocrate, 111 (734-735); ma traduction] L'expression *eleon poièin* au sens de « faire grâce » figure au moins une fois chez Flavius Josèphe: « Ayant pénétré à l'intérieur de la ville (Garaba), il (Vespasien) fait périr tout le monde sans distinction d'âge, les Romains ne *faisant grâce (eleon poioumenôn)* à aucun âge... » (*Guerre des Juifs*, III, 133; ma traduction).

6. Selon les options de critique textuelle, ex. 2 S 2,6; Ps 108(109),21.

7. Où elle est suivie le plus souvent de la préposition *meta* (litt. « faire miséricorde avec ») comme en Lc 10,37 [ex. Gn 24,12; Jdt 1,24; 8,35; Rt 1,8; 1 S 20,8.14; 2 S 9,1.3.7; 10,2; 15,20; 16,17; 1 Ch 19,2; 2 Ch 1,8; Ps 17(18),50].

8. Même perspective concrète en 1 R 2,7 par exemple, dans l'énoncé des dernières volontés de David à Salomon: « Quant aux fils de Barzillai de Galaad, tu leur *feras miséricorde (poièseis eleos)* car ils se sont faits proches de moi quand je fuyais devant la face d'Absalom ton frère. »

Lc 7,13-14 Jésus à Naïn	Lc 10,33b-34 Le bon samaritain	Lc 15,20b Le père prodigue ⁹
¹³ Le Seigneur l'ayant vue (<i>idôn</i>) <i>fut ému aux entrailles</i> (<i>esplanchnisthè</i>) pour elle et lui dit: 'Ne pleure pas'. ¹⁴ Puis s'étant approché (<i>kai proselthôn</i>)...	^{33b} ...ayant vu (<i>idôn</i>) il fut ému aux entrailles (<i>esplanchnisthè</i>) ³⁴ puis s'étant approché (<i>kai proselthôn</i>)...	^{20b} ...son père le vit (<i>eiden auton</i>) et il fut ému aux entrailles (<i>esplanchnisthè</i>) et ayant couru (<i>kai dramôn</i>)...

Voilà donc trois textes qui, au lieu de peaufiner une notion abstraite de la miséricorde, décrivent l'expérience concrète, réelle ou fictive, de quelqu'un qui fait preuve de miséricorde. Puisque nous nous proposons d'en approfondir le visage existentiel chez Luc, nous allons en considérer successivement les trois moments: l'attention, l'émotion et l'intervention.

Il ne s'agit pas ici de considérer l'ensemble des textes et des données relatifs à la miséricorde chez Luc. Dans certains récits, celle-ci est bien présente mais décrite de façon partielle. C'est le cas par exemple, en Lc 13,10-16, qui n'évoque que deux moments: Jésus voit la situation pénible de la femme courbée et il intervient aussitôt en sa faveur: «l'ayant vue (*idôn de autèn*, comme en Lc 7,13), Jésus l'interpella et lui dit: «Femme, te voilà délivrée de ton handicap».» Si nous nous concentrons sur trois textes particuliers, c'est qu'ils rendent compte, pour ainsi dire, de la dynamique de la miséricorde en son intégrité.

1. « Il vit » : l'attention, ou la miséricorde des yeux

Tel est donc le premier moment, en Lc 10 comme dans les deux autres textes. Ni le prêtre ni le lévite ne dépasseront ce stade initial (10,31-32). Si Luc le signale, c'est pour bien marquer le caractère conscient de leur abstention sub-séquente. Que s'agit-il donc de voir pour commencer?

1.1 Une identification courante: miséricorde = pardon

Dans le langage courant – avant tout le langage croyant plutôt que le langage profane, où il n'en est guère question –, «miséricorde» est le plus souvent synonyme de «pardon», d'ignorance ou d'effacement d'une faute ou d'une offense. Ainsi en est-il dans les introductions au Nouveau Testament, par exemple, quand elles parlent de «la miséricorde de Luc» lui-même en tant

9. Pour la justification de cette désignation: Michel GOURGUES, *Les paraboles de Luc*, p. 142-144.

qu'évangéliste. On soulignera alors le fait par exemple qu'il ne fasse nulle mention de la protestation de Pierre à la suite de la première annonce de la passion (Mc 8,32-33), qu'il ait laissé tomber l'intervention déplacée des fils de Zébédée après la troisième (Mc 10,35-40), qu'il mette au compte de la tristesse le sommeil des disciples à Gethsémani (Lc 22,45) et, à l'inverse, au compte de la joie leur manque de foi lors de la manifestation du Ressuscité (Lc 24,41)¹⁰.

De fait, le pardon constitue un visage marquant de la miséricorde. Et c'est bien ce visage que fait ressortir la parabole de Lc 15, à travers l'attitude du père quand son fils rentre à la maison en confessant son « péché » (15,21). D'autres passages évangéliques en dehors de Luc vont aussi dans le même sens. On pense à la parabole du débiteur inconséquent en Mt 18, où intervient le vocabulaire de la miséricorde à travers le verbe *eleèô* : « Ne devais-tu pas avoir pitié (*eleèsai*) de ton compagnon comme moi aussi j'ai eu pitié (*eleèsa*) de toi ? » (18,33). Or, la pitié ou la miséricorde dont il s'agit s'est traduite auparavant à travers une remise (verbe *aphièmi*) de dette, l'image classique pour le pardon des péchés : « Êmu aux entrailles (*splanchnistheis*), le maître de ce serviteur le relâcha et lui remit sa dette. » (18,27) La même image se retrouve en Mt 6,12, dans la cinquième demande du Pater (« remets-nous nos dettes comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs ») et dans l'application en termes de pardon¹¹ dont elle fait ensuite l'objet en Mt 6,14-15.

Chez Luc lui-même, il se trouve des passages où il n'est pas question explicitement de miséricorde mais où, à défaut du verbe *eleèô*, le verbe « remettre » (*aphièmi*) est appliqué au pardon des péchés. Ainsi en est-il dans le récit du paralytique pardonné et guéri (Lc 5,17-26), que Luc a en commun avec Marc (2,1-12) et Matthieu (9,1-8), et dans le récit qui lui est propre de la pécheresse pardonnée (7,36-50)¹².

1.2 Une équation à élargir

Pendant, la miséricorde ne se réduit pas au pardon, même s'il en constitue l'un des visages privilégiés.

Cela ressort clairement du récit de Lc 10. Ce que « voit » le samaritain, ce n'est pas un pécheur qui se repent. Le samaritain n'a rien à pardonner. Ce qu'il « voit », c'est un inconnu dont la vie est en danger (Lc 10,30b). Il en va de même dans le récit de Naïm, où Jésus se retrouve lui aussi devant une femme plongée dans la détresse et pleurant la mort de son fils (Lc 7,13b).

10. Respectivement « il les trouva endormis de tristesse (*epi tès lypès*) » (22,45) et « comme ils ne croyaient pas encore à cause de leur joie (*apo tès charas*) » (24,41).

11. En effet, il n'est plus question de dettes en rapport avec la remise mais de « manquements » (*paraptómata*).

12. En Lc 5, le verbe *aphièmi* (« remettre ») revient 5 fois (v. 11, 20, 21, 23, 24) et 4 fois en Lc 7 (v. 47^{bis}, 48, 49).

C'est donc que la miséricorde n'est pas à concevoir seulement en relation avec le péché et l'offense, mais plus largement, avec les multiples formes que peuvent revêtir la misère et la détresse humaines.

Cela se vérifie chez les trois Synoptiques, où, à plus de dix reprises, le verbe *eleeô* se présente dans le cri de personnes affligées de maladies, de souffrances, d'une forme ou l'autre de pauvreté d'ordre physique ou psychologique, suppliant Jésus d'avoir pitié d'elles en les libérant de leur misère¹³. Chez Luc aussi, ce cas se présente au moins quatre fois et en particulier dans un récit qui lui est propre, où il rapporte le cri des dix aveugles : « Jésus, maître, *aie pitié de nous* » (17,13). Et ce récit, comme celui du bon samaritain, décrit de la même manière le premier moment de la réaction de Jésus : « Et *ayant vu (idôn)*, il leur dit : « Allez vous montrer aux prêtres ». » (17,14) Un autre passage propre à Luc plaide encore en faveur d'une extension du champ de la miséricorde. Dans le cri de détresse que lance à Abraham le riche dans la parabole qui le met en contraste avec le pauvre Lazare (Lc 16,24), la miséricorde à laquelle il fait appel n'est liée ni à la guérison ni au pardon mais à la libération de tourments insupportables dans l'au-delà.

2. « Il fut ému aux entrailles » : l'émotion, ou la miséricorde du cœur

Nous passons maintenant de l'extérieur à l'intérieur, de la perception d'une misère au retentissement ou au sentiment intime qu'elle provoque. Pour rendre compte de cette attitude qui est la composante centrale de la miséricorde, il arrive que le Nouveau Testament, en utilisant la désignation du tout pour la partie, emploie le mot *eleos*, « miséricorde », et le verbe *eleeô*, « faire miséricorde », qu'il faut comprendre alors au sens de « pitié » et « avoir pitié ». C'est le cas notamment dans ces passages que nous venons de croiser où des malades et des gens plongés dans une forme ou l'autre de pauvreté ou de misère crient vers Jésus en lui demandant d'avoir pitié d'eux.

Pour exprimer le mouvement intérieur de la miséricorde, nos trois passages, eux, ont recours à une métaphore.

2.1 La métaphore : un ébranlement intérieur

Esplanchnisthè. C'est ce même verbe que Luc reprend à la même forme¹⁴ dans les trois récits pour rendre compte de ce que ressentent Jésus face à la veuve

13. 3 fois chez Marc, dans les récits de l'aveugle de Jéricho (10,47.48) et du possédé de Gérasa (5,19) ; 5 fois chez Matthieu, dont 3 dans des passages qui lui sont propres rapportant le cri de deux aveugles (9,27), de la cananéenne (15,22), du père de l'enfant épileptique (17,15) ; 4 fois chez Luc, 2 dans un passage commun (18,38.39) et 2 dans les passages propres mentionnés ci-après (16,24 et 17,13).

14. De l'indicatif aoriste passif. Absent chez Luc en dehors de ces trois passages, le verbe, toujours employé à la forme passive, se retrouve 4 fois chez Marc (si l'on retient la variante

dont le fils unique est mort, le samaritain face à l'homme à moitié mort et le père face au fils assombri rentrant de ses fredaines et dont il dit qu'il le considérait comme « mort » (Lc 15,32). « Il fut ému aux entrailles » ou « il fut remué dans ses entrailles » : c'est ainsi qu'il faudrait traduire littéralement. Le verbe *splanchnizomai* est un dérivé du mot *splanchna*, qui désigne au sens premier les viscères, les entrailles, et en particulier le sein maternel¹⁵.

Au sens figuré, les entrailles sont considérées comme le lieu des sentiments, de l'attachement affectueux, de l'émotion et de la tendresse, l'équivalent de ce que continue de représenter le cœur dans notre imaginaire. Aussi bien, dans certains passages du Nouveau Testament où il figure, *splanchna* sera-t-il traduit par « cœur », comme c'est le cas par exemple dans la deuxième lettre aux Corinthiens : « Nous vous avons parlé en toute liberté », leur écrit Paul, « notre cœur s'est tout grand ouvert. Vous n'êtes pas à l'étroit chez nous ; c'est dans *votre cœur* (littéralement : dans vos propres entrailles) que vous êtes à l'étroit. » (2 Co 6,11-12) Ou encore dans ce passage de la première lettre de Jean : « Si quelqu'un, jouissant des biens de ce monde, voit son frère dans le besoin et lui ferme *son cœur*¹⁶ (littéralement : ses entrailles), comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? » (1 Jn 3,17) Tantôt, le mot apparaît comme l'équivalent, non pas du cœur lui-même mais des sentiments qu'il éprouve. Cela se vérifie notamment dans la suite de la deuxième lettre aux Corinthiens où Paul écrit, à propos de Tite qui a séjourné chez eux : « Ses entrailles pour vous – au sens de « son attachement » ou « son affection » à votre égard – sont encore bien davantage quand il se souvient [...] de la façon dont vous l'avez accueilli. » (2 Co 7,15).

Cette métaphore des entrailles possède en grec des connotations semblables à celles des dérivés de la racine *rāham* en hébreu. C'est elle par exemple qui rend compte des sentiments de Joseph quand il aperçoit son frère Benjamin : « Levant les yeux, Joseph vit son frère [...]. Il se hâta de sortir car ses *entrailles* s'étaient émues pour son frère et les larmes lui venaient aux yeux. Il entra dans sa chambre et là, il pleura. » (Gn 43,29-30) Il en est de même dans l'histoire

splanchnistheis au lieu de *orgistheis* en Mc 1,41) et 5 fois chez Matthieu, soit 9 fois au total, dont 2 dans des passages parallèles (Mc 6,34 // Mt 14,14 : première multiplication des pains ; Mc 8,2 // Mt 15,32 : 2^e multiplication des pains). 8 fois sur 9 le verbe traduit les sentiments de Jésus lui-même, l'exception se trouvant en Mt 18,27, dans la parabole du débiteur inconséquent, où il se rapporte au maître de ce dernier. À deux reprises, on a la même séquence voir – s'émouvoir – agir que dans les trois passages de Luc : « En sortant, *il vit (eiden)* une foule nombreuse et *fut ému aux entrailles (esplanchnisthè)* pour eux [...] et il se mit à leur enseigner beaucoup de choses » (Mc 6,34 // Mt 14,14 : « et il guérit leurs infirmes ») ; « *Ayant vu les foules, il fut ému aux entrailles (esplanchnisthè)* pour elles, car elles étaient fatiguées et abattues comme des brebis n'ayant pas de berger. Alors il dit aux disciples... » (Mt 9,36, sommaire propre à Mt).

15. Pour cette raison peut-être le tableau célèbre de Rembrandt représente l'une des mains du père prodigue comme une main féminine.

16. Il est intéressant de constater que ce passage fait intervenir les deux premiers moments de la miséricorde : voir (ici le verbe *theòreō*) et réagir dans ses entrailles (en l'occurrence négativement).

des deux femmes réclamant à Salomon le même enfant comme leur fils : « Ses entrailles, est-il dit à propos de la vraie mère, s'enflammèrent pour son fils et elle dit : « S'il te plaît, Monseigneur, qu'on lui donne l'enfant vivant, qu'on ne le tue pas ! » » (1 R 3,26)

2.2 La désignation abstraite : le mouvement essentiel de compassion

Dans certains passages du Nouveau Testament – et déjà dans l'Ancien Testament grec – l'image des entrailles est parfois accompagnée de l'adjectif (*oiktirmôn*) ou du substantif (*oiktirmos*), deux termes abstraits exprimant la compassion. La lettre de Jacques, par exemple, proclame que « le Seigneur est très miséricordieux (littéralement : « a de grandes entrailles » *polysplanchnos*) et compatissant (*oiktirmôn*) » (Jc 5,11) et Paul exhorte ainsi les Colossiens : « Revêtez-vous donc, comme des élus de Dieu, saints et bien-aimés, d'entrailles de compassion (*splanchna oiktirmou*). » (Col 3,12) Luc connaît ce vocabulaire, comme en témoigne 6,36 : « Devenez compatissants comme votre Père est compatissant », ce que l'on traduit parfois par « Devenez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux ».

C'est qu'assez fréquemment, dans la Septante en particulier, les deux langages sont associés l'un à l'autre¹⁷, celui de la compassion et celui de la miséricorde, si bien que l'on aura tendance à les considérer comme synonymes¹⁸. En réalité, *oiktos*, « compassion », et ses dérivés renvoient au sentiment intérieur de pitié ou de compassion éprouvé devant une forme ou l'autre de misère, alors que *eleos*, « miséricorde », et ses dérivés font référence, de façon plus large, à l'ensemble de la réaction, intérieure et extérieure, face à celle-ci.

3. « Puis s'étant approché... » : l'intervention, ou la miséricorde des mains

La miséricorde effective requiert plus encore que voir et s'émouvoir. Chez Luc, l'attention et l'émotion débouchent sur l'intervention. Et celle-ci, sous sa forme idéale, est représentée selon trois caractéristiques majeures.

17. Cela se retrouve dans toutes les couches de l'A.T. grec, par exemple *oiktirmôn* avec *eleêmôn* : Ex 34,6 ; Dt 4,31 ; 2 Ch 30,9 ; Ne 9,17.31 ; Ps 85(86), 15 ; 102(103),8 ; 110(111), 4 ; 111(112),4 ; Jl 2,13 ; Jon 4,2 ; Si 2,11. Spicq signale des auteurs grecs appartenant à différentes époques de l'Antiquité où les deux langages se trouvent associés de la même manière : cf. Ceslas Spicq, art. ἐλεέω, ἔλεος, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, Presses universitaires ; Paris, Cerf, 1991, p. 488, n. 3.

18. Spicq, par exemple, note à propos du terme *zleov* : « Il désigne une 'passion', le sentiment qui porte à s'émouvoir au spectacle des souffrances d'autrui et en quelque manière de les partager : une compassion. » (art. ἐλεέω, ἔλεος, p. 488) Cela me paraît juste dans les cas où *eleos*, désignation du tout, est utilisé pour la partie avec le sens restreint de « pitié ». La miséricorde, du moins telle que l'entend Luc, si elle intègre un mouvement passionnel, n'est pas en elle-même une passion mais une réaction globale comme l'indique l'expression « faire miséricorde ».

3.1 La prévenance

Dans deux des trois récits, l'intervention est effectuée en faveur de personnes qui n'ont rien demandé.

En Lc 10, le samaritain s'empresse d'interrompre sa route et de s'occuper d'un homme à moitié mort, vraisemblablement inconscient et incapable de réclamer du secours. De même, en Lc 7, Jésus, suivi d'un cortège de disciples et de sympathisants, croise un autre cortège entourant une veuve dont on est en train de porter en terre le fils unique. Il s'arrête aussitôt et prend l'initiative d'intervenir en faveur de cette mère éplorée.

En Lc 15, les choses se présentent différemment. Ici, l'initiative du retour, la décision de rentrer à la maison, est celle du fils. Et sa demande est toute bien préparée: «Je ne mérite plus d'être appelé ton fils. Prends-moi comme l'un de tes employés.» (15,19) Le père reconnaît son fils à distance. Aussitôt, il en oublie sa respectabilité de grand propriétaire terrien et se met à courir aux devants de lui. Et quand le fils se met à débiter son boniment, le père lui coupe la parole avant même qu'il ait le temps de formuler sa demande (15,21).

Cette miséricorde qui prend les devants, sans doute représente-t-elle l'idéal aux yeux de Luc. Dans d'autres cas, l'intervention répond à des demandes et à des sollicitations, parfois insistantes: pensons à la pécheresse pardonnée (Lc 7,44-47) et aux dix lépreux (17,13). Mais, le plus souvent, elle devance la demande des personnes: pensons à la femme courbée (13,12), à l'homme souffrant d'hydropisie (14,3-4), à Zachée (19,5).

3.2 L'abondance

La miséricorde ne fait pas que prévenir la demande. En Lc 10 comme en Lc 15, son intervention dépasse largement ce à quoi on aurait pu s'attendre dans le meilleur des cas.

C'est ici que le «mode d'emploi» de la miséricorde se trouve illustré au mieux. En grec, il a suffi d'un seul mot pour décrire chacun des deux premiers mouvements: *eiden*, *esplanchnisthè*, «il vit», «il fut remué aux entrailles». Par contraste, la description du troisième s'étire à n'en plus finir.

Cela se vérifie dans le cas du samaritain: «il fut pris de pitié, / il s'approcha, / banda ses plaies,» / y versa de l'huile et du vin, / le chargea sur sa propre monture, / le mena à l'hôtellerie / et prit soin de lui.» (10,13b-14) Faut-il prêter attention au fait que son intervention est ainsi détaillée en sept démarches? Ou s'agit-il d'une pure coïncidence sans signification particulière? Peut-être pourrait-on le penser si, cinq chapitres plus loin, la même chose ne se vérifiait aussi dans les démarches commandées ou accomplies par le père: «Apportez vite la plus belle robe, / mettez-la-lui, / passez un anneau à son doigt et des chaussures à ses pieds, / amenez le veau gras, / tuez-le, / mangeons, / festoyons.» (15,23) Mieux encore, pour nous en tenir à Lc 10, le récit fait place

dans la suite à une nouvelle série de démarches effectuées ou prescrites par le samaritain : « Le lendemain, il tira deux deniers, / les donna à l'hôtelier / et dit : / « Prends soin de lui / et, si tu dépenses en plus, / je te le rembourserai / quand je repasserai ». » (15,35). Sept verbes, de nouveau¹⁹.

Dans la symbolique biblique, on le sait, le chiffre sept sert à exprimer l'idée de totalité, de plénitude et de série complète²⁰. Il faut donc comprendre que le « faire-miséricorde » du samaritain comme celui du père touche à la perfection. Et ainsi, les deux récits présentent une opposition tout-rien : du côté du tout, se trouvent respectivement le samaritain et le père ; du côté du rien, le prêtre et le lévite dans un cas et, dans l'autre, le fils aîné incapable de s'associer à la générosité de son père dans l'accueil de son frère.

Dans le cas du père, l'abondance et la générosité frisent l'extravagance et la démesure – ce qui justifie de le qualifier lui-même de « prodigue » : non pas au sens où l'on parle d'un écervelé flambant sa fortune en un rien de temps à la manière du fils cadet, mais de quelqu'un qui témoigne d'une libéralité extrême. Ainsi, il ne suffit pas qu'on apporte une robe ; il faut que ce soit la « première ». Il ne suffit pas de dire que le fils reprend sa place ; il faut le signifier en lui remettant la bague-cachet ou le sceau (*daktylion*), qui lui confère tous les pouvoirs²¹. Il ne suffit pas qu'on lui passe des sandales ; il ne faut rien de moins que des « chaussures » (*hypodēmata*), c'est-à-dire des souliers de luxe comme seuls en portent des personnages de marque en des circonstances exceptionnelles²². Pour le repas des retrouvailles, il ne suffit pas de porter au menu un chevreau, ce qui, au goût de l'aîné, aurait amplement suffi ; il faut que ce soit le veau gras, cet animal qu'on élève et nourrit pendant de longs mois

19. On trouve ailleurs le même procédé chez Luc, notamment au chapitre 7, peu après le récit de Naïn, dans celui de la pécheresse pardonnée, dont la démarche est décrite en sept actions : « ayant apporté un vase de parfum en albâtre / et se tenant en arrière, à ses pieds, / pleurant, / elle commença à lui arroser les pieds de ses larmes / et (les) essayait avec les cheveux de sa tête, / et baisait ses pieds / et (les) oignait de parfum. » (Lc 7,37-38) Je dois cette observation à Marie de Lovinfosse, étudiante au doctorat au Collège (*La visite de Dieu près de la porte de Naïn. Étude de Lc 7,16*, mémoire inédit, 2016, p. 19).

20. Luc connaît et sait exploiter la valeur symbolique du chiffre sept. Par exemple, en Lc 17,14, dont la forme s'avère un peu différente de celle du passage parallèle de Mt 18,21 : « ...si sept fois par jour il (ton frère) pêche contre toi et sept fois revient à toi en disant : « Je me repens », tu lui pardonneras. » Voir encore Lc 8,2 (sept démons) ; 11,26 (sept mauvais esprits) ; 20,29-33 (sept maris) ; cf. Ac 6,3 ; 21,8 (sept disciples pour le service des tables) ; 13,19 (sept nations exterminées en Canaan) ; sept mentions de Jérusalem en Lc 9,51-19,28 et Ac 19-21... Sur la signification du nombre sept, on pourra voir l'explication que donne Philon d'Alexandrie, auteur juif contemporain de Luc (*Legum allegoriae*, I, § 8-16).

21. « To give one's seal to another implies the transference of authority and power (Gen. 41:42 ; 1Ki. 20[21]:8 ; Est. 3:10 ; 8:8, 10). Hence, one of the means by which the dying Antiochus Epiphanes appointed his friend Philip as regent over his kingdom was to hand over his seal to him (1Macc. 6:15). » (Reinier SCHIPPERS, art. « Seal », *Dictionary of New Testament Theology*, III, Grand Rapids MI, Zondervan, 1978, p. 498)

22. Cf. Albrecht ОЕРКЕ, art. « ὑποδέω », *Theological Dictionary of the New Testament*, V, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1983, p. 310-312.

en vue de quelque repas unique des grands jours. Justement, il ne suffit pas de préparer un bon repas, il faut que ce soit un « festin » (verbe *euphrainô*), comme seuls les riches peuvent s'en offrir²³ et comme le fils aîné lui-même n'en a jamais connu chez son père (v. 29-30). Et, comme si ce n'était pas assez, on apprendra, un peu plus loin (v. 25b), que le père a même réservé les prestations d'un orchestre symphonique (*symphônia*)²⁴ ! Décidément, le fils aîné ne grommelle pas sans quelque raison...

3.3 La tolérance

« Tolérance » est-il bien le terme approprié ? À défaut de mieux, ce mot veut rendre compte de l'extension illimitée de la miséricorde en rapport avec ses bénéficiaires.

Cela se vérifie en Lc 7 et en Lc 10, où Jésus et le bon samaritain interviennent tous les deux en faveur de parfaits inconnus. Le récit du bon samaritain s'avère particulièrement significatif de ce point de vue.

Jésus propose cette parabole en réponse à la question que lui pose un scribe : « Qui est mon prochain ? » Dans le judaïsme de l'époque, préoccupé de répondre à la prescription du Lévitique (19,18), « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », c'était une question très discutée, comprise et formulée de la manière suivante : qui suis-je tenu d'aimer et qui ne suis-je pas tenu d'aimer ? Le prochain, il fallait l'identifier à coup sûr aux compatriotes et aux coreligionnaires juifs. Selon la composition socio-religieuse d'après l'exil, cela comprenait « les prêtres, les lévites et le peuple d'Israël²⁵ ». Mais le Lévitique (19,34) précisait qu'il fallait encore aimer comme soi-même le *ger*, c'est-à-dire « l'étranger qui réside avec vous » et il prescrivait de le traiter de la même manière qu'un compatriote. Qui exactement fallait-il inclure dans cette catégorie ? Quand ils avaient traduit en grec l'Ancien Testament, les Septante avaient rendu l'hébreu *ger* par *prosélytos*. On s'entendait donc généralement pour inclure les prosélytes parmi le prochain qu'on était tenu d'aimer. Mais fallait-

23. Le verbe *euphrainô* n'apparaît ailleurs que deux fois pour décrire des repas luxueux, dans la parabole du riche insensé (Lc 12,19) et dans celle du riche et Lazare (Lc 16,19).

24. « La *symphônia* peut avoir le sens de son produit par tel instrument de musique ou celui de l'accord des voix et des instruments, le « concert », plus précisément ce que nous appelons « la musique » ou l'orchestre. C'est le sens ici étant donné la précision subséquente « des choeurs ». » (Ceslas SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, Éditions Universitaires; Paris, Cerf, 1991, p. 1462)

25. Sous une forme ou l'autre, la trilogie « prêtres-lévites-peuple » se retrouve en 1 Ch 28,21 ; 2 Ch 34,30 ; 35,2,7 ; 35,18 ; Esd 2,70 ; 7,7.13 ; 8,15 ; 9,1 ; 10,5.18-22.25-43 ; Ne 7,72 ; 8,13 ; 10,1.29 ; 11,3.20. Elle est bien attestée aussi à Qumrân et dans la littérature juive contemporaine du Nouveau Testament : références dans Michel GOURGUES, « The Priest, the Levite and the Samaritan Revisited : A Critical Note on Luke 10,31-35 », *Journal of Biblical Literature*, 117 (1998), p. 709-713 (part. p. 710-712)

il aller plus loin ? C'est alors que les discussions commençaient. Et c'est pour savoir jusqu'où Jésus est prêt à aller que le scribe lui pose sa question.

Jésus évite soigneusement de se laisser piéger en entrant dans cette problématique tatillonne, soucieuse de bien délimiter le champ de l'amour du prochain et de l'exercice de la miséricorde. Il opère un double renversement qui ouvre la problématique en l'universalisant. Pour une part, au lieu d'une victime appartenant à l'une ou l'autre des catégories identifiées au prochain dans le judaïsme, il met en scène un pur inconnu. En outre, au lieu de situer le prochain du côté de la victime, il le situe du côté de l'intervenant. Et cet intervenant modèle qui « fait miséricorde » à l'égard de l'inconnu devient, non pas un prêtre ou un lévite, mais un samaritain, l'un de ceux que l'on excluait à coup sûr de l'amour du prochain. Ce que Jésus fait ainsi comprendre est on ne peut plus clair : l'amour du prochain, avec le visage particulier de la miséricorde qu'il pourra prendre éventuellement, possède une extension universelle, tant du côté du sujet que de l'objet, du côté de l'intervenant que du bénéficiaire.

4. « C'est ainsi que vous serez les enfants du Très-Haut » (Lc 6,35)

Saisir, compatir, agir. Pardonner sans limite, venir en aide sans calcul à quiconque se trouve plongé dans une forme ou l'autre de misère. L'idéal peut sembler démesuré et repoussé aux limites du possible. Nulle part cet idéal n'est promu au nom de motivations d'ordre philosophique ou humanitaire. Le Jésus de Luc n'y incite qu'à partir de références d'ordre théologique.

4.1 « *Devenez compatissants comme votre Père est compatissant* »

Tout consiste d'abord et avant tout, pour les croyants, à imiter Dieu. « Vous, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » : c'est ainsi que cet idéal d'imitation est formulé chez Matthieu (6,47). Luc, lui, a traduit : « Devenez compatissants (*oiktirmones*) comme votre Père est compatissant (*oiktirmôn*) » (6,36), en situant ainsi en Dieu lui-même le second moment de la miséricorde.

C'est encore ce second moment qu'évoque, dès le début de l'évangile de Luc, le cantique du Benedictus en appliquant à Dieu lui-même l'image du frémissement des entrailles : « grâce aux entrailles de miséricorde (*splanchna eleous*) de notre Dieu, par lesquelles nous visitera l'astre d'en-haut » (Lc 1,78). Face à ceux qui habitaient les ténèbres et l'ombre de la mort, Dieu s'est ému (1,79). Et cette compassion a débouché sur le troisième temps de la miséricorde qu'a représenté, quand les temps furent accomplis, son intervention décisive de salut. C'est d'elle que parle encore le Benedictus en proclamant que Dieu a « fait miséricorde » (Lc 1,72), la formule même employée par Jésus à propos de l'engagement du samaritain.

4.2 « Scandale pour les païens »

Selon une certaine conception philosophique, la miséricorde serait pour Dieu inconvenante et ne pourrait, pour ainsi dire, que lui être interdite. Ainsi, au deuxième livre de la *Rhétorique*, Aristote définit l'*eleos* comme une peine (*lypè*) que l'on ressent à la vue d'un mal destructeur ou pénible frappant quelqu'un qui ne le mérite pas et que l'on peut redouter de subir soi-même. « Pour ressentir la pitié, écrit Aristote, il faut évidemment que l'on puisse se croire exposé, en sa personne ou celle d'un des siens, à subir un tel mal ou un mal semblable²⁶. »

Une telle notion s'écarte doublement de celle de la miséricorde divine telle qu'elle est représentée chez Luc et dans l'Écriture en général. Pour une part, Dieu, comme le père de l'enfant prodigue, s'est montré et se montre miséricordieux à l'égard d'humains en déficit, enfoncés dans leur tort : « La preuve que Dieu nous aime, dira saint Paul, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous. » (Rm 5,8) En outre, Dieu ne saurait être exposé lui-même au mal dont il a pitié.

La miséricorde en ses trois moments, telle que la représente Luc, est celle-là même que le Dieu de la révélation a manifestée dès l'instant où il s'est révélé à Moïse : « J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte, j'ai entendu son cri devant ses oppresseurs. Oui, je connais ses angoisses. Je suis descendu pour le délivrer. Maintenant, je t'envoie pour faire sortir d'Égypte mon peuple. » (Ex 3,7.8.10)

*

Dieu a vu, Dieu s'est ému, Dieu est intervenu. C'est la même séquence que reproduit le samaritain de la parabole. Et le légiste à qui Jésus vient de raconter celle-ci est à son tour exhorté par Jésus à « faire (*poiein*) de même ». C'est ainsi qu'il deviendra lui-même un « poète de la miséricorde » au même sens que s. Paul, en utilisant le substantif (*poiètès*) correspondant au verbe *poiein*, parle dans l'épître aux Romains (2,13) des « poètes de la Loi » (*poiètai nomou*)²⁷ pour désigner, non pas des gens qui parlent agréablement de la Loi mais qui la « font », c'est-à-dire qui l'observent et la mettent en pratique concrètement. « Poètes de la miséricorde » : c'est, pourrait-on dire joliment en épousant la vision de Luc, ce qu'à la suite de Dieu (Lc 6,36) et de Jésus (Lc 7,13-14) sont appelés à devenir les croyants.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

26. *Rhétorique*, II, 8.

27. Comme l'épître de Jacques exhorte les croyants à devenir des « poètes de la Parole » (Jc 1,22), c'est-à-dire des gens qui ne se contentent pas de l'écouter mais qui la mettent en pratique.

SOMMAIRE

Cet article vise à retracer, à partir du récit de Lc 10,30-35, le visage concret qu'est appelée à prendre la pratique de la miséricorde. La parabole du bon samaritain est rapprochée de deux autres récits également propres à Luc et de genres littéraires différents, celui de la réanimation du fils de la veuve en Lc 7,11-17, et la parabole de Lc 15,11-32. Sans qu'y soit employé expressément le vocabulaire de la miséricorde, on y retrouve comme en Lc 10 la même séquence en trois moments que comporte son exercice.

SUMMARY

This article seeks to discover, from Lk 10:30-35, how mercy can manifest itself concretely. The Good Samaritan parable is compared to two other narratives, in two different literary genres, also found only in Luke: the resuscitation of the widow's son in Lk 7:11-17, and the parable of Lk 15:11-32. Even without explicit mercy vocabulary, the practice of mercy is there expressed, as in Lk 10, in a three-step sequence.

LES MAINS DE LA MISÉRICORDE Éléments d'une spiritualité agissante

ÉLAINE CHAMPAGNE

1. Introduction

Le jubilé de la miséricorde promulgué par le pape François en 2015 fut l'occasion de nombreuses célébrations ecclésiales, mais aussi de la redécouverte et de l'approfondissement de la richesse de la miséricorde dans la vie chrétienne. La bulle d'indiction du jubilé situe d'emblée la miséricorde comme divine: la miséricorde vient de Dieu, le Christ nous en offre le visage¹. Nous sommes appelés à «fixer notre regard sur la miséricorde, afin de devenir nous aussi signe efficace de l'agir du Père²». La bulle cite saint Thomas pour réaffirmer que «la miséricorde est le propre de Dieu³». Dieu est amour. La miséricorde témoigne de l'agir de Dieu envers nous, et permet de reconnaître ses enfants⁴.

Or cette invitation à approfondir la miséricorde est lancée et reçue, en Occident, dans le contexte pluraliste et séculier qui est le sien. La spiritualité contemporaine occidentale cherche ses sources au cœur de l'humain. Elle cherche dans l'expérience vécue plutôt que dans la théorie ou dans la proposition religieuse, le fondement sur lequel établir son orientation «intérieure» et développer sa vie spirituelle. Ce serait au fond de lui-même que réside le meilleur de l'humain. C'est encore de là que pourrait s'épanouir sa vie spirituelle comprise comme posture dynamique de son existence, comme posture relationnelle vis-à-vis de soi, des autres, du monde et éventuellement d'un Absolu. Selon la spiritualité contemporaine, ce serait donc également au fond de l'humain qu'il faudrait chercher les leviers de la miséricorde.

1. *Misericordiae Vultus*, 1, https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html, (page consultée le 28 juin 2017).

2. *Misericordiae Vultus*, 3.

3. *Misericordiae Vultus*, 6.

4. *Misericordiae Vultus*, 9, 10 et 12.

Les appels lancés par l'Église à vivre la Miséricorde, grâce aux médias publics⁵ ou aux prêches paroissiaux (au Québec), m'ont permis de constater un souci d'«humaniser» l'appel à la miséricorde, en particulier à travers les «œuvres» que propose la tradition chrétienne, inspirées spécialement de l'évangile de Mathieu: donner à manger aux affamés, donner à boire à ceux qui ont soif, vêtir ceux qui sont nus, accueillir les étrangers, assister les malades, visiter les prisonniers et ensevelir les morts⁶. Un appel à agir a ainsi pu être entendu par tous, pas seulement par les chrétiens.

D'un point de vue humaniste, il serait possible d'affirmer que lorsqu'il réalise les œuvres de miséricorde, l'humain se révèle à lui-même. C'est lorsque l'humain fait preuve de miséricorde qu'il exprime le mieux son humanité, qu'il advient en humanité. C'est lorsqu'il fait preuve de compassion et se soucie de son frère ou de sa sœur que l'humain s'accomplit. En même temps, la miséricorde semble exiger une démesure qui dépasse les capacités humaines. Faut-il accueillir tous les réfugiés, nourrir tous les affamés, faut-il pardonner l'insulteur, le meurtrier? La miséricorde commande la transcendance de l'humain, une transcendance qui n'est pas sans risques, et qui semble justement trop souvent inhumaine.

Il y a une démesure de la miséricorde qui bouleverse tout équilibre – toute justice. Est-ce que la miséricorde ne serait pas inhumaine? Ce qui amène à une question encore plus cruciale: est-il suffisant de chercher la source de la miséricorde au cœur de l'humain? Il me semble que pour un chrétien, même si la miséricorde s'exerce en l'humain et pour l'humain, c'est au delà et en deçà de l'humain qu'elle origine. C'est par là que je désire pousser ma réflexion. Comment donc, comme chrétiens, envisager pour aujourd'hui une spiritualité de la miséricorde? Comment éclairer le chemin spirituel de la miséricorde reçue et offerte?

Pour aborder ces questions, je désire à la fois adopter cette perspective contemporaine qui considère la spiritualité à partir des sujets qui l'expérimentent, à partir des personnes qui la vivent, en même temps que j'envisagerai la miséricorde comme proprement de Dieu. Ce faisant, je voudrais mettre en relief quelques interrogations qui semblent émerger, dans la culture contemporaine, de cette rencontre. Ces interrogations permettront de revisiter ce que peut signifier l'amour de soi, le don de soi et notre responsabilité envers soi, envers les autres et envers Dieu. C'est d'un point de vue spirituel que je vais tenter d'aborder ces questions qui n'ont rien d'exhaustif mais qui se veulent exploratoires. J'entends le spirituel comme posture relationnelle instruite entre

5. Par exemple: Gilles DONADA et Nicolas SENEZE, « Comment vivre l'année de la Miséricorde? », *La croix*, 18 décembre 2015, <http://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Misericorde/Comment-vivre-l-annee-de-la-Misericorde> (page consultée le 16 août 2017).

6. « Œuvres de miséricorde », https://fr.wikipedia.org/wiki/Ceuvres_de_misericorde, page consultée le 14 novembre 2016.

autres par des valeurs et des croyances influencées par les traditions culturelles et religieuses.

2. Perspectives « humanistes » – les mains humaines

Un premier regard sur l'expérience de miséricorde se penche sur sa dimension humaine. En fait, notre regard est toujours situé; notre expérience, toujours incarnée. La perspective adoptée est donc contextuelle. C'est donc selon cette posture que la miséricorde sera explorée comme spirituelle, déroutante, agissante et confrontante.

2.1 *Spiritualité contemporaine et don de soi*

Notre vision contemporaine du monde promeut le soi comme repère ultime de notre vie. C'est au fond de soi que nous sommes invités de toute part – à commencer par les médias – à retrouver notre source authentique⁷. Des « sources du moi » de Charles Taylor⁸ jusqu'à la « fatigue d'être soi » d'Ehrenberg⁹, le « sujet » est étudié en profondeur. L'exigence de cette posture adoptée globalement par la société est extrêmement élevée: que chaque personne humaine soit responsable de son bonheur comme de son malheur, qu'elle soit seule décideuse de sa vie, voire de sa mort.

C'est dans ce contexte que l'idéal spirituel recherché par le plus grand nombre se concentre sur la paix et le bien-être. Le foisonnement de publications sur la spiritualité qui s'offrent actuellement sur le marché pour proposer des pratiques visant à apaiser l'esprit ou à favoriser le plein épanouissement de soi en témoigne. Cet idéal intérieur contraste radicalement avec la frénésie du quotidien dans un environnement extérieur, réel et virtuel, qui sollicite toujours plus intensément l'attention. Comme si la vie intérieure offrait un dernier refuge aux assauts du monde. L'expression « espérance du salut » portée par la tradition chrétienne pourrait se traduire pour plusieurs de nos contemporains par une aspiration légitime au calme et à la tranquillité, au retour à soi.

D'autres voix se font également entendre qui mettent en valeur l'interdépendance des humains. Face au défi de la responsabilité personnelle, plusieurs personnes cherchent aussi à développer une solidarité partagée¹⁰. Les exemples

7. Une recherche rapide des mots « soi et spiritualité » sur le moteur Google donne des titres aux expressions familières: quête de soi, réalisation de soi, conscience de soi, éveil de la conscience de soi, devenir soi, estime de soi, confiance en soi, etc. (consulté le 5 juillet 2017).

8. Charles TAYLOR, *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 1998, p. 712.

9. Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi: dépression et société*, Paris, O. Jacob, 1998, p. 318.

10. Comme nous y invite justement le Conseil Église et société de l'Assemblée des évêques catholiques du Québec, *Des solidarités à reconstituer et à reconstruire*, novembre 2016, 16. Pour

sont très abondants de personnes et d'organismes qui s'investissent pour le mieux-être de leurs proches et de leur milieu. Du soutien des malades à l'accueil et à l'aide à l'intégration des réfugiés; de l'alphabétisation d'adultes, au recyclage et à la facilitation de l'accès à divers biens de consommation pour des personnes ou des familles moins nanties; de la plantation d'arbres dans des zones de coupe à blanc, aux plantations de cactus pour contrer la disette et la désertification; du travail de conciliation entre communautés rivales dans des camps de réfugiés à des actions concertées pour contrer la traite humaine. Toutes ces actions et bien d'autres témoignent d'un humanisme très présent et inspirant. Les exemples de grande générosité abondent où le don de soi est considéré comme source d'épanouissement. Mais ces actions ne sont pas sans poser des défis importants.

2.2 *Compassion et miséricorde*

Avant d'aller plus loin, une première précision s'impose au sujet de la miséricorde. De quoi s'agit-il au juste? Encore ici, je tire mes réflexions des sciences humaines selon une perspective qui se veut inclusive de la diversité des postures spirituelles – religieuses ou non. Or en langage séculier, l'usage du terme «compassion» serait plus familier, plus courant que celui de miséricorde, même si leur sens semble se confondre.

La spiritualité contemporaine connaît la compassion. La compassion renvoie à la capacité de se laisser mouvoir ou émouvoir. Elle nous déplace, nous bouscule. Elle nous prend aux entrailles. La compassion se décrit comme un mouvement spontané. Cette motion intérieure invite à la réflexion ou du moins à une relecture. La compassion nous fait partager la souffrance d'autrui. C'est la souffrance d'autrui, qui comme en miroir se fait ressentir jusque dans notre chair. La compassion ne serait pas tant une posture qu'un dynamisme, ni fusionné ni distant de la personne qui souffre. Le philosophe Jacques Ricot définit la compassion de la sorte :

La compassion est une expérience particulière du pâtir, celle qui reçoit en partage la souffrance d'autrui, et ce pâtir, loin d'être une pure réceptivité passive, est disponibilité active au monde, à autrui¹¹.

Si la compassion est active, c'est en amont de son expérience, dans la sensibilité ou plutôt dans la disponibilité à la perception de l'expérience de l'autre, qui parfois est expérience souffrante. La compassion fait appel à la vulnérabilité puisqu'il s'agit de se laisser mouvoir.

une perspective séculière, voir par exemple : Sophie SURANITI, «La philanthropie, en pleine évolution», *La Presse*, 19 novembre 2015, <http://www.ledevoir.com/economie/actualites-economiques/455548/la-philanthropie-en-pleine-evolution>, (page consultée le 16 août 2017).

11. Jacques RICOT, *Du bon usage de la compassion*, Paris, PUF, 2016, p. 19.

Ricot fait deux remarques essentielles relatives à la compassion, deux mises en garde. Tout d'abord, pour soulager la souffrance la compassion doit s'accompagner d'une action – ce que nous appellerons miséricorde. Sans cette action, la compassion « serait pire que l'indifférence puisqu'elle réduirait l'être souffrant à sa souffrance, sous des apparences de bienveillance et de sollicitude¹² ».

En deuxième lieu, Ricot fait remarquer que la compassion n'offre aucune indication quant à l'action à poser. Elle sollicite le discernement, la réflexion : « Si la compassion ne se laisse pas éclairer par des considérations raisonnées et visant à l'universel, elle ne peut fournir à elle seule une assise pour les décisions toujours singulières auxquelles la vie morale nous confronte¹³. » M'inspirant de Ricot, je dirais que la compassion a besoin d'être éclairée pour que l'agir qu'elle appelle soit éthique, et pour que cet agir contribue à la dignité, à l'accomplissement et à une plus grande plénitude de la vie humaine. Ricot continue : « Mais si la compassion ne peut en aucune façon fournir le socle seul sur lequel s'édifierait la morale, elle est ce sans quoi aucune vie morale ne serait possible¹⁴. » Ainsi, la compassion doit déboucher sur un agir qu'elle ne peut déterminer à elle seule, en même temps qu'elle est essentielle à cet agir.

La compassion comme la miséricorde allient sensibilité et geste, elles réunissent motion intérieure et action concrète. Elles renvoient à un agir mû par elles. La personne qui fait œuvre de miséricorde se laisse émouvoir en même temps qu'elle discerne le geste d'amour juste – ajusté à l'autre.

2.3 « *Détournement* » de la miséricorde

Les situations qui sollicitent la solidarité humaine foisonnent et donnent parfois l'impression à qui s'intéresse au monde que ses besoins sont infinis. Les médias témoignent quotidiennement de guerres, de famines, de cataclysmes naturels. À plus petite échelle et plus près de nous, les amis, les membres de nos familles, en particulier les plus vulnérables, mais aussi les personnes du quartier ou des milieux que nous fréquentons sollicitent un coup de main, une oreille, un peu de temps. Il suffit de se rendre un peu attentif aux autres pour reconnaître les appels à un peu de bonté.

Or pour réaliser les œuvres de miséricorde, outre la compétence requise pour poser certains gestes, il faut aussi parfois accueillir certains « inforts », accepter une certaine peine – écouter une personne en deuil ou prendre soin d'un parent qui souffre de démence n'est pas « facile ». Il faut également transiger avec les tensions interpersonnelles, les malentendus, les divergences de vues, qui sont le lot des interactions humaines. Les équipes bénévoles expérimentent souvent que faire équipe pose défi même lorsque tous partagent un

12. Jacques RICOT, *Du bon usage...*, p. 48.

13. Jacques RICOT, *Du bon usage...*, p. 51.

14. Jacques RICOT, *Du bon usage...*, p. 53.

désir d'altruisme. Les œuvres de miséricorde demandent un effort, un travail, elles exigent de s'y investir.

Plus intimement, les nombreux appels à la miséricorde peuvent susciter le repli sur soi ou le découragement, deux pièges insidieux. D'un côté, le travail de dépassement nécessaire à la miséricorde peut amener le donateur à oublier le service de l'autre au profit de la tâche ou de son accomplissement. La réussite plutôt que le service risque alors de nourrir l'égo du donateur. La miséricorde risque alors de se pervertir en performance. Pour « réussir » à servir tous efficacement, le donateur peut s'arroger de surcroît un certain pouvoir « sur » l'autre au détriment d'un pouvoir au service de l'autre. Difficile de parler alors de miséricorde alors que les donateurs peuvent tout de même se démener « corps et âme » avec sincérité.

La miséricorde invite à une réelle ouverture à l'autre plutôt qu'au repli sur soi. Mais d'un autre côté, les besoins sont si innombrables et le portrait de la situation sociale, qu'elle soit locale ou mondiale apparaît tellement sombre, que le risque d'épuisement ou de désespérance est très réel. Impossible de s'approcher de la douleur de l'autre sans en ressentir quelques effets. Pour vivre la miséricorde, suffit-il à l'humain de se dépasser, de se transcender ? S'agit-il de performance ? S'agit-il d'affronter lucidement l'immensité des injustices et des situations inhumaines ? S'agit-il de survivre à l'épuisement de compassion ? S'agit-il de triompher du mal ?

Comment soutenir la générosité, l'altruisme, de sorte qu'ils ne s'épuisent pas pour sombrer dans l'ironie et le scepticisme ? Comment favoriser le dépassement de soi sans céder à la suffisance ou à l'arrogance ? De quelle manière la tradition chrétienne peut-elle contribuer à éclairer et ressourcer les gestes de miséricorde ?

2.4 Limites et questionnement

Pour que la miséricorde puisse s'accomplir, plusieurs éléments sont nécessaires. Ainsi, pour actualiser la miséricorde, il faut d'abord se laisser émouvoir. Il faut savoir reconnaître l'inégalité, l'injustice, le manque qui suscite la douleur de l'autre pour pouvoir compatir à sa peine et y répondre.

Puisque la motion ressentie qui fait partager la souffrance de l'autre n'informe pas nécessairement sur l'action à poser, la miséricorde nécessite un discernement, une réflexion, qui peuvent prendre la forme d'un dialogue avec la personne dans le besoin, mais certainement un travail de recherche pour agir selon le besoin de l'autre.

La miséricorde sollicite enfin la capacité d'agir, elle appelle à passer à l'action. Cette capacité d'agir s'apparente au pouvoir : le pouvoir de poser un geste souhaité efficace, et donc transformateur. La thématique du pouvoir rend vigilant à des enjeux fondamentaux, ceux-là mêmes qui font rejeter le terme

«pitié». La domination, la condescendance, le paternalisme n'ont rien à voir avec la miséricorde.

Pour que la miséricorde témoigne d'un amour véritable, elle doit être vulnérable pour percevoir et partager la souffrance de l'autre, elle doit prendre conscience de sa capacité à agir en faveur de l'autre, mais aussi de la liberté de l'autre à accueillir ou non le don offert. La miséricorde doit aussi actualiser sa capacité à recevoir de l'autre, dans une dynamique de don et de contre-don, sans jamais attendre en retour. Enfin, comme don de soi, la miséricorde est risquée. Dans certains cas, elle confronte à un enjeu de vie ou de mort. À trop donner, n'y a-t-il pas risque de se vider? N'y a-t-il pas risque de se perdre à force d'aimer? De mourir en quelque sorte? Nous reprendrons à ces questions une à une.

3. Perspectives théologiques – les « mains » de Dieu

Dire que, selon la tradition chrétienne, la miséricorde prend sa source en Dieu est certes incontournable. Que la main de Dieu agisse à travers nous dans les œuvres de miséricorde est certes magnifique et mérite que le croyant s'y arrête avec émerveillement. Mais qu'est-ce que cela signifie au juste? Comment le comprendre et l'actualiser dans notre expérience? Sommes-nous des « canaux » qui doivent simplement se brancher sur le courant principal? Comment s'articule notre relation à la source de la miséricorde? Quelle est cette source de la miséricorde? Comment cette relation est-elle proposée et articulée dans la tradition chrétienne?

J'aimerais maintenant aborder différents paradoxes qui apparaissent lorsque la spiritualité contemporaine est mise en dialogue avec la spiritualité chrétienne.

3.1 *Amour de soi*

Le sens qu'Augustin attribue au mot miséricorde s'accorde avec ce que nous venons de dire au sujet de la compassion.

Qu'est-ce la miséricorde? C'est une certaine misère qui se trouve dans le cœur. Elle tire son nom de la souffrance que nous avons à cause de la misère de quelqu'un. Le mot miséricorde vient de *miseria* et de *cor*, de misère et de cœur. Nous parlons de miséricorde quand la misère de quelqu'un touche notre cœur¹⁵.

Dans ses écrits, Augustin s'intéresse entre autres aux œuvres de miséricorde, toutes regroupées sous le vocable d'aumône et de pardon. Il ne suffit pas de se laisser mouvoir, le fait de porter secours est un élément nécessaire et constitutif

15. Sermon 358 A, 1, dans Jaime G. ALVAREZ, «La miséricorde selon Augustin», *Connaissance des Pères de l'Église. Miséricorde*, 139, 2015, p. 29.

de la miséricorde. Jaime Garcia Alvarez, philosophe et théologien espagnol, dans un article sur la miséricorde selon Augustin, précise: «Le problème de la miséricorde ne consiste pas pour s. Augustin à donner, mais à donner à quelqu'un ce dont il a vraiment besoin. Pour y arriver, il faut être sensible à sa misère personnelle. Or, a un cœur miséricordieux celui qui a reçu l'aide des autres quand il en avait vraiment besoin. Aime celui qui tout d'abord se sent aimé¹⁶.» Donner ne suffit pas. Il s'agit de donner ce dont l'autre a besoin. Mais étonnamment, le miséricordieux désigne ici non pas celui qui donne, mais celui qui a reçu. Celui qui a reçu peut le mieux donner.

Alvarez montre encore l'importance de l'expérience de conversion qu'a vécue Augustin dans le développement de sa théologie de la miséricorde. C'est sa rencontre avec la miséricorde, c'est l'expérience de la miséricorde de Dieu à son égard qui serait à l'origine de ce qu'Augustin a pu en dire. Ses *Confessions* en témoignent de façon marquante. Son questionnement et sa réflexion lui ont permis d'approfondir et de déployer ce qui lui a été offert gratuitement au préalable, qu'il a accueilli et qu'il a continué d'accueillir tout au long de sa vie. C'est parce qu'il a d'abord reconnu l'amour de Dieu pour lui, la miséricorde de Dieu à son égard, que l'humain est capable de miséricorde. C'est parce que nous avons d'abord été aimés que nous sommes capables d'aimer. L'amour nous précède. Nous n'inventons pas l'amour..

Mais Augustin précise un peu plus. Pour pouvoir faire miséricorde, pour être sensible aux souffrances des autres, il rappelle l'importance de prendre conscience de ses propres misères. «Faites l'aumône et tout est pur pour vous.» Qu'est-ce que faire l'aumône? C'est faire miséricorde. Et qu'est-ce que faire miséricorde? Si tu es bien avisé, commence par toi-même. Comment en effet être miséricordieux pour autrui, si tu es cruel envers toi¹⁷?» L'aumône envers soi consiste donc à être miséricordieux envers soi-même. S'agit-il de s'aimer soi-même comme nous recommande la psychologie? Alvarez fait ici remarquer qu'Augustin n'invite pas à «faire l'aumône» pour soi – à se donner à soi-même ou à se faire du bien – mais bien à «recevoir l'aumône», à recevoir l'aumône de Dieu, dont l'amour nous précède.

Ainsi ne remets pas et ne ferme pas la porte ouverte devant toi. C'est l'auteur même du pardon qui t'ouvre cette porte; que tardes-tu? Tu devrais être comblé de joie si tu frappais et qu'il t'ouvrît enfin; tu ne frappes pas, il t'ouvre, et tu restes dehors? N'hésite donc pas. [...] Fais aussi l'aumône à cette âme, non pas précisément en lui donnant, mais en ne repoussant pas la main qui lui donne¹⁸.

Nous serions heureux que Dieu réponde à nos prières. Mais Dieu nous devance, la porte est déjà ouverte, le don déjà offert. Et nous hésitons à le recevoir. Dans un mouvement unique, la miséricorde envers soi consiste pré-

16. Jaime G. ALVAREZ, «La miséricorde selon...», p. 47.

17. Sermon 106, 4, dans Jaime G. ALVAREZ, «La miséricorde selon...», p. 46.

18. Sermon 87, 11, dans Jaime G. ALVAREZ, «La miséricorde selon...», p. 49.

cisément à accueillir la miséricorde qui nous précède et qui vient de celui qui est miséricorde. En faisant l'aumône à notre âme, Augustin propose que le don que nous nous faisons et qui répond le mieux à notre besoin soit celui de recevoir Celui qui se donne à nous avant même que nous le souhaitions. Découvrir à quel point nous sommes aimés de Dieu et accueillir cet amour.

Je remarque ici le vaste fossé qui s'étend entre les slogans contemporains qui encouragent à prendre soin de soi sans négliger l'estime personnelle et l'autogratisation, d'une part, et, d'autre part, la proposition d'Augustin. La miséricorde envers soi, contrairement à l'enfermement sur soi auquel confinent les propositions « spirituelles contemporaines », consiste en un accueil actif de l'Autre, de Dieu, de son amour. Elle est ouverture. C'est peut-être ce qui fait dire au théologien Waaijman que la principale caractéristique de la miséricorde n'est pas à situer dans le geste de donner, mais dans la manière dont le don est accueilli par l'autre¹⁹. Si l'amour n'est pas accueilli, si le geste est refusé, si la rencontre est impossible, comment parler de miséricorde ? Comment parler de Dieu miséricorde si nous n'accueillons pas son amour ?

3.2 *Don de soi*

Si la miséricorde engage la personne qui reçoit, elle est donc, en quelque sorte, à la merci de l'autre. Le donateur, loin de dominer la scène, ne peut que reconnaître sa vulnérabilité. La capacité d'aimer repose en quelque sorte, du moins partiellement, sur la possibilité que l'amour offert soit accueilli. Brottier interprète les commentaires de Jean Chrysostome sur la béatitude des miséricordieux en ce sens : « Pour que l'aumône soit une œuvre de miséricorde, il faut qu'un lien authentiquement humain soit établi par le donateur avec le bénéficiaire du don, la distance entre les statuts sociaux s'en trouvant abolie²⁰. »

Considérer l'amour de Dieu de cette manière fait envisager autrement un Dieu pourtant qualifié de « Tout-Puissant ». En effet, la tradition chrétienne propose, dans la personne de Jésus Christ, le visage d'un Dieu qui contraste radicalement avec celui d'une divinité impassible, témoin éloigné des aléas de la vie quotidienne et des souffrances humaines. En Christ, la miséricorde prend chair. La bonté de Dieu, sa sollicitude, sa compassion sont offertes dans la proximité de sa présence, de son enseignement et de son action, mais aussi dans la vulnérabilité de l'accueil qui lui est réservé.

Jean Chrysostome fait remarquer que « la pitié (*eleos*²¹) chez l'homme et la « pitié » chez Dieu n'ont aucune commune mesure, mais différent autant l'une

19. Kees WAAIJMAN, *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, Leuven, Peeters, 2002, p. 87.

20. Laurence BROTTIER, « La miséricorde selon Jean Chrysostome : l'éveil de la conscience humaine à la compassion de Dieu et sa nécessaire imitation », *Connaissance des Pères de l'Église. Miséricorde*, 139, 2015, p. 24.

21. Permettons-nous de lire : « la miséricorde ».

de l'autre que la méchanceté de la bonté²² ». Dans la dynamique de la miséricorde, le donateur cherche à diminuer la distance qui le sépare de la personne qui a besoin. Mais cette distance ne sera jamais aussi grande que celle qui nous sépare de Dieu. Si, pour être miséricordieux, nous avons à nous faire proches autant que Dieu s'est fait proche, alors nous n'aurons jamais terminé d'approfondir la miséricorde qui nous est faite, ni celle que nous sommes invités à offrir. Brottier éclaire ce passage : « Ce n'est pas pour décourager son auditoire que Jean parle ainsi : il veut seulement que l'on ne soit pas satisfait à bon compte [...] Les Béatitudes invitent à tendre vers l'imitation d'un Dieu foncièrement inimitable²³. » Non seulement les situations de misère, de souffrance sont innombrables, mais jusque dans la plus petite d'entre elles, la profondeur de la miséricorde peut-être infinie : « Et quiconque donnera seulement un verre d'eau froide à l'un de ces petits parce qu'il est mon disciple, je vous le dis en vérité, il ne perdra point sa récompense²⁴. » Le simple verre d'eau offert par le disciple, par celui qui a accueilli la miséricorde, est appelé à porter l'infini de la miséricorde de Dieu.

La proposition chrétienne met en relief la distance infinie en même temps que l'intime proximité qui coexistent entre Dieu et chaque personne humaine. Mais cette proximité se fait vulnérabilité : l'amour est offert et non pas imposé de haut. Si la main de Dieu agit en Jésus Christ, ce n'est pas une main de domination et de pouvoir, mais une main tendue. Ultimement, la « descente » de Dieu qui se fait proche trouve son abysse et son sommet sur la croix, les mains clouées, ouvertes.

Des mystiques comme maître Eckhart, mais aussi comme Maurice Bellet, plus proche de nous, témoignent d'un « Dieu qui se perd à force d'aimer ». Dieu se rend vulnérable, jusqu'à mourir d'amour – proposition profondément bouleversante, paradoxale, presque provocatrice de sorte qu'elle puisse sembler inacceptable pour nos contemporains. Quel sens y aurait-il à donner si c'est pour se perdre ?

Je remarque encore ici le fossé entre un certain pragmatisme, un sain pragmatisme qui invite à discerner ce que nous sommes en mesure d'offrir, qui appelle à reconnaître nos limites à donner – nous sommes des êtres contingents – et cette invitation à imiter un Dieu qui se fait proche de nous jusqu'à en mourir. Quelle miséricorde pouvons-nous offrir si nous sommes morts (de fatigue) ou si la mort nous envahit ? Si je suis détachée de ma source, alors je meurs. Mais si la source de la miséricorde que je désire offrir est en moi, et que cette source se perd à se donner, que cette source se meurt, alors je risque aussi de me perdre, de me vider. Si je désire vivre de la miséricorde de Dieu à offrir, suis-je appelée à renoncer à moi-même, à me perdre comme Dieu se

22. Dans *In Matthaeum*, 15, 4, PG 57, p. 227.

23. Laurence BROTTIER, « La miséricorde selon... », p. 23.

24. Mt 10,42.

perd ? Bien sûr, la résurrection peut offrir une espérance – ou une fuite en avant. Dans *Le meurtre de la parole*²⁵ comme dans *La traversée de l'en-bas*²⁶, Maurice Bellet nous amène à redécouvrir au delà des mots que la mort du Christ n'est pas un leurre. La résurrection n'est pas une « conséquence » ou une suite naturelle de la mort du Christ : elle demeure tout aussi inattendue, inespérée, qu'indicible. L'appel à imiter le Christ ne nous garantit aucune traversée facile. Nous perdre, mourir à soi, nous donner à la suite du Christ reste et demeure l'invitation chrétienne fondamentale. Qu'est-ce à dire ?

3.3 Responsabilité avec Dieu

S'agit-il alors, pour vivre la miséricorde, de disparaître en Dieu ? Mais comment la misère pourrait-elle nous mobiliser si nous n'y sommes plus ?

Lorsque je découvre les écrits des mystiques chrétiens, je suis vraiment impressionnée par l'audace de leur parole, par ce qui semble une très grande confiance en eux-mêmes. En même temps qu'ils décrivent leur petitesse devant l'infini de Dieu – comme lorsque Catherine de Sienne exprime qu'elle n'est rien et que le Christ est tout – en même temps qu'est montrée l'incommensurable distance entre Dieu et eux, ces mystiques affichent une assurance aimante qui semble les placer comme vis-à-vis de Dieu, d'égal à égal, dans leur dialogue intime.

Je pense ici en particulier à Etty Hillesum, une jeune mystique juive, martyre à Auschwitz. Cette jeune femme a laissé un journal qui témoigne de sa vie spirituelle et dans lequel elle écrit une phrase étonnante, un jour alors qu'elle est au camp : « Je vais T'aider mon Dieu ». La première épître aux Corinthiens parle de notre collaboration au champ de Dieu²⁷. Nous sommes faits partenaires de Dieu. Mais la responsabilité personnelle d'Etty me semble aller beaucoup plus loin, ou certainement à prendre un sens original.

Je vais T'aider mon Dieu, à ne pas t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose cependant m'apparaît de plus en plus claire : ce n'est pas Toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons T'aider – et ce faisant nous aider nous-mêmes²⁸.

La portée de l'expression « d'aider Dieu » peut-elle aller jusqu'à imaginer – et vivre – de la miséricorde pour Dieu ? Je suis frappée de la lucidité d'Etty face à sa situation, à sa fragilité, à sa vulnérabilité, mais aussi face à son audacieuse capacité d'aimer. Comme si le silence de Dieu à Auschwitz témoignait de sa vulnérabilité face aux humains, une vulnérabilité choisie, certes, mais non

25. Maurice BELLET, *Le meurtre de la parole ou l'épreuve du dialogue*, Paris, Bayard, p. 158.

26. Maurice BELLET, *La traversée de l'en-bas*, Paris, Bayard, p. 160.

27. 1 Co 3,9.

28. Etty HILLESUM, « Lettre du samedi 11 juillet 1942, 11h du matin », *Une vie bouleversée. Journal*, Paris, Seuil, 1995, p. 169-177.

moins vraie. Comme si, peut-être aussi, pour aider Dieu, Etty assumait de son côté une vulnérabilité radicale.

Les *Relations* de Thérèse d'Avila rapportent ce passage où elle « entend » le Christ lui parler: « Mon honneur est le tien, et ton honneur est le mien²⁹. » C'est donc dire que le Christ confie son honneur entre les mains de Thérèse. La phrase est forte. Y aurait-il un lien à faire avec le sens de l'aide à apporter à Dieu qui ne peut nous aider? Nous serions donc responsables, non seulement de la vie de nos frères et sœurs, responsables les uns des autres, mais aussi responsables, en quelque sorte, de Dieu, ou à tout le moins du Nom de Dieu (ce qui revient au même, selon la tradition hébraïque). « Que Ton Nom soit sanctifié », disons-nous quotidiennement dans cette prière partagée par tous les chrétiens.

Faut-il faire miséricorde à Dieu? Quelle source étrange que ce Dieu de qui nous recevons toute miséricorde, alors que Dieu se perd pour nous sauver, en même temps que nous sommes responsables de faire miséricorde pour que Dieu vive – pour que l'amour vive.

4. Conclusion

Je dois conclure, mais je suis encore bien loin de pouvoir le faire. Mon exploration m'a fait mettre en relief certaines touches de spiritualité qu'il faudrait encore creuser, élargir et approfondir – « quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur³⁰... »

En regard de mon parcours, il me semble avoir mis l'accent sur des postures et des dynamiques et peut-être pas suffisamment sur l'amour que signifie la miséricorde, l'amour qu'est la miséricorde. Le pouvoir de l'amour est étonnamment fort, mais à la fois si fragile. Je suis renvoyée au mystère. En relecture, j'ai voulu retrouver et redire la place de l'indicible, de ce qui nous dépasse infiniment dans la miséricorde. Je crois avoir été dépassée par cette incomparable distance et par cette infinie proximité, par la vulnérabilité d'un Dieu qui se perd d'amour pour nous, et par la profonde dignité de la responsabilité qui nous est offerte.

Je crois que la célèbre formule dominicaine n'aura plus pour moi le même sens. « Que demandez-vous? La miséricorde de Dieu et la vôtre... »

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval
Québec

29. Thérèse d'AVILA, *Livre de la vie* suivi de *Les relations et Sentences*, notes et fragments divers, Édition, révision et annotation par les Carmélites de Clamart et Bernard Sesé, Introduction par Tomas Alvarez, coll. « Sagesse chrétiennes », Paris, Cerf, 2002, p. 408-409.

30. Ep 3,18.

SOMMAIRE

Envisagée dans la perspective d'une spiritualité contemporaine de type humaniste, la pratique de la miséricorde pose des défis qui semblent « transcender » la capacité humaine. La miséricorde est-elle vraiment possible? La spiritualité chrétienne articule la miséricorde dans la relation à Dieu. Loin de solutionner les défis de l'agir miséricordieux, la relation à Dieu vient enrichir et approfondir, mais aussi « mettre en abîme » à la fois l'expérience et le sens de la miséricorde en contexte chrétien.

SUMMARY

When considered from a humanist contemporary spirituality, the practice of mercy seems to transcend human capacity. Is mercy truly possible? Christian spirituality posits mercy within the relationship to God. Far from resolving the challenges of merciful actions, the relationship to God brings depth and richness, and also a *mise en abîme* to the experience and to the meaning of mercy in a Christian context.

LA LOGIQUE DE LA MISÉRICORDE DANS LE DISCERNEMENT MORAL ET PASTORAL¹

DIDIER CAENEPEEL, O.P.

La présente réflexion prend pour point de départ le constat d'une tendance, au sein de la réflexion morale, à voir et à faire intervenir la miséricorde en aval de l'agir, principalement dans une perspective de réparation ou de réconciliation. La miséricorde est le plus souvent invoquée dans le sens d'une attitude – attribuée à Dieu, à l'Église, au croyant – envers celui ou celle qui a agi par errance, égarement ou transgression. Elle apparaît en quelque sorte comme un correctif subjectif appliqué à un manquement moral objectif, un écart à la norme. Cela a pour effet d'induire une certaine dissociation entre le processus moral du discernement du bien à atteindre et le processus pastoral, inscrit en miséricorde et visant un ajustement subjectif qui prend alors en compte la situation et la condition de la personne, une fois le constat fait de l'écart entre l'action morale et son repère normatif. Il y a là, nous semble-t-il, le risque d'une juxtaposition d'une morale de la norme et d'une pastorale de la miséricorde, sans que puisse véritablement opérer la logique de la miséricorde au sein même du discernement moral.

Cette dissociation entre la morale et la pastorale se manifeste de manière plus visible dans les situations de vie marquées par un écart par rapport à l'idéal ou à la norme qui sont prônés par le magistère de l'Église. Nous pouvons ici penser à plusieurs situations qui touchent tant la morale sexuelle et conjugale, que celle de la vie: divorcés-remariés, cohabitation prémaritale, régulation des naissances, recours aux techniques de procréation assistée, décisions liées au diagnostic prénatal de graves handicaps chez un enfant à naître, demande d'une aide médicale à mourir, etc. Toutes ces situations sont marquées non seulement par une grande fragilité et une grande incertitude quant au bien à discerner et à mettre en œuvre, mais également par l'enjeu, pour les croyants, d'une reconnaissance de la présence de Dieu au cœur de l'épreuve ou de l'impasse qu'ils vivent, et de la possibilité de continuer à inscrire leur cheminement au sein

1. Texte remanié d'une communication donnée dans le cadre du colloque « La miséricorde en ses pratiques » tenu au Collège universitaire dominicain (Ottawa) les 18-19 novembre 2016.

d'une pleine appartenance ecclésiale malgré la distance qui s'est creusée par rapport à l'idéal normatif promu.

Si la miséricorde est bien l'attribut central de Dieu, ne faudrait-il pas que cette centralité se reflète également au cœur de la théologie morale, et ce particulièrement au sein des processus de délibération et de décision morales ?

Il y a un risque réel que la miséricorde soit reléguée à la périphérie du jugement moral, et ce de deux manières. D'une part, la miséricorde peut être réduite à un sentiment plus ou moins vague de compassion envers la personne aux prises avec une situation souffrante qui motiverait une action éventuelle de consolation ou de bienfaisance à son égard. D'autre part, elle peut être limitée à un processus supplétif au sein d'une démarche pastorale qui prendrait en quelque sorte le relais, en cas d'échec, d'une morale de la norme transgressée ou de la relation brisée.

Qu'en serait-il donc de l'insertion et de l'impact que la miséricorde pourrait avoir en amont de l'agir, au sein même du processus de discernement moral et pastoral du croyant ? Comment penser la manière dont la miséricorde pourrait opérer dans le discernement du bien à viser et à atteindre dans le concret de l'existence ? La dichotomie souvent observée entre le discernement moral et le discernement pastoral ne pourrait-elle pas être réduite en resituant et en pensant la miséricorde au sein même de la dynamique et de la structure de la vie morale ?

Nous aimerions explorer ces quelques questions en partant d'une lecture du chapitre 8 de l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* du Pape François publiée au début de l'année 2016². Plusieurs éléments de ce chapitre nous semblent ouvrir des pistes intéressantes pour réfléchir sur la nature et le rôle de la miséricorde au sein du discernement moral et pastoral, et tout particulièrement dans les situations éthiques difficiles. Si le document lui-même est centré sur la question de la famille, le cadre et les principes qu'il met de l'avant peuvent s'appliquer à d'autres situations complexes, et de manière plus générale, au dynamisme même de la vie morale.

Dans un premier temps, nous allons extraire un certain nombre d'éléments et d'observations à partir d'une lecture de ce document, en portant notamment une attention particulière à l'univers conceptuel et sémantique qu'il mobilise autour de la notion de miséricorde.

Dans un deuxième temps, nous tenterons d'esquisser quelques pistes, encore exploratoires, pour penser l'intégration de la « logique » de la miséricorde comme élément essentiel du discernement moral et pastoral. Ce travail est, dans sa forme actuelle, encore heuristique et programmatique. Il vise à ouvrir des chantiers qui pourront mener à un examen plus approfondi et plus

2. Pape François, *Exhortation apostolique post-synodale Amoris laetitia* (AL), Vatican, Typographie Vaticane, 2016.

structuré sur la manière de penser l'insertion de la logique de la miséricorde au sein du discernement moral.

1. Éléments de lecture du chapitre 8 de l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*

À la lecture du chapitre 8, intitulé « Accompanyer, discerner et intégrer la fragilité », nous ne pouvons qu'être frappés par le ton employé et par les associations qui sont établies autour de la notion de miséricorde, insérées au sein d'un processus de discernement moral et pastoral dans des situations difficiles. Notons immédiatement que le chapitre culmine vers l'explicitation du rôle de la miséricorde dans un tel contexte alors que la dernière section porte le sous-titre « La logique de la miséricorde dans le discernement pastoral », titre qui a été repris partiellement pour la présente réflexion.

Voici quelques brèves observations sur ce chapitre que nous retenons ici en lien avec la problématique qui nous occupe :

1. Un terme revient en permanence tout au long du chapitre, à savoir le terme « accompagner » ou « accompagnement », avec pas moins d'une dizaine d'occurrences. Cela fait d'ailleurs écho à l'instrument de travail (*Instrumentum laboris*) publié en 2015 en vue du Synode sur la famille qui indiquait la place centrale qui serait occupée par les termes accompagnement et miséricorde³.

2. Le terme « discernement » est utilisé fréquemment avec différents qualificatifs : « discernement pastoral » (des situations), « discernement personnel », « discernement responsable », « discernement spécial », discernement « possible et nécessaire », « discernement dynamique », « discernement pratique ».

3. Les fonctions du discernement pastoral sont déclinées de la manière suivante : « comprendre », « pardonner », « accompagner », « attendre », « intégrer ». Nous pouvons expliciter leur lien avec la miséricorde. La fonction « comprendre » relie la miséricorde au regard porté sur le réel et sur la personne. Les fonctions « accompagner » et « intégrer » mettent en évidence les dimensions relationnelles d'accompagnement et d'intégration communautaire de la miséricorde. La fonction « attendre » met en relief la dimension temporelle de la miséricorde. La fonction plus classique de « pardonner » lie, quant à elle, une dimension relationnelle et temporelle en marquant la sortie d'une situation d'échec ou de rupture. Nous reprendrons et développerons ces différentes dimensions dans la seconde partie de cet article.

4. De manière connexe à ces fonctions, trois attitudes expriment la dimension relationnelle de soutien et l'ouverture temporelle que permet l'accompagnement pastoral dans une perspective de miséricorde : confiance, patience et espérance.

3. Synode des évêques, XIV^{ème} assemblée générale ordinaire, *les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation*. *Instrumentum laboris*, Vatican, Secrétairerie Générale du Synode des Evêques et Libreria Editrice Vaticana, 2015.

5. Concernant le cadre éthique mis de l'avant pour le jugement moral, le document fait directement référence à l'enseignement de saint Thomas d'Aquin sur l'exercice de la prudence dans la délibération pratique, et notamment le lien entre normes générales et situations particulières, en appelant à intégrer cet enseignement dans le discernement pastoral⁴.

6. Le document fait également référence à la loi de la « gradualité » dans le discernement moral des situations. Il explicite ce recours à partir de la définition maintenant classique de ce principe : « l'être humain connaît, aime et accomplit le bien moral en suivant les étapes d'une croissance⁵ », mais il développe la manière dont il peut être rendu opérant dans le discernement moral par « une gradualité dans l'accomplissement prudent des actes libres de la part de sujets qui ne sont dans des conditions ni de comprendre, ni de valoriser ni d'observer pleinement les exigences objectives de la loi⁶ ».

7. Une attention est portée à la condition de fragilité des personnes et aux situations de « fragilité ou d'imperfection⁷ ». Le pape signale l'importance de mener une « réflexion sur les conditionnements et les circonstances atténuantes⁸ » et de prendre en compte les « facteurs qui limitent la capacité de décision⁹ », ainsi que la « complexité concrète des limitations¹⁰ ». Il appelle à porter un regard attentif à la souffrance des personnes, particulièrement celle qui est générée par des situations difficiles, des blocages ou des impasses.

8. Une insistance est mise sur la nécessité de situer au cœur du discernement moral et pastoral les itinéraires et les processus de « croissance », de « développement », d'« intégration progressive », de « maturation » (de la conscience), de « sanctification ». Le document associe à ce discernement les termes « chemin », « itinéraire », « étapes », « cheminement ». La dimension temporelle du discernement est ici fortement soulignée. Cette dynamique de croissance morale est également clairement inscrite sur un horizon théologique par l'ouverture à une « pédagogie de la grâce¹¹ » et à la « force de l'Esprit-Saint¹² ». Le pape

4. AL, n. 304. Voir à ce propos THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I-II, q. 94, art. 4; *Sententia libri Ethicorum*, VI, 6.

5. AL, n. 293. Le Pape François cite ici l'exhortation post-synodale du Pape Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, n. 34. Le terme « gradualité » a été utilisé lors du synode des évêques tenu à Rome en 1980 sur le thème de la famille. Voir aussi Cardinal Jean-Marie LUSTIGER, « Gradualité et conversion », *La documentation catholique*, 79, 21 mars 1982; Pierre EYT, « La loi de gradualité et la formation des consciences », *Document épiscopal*, 17, 1991; Alain YOU, *La loi de gradualité: une nouveauté en morale?*, Paris, Lethielleux, 1991.

6. AL, n. 295.

7. AL, n. 296.

8. AL, n. 301.

9. AL, n. 79.

10. AL, n. 303.

11. AL, n. 97, citant la *Relatio Synodi*, 2014, n. 25.

12. AL, n. 297.

indique à plusieurs reprises que le discernement moral et pastoral s'opère dans la perspective de la « réponse généreuse qu'on peut donner à Dieu¹³ ».

9. Ce discernement est également inscrit dans un cadre ecclésial. Cette inscription est double : une logique de la miséricorde qui se traduit sur le plan communautaire par une logique d'intégration, en opposition à une autre logique qui est celle de l'exclusion¹⁴ ; mais également une structure communautaire qui, à travers l'accompagnement pastoral, soutient le discernement concret des personnes. Le mode « discerner », comme le titre même du document l'indique, est en effet encadré par deux fonctions de nature proprement relationnelle : « accompagner » et « intégrer ». La logique de l'intégration a par ailleurs une double visée : la reconnaissance par le croyant de son appartenance au corps ecclésial (Corps du Christ) et la « joyeuse et féconde expérience¹⁵ » de cette appartenance.

10. Le pape François souligne, en fin de chapitre, l'enjeu des contenus et des rôles que nous donnons par nos discours à la miséricorde, ainsi que l'importance d'intégrer les développements qu'il apporte concernant la logique de la miséricorde dans le discernement :

L'enseignement de la théologie morale ne devrait pas cesser d'intégrer ces considérations, parce que s'il est vrai qu'il faut préserver l'intégralité de l'enseignement moral de l'Église, on doit toujours mettre un soin particulier à souligner et encourager les valeurs plus hautes et centrales de l'Évangile, surtout la primauté de la charité comme réponse à l'initiative gratuite de l'amour de Dieu. Parfois, il nous coûte beaucoup de faire place à l'amour inconditionnel de Dieu dans la pastorale. Nous posons tant de conditions à la miséricorde que nous la vidons de son sens concret et de signification réelle, et c'est la pire façon de liquéfier l'Évangile¹⁶.

Ces quelques observations et premiers éléments d'analyse montrent la richesse de ce document quant au cadre qu'il dessine et au climat qu'il instaure pour le discernement moral, particulièrement dans les situations complexes et difficiles. De ces observations, nous retiendrons les perspectives suivantes que nous allons tenter d'explorer brièvement :

i) La miséricorde établit un lien entre la dimension morale et la dimension théologique du discernement éthique. Elle ancre ainsi la morale dans une perspective théologique entendue comme le dessein de Dieu sur la personne et la présence active de Dieu à ce que la personne vit. Cela implique d'inscrire clairement la réflexion morale et pastorale dans un cadre théologique qui en soutient le déploiement.

ii) Le cadre éthique qu'appelle la dynamique de la miséricorde situe le discernement moral dans une double perspective relationnelle et temporelle.

13. *AL*, n. 303.

14. *AL*, n. 296.

15. *AL*, n. 299.

16. *AL*, n. 311.

L'accompagnement « pastoral » constitue alors une matrice essentielle et première du discernement moral.

Cela nous conduit à mettre en évidence un double déplacement qui touche le discernement moral opéré dans la logique de la miséricorde. Un premier déplacement consiste à intégrer le discernement moral à l'intérieur même d'un discernement pastoral, ou plus exactement d'un accompagnement pastoral. Cela en lieu et place d'une action pastorale et d'un discours pastoral venant comme des adjuvants ajoutés au discernement moral objectif et visant à réintroduire une dimension subjective et singulière essentiellement mise de côté dans le jugement moral (établi dans la perspective d'une morale de la norme). Ici, le discernement pastoral, marqué par la logique de la miséricorde, traverse et dynamise le discernement moral. Un deuxième déplacement consiste à penser la miséricorde comme opérant en amont de l'agir moral, au cœur du discernement moral, et non simplement comme un processus de réparation en aval de l'action morale manquée.

2. Le déploiement de la miséricorde dans le discernement moral et pastoral

Dans le sillage de ce qui vient d'être signalé, quelques pistes de travail seront maintenant évoquées, sous la forme d'enjeux à explorer, pour penser l'insertion et le déploiement de la logique de la miséricorde dans le discernement moral au sein d'une pratique d'accompagnement pastoral.

2.1 Esquisse d'un cadre théologique

Une première piste concerne l'élaboration d'un cadre théologique¹⁷ pour penser et pour rendre opérant la logique de la miséricorde au sein du discernement.

Il s'agit ici de s'interroger sur la manière dont l'économie du discernement moral offre un lieu qui peut être saisi à travers une intelligibilité théologique, et comment l'espace théologique élaboré peut ensuite, en retour, soutenir les axes porteurs de ce discernement. Nous pouvons esquisser quelques lignes principales d'un tel cadre autour du développement des concepts théologiques clés de la foi chrétienne. Nous en retenons ici trois, soit les concepts de Création, d'Alliance et d'Incarnation. Pour dresser un cadre plus complet, il s'agirait de prendre également en compte les concepts d'Eschatologie et de Résurrection (ou de Passage pascal).

17. Nous reprenons ici un développement de Didier CAENEPEEL, *Penser le soin en psychiatrie. Perspectives éthiques et théologiques* (Brèches théologiques, 44), Montréal, Médiaspaul, 2010, p. 295-345.

i) *Le concept de Création*. Dans la création, comme le souligne Thomas d'Aquin¹⁸, l'être de la créature est reçu, il lui est donné, et cette donation est analogue à un acte de miséricorde. Cette donation apparaît comme l'archétype de ce qui deviendra, dans l'accompagnement de la créature, la miséricorde. Cette dernière est donc liée à la création de l'existence, mais aussi à la création de conditions de vie et de croissance des êtres. La création met en place, dans l'ordre de la matière, une économie d'organisation inachevée mais autonome. Nous devons comprendre ici le terme inachevé comme le fait que ce que rend possible l'acte de création n'est pas encore accompli. Comme le souligne Adolphe Gesché, « créer, ce n'est pas tout dicter et disposer d'avance, mais ouvrir un champ et un espace d'autonomie¹⁹ ». Dans cette perspective d'une création inachevée et en devenir d'accomplissement, l'être humain est appelé à jouer le rôle éminent de co-créateur. L'activité co-créatrice humaine, entendons ici son agir moral, du point de vue d'une création continuée, viserait non pas à créer de l'humain mais à créer des conditions d'humanisation, et c'est en ce sens que nous pouvons évoquer et fonder une créativité dans l'agir humain. La création est marquée par deux dimensions centrales : un mouvement de devenir et un dynamisme de non-clôture. L'être humain, comme réalité créée, possède les potentialités d'un être en devenir appelé à se déployer selon sa propre normativité, à l'intérieur d'une relation de création continuée. Il se voit en même temps invité à s'engager envers autrui pour soutenir et maintenir des conditions d'humanisation et de croissance.

ii) *Le concept d'Alliance*. Le concept théologique d'Alliance dit quelque chose d'important sur la relation de Dieu avec l'être humain. L'Alliance est essentiellement une structure d'accompagnement de l'être humain dans son devenir toujours marqué par l'incertitude et la fragilité. L'Alliance que Dieu noue avec son peuple, à la fois individuellement et collectivement, est marquée par une dimension constitutive d'hospitalité. D'une part, elle signale que Dieu prend l'initiative de la rencontre et de l'entrée en relation en se laissant recevoir et en offrant à l'être humain un espace relationnel et temporel au sein duquel il est appelé à actualiser progressivement son devenir. D'autre part, l'Alliance inscrite en dynamique d'hospitalité indique que cette offre de Dieu est continuellement disponible et reconduite alors même que l'être humain peut, par son agir, fragiliser cette Alliance au sein de laquelle il est appelé à grandir. La réalité de l'Alliance pointe vers une histoire relationnelle toujours à revivre et une dynamique de non-clôture alors que Dieu prend l'initiative de rejoindre l'être humain, y compris lorsque ce dernier peut se retrouver dans une situation de rupture ou d'échec.

18. Thomas D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia, q. 45, a. 1.

19. Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser IV: Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, p.72.

iii) *Le concept d'Incarnation*. D'un point de vue théologique, l'Incarnation signe une figure d'hospitalité prenant corps dans une offre d'alliance qui lui est antérieure et inaugurant une nouvelle offre d'alliance : Dieu cherchant à se présenter d'avance sur les seuils de l'humain et à le rejoindre dans son humanité pour être en mesure de lui ouvrir un espace de développement salutaire. L'Incarnation signe la venue de Dieu dans la chair et dans l'histoire, autrement dit une « parole » incarnée dans un corps et déployée dans le temps. Cette dynamique évoque la perspective d'un travail d'accompagnement de l'humain dans son histoire en devenant partie prenante. La dynamique évangélique qui découle de l'Incarnation signale qu'au cœur du déploiement du Salut se situe une éthique de l'accompagnement se manifestant sous le mode de l'hospitalité, où ce qui est visé est un prendre soin des fragilisés et l'accueil des marginalisés. Par sa parole et son engagement, Jésus entre dans le récit et dans l'histoire de ceux qu'il rencontre en engageant un dialogue et en mettant en place des conditions pour l'ouverture sur de nouvelles possibilités pour la personne accompagnée de sortir d'une situation d'impasse et de s'inscrire dans un cheminement de croissance.

Les pistes théologiques proposées s'inscrivent dans la perspective de ce que nous appellerions le développement d'une théologie de l'hospitalité-alliance²⁰. Cette théologie repose sur le critère de l'hospitalité qui nous apparaît de première importance pour aborder la question du devenir de la vie morale et pour l'élaboration d'une éthique du discernement au cœur de laquelle s'inscrit la logique de la miséricorde.

L'hospitalité consiste à recevoir quelqu'un en même temps qu'on se reçoit soi-même chez soi. Dans la perspective théologique de l'hospitalité, telle que la laisse voir l'histoire du Salut, Dieu crée un espace où « l'humain est accueilli et, étant accueilli, il est fait hospitalier²¹ ». Dans le même lieu où l'être humain est appelé à répondre à une offre ou demande d'hospitalité que Dieu lui adresse en s'engageant en alliance avec lui, il est invité à son tour à mettre en œuvre une créativité éthique visant un travail sur les conditions d'hospitalité envers ses semblables.

Une réflexion théologique menée dans la perspective d'une hospitalité-alliance pointe vers le rôle central que sont appelées à assumer les pratiques d'accompagnement dans le discernement moral. Deux pistes s'ouvrent ici. Une

20. Didier CAENEPEEL, *Penser le soin...*, p. 212-213; 239-257. Voir aussi l'application faite de ce concept d'hospitalité-alliance (ou « hospitalliance ») pour penser les pratiques d'accompagnement spirituel des personnes souffrantes en contexte de soin : Didier CAENEPEEL, « Hospitalité et accompagnement du sujet souffrant », *Spiritualité et Santé*, 8/2 (2015), p. 1215 ; Didier CAENEPEEL, « La relation soignante entre puissance et fragilité », *Spiritualité et Santé*, 9/3 (2016), p. 4245.

21. Bruno CADORÉ, « Médecine, santé et société : les grands enjeux », in SEMAINE SOCIALE DE FRANCE (ed.), *Que ferons-nous de l'homme ? Biologie, médecine et société*, Paris, Bayard, 2002, p. 88.

première piste consisterait à penser une « éthique de l'accompagnement » où la relation d'accompagnement est perçue comme médiation du rapport de l'être humain à sa fragilité, à son incertitude et à sa finitude. Une deuxième piste viserait à penser la relation d'accompagnement pastoral du discernement moral comme structure de médiation de la construction de la communauté ecclésiale, dans la logique de l'intégration²².

Le cadre théologique brièvement esquissé peut soutenir, nous semble-t-il, le déplacement signalé ci-dessus, à savoir l'inscription et l'intégration du discernement moral au sein d'une structure d'accompagnement et d'une dynamique de discernement pastoral. Autrement dit, le discernement moral prendrait son sens et son plein déploiement dans un espace d'abord marqué par des dimensions et des dynamiques théologiques/spirituelles, relationnelles et temporelles.

Ce cadre théologique ouvre sur quatre enjeux ou perspectives pour penser la logique de la miséricorde dans le discernement moral.

2.2 *Penser la logique théologique de la miséricorde dans le discernement moral*

Un premier enjeu est l'inscription du discernement moral du bien à accomplir au sein d'un cadre théologique qui rend compte de la dimension itinérante et dynamique du développement du croyant dans sa relation à Dieu. La miséricorde divine apparaît comme la matrice de l'accompagnement du devenir humain du croyant dans sa quête du bien possible à accomplir. Cela inscrit la morale comme un itinéraire progressif de croissance du croyant au sein d'une relation à Dieu qui se déploie dans une offre continuellement renouvelée d'hospitalité.

La proposition du pape d'intégrer la « loi de gradualité » dans le discernement moral d'un sujet s'actualisant progressivement et par étapes sur un itinéraire de croissance traduit ce lien nécessaire entre la dimension spirituelle et la dimension morale de la vie du croyant²³. Une morale spirituelle qui intègre le principe de gradualité situe le croyant « sur un itinéraire progressif de croissance, qui permet d'envisager une vie conforme à l'Évangile, par l'action progressive de l'Esprit Saint²⁴ ».

22. Pour un développement et une application de ces deux pistes théologiques aux questions de fin de vie, voir Didier CAENEPEEL, « Mourir aujourd'hui : questionnements éthiques et interpellations théologiques à partir des débats de société sur la fin de vie », dans Denise COUTURE et Jean-François ROUSSEL (ed.), *Théologies de la vie*, Leuven, Peeters (« Terra Nova », 5), 2017 (sous presse).

23. Voir Marie-Josèphe HUGUENIN, « La morale de gradualité. La contribution de la spiritualité à la morale », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 283 (2015), p. 33-61.

24. Marie-Josèphe HUGUENIN, « La morale de gradualité », p. 33.

La réintroduction de la spiritualité en morale est essentielle pour penser une morale de cheminement, une morale de gradualité, qui rejoint « l'homme concret pour l'aider à s'avancer vers la perfection évangélique²⁵ ».

2.3 Penser la logique compassionnelle de la miséricorde dans le discernement moral

Un deuxième enjeu concerne le regard que la miséricorde fait porter sur la personne et sur la situation dans laquelle elle se trouve. La miséricorde reçue de Dieu devient pour le croyant une miséricorde providentielle et agissante pour soi et pour autrui. Placée en amont de l'action morale, elle est liée à la connaissance dans l'agir. Elle travaille le regard porté sur la situation et sur les personnes en jeu (de relation). Elle configure ainsi la capacité de voir et de connaître le réel. La miséricorde induit un regard « différencié » sur les situations et fait « entrer en contact avec l'existence concrète des autres²⁶ ». La personne est alors amenée à faire la vérité sur sa propre situation et sur soi dans le regard de miséricorde de l'autre.

Le regard de la miséricorde construit notre capacité à nous actualiser en tant que sujet dans le bien et de discerner l'agir bon qui oriente ce parcours. Il permet notamment de prendre compte de l'incertitude et de la fragilité qui sont constitutives du parcours éthique du sujet. La miséricorde, en ce sens, n'est pas tant un élément du processus de discernement que l'axe porteur sur lequel s'inscrit un discernement prudent avec autrui. Cela conduit à penser une éthique de l'accompagnement où la relation d'accompagnement est perçue comme médiation du rapport de l'être humain à sa fragilité, à son incertitude et à sa finitude.

La miséricorde s'exprime par la volonté de rejoindre l'autre dans sa situation de fragilité, voire de souffrance et d'échec. Dans le parcours du développement moral, des conditions qui fragilisent ou rendent incertaine la croissance, de même que les situations marquées par une impasse ou un échec, sont des sources de souffrance qui appelle tout particulièrement une offre d'hospitalité dans la logique du déploiement de la miséricorde. Celle-ci prend alors la forme d'une compassion à la souffrance de l'autre en vue de lui venir en aide en le soutenant dans la déficience ou la misère qui l'atteint.

2.4 Penser la logique relationnelle de la miséricorde dans le discernement moral

Un troisième enjeu est l'inscription nécessaire du discernement moral au sein d'un cadre relationnel. Ce cadre relationnel est double : il comprend une

25. Marie-Josèphe HUGUENIN, « La morale de gradualité », p. 38.

26. AL, n. 308, citant l'exhortation apostolique du Pape François, *Evangelii gaudium*, 2013, n. 270.

dimension accompagnante et une dimension communautaire soutenant toutes deux le travail du discernement moral. La logique de la miséricorde renvoie au déploiement du discernement au sein d'un espace d'accompagnement et d'un espace de communion. La relation d'accompagnement pastoral soutenant le discernement moral agirait ainsi comme une structure de médiation de la construction de la communauté ecclésiale, dans la logique de l'intégration.

Il y va ici, dans cet ancrage du discernement sur un axe relationnel, de la reconnaissance que l'espace dans lequel évoluent les personnes est un espace déjà texturé et structuré par la miséricorde-charité. Cette texture est essentielle au discernement moral visant au développement du sujet moral croyant, au cœur même de l'actuation du « bien que l'Esprit répand au milieu de la fragilité²⁷ ». À partir de son ancrage théologal, la miséricorde est rendue opérante pour le discernement éthique par l'inscription de ce processus dans une démarche d'accompagnement « fraternel ».

Dieu structurant l'être humain dans l'accueil, une hospitalité peut être offerte à la personne accompagnée pour lui permettre de mener à bien la tâche essentielle qui consiste à s'accueillir, par autrui, en sa propre humanité. Cela manifeste également l'importance de la confiance, signalée dans l'exhortation comme expression de la miséricorde.

2.5 Penser la logique temporelle de la miséricorde dans le discernement moral

Un quatrième enjeu concerne la prise en compte de la temporalité : le discernement moral doit pouvoir intégrer la dimension temporelle de la croissance et du cheminement de la personne.

Il s'agirait ici de penser les apports d'une théologie de l'hospitalité-alliance signalant l'ouverture de la temporalité à un recommencement toujours possible, et d'une théologie de l'inachèvement indiquant que la sanctification est toujours un processus de croissance qui se déploie dans le temps. Le discernement moral doit pouvoir intégrer la gradualité de la progression qui résulte de la complexité et de la fragilité, tant des situations humaines que des capacités de décisions et d'action.

La miséricorde introduit un rapport au temps, non seulement dans la perspective d'un « nouveau départ » sur la base d'un agir (manqué) dans le passé, mais également dans la prise en compte de la manière dont la personne s'inscrit et se projette dans l'avenir à partir de ce qui lui est possible d'atteindre en tant que bien contribuant à sa croissance. La miséricorde oriente ainsi un parcours qui n'est pas rectiligne et qui comprend des étapes, des paliers, incluant la possibilité de régressions occasionnelles. La progression en étapes

27. AL, n. 308.

situe la miséricorde en amont de l’agir, alors que les régressions appellent une miséricorde en aval de l’agir manqué en vue d’un réajustement ou d’un recommencement.

La dimension « temporelle » de la miséricorde se manifeste particulièrement dans ses formes d’expression que sont la patience et l’espérance. La patience, comme dimension et expression de la miséricorde, vise à permettre au croyant d’advenir à soi-même à son rythme propre en intégrant les incohérences, les imperfections, les ralentissements et les possibles égarements.

Dans une perspective temporelle, l’espérance apparaît également suscitée et qualifiée par la miséricorde, comme un ressort intérieur, en quelque sorte, en permettant l’ouverture d’un avenir malgré les difficultés et les impasses. Elle marque la non-clôture et le renouveau toujours possible pour tendre davantage, sur une trajectoire évangélique, vers la communion avec Dieu²⁸.

Conclusion

Ces quelques réflexions, sur la base d’une lecture du chapitre 8 de l’exhortation post-synodale *Amoris laetitia*, ont visé à resituer et à penser la miséricorde au sein même de la dynamique et de la structure de la vie morale, en examinant comment le fait d’insérer la miséricorde en amont de l’agir moral pouvait peut-être éviter la dichotomie trop souvent observée entre le discernement moral et le discernement pastoral.

En guise de conclusion, nous pouvons citer le cardinal André Vingt-Trois, co-président du synode, commentant en avril 2006 ce chapitre 8 de l’exhortation apostolique *Amoris laetitia* à partir duquel nous venons de réfléchir et signalant l’importance d’inscrire le discernement dans l’optique d’un art d’accompagnement :

Nous ne devons donc pas attendre de cette exhortation apostolique qu’elle nous fournisse un « kit » de solutions applicables telles quelles à toutes les situations. Ce n’est pas un code du permis et du défendu. C’est un appel à éclairer des personnes dans les situations où elles sont. L’art de la pastorale n’est pas simplement une application automatique de lois générales à des situations particulières. C’est un art d’accompagnement dans l’amour que le Bon Pasteur porte à chacun de ceux qui lui sont confiés. Il convient donc de partir des personnes et des réalités telles qu’elles se présentent, de chercher à les comprendre, de scruter quels sont les éléments positifs sur lesquels pourrait s’appuyer un désir de conversion et de progrès, bref, d’exercer un discernement spirituel. Cet art du discernement ne

28. Pour un examen approfondi, et plus récent, de l’anthropologie morale d’*Amoris laetitia*, on pourra se référer à Philippe BORDEYNE, « Conscience et discernement selon *Amoris laetitia* : consentir à la grâce jusque dans nos limites », *Revue d’éthique et de théologie morale*, 294 (2017), p. 91-104.

peut se mettre en œuvre que si nous nous mettons sous la lumière du Christ et de ses appels à la sainteté²⁹.

Penser le discernement moral à l'aune de la miséricorde, c'est rappeler que la vie morale est d'abord un chemin évangélique que Dieu, par son Esprit, trace peu à peu en nous, dans le quotidien de notre existence, afin de nous rejoindre et, de là, nous retrouver toujours plus en communion avec lui en intégrant, avec nos frères et sœurs en humanité, le Corps de son Christ.

*Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa*

SOMMAIRE

Empruntant une approche heuristique et programmatique, cet article vise à dégager des pistes permettant de situer et de penser la miséricorde au sein même de la dynamique et de la structure de la vie morale. Le propos est ancré dans une lecture du chapitre 8 de l'exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* du Pape François publiée en 2016. Sur la base de cette lecture, deux perspectives sont envisagées. D'une part, une intégration de la miséricorde qui permette d'établir un lien entre la dimension morale et la dimension théologique du discernement éthique. La miséricorde ancre ainsi la morale dans une perspective théologique entendue comme le dessein de Dieu sur la personne et la présence active de Dieu à ce que la personne vit. D'autre part, le cadre éthique que soutient la dynamique de miséricorde situe le discernement moral dans une double perspective relationnelle et temporelle. L'accompagnement pastoral constitue alors la matrice essentielle permettant d'étayer le discernement moral.

SUMMARY

Using a heuristic and programmatic approach, this article aims to identify ways to situate and think about mercy within the dynamics and structure of the moral life. The reflection is anchored in a reading of chapter 8 of Pope Francis' post-synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* published in 2016. Based on this reading, two perspectives are envisaged. On the one hand, the integration of mercy makes it possible to establish a link between the moral dimension and the theological dimension of ethical discernment. It thus situates morality in a theological perspective understood as God's plan for the person and the active presence of God in what the person lives. On the other hand, the ethical framework that supports the dynamics of mercy places moral discernment in a dual relational and temporal perspective. Pastoral accompaniment becomes then the essential matrix to support moral discernment.

29. Cardinal André VINGT-TROIS, «La joie de l'amour». Lettre adressée aux prêtres et aux fidèles du diocèse de Paris, *Paris Notre-Dame*, 12 avril 2016.

COMPASSION FOR THE ANIMALS Is It Enough?

IVA APOSTOLOVA

This paper aims at juxtaposing moral attitudes toward non-human animals and justifiably choosing the best one. I will argue in favor of an attitude of *(em)bodied compassion*. Before proceeding with the arguments in defence of *(em)bodied compassion*, a number of caveats are in order.

First, I accept that humans are also animals and hence, when I refer to ‘animals’ I mean non-human animals. Second, the main thrust of my argument is centered around moral attitudes as opposed to moral principles. This work will not offer solutions to moral problems or moral dilemmas we face in our treatment of animals. In other words, the direction of my ethical inquiry is not toward *finding solutions* to identifiable problems but rather, toward *exposing* various moral attitudes which, I hope, may be of help in finding ways out of our most pressing moral conundrums vis-à-vis animals. And moral conundrums we face! The gruesome statistics speak for themselves: more than 9.5 billion individual farm animals are killed for food annually in the US alone; around 218 million animals are killed annually by hunters and trappers, in animal shelters, biomedical research, product testing, dissection, and fur farms, combined. However, I will not make any claims that we can reduce the damage or change the statistics by following a given moral procedure, or implementing a given moral principle. My claim is, rather, that we can hope to change our treatment of animals only if we change our moral attitude. Moral attitudes, just like any other attitude for that matter, are difficult to change as they are often entangled with biases and prejudices that have turned, over time, into systemic oppressive mechanisms. Exposing those mechanisms is an arduous process, and my hope is that we can, at least, begin the process, here, today.¹

1. This paper was presented at the Conference *La miséricorde en ses pratiques* held at the Dominican University College, Ottawa, November 18-19, 2016.

Third, I am well aware of the “demarcation problem” with grouping all animal species together.² Sadly, due to space constraints, I am unable to deal with it here. Instead, I write with domestic animals in mind only (including animals used for research and testing). As such, I recognize three main vectors of moral concern: i) animals used for food, ii) animals used as objects of experimentation, and iii) animals used as human companions. While I will not delve into any one category specifically, I will concentrate my efforts on the term “use” as I believe it forms our primary moral attitude toward animals which attitude I consider morally wrong.

Fourth, this paper is not written from the point of view of social activism. For social activism to be effective it requires somewhat of a narrow focus. However, while my main personal angle in issues concerning social injustice lies with gender inequality, I believe that all forms of inequality and oppression are related. In virtue of this belief, I, together with Josephine Donovan, Lori Gruen, Carol J. Adams, Marti Kheel, and Ralph Acampora, among many others, share the conviction that the treatment of animals and the treatment of women are intimately related.³ In light of this, I am convinced that *intersectional* analysis is best suited here. Intersectionality is necessitated by the intersectionality of various forms of oppression. Sexism, racism and speciesism are all forms of systemic oppression where violence toward the vulnerable is normalized and encouraged via false dichotomies (the rational versus the irrational, the strong versus the weak, the able-bodied versus the disabled, to name but a few) which dichotomies breed denial and further oppression.⁴

The intersectional analysis I have chosen allows me to link the three pillars of my inquiry, namely, *justice*, *right*, and *compassion*. In this sense, I will not take compassion to mean a character trait which any individual human can claim to possess. Although I do not deny that compassion can be consistently interpreted as a moral virtue, and that much benefit can be gained from such

2. The demarcation problem is a problem that appears in animal ethics where the treatment of animals as moral beings is based on their (cognitive/rational) resemblance with humans. In this sense, the farther away a species is from the human development, the less of moral beings they are. The problem is that, apart from the primates, the cut-off line for the rest of the animal kingdom is rather blurry. Many animal ethicists, Peter Singer among others, have acknowledged that even a Utilitarian approach does not help tremendously with the demarcation problem.

3. See Carol J. ADAMS and Lori GRUEN (ed.), *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals & the Earth*, New York NY, Bloomsbury Academic, 2014. See also Carol J. ADAMS and Josephine DONOVAN (ed.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York NY, Columbia University Press, 2007.

4. For example, Frances Power Cobbe finds connection between “vivisection, pornography, and the condition of women” (quoted in Hilda KEAN, “The ‘Smooth Cool Men of Science’: The Feminist and Socialist Response to Vivisection,” *History Workshop Journal*, 40 (1995), p. 29). Brian Luke shares the view that “women, animals, and people of color all share common status as objects placed on display for the white male viewer’s erotic entertainment.” (See Brian LUKE, *Brutal: Manhood and the Exploitation of Animals*, Chicago IL, University of Illinois Press, 2007, p. 82)

an interpretation, my goal here is to link compassion to justice and (moral) right. A part of my motivation comes from claims made by scholars such as Lauren Ornelas that the animal rights debate is best suited not around compassion but around justice.⁵ I agree with this and I intend to show that compassion, in fact, encompasses justice. For this, I will use an expanded definition of compassion. This will allow me to have a different starting point than the traditional starting points of views espoused by Peter Singer, Thomas Reagan, Gary Varner, and Joel Feinberg. Fully aware that I will not be able to do justice to any of these philosophers' (whom I consider my intellectual mentors) original positions here, and with the risk of creating a classification mess, I will group them under the heading the "rightist position." The rightist position, in all its nuances and variations (e.g., with Deontological- or Utilitarian-focused concerns), gives away a moral attitude which, I believe, does not work well when applied to animals for several reasons. I am referring here to the moral attitude of *use* which appears in different, often disguised forms. First, as Feinberg himself points out, the question of moral right becomes rather complicated rather quickly when applied to animals.⁶ The concept of right has an unconditionality imbedded in it which is difficult to implement to a variety of species with which we do not share a common understanding of the world (because of a lack of common, grammar-based language, for example). Feinberg as well as Singer question this unconditionality of animal rights which, however, exposes a tacit submission to the hegemony of reason (whatever we might understand by 'reason'). This hegemony, in turn, gives away a desire for blanket solutions which, as ecofeminist ethics has shown, do not work when applied to complex moral scenarios.⁷ The rightist position, it turns out, subscribes to the moral attitude of use where animals are ultimately and irrevocably objectified. In this sense, when we treat them with compassion, to use Feinberg's conclusion, this compassion is something we do *about* them and *for* them but it does not really *concern* them. In other words, when treating animals with compassion, where moral right is our trump card, we inevitably become concerned with what is good (as in what is a laudable moral virtue) for the individual human who exhibits compassion toward an individual animal. Thus, compassion toward animals turns into a concern with what is good for humans to have in order to be considered moral agents or deserving members of the human moral community, as opposed to what is

5. Lauren ORNELAS, "An Appetite for Justice," in Lisa KEMMERER (ed.), *Sister Species: Women, Animals, and Social Justice*, Chicago IL, University of Illinois Press, 2010, pp. 152-160.

6. See Joel FEINBERG, "The Rights of Animals and Unborn Generations," in William T. BLACKSTONE (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens, University of Georgia Press, 1974, pp. 43-68.

7. See Marti KHEEL, "The Liberation of Nature: A Circular Affair," in *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, 1985, pp. 39-57 and Karen WARREN, "The Power and Promise of Ecofeminism," *Environmental Ethics*, 12 (1990), pp. 125-146.

good for the individual animal or the animal species. To put it differently yet again, when right takes precedence over any other moral concern, we inevitably end up working from an individualistic point of view where the (human) self is considered the social and moral atom. This self enjoys autonomy which puts the self in none other than a privileged moral position. It is from this privileged position, which, let us not forget, is also protected by the law, that the moral agent boasts compassion without fear that his or her own bodily and mental integrity will be violated on account of this compassionate attitude. It is all too easy to be generous from within the comfort of one's home, so to speak.⁸

In contrast and in opposition to this attitude of disguised use, I will champion an *ecofeminist* attitude which not only seeks to debunk the myth of the autonomous self but which also employs the expanded definition of compassion where compassion is an inherently inclusive moral attitude of *love* and *care* toward everyone and everything. Far from being simple or uncontroversial, I take love and care to have moral precedence over right in the ethicist of care, Nel Noddings's, sense. Even if we are unable to define care well, we are all born *in* and *out* of care without which our very existence will be precariously questionable.⁹ Ecofeminism and ethics of care combined lead me to the adoption of *relational ontology* as well as *participatory epistemology* to which I also subscribe.¹⁰ Relational ontology treats human and non-human animals as individuals with individual bodies capable of feeling pain and pleasure, while at the same time, as undeniably interconnected, and even more importantly, *interdependent*, beings. Participatory epistemology, on the other hand, allows me to expand my reading of the various moral conundrums and complications we experience on a daily basis with and toward animals beyond the western analytic approach into non-western (e.g., the Buddhist view on compassion) and/or non-analytic (for example, Ralph Acampora's use of Heidegger's *Dasein* to explain compassion) approaches. In participatory epistemology the observer and the observed are not separated, or even separable, for that matter. A lesson to be learned from quantum physics is that when we "merely

8. This is one of the reasons I disagree with the initial premise of Matthew Scully's position expressed in his monograph *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, New York NY, St. Martin's Press, 2002). I agree with many of Scully's insights and accept many of the conclusions he reaches. However, the original premise, namely, that humans have dominion over animals and hence, the power to use them as they see fit, is not something I can agree with.

9. For ethics of care, see Nel NODDINGS, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley CA, University of California Press, 1984. For a criticism of ethics of care, see Sunaura TAYLOR, "Interdependent Animals: A Feminist Disability Ethic-of-Care," in *Ecofeminism*, pp. 127-141.

10. The term "participatory epistemology" is borrowed from Josephine Donovan. See Josephine DONOVAN, "Participatory Epistemology, Sympathy, and Animal Ethics," in *Ecofeminism*, pp. 75-89.

observe” something, we, in fact, change its very conditions of existence and being in the world. In other words, passive observation is not really possible. We, as knowers, are all (active) participants in the world; knowing the ways of the world means changing the world. Josephine Donovan puts the main thrust of participatory epistemology in the following way: knowledge emerges out of the communicative encounters between all living things.¹¹ For her all living things communicate thanks to “emotional qualia,” the building blocks of all mental substratum, including human consciousness. This is in accordance with the theory of panpsychism. Panpsychism, interpreted in its most general form, suggests that there is “mental stuff” in everything, including the so-called inanimate objects (rocks, for example, will have very little mental substratum compared to humans). The mental stuff in everything is what allows communication, construed in terms of sympathetic interaction, among things. In other words, Donovan claims, there is such a thing as universal sympathy. Hence, sympathy and compassion based on care are a part and parcel of the processes of observation and knowledge formation. Put differently, sympathy and compassion count as epistemological, and not only moral, virtues. Obtaining knowledge is enmeshed with my (ethical) awareness of the thing I am obtaining knowledge about. In this regard, Patrick Spät adds, when I feel sympathy or compassion for a dog whining in pain, I do not feel this sympathy or compassion by an analogy with my own pain. No, I actually feel pain through the dog’s whine.¹²

1. Moral Reminders

Both relational ontology and participatory epistemology allow for *moral reminders*. The moral reminders approach is an alternative to the blanket solutions approach of traditional analytic ethics. Margaret Urban-Walker defines moral reminders in the following way: if we see moral life as a *tissue* of moral understandings which configure, respond to, and reconfigure relations as they go, we should anticipate residues and carry-overs as the rule rather than the exception.¹³ Not all moral claims will be fulfilled and most moral responses will be imperfect. To expect otherwise is to harbor illusions about the moral reality as well as our capacity to find appropriate solutions. The moral reminders approach recognizes that no moral situation is simple

11. Josephine DONOVAN, “Participatory Epistemology, Sympathy, and Animal Ethics.”

12. See Patrick SPÄT, “Panpsychism, the Big-Bang-Argument, and the Dignity of Life,” in David SKRBINA (ed.), *Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium*, Amsterdam, John Benjamins, 2009, pp. 159-176.

13. For moral reminders, see Margaret URBAN WALKER, “Moral Understanding: Alternative ‘Epistemology’ for a Feminist Ethics,” in Eve BROWNING COLE and Susan COULTRAP-McQUIN (ed.), *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice*, Bloomington IN, Indiana University Press, 1992, pp. 165-175.

enough to allow for zero-sum resolution; there will always be remainders, i.e., unresolved issues be it because of the particularity and/or the complexity of the situation, or due to missing contextual pieces, or even due to contradictory factual accounts on the part of the stakeholders. What is more, the moral remainders approach suggests that moral remainders are not only possible but also necessary. Moral remainders allow room for critical evaluation and re-evaluation of the situation, both of them necessary for successful long-term solutions and for the creation of dialogue-inducing spaces. For example, with regards to the treatment of farm animals, extinctionism (which, generally, proposes that all farm animals be either sterilized or euthanized since the human-animal relationship will always be one of oppression and domination) is a type of radical solution which leaves no room for future dialogue or moral negotiation of the current oppressive treatment of farm animals. A viable non-blanket solution alternative to extinctionism is veganism. Although, as Lori Gruen points out, veganism is not harmless in the sense that it also causes significant damages to the environment, it is a better alternative to extinctionism as it does not completely sever the relationship between human and non-human animal species, a relationship which has been there since the dawn of humanity.¹⁴ To continue the thought process, veganism is better than extinctionism but is not the optimal solution. There is something lost in the application process of veganism, especially if we argue in favor of a universal, as opposed to elective, veganism. In this sense, universal veganism may not be the ultimate solution but it is *a* solution which leaves room for improvement and a way out of it, should we deem it inoperable, at one point or another. The same cannot be said about extinctionism.

2. Precariousness of Life, Dependency, and Care

On the same note, in searching for an even better alternative, we, as moral agents, need to recognize that loss is a part of life. It is what Judith Butler calls the “precariousness of life.”¹⁵ Violence, loss, and death are all a part of life. Coming to terms with loss and the ensued grief should not be interpreted as a resort to quietism or the preservation of the status quo but as an expression of humility in the face of the unpredictability of life, and an acknowledgement of the limitations of good moral intentions. Awareness and acknowledgment of the fragility of life, and the accompanying loss of control over the environ-

14. See Lori GRUEN, “Facing Death and Practicing Grief,” in *Ecofeminism*, pp. 145-158. What Gruen refers to as the environmental harm of veganism is the palm oil used in all vegan products. Palm oil harms the environment in more than one ways. Its extraction, for example, requires the development of vast farm lands which inevitably destroy the natural habitats of many species, orangutans among them.

15. See Judith BUTLER, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2004.

ment, is the basis of community, Butler argues.¹⁶ It is precisely our ability to suffer and anticipate the viable possibility of losing our lives that makes us experience kinship and enter into meaningful relationships with others. Finally, to recognize the precariousness of life is not only to recognize our vulnerability and dependence on others but also to honor our animality.

There is no life without the conditions of life that variably sustain life, and those conditions are pervasively social, establishing not the discrete ontology of the person, but rather the interdependency of persons, involving reproducible and sustaining social relations to the environment and the non-human forms of life.¹⁷

This appeal to vulnerability is echoed in the writings of disability scholars such as Sunaura Taylor and Christine Kelly. For Taylor, the current theory of justice in circulation is a remnant of the social contract theory. The social contract theory is largely measured in terms of moral costs and benefits among equals who engage in various, always reciprocal, relationships.¹⁸ But this seems to contradict the facts of life. There is a vast diversity and an imbedded asymmetry in our capacities, including our cognitive capacities, and from there, in our relationships with one another. We are all creatures who are vulnerable, dependent, and in need of care; and not only at the beginning or the end of our lives but at all times. This realization and acceptance of the facts of life will prevent us from treating dependency on others as a flaw or a disadvantage. Dependency, Taylor insists, does not intrinsically involve the loss of dignity.¹⁹ The fact that we treat dependency as such is a testament of the kind of society we have built for ourselves, not a law of nature. Despite the perceived cognitive inequality of animals, they contribute to our lives in more ways that we even care to acknowledge. Human civilization is constructed out of and from animal bodies. This fact needs to be acknowledged as a fact and not a mere conjecture. As Pattrice Jones aptly notes, animal liberation is all about the body, theirs and ours.²⁰ When we state that we should replace the attitude of oppression and domination toward animals with an attitude of care, we need to be vigilant that our declaration does not remain hollow, what Jones calls a “disembodied abstraction.”²¹ What matters is not what we *intended* to do or how we intended to behave toward other animals but how we *actually* behave toward them and respectively, toward ourselves. For that, Jones contends, we are required to stay in touch with our animal body and acknowledge its desires

16. See Judith BUTLER, *Frames of War: When is Life Grievable?*, London, Verso, 2009.

17. Judith BUTLER, *Frames of War: When is Life Grievable?*, p. 19.

18. Sunaura TAYLOR, “Interdependent Animals: A Feminist Disability Ethic-of-Care.”

19. Sunaura TAYLOR, “Interdependent Animals: A Feminist Disability Ethic-of-Care.”

20. See Pattrice JONES, “Eros and the Mechanism of Eco-Defense,” in *Ecofeminism*, pp. 91-108.

21. Pattrice JONES, “Eros and the Mechanism of Eco-Defense,” p. 96.

and feelings.²² To put it in the words of Michael Coetzee's protagonist, Elizabeth Costello, during one of her lectures where she condemns the Cartesian attitude toward animals,

To thinking, cogitation I oppose fullness, embodiedness, the sensation of being – not a consciousness of yourself as a kind of ghostly reasoning machine thinking thoughts, but on the contrary sensation – a heavily affective sensation – of being a body with limbs that have extension in space, of being alive to the world. This fullness contrasts starkly with Descartes' key state, which has an empty feel to it: the feel of a pea rattling around in a shell.²³

Care, Christine Kelly, warns us, however, can easily turn into an ableist attitude where the cared-for is treated as deficient which turns the care-giver into a coercer or even oppressor.²⁴ Care is unstable and it could be consistently treated as a paradox where the cared-for and the care-giver are simultaneously pulled to and fro in opposite directions of empowerment and coercion. For example, the care-giver could easily prefer to keep the cared-for in a position of complete dependence provided that the care-giver's identity is tied exclusively or predominantly to his or her status of a care-giver. In other words, if the care-giver sees his or her role as one of care-giving as opposed to care-receiving (in addition to care-giving), then he or she has no incentive to give up his or her position which empowers him or her. What the care-giver fails to do in this case, however, is see things from the point of view of the cared-for which means that he or she does not actually respond to the needs and desires of the cared-for. Hence, the attitude of care becomes a forced non-reciprocal attitude and can potentially turn into a weapon of control and oppression. In other words, the moral attitude of care has to be treated with vigilance and caution. In this sense, veganism, when universally imposed, can be seen as a gesture of oppression in its own right. An attentive veganism will recognize its limitations and will make an effort to uncover any pre-existing or interwoven logic of domination.²⁵ Because when the logic of domination becomes reinforced by the existing power structures, it turns into simply another form of oppression.

22. The alternative to abstract care that Jones proposes is "erotic ethos care." She believes that without *eros* there is no embodiment and care remains hollow and abstract. *Eros* is all about the relationships with the body, mine and the other's.

23. John M. COETZEE, *Elizabeth Costello*, New York NY, Viking Penguin, 2003, p. 78.

24. See Christine KELLY, "Building Bridges with Accessible Care: Disability Studies, Feminist Care, Scholarship, and Beyond," *Hypatia*, 28 (2013), p. 790.

25. On the "logic of domination," see Karen WARREN, "The Power and Promise of Ecofeminism."

3. Empathy, Compassion, and Bodied Compassion

The logic of moral remainders resists the logic of domination in its overt and covert forms. In this sense, instead of dwelling on and trying to mitigate already inflicted harms, we can move forward, instead. But this moving-forward, as desirable as it is, requires a radical change in our moral attitude. I see this radical change in the direction of what Ralph Acampora calls “corporal compassion” or “bodied compassion.”²⁶ I consider both terms kinder spirits to what I termed earlier (em)bodied compassion. But before I delve into (em)bodied compassion, I would like to clarify how I understand compassion, in general. I follow Thomas Metzinger and Antonio Damasio in distinguishing between empathy and compassion which distinction mirrors the important distinction between emotion and feeling.²⁷ While empathy is a natural ability whose physiological evidence was identified in the 90s with the discovery of the mirror neurons located in the F5 part of the brain, empathy does not automatically guarantee compassion. Following Martha Nussbaum’s capabilities approach, I believe that compassion is, in fact, a developed skill. As any developed skill it requires practice and rational reflection. Put otherwise, there is a mechanism to turn empathy into compassion.

Empathy which is generally understood as feeling someone else’s pain and suffering, is a complex emotion. No matter how complex, however, emotions are automated responses to the environment. All automated responses can be inaccurate in the sense that we can overdo or underdo them. Feelings, on the other hand, are always *about* something. This aboutness of feelings requires a cognitive, as well as a reflective, element to be present. As Damasio contends, feelings are cultivated and modified emotions.²⁸ It is not to say that judgment is completely absent from emotional responses. We need bear in mind, however, that prolonged/extended judgment/reflection may jeopardize one’s emotional and mental balance and even one’s survival, and as such, it is, generally, undesirable in emotional responses. Unlike emotions, feelings allow for extended judgment/reflection. They combine reflecting on an action with the doing of the action. Thus, when we act morally, we do not simply pass judgment on a given situation; on the contrary, we actively engage in certain ongoing practices which requires learning, unlearning, making mistakes, as well as correcting them. Put otherwise, compassion is not just feeling someone else’s pain and suffering. It requires at the same time, an insight and reflection upon one’s own, and someone else’s suffering, as well as reflection on the

26. See Ralph ACAMPORA, *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*, Pittsburgh PA, University of Pittsburgh Press, 2006, p. xiv, p. 6.

27. See Thomas METZINGER, *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*, New York NY, Basic Books, 2009. See also Antonio DAMASIO, *Self Comes to Mind: Introducing the Conscious Brain*, New York NY, Pantheon Books, 2010.

28. See Antonio DAMASIO, *Self Comes to Mind: Introducing the Conscious Brain*.

nature of suffering itself. Compassion requires the acknowledgement of a shared world, a world which is not by any means human world only. Lori Gruen, borrowing ideas from Dalai Lama, calls it “entangled empathy.”²⁹ Entangled empathy, she explains, requires a shift from one’s own interests to the interests of others. This, in turn, requires engaging in *negotiation*, a complex cognitive and emotional process involving an ongoing assessment of the given situation. Following Dalai Lama’s “universal compassion,” Gruen successfully shows that sometimes, compassion requires distancing from empathy, as in the case of exposure to prolonged abuse, for example. Empathy demands emotional entanglement which can be draining to the point of being detrimental for the empathizer. And so, the process of healing starts with understanding one’s own as well as one’s abuser’s actions, while at the same time, distancing oneself from them. Understanding one’s moral reality does not mean its acceptance. But it requires adapting to it. In the words of Dalai Lama, wisdom and compassion are two sides of the same coin: without compassion, wisdom is coldly analytical.³⁰

4. (Em)bodied Compassion

While the traditional, rights-based approach in dealing with moral dilemmas is useful as it teaches us rules and criteria for distinguishing between good and evil, right and wrong, the compassion-based approach has a different goal. Echoing Damasio’s thesis that any biological system aims at homeostasis, I see the goal of the compassion-based approach as keeping the *healthy balance* among all members of the moral community. This balance, in my view, is best achieved through (em)bodied compassion. As Acampora explains, when we talk about embodied compassion, we often assume a mental attitude which has been envatted, as it were, in a body. In contrast, he prefers to talk about bodied or corporal compassion. Here is how he puts it: “We are a live body thoroughly involved in a plethora of ecological and social interrelationships with other living bodies and people.”³¹ For Acampora, taking his cue from such meta-ethical skeptics as John Caputo and Richard Garner, there is nothing undergirding our ethical system of values other than the “essentially contingent forces of natural evolution and/or cultural convention (what Husserl would call “lifeworld” and Wittgenstein, “form of life”).”³² In other words, no matter how great our philosophical desire for a metaphysical defence

29. Lori GRUEN, “Facing Death and Practicing Grief.” See also Dalai LAMA, *Beyond Religion: Ethics for a Whole World*, Boston MA, Houghton Mufflin Harcourt, 2011. See also Dalai LAMA, N.d. “Compassion and the Individual.” 30 Jan. 2018, <<http://dalailama.com/messages/compassion>>.

30. Dalai LAMA, *Beyond Religion: Ethics for a Whole World*.

31. See Ralph ACAMPORA, *Corporal Compassion...*, p. 5.

32. Ralph ACAMPORA, *Corporal Compassion...*, p. 2.

of our ethical beliefs is, the only thing that requires defence is the anthropocentric disavowal of our “somatic sociability,” i.e., our bodily existence and our being with others.³³ As Acampora acknowledges, the primacy of the belief that we are animated bodily existences capable of experiences, i.e., embodied, is borrowed from Martin Heidegger’s idea of *Dasein*. The very essence of an embodied being is that it is already located somewhere in space and time. This interpretation of embodiment stands in stark contrast to a more traditional understanding in philosophy that the rational/cognitive/thinking subject is disembodied (suspended in a privileged position of being nowhere and everywhere at the same time) which disembodied subject happens to inhabit a body, that is, it happens to connect with a body now and again (as if by accident). But for Heidegger, whom Acampora supports, the separation between body and mind is overcome once we realize that our pre-reflective condition is one of *being-in-the-world* which is, actually, *being-in-a-body*. It is precisely this emphasis on the body that inspired me to use the parentheses when referring to (em)bodied compassion. It is not that the compassion we feel for our fellow being is somehow pure and immaterial which then becomes inserted, in a manner of speaking, into the body and becomes an embodied compassion. On the contrary, it is rather that my compassion for my fellow being is a compassion based on my original condition, i.e., the condition of my being-in-a-body. Moreover and more importantly, my compassion is born out of and exists only thanks to my bodied existence.

This shift in moral platforms requires that I reinterpret how or what I understand by reasoning and rationality. In the interest of avoiding a heavy theoretical discussion into the preconditions of rational thinking, I will take a short-cut of sorts here and quote Michael Coetzee once again. Coetzee’s protagonist, Elizabeth Costello, tells the story of the real Sultan, the great ape and the best student of the German psychologist, Dr. Wolfgang Köhler, who, as the historical evidence shows, conducted experiments with apes on Tenerife in the 1920s. Sultan served as the prototype of Kafka’s Red Peter from the story “A Report to an Academy.” Elizabeth Costello’s narrative aims at giving us a glimpse into how Sultan, after all, a highly intelligent being, responds to the experiments designed by Dr. Köhler. The experiments are simple enough: bananas hang from overhead wires which, in order to be reached, require an organization of wooden crates on the ground. As the ‘difficulty’ of the experiments increases, the wooden crates are filled with stones or positioned in a way that necessitate the use of more complex organizational skills.

Sultan knows. Now one is supposed to think. That is what the bananas up there are about. The bananas are there to make one think, to spur one to the limits of one’s thinking. But what must one think? One thinks: Why is he starving me?

33. Ralph ACAMPORA, *Corporal Compassion...*, p. 5.

One thinks: Why does he not want these crates anymore? But none of these is the right thought. Even a more complicated thought – for instance: What is wrong with him, what misconception does he have of me that leads him to believe it is easier for me to reach a banana hanging from a wire than to pick up a banana from the floor? – is wrong. The right thought to think is: How does one use the crates to reach the bananas? Sultan drags the crates under the bananas, piles them up one on top of another, climbs the tower he has built, and pulls down the bananas. He thinks: Now will he stop punishing me? The answer is: No. The next day the man hangs a fresh bunch of bananas from the wire but also fills the crates with stones so that they are too heavy to be dragged. One is not supposed to think: Why has he filled the crates with stones? One is supposed to think: How does one use the crates to get the bananas despite the fact that they are filled with stones? ... At every turn Sultan is driven to think the less interesting thought. From the purity of speculation (Why do men behave like this?) he is relentlessly propelled toward lower, practical, instrumental reason (How does one use this to get that?)...³⁴

It is not just the hegemony of reason which, it is true, philosophers are only too quick to impose, especially when it comes to animal rights, that Coetzee's protagonist mocks. We, humans, tend to easily forget, Elizabeth Costello reminds us, that a highly developed creature will not only have the cognitive but also the emotional capacity to comprehend a situation and give it a due (moral) assessment. Our human, three-pronged, false assumption is exposed here. First, we are the only species capable of moral assessment. Second, cognitive/rational capabilities precede emotional capabilities (instead of co-existing and co-forming one another). And third, there is a strict hierarchy of types of rationality which hierarchy is the only one that guarantees moral agency.

It is my view that the (em)bodied compassion platform does away with all three assumptions. It allows me to develop inter-species/trans-humanist ethics where animals' use and abuse by humans is treated on a case-by-case basis, without the employment of inefficient and often damaging blanket solutions. For example, the aim of (em)bodied compassion will be to abolish industrial farming and industrial animal experimentation without making vegetarianism a universal norm. Once industrial animal farming is abolished, however, we will be morally obligated to provide care for the remaining domestic animals while questioning and critically examining whether we should allow them to procreate further. And if we decide that further procreation is desirable and/or needed, we will have to decide on which species and why (i.e., whether we will allow them to procreate based on the principle of reproduction as satiable self-replacement, for example, or not).³⁵ The more important point,

34. Michael COETZEE, *Elizabeth Costello*, p. 72-73.

35. For more on reproduction understood as satiable self-replacement, see Katherine WAYNE, "Does Preventing Reproduction Make for Bad Care?" in Christine OVERALL (ed.), *Pets*

however, is that under the paradigm of (em)bodied compassion, domestic animals should be treated as both recipients and givers of care. This means not only taking their needs and desires into consideration but also imposing regulations on *our* interactions with *them* (in the same way that we impose regulations in dealing with vulnerable human populations such as young children, mentally incapacitated or senior individuals) as well as having reasonable expectations *from* them. To illustrate, expecting an animal companion to replace a human companion is not only unrealistic but also unreasonable, and as such, it is morally unjustifiable.

In conclusion, while the (em)bodied compassion approach does not solve any moral dilemmas *per se*, in the sense that it does not propose an algorithm to solving moral problems, it opens a path into thinking about other species in a way that, at least to me, proves to be far more human(e).

*Faculty of Philosophy
Dominican University College
Ottawa*

SUMMARY

In this paper, I am looking at juxtaposing different moral attitudes toward non-human animals, to choose the most deserving one. In contrast to the attitude of use which, I argue, is informed by the preoccupation with moral rights, I propose the attitude of care and (em)bodied compassion. Moral care and compassion, in general, promoted by the ethics of care and ecofeminism, present us with a shift in moral paradigms where the focus is not on solving moral problems *per se*, but rather, on the way of seeing other species, meeting their needs, and regulating our interactions with them. (Em)bodied compassion, in addition, acknowledges that we, the inhabitants of this planet, are all beings-with-bodies and should be treated as such at all times. Our bodies define the conditions of our existence and our (rational) thinking alike. (Em)bodied compassion, I argue, prevents us from falling into various overly rational “disembodied abstractions” which abstractions, historically, have caused much harm and moral lethargy in thinking about other species.

SOMMAIRE

Dans cet article, je cherche à juxtaposer différentes attitudes morales envers les animaux non-humains, pour en choisir la plus méritante. Contrairement à l'attitude d'usage qui, selon moi, est influencée par le souci du droit moral, je propose l'attitude de soin et la compassion (in)carnée. Les concepts de

and People: The Ethics of Our Relationship with Companion Animals, New York NY, Oxford University Press, 2017, p. 127-142.

soin moral et de compassion, en général, promus par l'éthique de soin et de l'écoféminisme, nous présentent un changement dans les paradigmes moraux où l'accent n'est pas sur la résolution de problèmes moraux en soi, mais plutôt sur la façon de voir d'autres espèces, de répondre à leurs besoins, et de réguler nos interactions avec eux. La compassion (in)carnée, en outre, reconnaît que nous, les habitants de cette planète, sommes tous des êtres-avec-des-corps et devrions être traités comme tels en tout temps. Nos corps définissent les conditions de notre existence et de notre pensée (rationnelle). Selon moi, la compassion (in)carnée nous empêche de tomber dans diverses « abstractions désincarnées » trop rationnelles qui ont, historiquement, causé beaucoup de mal et de léthargie morale dans la réflexion à propos d'autres espèces.

LE PLAIDOYER DE FRANCISCO DE VITORIA¹ Une compassion à visage de philosophie politique

EDUARDO ANDÚJAR

Francisco de Vitoria naît à Burgos, Espagne, en 1483 ou 1492, dans une famille de vieux chrétiens dont les ancêtres venaient de la ville de Vitoria². Il vient au monde à une époque d'importants conflits religieux et politiques. La guerre n'est pas loin de Burgos parce que les armées des Rois Catholiques combattent autour de Grenade pour compléter le mouvement de la Reconquista commencé sept siècles plus tôt au Royaume des Asturies. Il passe son enfance et une partie de son adolescence en Castille, terre aride brûlée par le soleil pendant l'été et froide et inhospitalière pendant les longs mois d'un hiver rigoureux. L'importance politique de la ville de Burgos et son dynamisme commercial et artistique ne pouvaient occulter la vie très difficile des paysans, marquée par les difficultés propres à la vie rurale, la pauvreté et, quelquefois, la misère et sa somme de détresse matérielle et spirituelle.

Toutes ces années, jusqu'en 1505, date de son entrée chez les frères prêcheurs du couvent Saint-Paul de Burgos, furent pour Vitoria celles de la première étape de sa formation intellectuelle tout autant que d'un contact croissant avec les vicissitudes de l'existence humaine, ce qui dut être, on le suppose, une forme d'éducation à la miséricorde.

La préoccupation d'une justice socio-politique

Les années de formation universitaire en Espagne et en France furent l'occasion d'acquérir une profonde culture philosophique et théologique et également de s'intéresser, grâce aux contacts avec des humanistes et leur désir de réforme de la spiritualité chrétienne, ainsi qu'avec les textes de collègues

1. Texte remanié d'une communication donnée dans le cadre du colloque «La miséricorde en ses pratiques» tenu au Collège universitaire dominicain (Ottawa) les 18-19 novembre 2016.

2. Pour les incertitudes concernant la date de naissance de Francisco de Vitoria voir Teófilo URDANOZ, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, Madrid, BAC, 1960, p. 5; Ramón HERNÁNDEZ, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, Salamanca, Biblioteca dominicana, 1984, p. 13-16.

universitaires comme Matías de Paz³ et Diego de Astudillo⁴ entre autres, aux graves problèmes du Nouveau Monde.

Il faut dire que sur ces problèmes, qui feront l'objet d'un bon nombre de ses cours à Salamanque, Francisco de Vitoria ne voulut rien publier et que, si nous avons les pages lumineuses du *De Potestate Civile*, du *De Indis* et du *De Indis relectio posterior*, c'est grâce à la persévérance de ses disciples. Le tout occupe, dans l'édition bilingue, autour de six cents pages.

De retour à Salamanque comme professeur à l'été de 1526, Vitoria, au delà de ses tâches d'enseignement, manifeste des préoccupations pour les problèmes touchant la vie politique et sociale de la communauté dans laquelle il vit. Signalons deux exemples parmi les mieux connus⁵:

a) Son attitude face aux spéculateurs sans conscience qui, après avoir amassé le grain dans leurs greniers, le proposaient à des prix exorbitants au cours des années où la famine frappa la population citadine et universitaire, s'enrichissant ainsi au prix de la mort des plus pauvres. Devant ces catastrophes, Vitoria se montra toujours très dur contre les abus de ces spéculateurs, qu'il ne libérait pas de leur obligation morale de restituer.

b) Le deuxième exemple concerne les dépenses de l'Université à l'occasion de la célébration, à Salamanque, du mariage du Prince Philippe. Vitoria s'y opposa publiquement, estimant injustes ces investissements dans les festivités des puissants plutôt que dans des œuvres plus nécessaires et plus utiles⁶.

Une compassion traduite en philosophie du droit

La compassion pour la misère d'autrui et pour les besoins de ceux qui souffrent s'exprime tout naturellement, chez Vitoria, par la recherche du juste. Mais là où se manifeste, de la façon la plus évidente, sa passion pour la vérité et la justice, c'est dans sa contribution, dans les domaines de la philosophie politique et de la philosophie du droit, à la défense des peuples récemment découverts. À l'origine de celle-ci, se trouvent les problèmes reliés à ce qu'on a désigné comme la « question indienne ». Ces problèmes, estime Vitoria, sont trop graves pour qu'on puisse les entendre sans en être profondément troublé: « Mon sang se glace, écrit-il, rien qu'à les mentionner ». Aussi faut-il les traiter

3. Matías de Paz (1468-1519), professeur de théologie à l'Université de Salamanque.

4. Diego de Astudillo (ca 1480 - ca 1536), humaniste et philosophe, professeur de théologie au *Colegio San Esteban* de Salamanque.

5. Ramón HERNÁNDEZ, *Derechos humanos*, p. 23-25.

6. « Je vous supplie, écrit Vitoria dans une lettre de protestation au Conseil universitaire, de ne rien faire, car en vérité je ne vois aucun titre permettant, en bonne conscience, de faire une telle dépense qui, à ce que j'entends, pourrait se monter à mille ducats [...]. Je crains que les prélats et autres personnes sérieuses de la cour ne tiennent pour extravagante une telle abondance de biens, et il semblera que nous ayons accumulé des doublons dont nous ne savons que faire... » (Ramón HERNÁNDEZ, *Derechos humanos*, p. 26)

avec une ferme résolution de démonter les tentatives de justification des abus, des vols et de l'oppression.

Dans le *De Indis*, soulignant la nécessité de reconsidérer les problèmes du Nouveau Monde, Vitoria écrit : « ... il ne suffit pas, pour assurer la tranquillité de sa conscience, de penser qu'on a bien agi⁷ ». Et de rappeler alors la règle formulée par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* :

... de même qu'on ne prend pas conseil et qu'on ne délibère pas sur les choses impossibles ou nécessaires, de même on ne fait pas d'enquête morale sur les choses qui sont certainement et manifestement permises et bonnes. Inversement, on n'en fait pas davantage sur les choses qui sont certainement et manifestement interdites et mauvaises⁸.

Or, dans le cas des affaires des Indes, même si l'on peut juger superflu ou téméraire (en considérant la nature hautement sensible de ce thème politique) de se pencher sur le bien-fondé des intentions et des agissements, « ... son injustice n'est pas si évidente qu'il soit impossible de parler de sa justice, et inversement, sa justice n'est pas si évidente qu'il soit impossible de la soupçonner d'injustice⁹ ». Toute cette entreprise semble à la fois juste et injuste : « ... nous entendons parler, écrit Vitoria, de tant d'hommes massacrés et spoliés, alors qu'en réalité ils sont innocents, et de tant de maîtres chassés de leur possessions et privés de leur pouvoir ! Nous pouvons donc raisonnablement nous demander si tout cela, oui ou non, est fait avec justice¹⁰ ».

Une double confrontation

Dominicain, philosophe, titulaire de la chaire de prime de l'Université de Salamanca à partir de 1526, professeur aimé de ses disciples, homme de cœur intéressé aux problèmes humains de son temps, Vitoria est amené à développer une pensée qui s'inscrit pleinement dans le cadre d'une double confrontation : confrontation à des faits inédits résultant de la découverte des nouveaux espaces géographiques habités, et confrontation à la conception de l'État impérial et aux difficultés à intégrer dans sa théorie du *dominium* les faits politiques nouveaux. Francisco de Vitoria est aussi conscient de l'irréversibilité du mouvement historique initié en 1492 et de ses conséquences inévitables, mais il est en même temps profondément troublé par la guerre contre les peuples des Indes et par ses doutes concernant la justice des politiques mises en œuvre en Amérique par la couronne impériale. Il secoua la conscience

7. Francisco de VITORIA, *Relectio de Indis* (Corpus Hispanorum de Pace), Madrid, C.S.I.C., 1967, Introduction. Aussi *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Introduction, traduction et notes par Maurice BARBIER, o.p., Genève, Librairie Droz, 1966.

8. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1112a 18-1113a 14.

9. *Relectio de Indis*, §3.

10. *Relectio de Indis*, Introduction.

nationale quand, après la conquête du Pérou par Francisco Pizarro en 1533, il accusa les conquistadors espagnols d'agression et contesta les arguments philosophiques et théologiques en faveur de la conquête¹¹ mis de l'avant par les partisans de ce que l'on peut désigner comme la thèse de l'État impérial¹².

En quoi celle-ci consistait-elle? Son thème central peut se ramener à une question primordiale: l'empereur a-t-il le pouvoir d'assujettissement sur les peuples récemment découverts? La réponse à cette question va prendre un caractère beaucoup plus universel dans la mesure où l'intention et les arguments sont de nature à établir la thèse comme un principe du droit international. De telle manière qu'on peut, dans le même sens, poser la question sous une forme plus générale, applicable à d'autres cas similaires. On peut même le faire en adoptant un langage plus actuel sans changer pour cela le contenu de la question posée en 1536. La question se reformulerait donc ainsi: un État politique, en raison d'un pouvoir et d'un développement plus grands, possède-t-il un droit naturel à étendre sa juridiction et sa souveraineté sur d'autres États? La question n'a rien perdu de sa pertinence. Selon la thèse des partisans du pouvoir impérial, la réponse est affirmative, avec des arguments de nature différente. L'argument dominant est celui d'une légitimation par la supériorité culturelle et un devoir de civilisation.

Face à la thèse de l'État impérial

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), partisan de l'emploi de la force, si nécessaire, pour venir à bout de difficultés qui s'opposaient aux efforts de colonisation et de christianisation des peuples américains, souligne l'importance de ce devoir de civilisation¹³. Sepúlveda résume encore plus clairement sa position dans une lettre de 1552:

11. Cf. Vicente Luciano PEREÑA, *Derechos y deberes entre indios y españoles en el nuevo mundo*, Salamanca, Cátedra V Centenario, 1992.

12. On pourrait l'appeler aussi la thèse impérialiste, suivant l'expression de Pierre Mesnard en se référant à Vitoria comme au «liquidateur de l'impérialisme» (*L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Boivin, 1936, p. 611).

13. Citant Augustin d'Hippone il écrit: «Haec Aristoteles, cui suffragantur [sic] Agustinus, qui sic ad Vicentium scribit, An putas (inquit) neminem cogi posse ad justitiam, cum legas patremfamilias dixisse servis, quoscumque inveneritis cogite intrare, et in alio loco, **Multa (inquit) sunt agenda etiam cum invitis quadam benigna asperitate plectendis, quorum potius utilitati consulendum est quam voluntati.** Nam in corripiendo filium quantumlibet aspere nunquam profecto paternus amor amittitur, fiat tamen quod nolit et doleat, qui etiam invitus dolore videtur sanandus. **Ad summam probos viros, virtute, intelligentia, et humanitate praestantibus disimilibus imperare, utrisque commodum esse constituunt, et natura justum.**» *J. Genesisii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos*, édition critique par Ángel LOSADA, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1951, p. 22r-23r. C'est moi qui souligne.

Il est certain – sans aucun doute! – qu’il n’est pas légitime de dépouiller de leurs biens, ou de réduire en esclavage les barbares du Nouveau Monde que nous appelons Indiens. [...] (C’est) mensonge et calomnie de m’attribuer des théories si étranges que je suis très loin de faire miennes. Je n’affirme pas que les barbares doivent être réduits en esclavage, mais seulement qu’ils doivent être soumis à notre autorité; je n’affirme pas qu’ils doivent être privés de leurs biens, mais seulement que nous devons les soumettre, sans commettre à leur égard aucun acte d’injustice; je n’affirme pas que nous devons abuser de notre dominium mais plutôt que celui-ci doit être noble, courtois et utile.[...] Dans ta lettre, tu me dis que tu considères juste que les plus forts et puissants imposent leur autorité aux plus faibles; je suppose que tu le diras avec la restriction suivante: à condition que le motif de faire la guerre et par conséquent d’imposer son autorité soit juste. [...] Le droit naturel donne raison aux nations qui, par générosité, cherchent à établir leur dominium sur des peuples barbares...afin d’accomplir un devoir d’humanité¹⁴.

Le grand modèle, pour la thèse de l’État impérial, est celui de l’empire romain. La sagesse et la prudence dont l’empire se trouvait investi devaient gouverner le destin du monde. L’État impérial était, pour Sepúlveda, l’expression la plus complète de la domination de la vérité et du bien en vue de la victoire de la civilisation sur l’inculture. Il était appelé à un dessein providentiel comme jadis Rome l’avait été.

Les arguments concernant le caractère primitif de certains peuples ajoutent un élément d’urgence à la nécessité d’intervention soutenue par la majorité de partisans de l’Etat impérial. Dans la mesure où les peuples récemment découverts montraient une incapacité à la vie civilisée, on admettait plus facilement qu’un prince puisse, sans injustice aucune, étendre sa juridiction pour pouvoir les gouverner. D’autre part, l’existence des peuples rendus esclaves par des tyrans sanguinaires qui pratiquaient l’anthropophagie et les sacrifices humains demandée une intervention, sans doute légitime aux yeux de Sepúlveda et ses disciples, pour défendre la vie des innocents.

Francisco de Vitoria est le premier à intervenir dans la problématique du pouvoir impérial en dehors des théories impérialistes, en élaborant la thèse de la liberté et de l’égalité des peuples que Truyol y Serra a qualifiée « d’universalisme de structure pluraliste¹⁵ ». La prémisse de cet universalisme est le principe de l’unité essentielle du genre humain qui découle de l’égalité foncière

14. Lettre de Sepúlveda à Francisco de Argote [en espagnol] in Ángel LOSADA, *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1979, p. 192-194. Voir aussi Eduardo ANDÚJAR, « Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda: Moral Theology versus Political Philosophy », in Kevin WHITE (ed.), *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1997, p. 69-87. Aussi Eduardo ANDÚJAR, « Droits humains et constitutionalisme moderne », *Science et Esprit*, 62 (2010), p. 237-253.

15. Antonio TRUYOL Y SERRA, *La conception de la paix chez Vitoria*. Paris, Vrin, 1962, p. 257.

des êtres humains¹⁶. Vitoria soutient que l'inclination de l'être humain à la vie en communauté politique lui vient de l'acte créateur, dont découle sa nature sociale, commune à tous les humains.

De l'analyse de la nature humaine découle aussi la nécessité du pouvoir civil. Ainsi, de même que, dans l'individu, la fonction directrice correspond à l'intelligence qui oriente et domine les autres puissances, ainsi, dans la société, il y aura une intelligence collective comme faculté d'auto-détermination et de direction de la collectivité vers ses fins, faculté qui réside dans la collectivité elle-même¹⁷. En effet, « si, avant que les hommes s'entendent pour la construction de la cité, il n'y en avait aucun qui fût supérieur aux autres, il n'y a pas de raison pour que, à partir de l'association, quelqu'un revendique pour soi-même un pouvoir sur les autres¹⁸ ». Autrement dit, le pouvoir d'auto-détermination réside dans la société elle-même comme dans son sujet naturel, sans que ce droit appartienne plus à certains membres qu'à d'autres. C'est à la république, une et indivisible, dépositaire naturel de l'autorité, qu'il appartient de se gouverner, de s'administrer et de tendre vers le bien commun. Il faut souligner que cette défense de l'unité et de l'indivisibilité de la société civile est faite par Vitoria dans le contexte d'une analyse concernant l'indépendance du pouvoir temporel à l'égard des pouvoirs spirituels.

Le principe irréductible d'autodétermination des peuples

En effet, en regard de son indivisibilité, le pouvoir d'auto-détermination de la société civile suppose une autonomie non partagée, que ce soit avec un autre pouvoir temporel ou avec un pouvoir spirituel quelconque. Vitoria réaffirme, de manière plus déterminée que tous ces prédécesseurs, l'idée que l'autorité temporelle est essentiellement laïque. Le pouvoir public est un fait de nature, nécessairement impliqué dans l'organisation sociale. Il s'impose absolument à toutes les sociétés humaines comme une évidence première contre laquelle la volonté est inopérante puisqu'aucun consensus ne peut supprimer une telle propriété des sociétés et que les hommes ne peuvent y renoncer, de même qu'ils ne peuvent renoncer à l'usage de leurs membres: « même dans le cas où tous

16. Francisco de VITORIA, *De potestate civili, Leçon sur le pouvoir politique*, trad. par Maurice BARBIER, o.p., Paris, Vrin, 1980, p. 48: « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. [...] l'homme a été créé libre, car, dans l'état bienheureux d'innocence, il n'y aurait eu aucun maître ni aucun serviteur. ». Aussi Francisco de VITORIA, *Comment. Ila Ilae*, q. 62, a. 1, n. 21, dans Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, o.p. (ed.), Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. III et VI, 1934-1952; vol. III, p. 77: « ...selon le droit naturel, tous les hommes sont égaux ».

17. Francisco de VITORIA, *De potestate civili*, §7: « ...si l'on fait abstraction du droit commun positif et humain, il n'y a pas plus de raison pour que ce pouvoir appartienne à l'un plutôt qu'à l'autre ».

18. *Ibidem*.

les citoyens décidaient de supprimer le pouvoir public, de vivre affranchi des lois et de tout gouvernement, leur résolution serait nulle et caduque¹⁹ ».

La créature humaine est un être voué de par sa nature à la vie sociale et politique. Elle est orientée vers la vie sociale non seulement à cause de l'indigence inhérente à sa condition d'être fragile pour qui le rassemblement est essentiel à sa subsistance mais aussi, et surtout, en raison d'un besoin de communication spirituelle « ... qui seul, lui assure une vie digne de sa qualité d'être doué de raison et qui, naturellement, élève la nécessité matérielle au rang d'une exigence morale²⁰ ». L'homme n'est pas un loup pour l'homme comme l'affirmera Thomas Hobbes un siècle plus tard sous l'influence, peut-être, des principes théologiques de Guillaume d'Ockham et de Martin Luther, mais l'homme est pour l'homme une source de croissance matérielle et spirituelle.

Avec la claire intention de contribuer à l'éclaircissement de la *questión indiana*, particulièrement sur le problème de la légitimité du *dominium*, Vitoria souligne le principe d'autodétermination des peuples tant en regard de leur constitution que de l'origine de l'autorité, propriété inséparable de toute communauté établie. Toute société une fois constituée procédera, suivant son inspiration propre, à la désignation des titulaires de l'autorité; il n'y a pas de gouvernement de droit divin. « La République, dit Vitoria, ayant le droit de s'administrer suivant la décision de sa majorité, peut se donner un régime à son gré, même si ce n'est pas le meilleur²¹. »

Liberté naturelle et légitimité du pouvoir politique

Le principe de la liberté et de l'égalité des hommes en dignité et en droit nous ramène aux valeurs politiques et à leur caractère irréductible. Ces valeurs peuvent être énoncées synthétiquement de la manière suivante :

La société civile n'est déterminée ni par la foi, ni par la grâce ni par l'absence de péché – elle est un espace théologiquement indifférent –, encore moins par une supériorité culturelle quelconque.

La neutralité de l'État est de nature juridico-politique.

Le fondement de cette neutralité se trouve dans l'origine et la nature de la communauté politique.

Les thèmes qui de loin commandent l'analyse de Vitoria sont ceux de la liberté naturelle des Indiens et de la légitimité de leur pouvoir politique.

19. *De potestate civili*, traduction de Maurice BARBIER, § 10.

20. Antonio TRUYOL Y SERRA, *La conception de la paix*, p. 257-258. Aussi Antonio TRUYOL Y SERRA, *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispanica, 1957.

21. *De potestate civili*, § 14.

Dans ses leçons *De Indis relectio posterior, sive de iure belli*²², lues quelques mois après les leçons *De Indis*, Vitoria se propose de compléter ces dernières dans la mesure où la conquête des Indes pouvait se justifier par le droit de guerre en vigueur. Il développe davantage des arguments concernant le thème de la légitimité de la guerre et celui de la justice dans sa conduite, avec la claire intention de restreindre au maximum le recours à la force des armes dans les politiques mises en œuvre en Amérique par la couronne impériale.

Il faut encore compléter la thèse. C'est seulement dans la communication des uns avec les autres au moyen de la parole et par les échanges d'expériences, de connaissances et d'attachements, dit Vitoria, que les êtres humains peuvent poursuivre leur perfection comme tels.

De ce constat découlent «les droits de société et de communication naturelles, qui, quoique déjà reconnus dans la pensée occidentale, reçoivent chez Vitoria une dimension nouvelle. Celui-ci se place à l'intérieur d'une perspective universelle, à savoir, l'idée du «*totus orbis*», de l'humanité en tant que communauté de tous les peuples organisés en État, sur la base du droit naturel et du *ius gentium*²³.

Après la découverte de l'Amérique et selon les termes d'un historien de la pensée juridique, «...l'unité du monde n'était plus en puissance, mais en acte; l'universalisme n'était plus partiel mais total²⁴». La conséquence, en termes philosophico-juridiques, est claire: la doctrine selon laquelle chaque peuple, en vertu d'une loi, «commun dénominateur» de la nature humaine, est ordonné à se constituer en société politique, conduit Vitoria d'abord à affirmer l'existence d'une société politique unique et ensuite, à «... la conception d'un ordre juridique naturel d'une validité objective entre les peuples, qui existe toujours et partout, même avant qu'un droit des gens positif ait fixé quelques-unes des réglementations les plus importantes des relations entre les États²⁵». Car, dit Vitoria, le monde entier, qui forme, d'une certaine manière, une seule communauté politique, a le pouvoir de faire des lois justes et bonnes pour tous, comme celles qui se trouvent dans le droit des gens²⁶.

Il faut bien parler d'ordre juridique entre les peuples, puisque la société universelle de Vitoria est une communauté des communautés et, en ce sens, rivale et éloignée de l'idéal médiéval d'unité politique, un royaume universel

22. Francisco de VITORIA, *De Indis relectio posterior, sive de iure belli* (Corpus Hispanorum de Pace), Madrid, C.S.I.C., 1967. Aussi *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Introduction, traduction et notes par Maurice BARBIER, o.p., Genève, Librairie Droz, 1966.

23. Antonio TRUYOL Y SERRA, *La conception de la paix*, p. 257-258. Vid., *Relectio de Indis*, III, 2-8.

24. Antonio TRUYOL Y SERRA, *La conception de la paix*, p. 259.

25. Alois DEMPFF, *La Filosofía cristiana del Estado en España*, Madrid, Rialp, 1961, p. 16.

26. *De potestate civili*, § 21: «Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestate ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in jure gentium.»

dont l'empire espagnol de Charles Quint, souverain de Vitoria, était la dernière actualisation.

*

Je voudrais, pour finir, souligner un trait commun aux travaux de Vitoria. Il s'agit d'un caractère qui les distingue des ouvrages de ses prédécesseurs et que Ernest Nys a décrit dans les termes suivants: dans ces travaux « consacrés au droit des indiens et au droit de guerre, les problèmes sont traités, non comme s'ils étaient sans intérêt pratique et actuel, destinés uniquement à exercer la raison et à fournir l'occasion d'objections et de réfutations, mais comme des questions soulevées par des graves événements et dont la solution intéresse tous les hommes de cœur, puisque dans la pratique immédiate elle produit des effets souvent redoutables²⁷ ».

Faculté de philosophie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

SOMMAIRE

Dominicain, philosophe et professeur aimé de ses disciples, Francisco de Vitoria est un homme de cœur dont la compassion pour la misère d'autrui et pour les besoins de ceux qui souffrent s'exprime tout naturellement par la recherche du juste, de ce qui est objectivement dû aux autres personnes et aux autres peuples. Profondément troublé par la guerre contre les peuples des Indes et par ses doutes concernant la justice des politiques mises en œuvre en Amérique par la couronne impériale, Vitoria conçoit, en opposition à la théorie de l'État impérial, les bases théoriques qui soutiennent une nouvelle conception du *dominium* politique et des relations entre les communautés humaines.

SUMMARY

Francisco de Vitoria was a Dominican priest, philosopher and a professor highly estimated by his students. He was also a man of heart whose compassion for the misery of others and for the needs of those who suffer is expressed, naturally, by a steadily research about the just, what is objectively own to other human being and other peoples. Being deeply troubled by the war against de peoples recently discovered and by his doubts about the justice of Imperial Crown policies for America, Vitoria will shape, in opposition to the theory of the Imperial State, the theoretical basis of a new conception about political *dominium* and the relations between the human communities.

27. James BROWN SCOTT, *The Spanish Origin of International Law of Nations. Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Introduction par Ernest NYS, Oxford, Clarendon Press, 1934.

FORGOTTEN PHILOSOPHIES¹

WILLIAM SWEET

Philosophy has long been regarded as inseparable from its history, so that to do philosophy has generally required understanding that history, finding one's 'place' in relation to it, and building on it. Yet there are aspects of the history of philosophy and of philosophical traditions which nevertheless often escape our notice. For example, there is a tendency to present the modern period in a way that may – even if not intentionally – reject, discount, obscure, or at least overlook significant portions of it, and so exclude them from active consideration and discussion. I would add (though I give only some brief examples below), that this tendency may deprive us of many insights on philosophical questions today.

In this paper, I argue for a rethinking of the history of modern philosophy – and of how we teach philosophy, and what we might draw on in doing philosophy. I do so by focussing on just one issue – that of what I will call 'forgotten philosophies' in the history of modern philosophy – in light of how many scholars and teachers in Europe and the Americas, and in fact around the world, have generally understood that history and have presented it in their teaching.

There are two parts to what follows. In the first part, I give a short sketch of the history of philosophy in the West, in order to show that there were active voices that are simply missing from, or lie on the margins of, the philosophical canon. My point in this first part is to signal the geographical and philosophical range of these authors and traditions.

Some may respond that this is of interest only to historians of philosophy (and perhaps to future PhD students in the area). Thus, in the second part, I argue that these marginalized or forgotten voices have something to contribute to current philosophical debate, so that those who work on philosophical problems, and not just philosophy's history, should consider searching out and

1. Earlier versions of this paper were presented at the University of British Columbia (as my Canadian Philosophical Association Presidential address), the University of Delhi, Satya Nilayam Research Institute (Chennai, India), the Dominican University College (Ottawa, Canada), and the Russian Academy of Sciences, Moscow. I thank the members of the audiences for their perspicacious questions and comments on those versions of this paper.

listening to some of these voices in order to provide creative alternatives in present debates.

1. What are ‘forgotten philosophies’?

Some readers of the present paper may recall a tribute to the late Richard Rorty, by Raymond Geuss in the journal *Arion*,² written shortly after his death, in 2007.

Geuss mentions a pet project of Rorty’s – that of giving an undergraduate course that would be called “An Alternative History of Modern Philosophy,” starting with the end of the Middle Ages and proceeding up to the beginning of the twentieth century. It would focus, not on the major canonical figures, but on some of the lesser known – and, from Rorty’s perspective, yet more philosophically powerful – figures. Thus, Rorty would begin with the French humanist Pierre de la Ramée (or Petrus Ramus, 1515-1572), but not Descartes, give some background by talking about Paracelsus, and then continue through the Cambridge Platonists, Thomas Reid, up to John Dewey.³

I do not know what might have inspired Richard Rorty to have embarked on such an enterprise. (Geuss makes some suggestions, but they do not bear on the present paper.) Yet this anecdote illustrates well the interesting question about how we look at the history of philosophy, whether this has an effect on how we understand the philosophical options available to us, and whether this influences what we do in philosophy and how we do it.

If one were to go to most Canadian or American or European philosophy departments and ask a student or faculty member to describe the history of philosophy, one would likely hear that there is Greek, then mediaeval philosophy, and then a shift in the 16th century. At this point, philosophy divides into two principal traditions: The first is rationalism, and it is associated with Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza – and, perhaps, Wolff and Kant. The second is empiricism, and it is associated with Hobbes, Locke, Berkeley,⁴ and

2. Raymond GEUSS, “Richard Rorty at Princeton: Personal Recollections,” *Arion*, 15 (2008), p. 85-100.

3. Apparently Rorty did carry out a part of this project, according to Brian Leiter, in a course on “Kant to 1900” that covered “bad and misguided reactions to Kant (Fichte and Hegel) and good, i.e., proto-pragmatist reactions to Kant (Marx, Nietzsche, and, of course, James).” See Brian LEITER, “In Memoriam: Richard Rorty (1931-2007),” http://leiterreports.typepad.com/blog/2007/06/in_memoriam.html.

4. That Berkeley is generally grouped with the empiricists is interesting, although one might say that his idealism is simply an empiricism taken to its logical conclusion. For example, Berkeley holds that what we perceive are ideas, and not external objects; this is a view that we find in Hume as well. See George BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, in *The Philosophical Works*, Michael R. AYERS (ed.), London, Dent, 1975, p. 61-129, Part 1, 1, and David HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Stephen BUCKLE (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, Section 2, p. 12.

Hume. Many of the textbooks and courses in the history of modern philosophy (from the 16th to 19th centuries) present philosophy in just this way.

Or, if many of us were asked to describe the history of 20th century philosophy – what we sometimes call ‘contemporary philosophy’ – I suspect that we would begin by saying that there are two broad traditions: the Anglo-American analytic, and the European continental. Here, we might have a little difficulty fitting some major figures into one or the other category, but many would have little doubt that that was how philosophy is widely understood today.

Yet if we pause for a moment, we would likely see that there is something striking and, perhaps, troubling about these ‘standard’ accounts.

1.1 Modern philosophy and forgotten philosophies

Consider the above, ‘standard,’ account of philosophy, beginning with the late middle ages, up to the modern (i.e., 16th to 19th centuries) period.

To begin with, we would note that the rationalists come from ‘the continent’ – indeed, from rather small slices of the continent: from France, the “Low Countries” (i.e., the Netherlands), and German-speaking countries. The empiricists are found principally in England, Scotland and, to a lesser extent, Ireland – and had, as Anthony Kenny ironically notes, the good sense to write in English.⁵

What may trouble us, however, is that we may see that much is missing in this account.

Perhaps most obviously, what is missing is mention of Asia, Africa and the Americas – though, perhaps, that can be explained and even given some justification. Little was known of indigenous American or African philosophy before the modern period.⁶ Philosophising there happened at some distance from the discussions in Europe, and the approaches taken had little obviously in common with, and had no discernible influence, on modern European thought. Similarly, while the writings or traditions of the great Asian thinkers may have come to be known in modern times to some degree, some might question whether they are examples of or approaches to philosophy in the sense in which it was understood in Europe.

5. See Anthony KENNY, “Introduction,” in *Rationalism, Empiricism, and Idealism: British Academy Lectures on the History of Philosophy*, Anthony KENNY (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1986.

6. Perhaps the African philosopher of the modern period who is best known to Europeans is Anton Wilhelm Amo (1703 – ca. 1759), born in what is now Ghana, who was captured and enslaved, and who was educated in Europe (where he obtained doctorates in medicine and philosophy and became a professor at the universities of Halle and Jena).

There is, however, more missing in the above account than that. The history of modern philosophy obviously must take account of the history of universities. (I do not mean to say that philosophy was done only at universities; it wasn't. Still, universities did have, as a major task, the teaching of and the carrying out of scholarship in, philosophy.)

If one looks at a list of *European* universities in the period up to the 19th century, one would see them in Scandinavia (in Uppsala in 1477 and Copenhagen in 1479), in central Europe (in Vienna from 1365 and Buda from 1389), in eastern Europe (in Krakow in 1364 and in Vilnius in 1579), but also throughout western Europe (in Italy – at Bologna [1088], Naples [1224], Siena [1240], and Rome [1303]; in Spain (at Seville [1505], Salamanca [1134/1218]) and Portugal (Lisbon, from 1290); and in Switzerland (Basel, 1459). As one moves into the late modern era in the 18th and 19th centuries, there are universities in Russia (at Moscow [1755] and St Petersburg [1724]), but also – as the Ottoman Empire receded – in Greece (Athens, 1837), Bulgaria (Sofia, 1888), Romania (Bucharest, 1694/1864), and so on.⁷

The question that comes immediately to mind, then, is: What was going on, in the study of philosophy, in these various European universities outside of France, Germany, the Netherlands, and the British Isles during the modern period? What philosophical traditions or schools are to be found there?

The short answer is that it was not just rationalism and empiricism – and in many places it was not either. Instead, there were very different currents of philosophy – most importantly, of scholasticism and of Platonic or neo-Platonic idealism.

Some detail about these different currents of philosophy may be useful.

1.1.1 Scholasticism

Scholasticism is, strictly speaking, not a philosophical corpus or doctrine but an approach to philosophy – and theology – that began in the ninth century.⁸ It involves the contrasting of conflicting traditional authorities with a resolution of the problem by a master – the *magister scholae* or *scholasticus*. (These traditional authorities included Plato, Aristotle, Arabic commentators, as well as scriptural texts.) While there is no common corpus or doctrine, there are several themes that recur in the work of scholastic authors, and they were (and are) of interest to many philosophers: the existence and nature of God, the

7. Some argue that, some centuries before, there was a university at Constantinople in the Byzantine Empire; for some, this is the *Pandidakterion*, established in 425, for others this is the University of the Palace Hall of Magnaura, established in 849. In any event, the University ceased to exist in the 15th century.

8. For a brief summary of scholasticism, see William SWEET, "Scholasticism." in *Continuum Encyclopedia of British Philosophy*, Naomi GOULDER, A.C. GRAYLING and Andrew PYLE (ed.), London, Continuum, 2006.

nature and variety of creatures, the moral law and the virtues, the nature of what exists and the epistemological issues involved, and the relation of philosophy to theological doctrine.

Scholastic philosophers worked from the assumptions that the mind is able to achieve truth and certainty on matters beyond sense experience, that all of being reflects an order and goodness, and that truths about the divine and the afterlife could be known through reason and rational argument.

While scholastic philosophers certainly had an interest in the nature and object of faith, many of them sought to make clear that philosophy is autonomous insofar as it draws only on reason and what can be known apart from revelation. Thus, they also pursued the philosophical implications of the natural sciences and metaphysical questions such as the problem of universals – i.e., the problem of accounting for how different particulars can be said to be of the same type or have the same universal terms (e.g., genus) applied to them.

Perhaps the best known example of scholasticism is Thomism – though scholasticism is much broader than that. Although Thomism is explicitly rooted in the philosophy of Thomas Aquinas, it draws on philosophical traditions that antedate it. It takes Aquinas's arguments and conclusions as providing a framework within which philosophical questions could be addressed and, to some extent, resolved.

Contrary to the impression that may be left by the 'received' view of philosophy, noted earlier, scholasticism did not end with the middle ages. After the 16th century in England and Scotland it did decline (in part, arguably, because it was associated with allegiance to the Papacy), but it did not immediately disappear. There remain figures who adopted a scholastic method, such as John Case (d. 1600), John Sanderson of Cambridge (d. 1602), Richard Hooker (1553-1600) (referred to by Locke as the "judicious Hooker"), and Everard Digby (c.1551-1605), whose lectures on logic may have been attended by Francis Bacon (1561-1626).

Indeed, in the 16th century on the European continent, particularly on the Iberian Peninsula, scholasticism experienced a revival – what is sometimes called 'second scholasticism.' Through philosophers influenced by the work of John Duns Scotus and Aquinas – such as Francisco de Vitoria (1485?-1546) and Luis de Molina (Portugal, 1535-1600), as well as Thomas Cardinal Cajetan (1469-1534), Gabriel Vasquez (1551-1604, who taught at Rome and Acalà), and Francisco Suarez (1548-1617) – we find major and influential contributions particularly in the area of economic theory (such as the development of enterprise and the "expansion of trade for social benefit"), but also in political theory (e.g., in Molina⁹). These figures, in turn, influenced the political

9. See Luis DE MOLINA, *De jure et justitia* (6 vols., 1593–1609). Molina held, for example, that the members of the political community can, under certain circumstances, resist and, if necessary, kill a usurping tyrant. See Frank B. COSTELLO, *The Political Philosophy of Luis de Molina, S.J.*

theorists Hugo Grotius (1583–1645) and Samuel Pufendorf (1632–1694), whose work lies at the root of modern western philosophy of law.

Indeed, scholasticism continued through much of western Europe – in Italy, Greece, and Flanders; among the leading figures were the Flemish Jesuit Lenaert Leys (or Leonardus Lessius, 1554–1623), the Italian Cesare Cremonini (or Caesar Cremoninus, 1550–1631), and the Greek philosopher Andronikos Kallistos (1400–1486).¹⁰ Scholasticism also flourished in Poland from the 13th into the early 18th century. Historians of Polish philosophy tend to regard the first Polish scholastic philosopher to be Erazmus Ciolek Witelo, (ca. 1230; d. after 1280/before 1314), with other major figures being Jan Szylling (fl. c. 1500) and Grzegorz of Stawiszyn (1481–1540) in Kraków in the late 15th and early 16th century. Scholasticism retained its dominance in Poland up to the 18th century (e.g., at Kraków and Wilno Universities and at the various colleges of religious orders). It even arguably retained some influence in Germany; it has been held that there was a connection between the notion of a supertranscendental being in 17th-century scholasticism, and the concept of ‘transcendental’ in Kant.¹¹

As the influence of scholastic philosophy started to wane in France, Germany, Switzerland, and Belgium, it came to have a strong presence throughout the Americas. We not only find scholasticism as a dominant tradition in North America (e.g., at seminaries and colleges in Quebec [from 1663] and much of francophone Canada, and at Catholic colleges and universities in the United States), but also at Latin American universities from their beginnings in the 16th century to at least the late 18th century – at the University of St Thomas in Santo Domingo (1538), the University of Lima (1551), and in Ecuador (Quito, Universidad San Fulgencio, 1586), Colombia (Bogotá, Universidad Santo Tomas, 1580), Chile (Santiago, Universidad San Felipe, 1738), and Cuba (Havana, Universidad San Gerónimo, 1728).¹²

Scholasticism revived in England in the nineteenth century. Following the conversion to Catholicism of a number of leading figures, such as John Henry Newman, the re-establishment of the Catholic hierarchy in England in 1850, and the encyclical of Leo XIII, *Aeterni Patris* (1879), there was a renewal of the study of scholastic authors, particularly Aquinas; this revival is sometimes referred to as “Neo-Scholasticism.” Newman’s disciple John Dobrée Dalgairns (1818–1876), the historian Walter Waddington Shirley (1828–1866), and the

(1535–1600), Spokane, Gonzaga University Press, 1974 and Diego ALONSO-LASHERAS, *Luis de Molina’s De Iustitia et Iure: Justice as Virtue in an Economic Context*, Leiden, Brill, 2011.

10. Kallistos spent much of his life in Constantinople, but, after its fall, travelled and taught in Bologna (1464), Rome (1469), Florence, Paris, and London (1476).

11. For an essay on the relation between Kant’s philosophy and scholasticism, see John P. DOYLE, “Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?,” *The Review of Metaphysics*, 50 (1997), p. 783–815.

12. Many of these universities were secularised in the 18th and early 19th centuries.

philosopher William George de Burgh (1866-1943), among others, were all influenced to various degrees by neo-scholasticism. This neo-scholasticism, however, was not without its opponents.

In short, we have a philosophical tradition in the West that carried on into, and through the early and even late modern period, that is little known and is rarely mentioned in most philosophy departments today. Yet it had a mark on the history of much of Europe and of many of its colonies around the world.

1.1.2 Idealism

A similar story of what was going on in philosophy in Europe up to the end of the nineteenth century can be told concerning neo-Platonism and idealism.

Admittedly, most philosophers recognize that, in the late 18th and early 19th centuries, there were efforts at addressing the rationalism/empiricism dichotomy – principally in Germany, with Kant, Fichte, Schelling, and Hegel – and that these efforts can be broadly described as idealist. Even so, the standard or ‘received’ view makes little mention of the Platonisms of various kinds – or of the various idealisms – that flourished through the Middle Ages to the late modern period, and not just in Germany.

The term ‘idealism’ is ambiguous. By idealism, here, I understand the view that there is no rigid distinction between the material and the mental, and that material objects, as we describe them or conceive of them, do not exist or have an essence independent of and outside the mind. At the very least, it is the view that there cannot be an adequate account of any aspect of reality without including a reference to mind or consciousness. So (neo-) Platonism would be a kind of idealism, and it is clear that neo-Platonism did influence a number of non-Platonist idealists.

Though this neo-Platonic idealism has its roots in Plato, it appears in figures such as Plotinus, Porphyry, but also the Pseudo-Dionysius, Hypatia of Alexandria, Augustine, Boethius, John Scotus Erigena, and Bonaventure. By the 15th and 16th centuries, we find it in Germany, Italy, and beyond.

For example, the German mathematician, philosopher and priest, Nicholas Cusanus (1401-1464) challenged Aristotelianism (or the “Aristotelean Sect”), pursuing a ‘mystical’ approach to philosophy,¹³ that led to the accusation that he was advancing a form of pantheism. Italians, such as Marsilio Ficino (1433-1499) – who provided a major translation of Plato from Greek to Latin, published in 1484 – and his student, Count Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), based their ideas on the work of Plato.

13. “But the Aristotelian sect now prevails.” See Nicholas CUSANUS, *Apologia doctae ignorantiae*, Jasper HOSKINS (trans.), 3rd ed., Minneapolis MN, The Arthur J. Banning Press, 1988, p. 463.

If we look at England in the seventeenth century, we see the idealism of the so-called Cambridge Platonists, such as Henry More (1614-1687) and Ralph Cudworth (1617-1688). In the 18th century, at Oxford, we have John Norris (1657-1711) and Arthur Collier (1680-1732). Norris attempted a 'synthetic' approach of Plato, the late classical philosophy of Augustine, and the Cambridge Platonists, in developing a criticism of Locke. Collier was a contemporary of Berkeley (with whose views Collier has been compared, though he seems not to have read Berkeley's work).¹⁴ We have the idealism – or, arguably, radical empiricism – of George Berkeley (1685-1753) as well.

The presence of Idealism in Germany in the late 18th and early 19th centuries – be it the transcendental Idealism of Immanuel Kant, the objective Idealism of G.W.F. Hegel, or that of Goethe, Fichte, and Schelling – is, as noted above, rather well known. Idealism in Italy is, however, much less known. Some regard Giambattista Vico (1668-1744) as a precursor to an idealist movement in Italy that can be compared with the tradition of Hegel, and eighteenth century figures such as Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) and Antonio Labriola (1843-1904) are frequently regarded as early exponents of Italian idealism. One must also mention the Italian representative of Hegelianism, Augusto Vera (1813-1885), on whom later authors, such as Benedetto Croce (1866-1952) and Giovanni Gentile (1875-1944), drew.

Admittedly, the idealisms these various authors represented were not all of a kind. Berkeley's subjective Idealism is of a very different order than Kant's or Hegel's. Nevertheless, this does not vitiate the fact that much of the 'received' account of the history of modern philosophy overlooks, ignores, or deliberately excludes the tradition of neo-Platonism and idealism that was present in philosophy in many parts of Europe up to the end of the nineteenth century.

The preceding sketch illustrates that the standard – dominant – view of the history of modern philosophy ignores significant traditions and authors, and it supports the view that, to understand correctly the modern period and the philosophical traditions that shaped it, this dominant view needs to be resisted. The description that many give of philosophy after the Middle Ages up to the end of the nineteenth century is far too narrow. The point here is not just that the 'received' view is inaccurate – that it squeezes certain figures into particular traditions so that, for example, it ignores complexities in their views (as when we are challenged by the question whether Berkeley is an

14. An indication of Collier's idealism is that he was the author of the paradoxical 1713 *Clavis Universalis [The Universal Key], or A New Inquiry after Truth, being a Demonstration of the Non-Existence or Impossibility of an External World*, London, 1917; reprinted Samuel PARR, London, DD, 1837. For the comparison to Berkeley, see Charles J. McCracken and Carolyn Tipton (ed.), *Berkeley's Principles and Dialogues: Background Source Materials*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, ch. 11.

empiricist or an idealist). Nor is it that there is a tendency to focus on just some texts of an author or aspects of their philosophies at the expense of their other, less traditionally consulted, texts. It is, more substantively, that the 'standard' view tends to leave out at least two traditions or schools of thought which have had a value and role in the history of modern thought in their own right.

It is, of course, the case that there is some serious scholarly work being carried out on some of the authors and traditions mentioned above. Nevertheless, such work is proportionately rare. Thus, when one looks at the way in which the story of modern philosophy is told, one needs to ask, not only which authors and which of their texts are to be read, but whether there are whole traditions are forgotten or are placed on the margins. To put it slightly differently, it is one thing to say that, in describing philosophy, what we say about it is about those philosophers who have influenced *us*, it is quite another to say that our view broadly encapsulates what philosophy is.

Thus, the history of modern philosophy that we find in most university courses and most textbooks is a rather abridged one. Yet perhaps one will say that to be concerned about this is to ignore the limited time scholars and students have to cover a large range of material, and that to ask scholars and students to consider a broader range of authors and traditions, is to insist on an odd antiquarianism about matters that are just historical curiosities. I will return to this presently.

1.2 The twentieth century and forgotten philosophies

When one considers philosophy in the 20th century, the picture that is given of philosophy shifts from that of preceding centuries. As noted at the beginning of this paper, the focus is no longer on whether someone is a rationalist, an empiricist, or even an idealist. Instead, the way in which contemporary philosophy is generally presented – again, call it 'the standard view' – is that it is divided into Anglo-American analytic philosophy, on the one hand, and continental European philosophy on the other.

Yet, once more, when we pause to think about it, we would likely note that something is missing in this account.

To begin with, again philosophy in Asia (including India, China, Japan, and southeast Asia), Africa, Latin America, and much of eastern Europe simply does not seem to be part of the discussion. The focus is, instead on philosophy in United Kingdom, France, Germany, and the United States (and, though to a much lesser degree, in countries such as Australia and Canada) – countries that constitute much of what until recently was called 'the industrialized world.'

If we look closely, however, philosophy in the industrialized world tends to be focussed on that done in a relatively small number of cities and universities.

In a volume entitled *Key Philosophers in Conversation*, Andrew Pyle reprints some twenty interviews that appeared in that journal between 1987 and 1996. The book professes to provide “an excellent introduction to philosophy in the English speaking world at the end of the twentieth century.”¹⁵ What is striking, however, is the homogeneity of background and narrowness of the general research areas of the subjects. Half of the subjects work in the area of philosophy of mind or philosophy of language; another half dozen write in what might broadly be described as ethics and social philosophy. Of the twenty, some ten are graduates of Oxford; four of Harvard. While there is some diversity in the particular specialties of the authors interviewed, there is no representation of the large number of contemporary philosophers trained or working in phenomenology and post-modern thought, feminist thought, classical systematic metaphysics, idealism, Asian thought, and so on. So, we might well ask, again, what is going on in philosophy in the world outside these few cities and universities?

One might try, again, to argue that Asian or African or aboriginal philosophies do not quite fit with the European or the Anglo-American, and so need not be referred to. That case is now, however, much more challenging to make, and one should feel a rather uneasy about adopting it for, by the early twentieth century, both European and Anglo-American philosophy were known to, and engaged by, philosophers throughout Asia, in Latin America, and in parts of Africa. Indeed, by the late nineteenth century, a number of writers and scholars in many of these latter countries engaged philosophy in a way that would be broadly recognizable to philosophers in the West.

In any case, there is much in philosophy, within the first and second ‘industrialized worlds’ themselves, that is neglected or overlooked if we seriously maintain the standard view.

One should, for example, make room for pragmatism – which was not well received by many of the early twentieth century Anglo-American philosophers, such as Bertrand Russell.¹⁶ There is also a tradition of Marxist philosophy, which is neither distinctively analytic nor continental, though it claims to have a strong realist and scientific approach and method. Further, while what is called postmodern thought may draw on authors who have their roots in Western Europe, it cannot be easily reduced to any preceding tradition.

More substantially – to follow up on the remarks made earlier – the traditions of idealism and Thomism remain excluded.

15. Andrew PYLE (ed.), *Key Philosophers in Conversation: The Cogito interviews*, New York NY, Routledge, 1999.

16. See, for example, Jane DURAN, “Russell on Pragmatism,” *Russell: The Journal of the Bertrand Russell Archives*, 14 (1994), p. 31-37.

1.2.1 Idealism

The idealist traditions described above had a broad reach, and they extend up to the present day. It is true that idealism – primarily German idealism – waned through the late 19th century, so that by the beginning of the 20th century we have phenomenology largely taking its place. Yet this is not the whole story.

In the late 19th and 20th centuries, idealism continued to flourish quite apart from Germany – in Italy, France, the United States, Britain, and much of the British empire and, thus, to varying degrees, in Canada, India, Southern Africa – and even in parts of Asia.

In Italy, well-known idealists include, as noted above, Benedetto Croce (1866-1952), Giovanni Gentile (1875-1944), Armando Carlini (1878-1959), and Leone Vivante (1887-1970). There are also figures who championed idealism in Spain (e.g., José Ortega y Gasset (1883-1955), who was influenced by the neo-Kantianism of Hermann Cohen and Paul Natorp) and in France [e.g., Léon Brunschvicg (1869-1944), Jean Wahl (1888-1974), and François Houang (1911-1990)].

In the United States, one finds a lengthy engagement with idealism beginning with Ralph Waldo Emerson (1803-1882), the so-called St Louis Hegelians, Josiah Royce (1855-1916) and, perhaps, G.H. Howison (1834–1916), up through Elijah Jordan (1875-1953) and J.N. Findlay (1903-1987), to Nicholas Rescher (b. 1928). In Britain and its empire, idealism was represented by Thomas Taylor (1758-1835, known as “the English Platonist” who translated the complete works of Plato and Aristotle into English), but more powerfully by S.T. Coleridge (1772-1834), James Hutchison Stirling (1820-1909), and Edward Caird (1835-1908), T.H. Green (1836-1882), F.H. Bradley (1846-1924), Bernard Bosanquet (1848-1923), A.C. Ewing (1899-1973), R.G. Collingwood (1889-1943), Michael Oakeshott (1901-1990), and G.R.G. Mure (1893-1979), up to Timothy L. S. Sprigge (1932-2007). Similar trends are found in Canada [from John Watson (1847-1939) to Leslie Armour (1931-2014)], Australia [Francis Anderson (1858-1941), Mungo MacCallum (1854-1942), and William Mitchell (1861-1962)], and South Africa [R.F.A. Hoernlé (1880-1943), J.C. Smuts (1870-1950), A.R. Lord (1880-1941), and A.H. Murray (1905-1997)].

Further, there is a long tradition of European-influenced idealism in Asia. India had major twentieth-century representatives in P.T. Raju (1904-1992), J.C.P. d’Andrade (1888-1949), and Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975). Indeed, idealism has arguably even had an influence in China and Japan with such figures as Yang Changji (楊昌濟, 1871-1920),¹⁷ Nishi Shin’ichirō (1873-

17. *Xiyang lunli zhuyi shuping* (Exposition and critique of western ethical thought), published in the magazine *Donqfanq zazhi* (February to April, 1916), and later, in Shanghai, in 1923. For further background on Changji, see William SWEET, “British Idealism in East Asia,” in

1943), and – one of the greatest thinkers of modern Japan – Kitarô Nishida (1870-1945). What may have made western schools of idealism attractive in Asia, at least at the beginning of the 20th century, was that idealism professed to be open to all experience – ethical, religious, and aesthetic.

In the late twentieth century, one finds a resurgence of views that reflect an idealism, though rejecting the word itself. Some writing in the areas of ecology and animal rights have come to adopt panpsychism – the view that, not just non-human animals, but also plants and even non-animate forms can be said to be the subjects of experiences. This, as well as contemporary anti-realism, perfectionism, and communitarianism, all reflect ideas that many idealists would have found congenial.

1.2.2 Scholasticism and Thomism

The Thomistic branch of (neo)scholasticism has had a similarly broad reach. Through the late 19th and until the middle of the 20th century, Thomism – sometimes under the title of scholasticism or “neo-scholasticism” – had a strong place in philosophy in many countries. As noted earlier, following the encyclical *Aeterni Patris*, in which Pope Leo XIII recommended the study of the philosophy of St. Thomas Aquinas, there was a significant renewal of interest in Thomism, particularly in those countries in which Roman Catholicism was a major religion.

In the 20th century, Thomism continued to be found in universities and colleges around the world, including in those countries focussed on by the ‘standard’ view. In Britain, for example, it is found in the work of philosophers who taught in Catholic colleges and universities, such as Joseph Rickaby (1845-1942), M.C. d’Arcy (1888-1976), and F.C. Copleston (1907-1994), but also those outside of the Catholic traditions, such as E.L. Mascall (1905-1993). Traces of Thomism can be found in authors such as the Australia-born John Finnis (b. 1940), Professor of Law and Legal Philosophy at University College, Oxford, particularly in his 1980 *Natural Law and Natural Rights*, where Finnis revives an account of natural rights based on the tradition of natural law found in Aquinas. In Germany, prominent Thomistic thinkers included the theologians Karl Eschweiler (1886-1936) and Michael Schmaus (1897-1993), and the philosopher Josef Pieper (1904-1997). Despite the dominating force of idealism in Italy, Thomism or neo-scholasticism is to be found from the nineteenth-century in the writings of Gaetano Sanseverino (1811-1865) in Naples, and Matteo Liberatore (1810-1892) in Rome, up to the present day with Vittorio Possenti (b. 1936) in Venice. In Belgium, the Thomist philosopher, Maurice De Wulf

Biographical Encyclopedia of British Idealism, William SWEET (ed.), London, Continuum, 2010, and Frederic E. WAKEMAN, *History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought*, Berkeley CA, University of California Press, 1973.

(1867-1947), was the major figure in the scholarship on scholasticism, at the Catholic University of Leuven, and in Canada and the United States throughout the twentieth century we find such eminent Thomists as Louis Lachance, (1899-1963), PEI-born Archbishop Cornelius O'Brien of Halifax (1843-1906), Robert J. Henle (1909-2001), John Courtney Murray (1904-1967), W. Norris Clarke (1915-2008), and Ralph McInerny (1929-2010).

The 'renewal' of scholastic – particularly Thomistic – philosophy in the late nineteenth and twentieth centuries was not a matter of resurrecting a dead philosophy, but an attempt to bring Thomism into contact with modern – primarily, Kantian and post-Kantian – traditions in philosophy, and to engage the modern sciences. Joseph Maréchal (1878-1944), Bernard Lonergan (1904-1984), and Karl Rahner (1904-1984), sought to address philosophical issues in a way that took account of Kant's critique, and they are identified with what some call Transcendental Thomism. Others took an approach that emphasized natural science and natural philosophy over metaphysics; this approach is represented in the work of figures such as William H. Kane (1901-1970), Benedict Ashley (1915-2013), James Weisheipl (1923-1984), and William Wallace (1918-2015).¹⁸ Some of the best known philosophers in the Thomistic tradition have some from France: Jean-Baptiste Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861), Reginald Marie Garrigou-Lagrange (1877-1964), Etienne Gilson (1884-1978), and Jacques Maritain (1882-1973). Maritain is particularly interesting because, here, we have a philosopher trained in the natural sciences – specifically, biology – and who was initially influenced by positivism but also by Bergsonian 'idealism.' After his conversion to Catholicism, Maritain sought to bring the philosophy of Aquinas into contact with the sciences and the social sciences – particularly anthropology, ethnology, and psychology.

To sum up, then, in the dominant accounts of philosophy, starting from the end of the Middle Ages and through to today, we find an understanding of the history of philosophy and philosophical traditions that is shown, on closer inspection, to leave out, or forget, or to place on the margins vital traditions that characterized and determined philosophical discourse in much of Europe, parts of North America, and also Latin America, Asia, and Africa.

2. The Contributions of Forgotten Philosophies

One might well respond to the preceding concerns, however, by asking how valuable is this historical account. Even if one accepts that there are important

18. These Aristotelian Thomists were called the "River Forest" Dominicans, who were associated with the Dominican House of Studies, at River Forest, Illinois in the 1950s and 1960s. For a description of this neo-Thomist camp, see Benedict ASHLEY, "The River Forest School and the Philosophy of Nature Today," in *Philosophy and the God of Abraham*, R. James LONG (ed.), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, p. 1-16.

currents or traditions that do not have a place in the dominant stories of philosophy after the Middle Ages, why – apart from some antiquarian interest – need philosophers be concerned about this today? The history of philosophy, one might say, is what it is. So long as the philosophy of the past five or six centuries is that which has had the greatest influence in the cultures of the West, knowing what philosophy was going on elsewhere in the world does not help people today to understand the history of philosophy or philosophical traditions any better. Whether the history of philosophy would be, or would have been, different had certain authors been more available at the time is, at best, of merely speculative interest. In other words, does this fact – knowing that there are other traditions that have been forgotten or marginalized – make any difference to doing philosophy today? Is there any good reason why philosophers need to know about these other traditions?

In response, I would argue that knowing that there are other traditions, and understanding their contributions to philosophy, does make a difference to *doing* philosophy. It affects how philosophers are to understand the history of philosophy – and getting the story of philosophy right. It says something about how one understands the nature of philosophy, what it is, what it isn't, and what is of value in philosophy. (Is it solving certain problems? Is it the love and pursuit of wisdom? What methods or approaches are appropriate?) It affects the nature and character of the philosophies we are familiar with, for it tells us, at the very least, how they were received and, if they were significant outside of their place of origin, why they were so. It allows us to see better our own philosophical assumptions by contrast, and enjoins us to respond appropriately. It affects how we pass on our understanding of philosophy and of philosophical positions. Finally, knowledge of these other traditions provides us with additional intellectual resources to engage in philosophy.

To show this and to support these claims, I will refer to the two 'forgotten' traditions mentioned above, Thomism and idealism, but also make a few comments on an approach that is, today, still largely on the margins – comparative philosophy.

2.1 *Scholasticism and Thomism*

First, consider the place and role of the scholastic tradition, and particularly Thomism, in contemporary philosophy.

While Thomism seems to have a rather marginal place in contemporary philosophy, it has had, as I have noted above, a history at least as long as rationalism and empiricism, and sees itself as a trenchant critic of both. Jacques Maritain's *Antimoderne*, written in 1922 and targeting Descartes, Kant, Hegel, and Auguste Comte, calls 'modern' philosophy to account for

many of the same reasons that postmodern philosophers have criticised it.¹⁹ Again, if one considers the philosophical traditions in Spain, Portugal, Latin America, and much of southern Europe, Thomism was plausibly the dominant philosophical theory up until at least the last half century.

Still, where, one might ask, might Thomism contribute today? I would suggest that one obvious place is in the study of ethical theory.

When one canvasses what is taught in university courses, particularly in undergraduate courses, dealing with ethical theory today, one finds consequentialism (usually that of John Stuart Mill, but sometimes that of Jeremy Bentham or Henry Sidgwick), deontological ethics (usually that of Kant), virtue theory, and, perhaps, feminist ethics, contractarian theories, and a general discussion of relativism and egoism.

What Thomism would add to this list is natural law theory.

Natural law, when it is mentioned at all in current discussions of ethics, is rarely presented as a live option. It is conflated sometimes with a divine command theory and sometimes with virtue theory and, when it is presented, the usual source text for it is Question 94 of the *Prima Secundae* of Aquinas' *Summa Theologiae*. Yet Thomistic natural law theory has a number of distinguished proponents in the twentieth century. In the English and French-speaking worlds alone, one can count Jacques Maritain, John Finnis, Germain Grisez, Yves Simon, John Hittinger, Joseph Boyle, and Ralph McInerny.

The neglect of Thomistic natural law theories – there are different versions of Thomistic natural law theory – is striking, even if it one holds that they are ultimately unsatisfactory. At the very least, one would expect them to be engaged and challenged, just as other influential ethical theories have been engaged and challenged. If its voice were to be heard, Thomistic ethics would arguably have much to offer.

One of the major criticisms of modern ethical theories is that they reflect too narrow or thin an account of the human person – i.e., of the human person as a purely rational being or as a being motivated fundamentally by self-interest and desire (for example, the pursuit of pleasure or, as Hobbes would say, of “power after power”).

The Thomist approach starts with a much ‘thicker’ or more robust account of human nature – of the human being as a being that is rational, but that is also embodied and social and has a history. It holds that human beings are beings of sentiment and of inclination as well as reason, who naturally pursue a number of basic goods or ‘ends’ which contribute to their growth and flourishing, such as life, health, safety, knowledge, relationships with others in general and in particular (i.e., friendship), a ‘spiritual’ life, and peace.

19. See, for example, William SWEET, “Maritain, Post-Modern Epistemologies and the Rationality of Religious Belief,” in *Études maritainiennes / Maritain Studies*, 9 (1993), p. 59-82.

The writings of Maritain are instructive here. Maritain provides a foundationalist account of natural law – i.e., he sees moral law as rooted in the teleological nature of the human being, as a being which seeks to achieve certain ends through its actions.²⁰ Maritain holds that we cannot have a complete picture of the human person unless we see it as not just an individual, but as a person, and this involves knowing about human psychology, about history and ethnology, but also the spiritual character of the person. This is what Maritain calls his ontological account of natural law.

Maritain takes it, then, that there is a nature of human beings, and that we can find out what is natural to human beings (and, hence, what these natural laws are) through observation and reason (in much the same way as a utilitarian like Mill would take it that human beings are beings of desire, or that deontologists would take it that we are beings of a fundamentally rational character). Moreover, like most ethical theories, Maritain's natural law theory proposes a set of fundamental principles of right and wrong – principles which are prescriptive and binding on all human beings just because of their nature as human beings. Finally, this natural law theory articulates a fundamental moral principle: “do good and avoid evil.” This, together with claims about what is a human “good” – a “good” that is broadly determined by the natural abilities and inclinations of human beings – provide specific natural laws. In short, what enables a human being to flourish is good.

Maritain also emphasizes – and this is perhaps his unique contribution to the theory of natural law – that there is an epistemological (what he calls ‘gnoseological’) dimension to natural law as well. Natural law is natural, then, because it is naturally known. There is a knowledge through inclination, or connatural knowledge, that enables people to know first principles of ethics.

Maritain recognizes that coming to know this law is something that is influenced by historical circumstance and context – though not in an arbitrary way. He acknowledges that determining what the nature of the human being is, is something that is not given *a priori*, but requires a good deal of observation, reflection, and discernment over time. For example, Maritain would say that our recognition of other beings as ‘like us’ is something that occurred at a certain point in human history, but it does not mean that our coming to know this is merely arbitrary, and contingently related to the nature of human beings. (In this way, Maritain seeks to avoid the charge of historicism.) Maritain suggests that, in applying these laws, one needs to take account, at least broadly, the environment or context in which one finds oneself. Ethical behaviour and action in a concentration camp is not the same as ethical action in a stable, settled society.²¹ This recognition of diversity and variability in

20. See Jacques MARITAIN, *Lectures on Natural Law*, William SWEET (ed.), South Bend IN, University of Notre Dame Press, forthcoming, 2018.

21. See Jacques MARITAIN, *Lectures on Natural Law*.

custom, mores, and ethical practice does not, however, vitiate the objectivity of ethics or the existence of natural law.

Thomistic natural law theories, moreover, have provided arguments for, and defend the existence of, principles of international law. They also supply arguments through which characteristics, such as human dignity, are recognised and defended; Maritain, for example, used such arguments to provide a justification of the Universal Declaration of Human Rights of 1948.²²

It seems, then, as though Thomism can not only provide an alternative to a number of major ethical theories, but may have resources that can address at least some of the standard criticisms of it.²³ One can only speculate, then, why this theory is not part of standard ethical study.

In short, whether one is persuaded by arguments for a natural law theory or not, Thomism is an alternative to other ethical theories, one which has been influential, and one which recognises a number of values to which many people are intuitively committed. The Thomistic account provides us with a rationale for ethical principle, and with an opportunity to determine whether alternative accounts actually fare much better.

2.2 Idealism

As noted above, when many philosophers hear the word ‘idealism,’ they tend to think of the subjective idealism of Berkeley, or perhaps the idealism of Plato or Plotinus, or possibly that of Kant, or of Fichte, Schelling, and Hegel. If one were to pause a little, perhaps the names of Bradley, Bosanquet, Green, McTaggart, or Collingwood would come to mind. There is, as noted above, a long tradition of idealism in the western world, and there is just about as long a tradition in Asian thought typified by the Advaita Vedanta – of the non-dualistic Vedanta of Gaudapada in the 7th century CE and of Sankara in the 8th century.

There are a number of reasons why it might be useful to know about this tradition today.

For many – and it was certainly the case for me as an undergraduate student in the 1970s – it has been thought that idealism was largely put to rest by

22. See, for example, Jacques MARITAIN’s Introduction to the UNESCO (ed.) volume, *Human Rights: Comments and Interpretations*, London, Allan Wingate, 1949 and Jacques MARITAIN, *Man and the State*, Chicago IL, University of Chicago Press, 1951 and Jacques MARITAIN, *Natural Law: Reflections on Theory and Practice*, Jacques MARITAIN and William SWEET, South Bend IN, St. Augustine’s Press, 2001.

23. The Thomistic natural law view also takes account of both motive and consequences in moral action, recognizes the place of proper self interest, provides a context in which virtue is defined and justified, and provides an objective and universal standard of morality that is external to the agent. To this extent, as well, it addresses some of the challenges raised against other moral theories.

George E. Moore's 1903 paper "The Refutation of Idealism."²⁴ As the late David Stove alleged (expressing a sentiment echoed by many), idealism depended on "the worst argument in the world" – what he called 'the Gem': that "We can know things only as they are related to us or under our forms of perception and understanding, and so we cannot know things as they are in themselves."²⁵ To ensure its demise, idealist metaphysics was also pilloried by figures such as Bertrand Russell and Alfred J. Ayer.²⁶

In political philosophy, the demise of idealism occurred sometime after Moore's essay. Some believe that the First World War, during which German idealist political philosophy was associated with Prussian imperialism, sounded the death knell of (Hegelian) idealist political philosophy. Moreover, Stefan Collini writes that, until the 1920s, "[a]n attack on the neo-Hegelian theory of the state became almost a rite de passage for the budding social scientist."²⁷ In the 1950s, idealism's advocacy of what has come to be known as "positive liberty" was mentioned – only to be ardently rejected – by Isaiah Berlin in his 1958 inaugural lecture as Chichele Professor in Social and Political Theory at Oxford, *Two Concepts of Liberty*.²⁸

Many of these criticisms were, I have argued elsewhere,²⁹ unfair but, regardless, the arguments of authors such as Green, Bosanquet, and, to a certain extent, Collingwood, have disappeared from many accounts of modern political philosophy.

So what would a more careful study of philosophical idealism – specifically, of late 19th and early 20th century British idealism – have to offer?

First, British idealism addresses arguments in logic.³⁰ Fred Wilson has argued that the account of scientific inference given by Bosanquet succeeds in

24. George E. MOORE, "The Refutation of Idealism," *Mind*, 12 (1903), p. 433-453. Moore's rejection of idealism is an interesting one, for many reasons. Russell's extended correspondence with F.H. Bradley up to the latter's death is certainly noteworthy in taking account of the usefulness of drawing on the idealist tradition.

25. James FRANKLIN, "Stove's Discovery of the Worst Argument in the World," *Philosophy*, 77 (2002), p. 615-624.

26. Ayer, for example, used a sentence – misquoted – from F.H. Bradley's *Appearance and Reality* as an example of a 'meaningless' statement. See Alfred J. AYER, *Language, Truth, and Logic*, New York NY, Dover, 1952, p. 36. Similarly, Russell referred to Bosanquet's metaphysics as vague and obscurantist – "unspeakably disgusting" "Hegel's rotting carcase infecting the air." See Bertrand RUSSELL, "The Philosophy of Good Taste / Letter of 25 April 1912," in *Bertrand Russell, Logical and Philosophical Papers, 1909-13*, John G. SLATER and Bernd FROHMANN (ed.), London, Routledge, 1992, p. 366.

27. Stefan COLLINI, "Sociology and Idealism in Britain: 1880-1920," *Archives européennes de sociologie*, 19 (1978), p. 27, n. 27.

28. Isaiah BERLIN, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

29. See, for example, William SWEET, *Idealism and Rights*, Lanham, MD, University Press of America, 1997 and William SWEET, *Bernard Bosanquet and the Legacy of British Idealism*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.

30. It is interesting that, after Wittgenstein's (unsuccessful) 1914 BA thesis for Trinity College, Cambridge – which Wittgenstein had dictated to Moore – Wittgenstein wrote to Moore

replying to empiricist accounts of lawful or causal necessity in a way in which more recent critics (such as Fred Dretske and David Armstrong) do not – though Wilson does not, admittedly, find Bosanquet's view without its difficulties.³¹ This idealism provides, moreover, an account of religion and religious belief that focuses on the practical and on practice rather than on creeds or propositions focussing on beings or events in the history of the community of believers – a view that not only had a profound influence in its time, but is held rather widely now.³² Further, significantly, this idealism provides valuable insights that bear on questions of contemporary political philosophy.

One of the standard questions discussed in contemporary political philosophy is how to balance the value of the liberty and independence of the individual with the responsibilities and obedience to the community. This problem is, admittedly, not new. What is interesting is that idealists, such as Bosanquet, sought to resolve this by, on the one hand, addressing various forms of individualism (e.g., the natural rights egoism of Herbert Spencer, and the utilitarianism of Bentham and Mill), while, on the other hand, avoiding various forms of collectivism (including both the Fabian socialism of Sidney and Beatrice Webb and Sidney Ball,³³ and the more thoroughgoing socialism of Marx) – views that, in many respects, are present today.

Is it possible to have a genuinely liberal political philosophy that allows for a substantive guarantee for welfare and positive liberty? Can we construct an account of society where the state provides the material conditions for liberty and support for social institutions and the development of individual moral character, while nevertheless ensuring a substantive respect for and a guarantee of human rights?

We find, in idealist philosophers, the development of “non-individualist” liberal thought that combines a thoroughgoing emphasis on community with a (perhaps unique) strong defense of economic individualism. Jerry Gaus, for example, sees British idealism as providing a model of a “substantive liberalism.”³⁴

that “As to a Preface and Notes; I think my examiners will easily see how much I have cribbed from Bosanquet.” See “Letter of May 7, 1914,” in *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Brian F. McGUINNESS (ed.), Oxford, Blackwell, 2008, p. 73.

31. Fred WILSON, “Empiricism: Principles and Problems,” in William SWEET (ed.), *Approaches to Metaphysics*, Dordrecht, The Netherlands, Kluwer, 2004.

32. See William SWEET, “British Idealist Philosophy of Religion,” in *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Nineteenth Century*, William J. MANDER (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 560–584.

33. For more on the Fabian Society, see the “Introduction,” to Bernard BOSANQUET, *The Philosophical Theory of the State and Related Essays*, Gerald F. GAUS and William SWEET (ed.), South Bend IN, St Augustine's Press, 2001, p. xviii.

34. Gerald F. GAUS, *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory* (1996). See also Gerald F. GAUS, *The Modern Liberal Theory of Man*, Canberra, Croom Helm, 1983, p. 3-9.

The influence of British Idealism on social and public policy (through the late 19th and early 20th century) is widely recognised, and several of those who went on to be Liberal or Labour MPs in Britain were themselves idealists or the students of idealists. Idealism was, in short, one of the major responses to utilitarianism and to various forms of individualism of that time – and it arguably continues to provide resources to address contemporary issues.

For example, the idealism of Bosanquet includes not only an account of, but provides a defense of, group rights and positive rights. It recognises the importance of individual rights while, at the same time, acknowledging that rights themselves have to be understood in relation to a common good (and so does not require that liberals adopt an individualist model of political philosophy). It provides an account of the relation of the individual to the community that is an alternative to both communitarianism and individualist libertarianism.

Today, in a period in which liberals are faulted for ignoring or for failing to appreciate fully the social embeddedness of the human individual, idealist political thought may be inviting. Thus, as an alternative to many standard and current liberal accounts of political philosophy and as one that has been influential has been a useful critique of collectivism and individualism, idealism provides options and resources that make a difference to doing philosophy – and not just the history of philosophy – today.

3. Cross-cultural or comparative and intercultural philosophies

A third tradition or current of philosophy that may be mentioned has been not so much forgotten as simply left on the margins – perhaps because many philosophers are not quite sure what to do with it. This is cross-cultural or comparative philosophy (to which one might add ‘intercultural philosophy’).

The study of Asian philosophies is established in the West, although in the Anglo-American world it has usually been carried out in Departments of Religious Studies. More recently, African and aboriginal philosophies have been introduced into the curriculum but, again, often outside of departments of philosophy. (This seems to be changing in Canada; several Philosophy Departments in Canada now offer courses in Asian philosophy, and there is a good deal of openness to teaching non-European or western philosophies in smaller universities and in colleges and Cegeps.)

This increasing awareness of Asian philosophy should, I think, open philosophers to what one might call cross-cultural or comparative philosophy – though comparative philosophy is much more than the study of non-western philosophies.

The origins of cross-cultural or comparative philosophy are unclear. One approach is rooted in the phenomenological tradition in Europe, with Paul

Masson-Oursel (1882-1956), who taught at the École pratique des Hautes Etudes, and who was a long-time editor of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.³⁵ Masson-Oursel saw comparative philosophy as “the general examination of the ways in which human beings of all races and cultures reflect upon their actions and act upon their reflections.”³⁶ Another approach to comparative philosophy is a result of the contact between British and Indian philosophers in the early and mid 20th century, such as Alban Widgery, P.T. Raju, and – most famously – Sarvepalli Radhakrishnan. Radhakrishnan and Raju not only sought to engage philosophies outside of India and the Hindu traditions, but proposed the development of a “comparative philosophy” that would involve philosophical traditions from the West, from China, and from India. Raju held that, in Chinese thought, we find an autonomous, social ethics based in human nature; in Indian thought, the reality and autonomy of the inner spiritual life; and in Western thought, a view of life as rooted in physical nature. These traditions, Raju writes, are distinctive, yet complementary. The complementarity of each tradition provides, according to Raju, a means by which each can “widen its scope” – but he also suggests that “they can be brought together.”³⁷

There have been more recent approaches to engaging the philosophical traditions of different cultures, such as the work of Ram Adhar Mall³⁸ and Franz Martin Wimmer.³⁹ For Wimmer, intercultural philosophy is “the endeavour to give expression to the many and often marginalised voices of philosophy in their respective cultural contexts and thereby to generate a shared, fruitful discussion granting equal rights to all,” and its aim is “to facilitate and develop a new and timely culture of a plurality of philosophical dialogues between thinkers from around the world” – what he calls a polylog.⁴⁰

35. In Paul MASSON-OURSSEL “Objet et méthode de la philosophie comparée,” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 19 (1911), p. 561-568 (reprinted in *Atti Del IV Congresso Internazionale di Filosofia*, Genova, A. F. FORMIGGINI, 2 (1912-1913), p. 165-172) and in Paul MASSON-OURSSEL, *La philosophie comparée*, Paris, Alcan, 1923; translated as *Comparative Philosophy*, London, 1926), his focus was on logic.

36. Paul MASSON-OURSSEL, “True Philosophy is Comparative Philosophy,” *Philosophy East and West*, 1 (1951), p. 6.

37. Poola T. RAJU, *Introduction to Comparative Philosophy*, Lincoln NE, University of Nebraska Press, 1962, p. 335.

38. Ram ADHAR MALL, “The Concept of an Intercultural Philosophy,” Michael KIMMEL (trans.), in *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy* 1 (2000). Online: <http://them.polylog.org/1/fmr-en.htm>.

39. Franz M. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*, Wien, Passagen, 1990.

40. Cited from the discussion of ‘polylog’ at: <http://ev.polylog.org/> See also, for example, Franz M. WIMMER, *Essays on Intercultural Philosophy* (Satya Nilayam Endowment Lectures), Chennai-Madras, Satya Nilayam, 2002. For a more extensive discussion of Wimmer’s view, see: <http://www.inst.at/ausstellung/enzy/polylog/wimmer.htm>

Like Masson-Oursel, then, Wimmer wishes to open up philosophy by promoting exchange and rejecting an external, normative standard of philosophy.

The objective of comparative philosophy is, admittedly, somewhat vague. Does it simply aim to bring philosophical traditions into contact? or into dialogue? Is it simply to compare concepts or arguments or traditions? Or is the ‘comparative activity’ more substantive; is it to aim at some “integrative” outlook based on assumptions about “a common platform” from which philosophical reflection is to begin, namely certain common interest and aspirations of humanity?⁴¹ While these questions are germane, one can say that, generally, comparative philosophy is an approach to philosophy whereby philosophers seek to set into dialogue different cultural-philosophical traditions. It aspires to include, and draw on, philosophical traditions from across the globe and, at the same time, avoid using any one of these traditions as normative. Moreover, it goes beyond a mere catalogue of different opinions and philosophical perspectives, and seeks an exchange whereby traditions learn from one another and draw on one another in addressing shared philosophical questions.

Some critics hold that, from the start, there are significant challenges to engaging in comparative philosophy. In some non-Western traditions, philosophy is done in the form of commentaries on what we might regard as religious texts, and so it may not look much like what many philosophers in the West think philosophy should be. One also notes differences in style and method between Asian or indigenous traditions, and the European. Indeed, one of the major challenges would seem to be how one can understand other philosophical traditions when one’s own approach is rather different from those traditions or cultures in which the questions were initially articulated.

Still, these concerns may not be all that novel. Much of the philosophy done in the West is already, in some sense, cross-cultural if not intercultural, because most of the philosophical texts and traditions that we study and respond to have migrated from the cultures and traditions in which they were initially expressed.⁴² Thus, when it comes to matters of methodology, we may consider turning to what Robin G. Collingwood called the method of “question and answer” in philosophy – of “asking questions and answering them.”⁴³

41. Poola T. RAJU, *Introduction to Comparative Philosophy*, p. 295, 300.

42. See, for example, William SWEET, “Migrating Texts and Traditions,” invited paper, International Institute of Philosophy, the XXII World Congress of Philosophy, Seoul, South Korea, July 31, 2008. See also William SWEET, *Migrating Texts and Traditions*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2012.

43. Robin G. COLLINGWOOD, *The New Leviathan: Or, Man, Society, Civilization and Barbarism*, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 74. (It is interesting that Hans-Georg Gadamer finds a link with Collingwood in Gadamer’s own logic of question and answer, which he develops in *Wahrheit und Methode* 1960; See Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*, New York NY, The Seabury Press, 1975, p. 333.

This recognises that philosophy is written in a context, in answer to specific questions, and that one needs to know those questions and that context before one can assess the quality of the philosopher's answer.

Still, a critic might ask, what would the study of comparative philosophy offer philosophy?

First, the fact that our philosophical questions are, at least in some measure, a product of, or a response to the cultures in which we live, and the fact that our cultures are increasingly pluralistic, forces us to engage and respond to that diversity. This is certainly the case in the teaching of philosophy, or in presenting philosophical work to the broader community. Those who do comparative philosophy may seek to engage other scholars or members of the community by looking at conceptual or philosophical issues that arise from the cultures and interests that they reflect. The questions raised within a particular culture and how they are raised may influence not only how one is to answer them but, perhaps also, what counts as an answer; as Masson-Oursel wrote: "the comparative philosopher recognises the factors which produce and transform reason, as well as those, also, which subvert it."⁴⁴

Second, while the study of comparative philosophy offers a number of challenges it also offers opportunities. In some areas, such as aesthetics, the contact with other traditions may stimulate and be inviting. As Keith Lehrer has written, in discussing Vietnamese and European artistic traditions, "Art changes us by changing how we autonomously think about our world and our place in it."⁴⁵ In other areas, such as political philosophy, in order to deal with the challenges of differences of culture and tradition, the scholar of comparative philosophy is led to go some way into the resources of those traditions in order to understand why there are such challenges, and, also, find ways of engaging those challenges more thoroughly. In areas such as the philosophy of religion, one may have to rethink the discipline itself. When one encounters a religion without God – which is arguably the case of Buddhism – a number of the classical problems of the philosophy of religion would seem to be altogether irrelevant, and the philosophy of religion may become something akin to the phenomenology of religions.

Third, the study of comparative philosophy also tells us something about the nature of philosophy – and the relation of philosophy to culture. Philosophy and philosophical questions come from culture – from the issues that are important within that culture, but also from ways in which philosophers read and respond to those issues.

44. Paul MASSON-OURSEL, "True Philosophy is Comparative Philosophy," p. 7.

45. See Keith LEHRER, "Art, Culture and Autonomy," in William SWEET and Pham VAN DUC (ed.), *Rethinking the Role of Philosophy in the Global Age*, Washington DC, The Council for Research in Values and Philosophy, 2009, p. 252.

Finally, the philosophical encounter with other cultures and traditions may also force one to reconsider one's own views; it would at least force one to be more aware of one's assumptions and, as in most cases where one is presented with new information, one may be forced to reevaluate one's own views and to consider alternatives.

What the conditions would be for a genuinely comparative philosophy and whether we should engage in it are questions that are challenging, but they are challenges that we should at least be open to addressing. To ignore other traditions of philosophy rooted in different cultures is difficult to justify. If we are tempted to continue to do so, is it because we think that there is little or nothing philosophically valuable that is going on in those traditions? Or is it that it is simply more comfortable to be interested in the traditions of our philosophical 'ancestors' than consider someone else's?

One final point: one might well ask, why have certain philosophical traditions been forgotten or left on the margins? Again, one can only speculate. Is it that there are already many answers to philosophical questions, and so there is no need for those offered by other traditions? Or is it that there is little or nothing valuable or important in those traditions? Is it that the traditions 'in the centre' or the traditions that are central to the 'standard' view are those for which we have independent reasons to prefer? While it is not possible to enter into this discussion here, an affirmative answer to the preceding questions seems unwarranted. One is left, however, to consider whether it may be that the philosophies that have been forgotten or are on the margins are so because they are open to metaphysical questions and even religious views that are unacceptable in other philosophical traditions.

Conclusion

The present paper offers an invitation to rethink how one reads, teaches, and carries out scholarship in the history of philosophy – particularly, the history of modern philosophy – and how one may understand and draw on philosophical traditions.

It asks philosophers to challenge and, perhaps, reject the 'standard' view, with its implied insistence on – or, at least, the tendency to – understanding philosophy and philosophical traditions in a way that may end up discounting, hiding, or overlooking significant elements or currents of thought.

It has also sought to suggest that philosophers need to open themselves to other traditions – to those which seem to have been forgotten, or which exist on the margins or the periphery.

Further, the present paper has argued that, as philosophers, students of philosophy, and those interested in philosophy, we need the resources of many traditions. If certain traditions are absent from philosophical consideration,

then either we fail to understand and learn from the history in terms of which philosophy is done, or we run the risk that we will be deprived of resources to challenge our own views and assumptions, or we may not fully respond to key philosophical questions. The more comprehensive our understanding of philosophy and the history of philosophy that one has, the more comprehensive and coherent a philosophical view one will have. To continue to forget 'forgotten' philosophies is to risk being entranced by what is fashionable, and to deprive ourselves of what is needed in order to pursue philosophical questions today.

*Saint Francis Xavier University
Antigonish, N.S.*

SUMMARY

In this paper, I argue for rethinking the way in which the history of modern philosophy and the philosophical canon are understood in the West, particularly in stating what that canon is and how its history should be taught. I argue that there are 'forgotten philosophies' in the history of modern philosophy – approaches and traditions that were once a recognised part of philosophy, but that today are overlooked or ignored, or lie on the margins of, the received philosophical canon. In the first part of the paper, I signal the geographical and philosophical range of these authors and traditions, as well as their continued presence in late modern and contemporary philosophy. In the second part, I argue that these marginalized or forgotten voices continue to have something to contribute to contemporary philosophical debates.

SOMMAIRE

Dans cet article, je propose de repenser la façon dont l'histoire de la philosophie moderne et la tradition philosophique sont comprises en Occident, en particulier la façon dont cette histoire et cette tradition sont enseignées. Je maintiens qu'il y a dans l'histoire de la philosophie moderne des «philosophies oubliées» – des approches et des traditions philosophiques qui ne sont plus présentes, ou qui se trouvent en marge du canon philosophique reçu. Dans la première partie de l'article, je situe ces auteurs et traditions du point de vue géographique et philosophique. Dans la deuxième partie, je soutiens que ces voix marginalisées ou oubliées ont une contribution à apporter au débat philosophique actuel.

REVUE CRITIQUE

LA GALILÉE DE JÉSUS

Le chant du cygne de Seán Freyne¹

JEAN-PAUL MICHAUD

Seán Freyne, décédé le 5 août 2013, n'aura pas vu la parution de ce volume, la synthèse et l'achèvement de toute son œuvre. Connu pour avoir, à la suggestion de Martin Hengel, consacré sa vie académique à l'étude de la Galilée des périodes hellénistiques et romaines, à partir de son livre qui a constitué le grand tournant de ces recherches, *Galilee From Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism*², Freyne a été amené à se préoccuper non seulement du Jésus de l'histoire³, des évangiles⁴, mais aussi de différents aspects de l'histoire du christianisme et du judaïsme. Son étude de la Galilée s'attachait surtout à révéler le *contexte*, qui permettait de saisir le sens des premiers *textes* qui parlent de Jésus et du mouvement chrétien. Contexte si déterminant, qu'il est devenu courant de dire, selon un mot de Freyne lui-même, que la recherche du Jésus de l'histoire était en passe de devenir la recherche de la Galilée historique⁵.

Le présent ouvrage est une œuvre de synthèse qui présente l'état final de la pensée de l'auteur sur des questions qu'il a longuement traitées, dans ses livres et de multiples articles, ainsi qu'en témoignent les références à ses nombreuses publications (dans plus de 40 notes). Synthèse d'autant plus importante et utile que Freyne, au cours de ses années de recherche et de débats, marquées de nombreuses découvertes, a su bellement et courageusement évoluer sur

1. Seán FREYNE, *The Jesus Movement and Its Expansion: Meaning and Mission*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2014.

2. Seán FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism*, Notre Dame IN–Wilmington NC, Notre Dame University Press–Glazier, 1980. Réimpression: Edinburgh, Clark, 2000.

3. Voir Seán FREYNE, *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus-Story*, London, T&T Clark International, 2004.

4. Seán FREYNE, *Galilee and Gospel: Collected Essays*, Boston MA, Brill Academic, 2002.

5. «One occasionally gets the impression that the quest for the historical Jesus is in danger of becoming the quest for the historical Galilee», in Seán FREYNE, *Jesus, a Jewish Galilean*, p. xi.

plusieurs points⁶. Il divise son livre en trois parties, espérant que le lecteur pourra faire le lien entre elles, parties qu'il intitule : « matrix, ministry, and mission » (3). La première comprend trois chapitres : « 'Galilee of the Gentiles' ? » ; « The Roman Presence » et « Palestinian Economy and Society ». Il ne s'agit pas là, selon Freyne, d'un banal arrière-plan mais, dit-il, d'une véritable *matrice*, d'un environnement vivant et dynamique, qui interfère constamment à tous les niveaux de la vie humaine et de l'activité en Galilée. Et qui marque donc, inévitablement, Jésus lui-même et son mouvement. Ce qui est évident dans la 2^e partie, qui ne comprend qu'un chapitre sur le *ministère* de Jésus, « Situating Jesus ». Mais beaucoup moins apparent dans la 3^e partie, la *mission*, dont traitent les quatre derniers chapitres : « The Jesus Movement in Jerusalem and Its Later History » ; « Remembering Jesus and Broadening Horizons in Galilee I: The Sayings Source » ; « Remembering Jesus and Broadening Horizons II: The Gospels of Mark and Matthew » ; et « Into the Second Century ».

Il vaut la peine de signaler la superbe *Introduction* (1-10), qui précise ce que l'auteur entend présenter, les lecteurs qu'il vise (pas seulement les spécialistes, mais aussi le grand public : *average reader*...) et révèle déjà, pour chaque chapitre, les positions qu'il va tenir sur l'essentiel des questions à débattre. Un texte auquel il est très utile de revenir après lecture de l'ensemble de l'ouvrage.

Il n'est pas possible ici de relever les multiples points d'intérêt de cet ouvrage. Je retiens ce qui touche particulièrement la Galilée et ce qui paraît le plus important dans les débats actuels, qui concernent spécialement la recherche du Jésus de l'histoire.

Relation entre la Galilée et Jérusalem

En tout premier lieu, et ce que Freyne appellera lui-même « one of the major emphases of this study » (273) : la relation entre la Galilée, Jérusalem et son Temple. Un certain nombre d'auteurs modernes, s'inspirant en partie de textes bibliques qui parlent de la « Galilée des nations » (1 Mc 5,15 ou même Is 8,23-9,1, repris par Mt 4,15-16), ont soutenu et soutiennent que la Galilée avait continué à avoir une population païenne ou, à tout le moins, non juive et cela jusqu'au temps de Jésus. Suivant en cela Albrecht Alt qui maintenait que la conquête assyrienne du nord de la Palestine au VIII^e siècle avant notre ère (-732) avait entraîné uniquement la déportation de l'élite en Israël⁷, laissant sur place une population qui, coupée de la Judée, de Jérusalem et de son Temple, aurait développé sa propre manière de vivre, ses coutumes et ses croyances. Dans cette perspective, la reconquête hasmonéenne au temps d'Aristobule (104-103 av. n. è.) aurait été perçue par les Galiléens comme une

6. Il rappelle, au passage, ces différents changements de cap : p. 123, 129, 140...

7. Albrecht ALT, « Die Assyrische Provinz Megiddo und ihr Späteres Schicksal », *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels*, Munich, Beck, 2 (1953-1964), p. 374-384.

invasion, une imposition venue du sud, créant alors en Galilée une situation permanente de conflit. Situation de conflit, où la population indigène était soumise au pouvoir de la Judée, laquelle agissait, par ailleurs, au temps de Jésus, pour le compte des romains. D'où l'affirmation d'une opposition séculaire entre la Galilée et la Judée, entre la Galilée et Jérusalem et la religion du Temple. C'est la position reprise constamment par Richard Horsley dans ses très nombreuses publications⁸, et par d'autres auteurs à sa suite, comme André Myre, pour qui le Galiléen qu'était Jésus, comme aussi les rédacteurs de la Source Q, considéraient « Jérusalem, le Temple, le messie [...] comme] territoire étranger⁹ ».

Freyne lui-même avait tenu cette position de Alt et Horsley. Mais dans un article de 1997, il reconnaissait que les nouvelles données archéologiques ne permettaient plus de supporter cette hypothèse d'une continuité ou permanence de la population israélite de la Galilée après l'invasion assyrienne¹⁰. Des recherches archéologiques indiquaient, en effet, que la très grande partie de la Galilée est restée quasi totalement inoccupée pendant les VII^e et VI^e siècles av. n. è., contredisant l'opinion que seule l'élite de la population aurait été déportée. Jonathan L. Reed, entre autres, a présenté le détail de ces données et montré que la nouvelle population, qui s'est installée en Galilée à la fin du II^e siècle av. n. è., venait de Judée et apportait avec elle une culture religieuse qui maintenait clairement le lien avec Jérusalem et la religion du Temple¹¹.

Le fait que Freyne revienne plusieurs fois dans ce dernier ouvrage pour rejeter cette « putative Jerusalem-Galilee opposition » (242) (voir p. 1-2; 17-18, n. 7; 48; 124; 140; 242; 251; 273), en écartant explicitement les positions de Alt et Horsley (17-18, n. 7), montre bien l'importance qu'il accordait à ce lien de la Galilée de Jésus avec Jérusalem et la religion du Temple. C'est une conclusion,

8. Voir, entre autres, Richard HORSLEY, *Archaeology, History, and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge PA, Trinity Press International, 1996, p. 22-28.

9. André MYRE, *La sources des paroles de Jésus: Q*, Montréal, Novalis-Bayard, 2011, p. 94-95, 203-204.

10. Seán FREYNE, « Town and Country Once More: The Case of Roman Galilee » in Douglas R. EDWARDS et C. Thomas MCCOLLOUGH (ed.), *Archaeology and the Galilee. Texts and Contexts in the Graeco-Roman and Byzantine Periods*, Atlanta GA, Scholars Press, 1997, p. 49-56 (p. 53a) et repris dans Seán FREYNE, *Galilee and Gospel. Collected Essays*, Boston-Leiden, Brill, 2000, p. 59-72 (p. 67). Par la suite, il est revenu plusieurs fois sur cette nouvelle perspective, notamment dans Seán FREYNE, « The Geography of Restoration: Galilee-Jerusalem Relations in Early Jewish and Christian Experience », *NTS*, 47 (2001), p. 289-311 (p. 297-299) et Seán FREYNE, *Jesus, a Jewish Galilean*, p. 15, 61-62.

11. Jonathan L. REED, *Archaeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence*, Harrisburg PA, Trinity Press International, 2000, p. 23-61. Voir spécialement: « The Identity of the Galileans: Ethnic and Religious Considerations », p. 29-34, où Reed conclut que « The position of Alt and its revival by Horsley must be abandoned » (p. 34). Morten H. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee* (WUNT 215), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 6-7, 22 va dans le même sens.

désormais incontournable, qui oblige à réorienter une grande partie de la recherche sur le Jésus de l'histoire.

Les modèles et l'archéologie

Un autre point important sur lequel Freyne s'attarde, et qui a aussi son impact sur cette recherche du Jésus de l'histoire, est celui de l'utilisation des modèles, dans l'exploration notamment de la situation sociale et économique de la Galilée d'Antipas (de -4 à 39), qui est précisément celle aussi de Jésus (de -6 environ à 30). Encore ici, l'objectif est de bien comprendre la situation de la population à laquelle Jésus s'adresse, le *contexte*, quand il commence son ministère public autour de l'an 28.

Différents scénarios ont été proposés pour décrire cette situation, différences dues, selon Freyne, à une utilisation trop rigide des modèles d'interprétation des anciennes sociétés agraires. Les dangers sont réels, en effet, de permettre aux modèles abstraits de dicter le résultat du portrait, en l'absence même de données le justifiant. La procédure que Freyne propose ici consiste à combiner l'approche déductive des modèles et l'approche inductive basée sur les données recueillies sur le terrain (6, 91). Deux visions de la situation socio-économique de la Galilée rurale du 1^{er} siècle circulent actuellement parmi les spécialistes¹². D'un côté l'interprétation de crise ou de conflit, issue des modèles, décrit une situation catastrophique où les paysans, soudainement écrasés par de lourdes taxes en raison de l'urbanisation entreprise par Antipas (Sepphoris et Tibériade), s'endettent de plus en plus et, incapables de rembourser, sont finalement dépossédés de leurs terres, glissant au statut de fermiers ou de locataires (obligés de payer un loyer) ou de simples travailleurs journaliers, pour être finalement réduits, très souvent, à la mendicité ou condamnés à rejoindre les groupes de bandits sociaux qui écument le pays. De l'autre, l'interprétation d'harmonie ou de paix, qui se base principalement sur les données archéologiques et maintient qu'à l'époque d'Antipas la Galilée était exempte de grandes tensions ou de conflits importants, que l'urbanisation, malgré un impact certain sur la vie des villages, pouvait avoir des effets positifs, entraînant par exemple des possibilités de travail pour les artisans, possibilités aussi d'activités commerciales et même un certain essor économique.

Parmi les modèles utilisés, celui de Moses I. Finley, qui soutient que les cités (antiques) parasitaient et exploitaient les campagnes, a exercé ici une grande influence¹³. C'est à partir de ce modèle, emprunté aux cités grecques,

12. Je reprends, dans ce qui suit, quelques éléments de mon article « Situation sociale de la Galilée d'Antipas et de Jésus. Modèles sociaux et/ou archéologie », dans *Théologiques*, 21 (2013), p. 141-171.

13. Moses I. FINLEY, *The Ancient Economy*, London, Chatto and Windus, 1977 et *Economy and Society in Ancient Greece*, New York NY, Viking Press, 1982.

qu'on déduisait que le fait de rebâtir Sepphoris et de construire Tibériade ne pouvait que taxer et exploiter lourdement les paysans et les réduire à la misère. Un autre modèle, celui du sociologue Thomas Carney¹⁴, capable d'expliquer les mutations économiques rapides, semblait tout à fait pertinent pour décrire les changements de la Galilée de Jésus provoqués par le programme d'urbanisation d'Antipas: soudainement, grande demande de travailleurs, d'ouvriers spécialisés, de matériaux, monétisation, amélioration des routes pour le transport, systèmes d'aqueduc, etc. S'appuyant sur ces modèles et d'autres¹⁵, Richard Horsley, en particulier (à partir de 1989, *Sociology and the Jesus Movement*, New York, Crossroad) a appliqué à la Galilée le modèle de conflit et soutenu l'existence d'une hostilité profonde entre les nouvelles cités d'Antipas et les villages de Galilée. C'est dans ce contexte de pression économique et de conflit entre l'élite et les paysans, entre l'empire (représenté par Antipas) et les Galiléens de souche (qui s'opposeraient aux Judéens de Jérusalem et du Temple, et à Rome indirectement) que Jésus lancerait son mouvement de protestation. Selon Horsley, Jésus est une figure socio-économico-politico-religieuse, qui s'est donné comme mission le renouveau socio-économique de la vie des villages d'Israël. Son activité est politique, ce sont les exégètes qui ont « dépolitisé » les évangiles¹⁶.

Cette vue des choses a été contredite par les recherches archéologiques¹⁷, qui ont démontré que « l'urbanisation de la Galilée » n'a pas mené à l'appauvrissement des communautés rurales et des villages¹⁸. Les fouilles menées dans les zones rurales ont révélé, par exemple, l'existence de petites industries, sous-entendant certaines activités économiques. Si bien que Jensen peut conclure son important exposé sur les « Villages of Lower Galilee » en disant simplement, comme s'il s'agissait d'une évidence, que: « In the first part of the first century CE, the villages surveyed all appear to have flourished¹⁹ ».

C'est dans ces longs débats que s'est développé la carrière de Seán Freyne. Son parcours ne s'est pas déroulé en ligne droite et a plusieurs fois évolué. Tenant de la position d'harmonie dans son premier ouvrage, *Galilee from*

14. Thomas F. CARNEY, *The Shape of the Past. Models in Antiquity*, Lawrence, Coronado Press, 1975.

15. En particulier ceux de Gerhard LENSKI, *Power and Privilege, A Theory of Social Stratification*, New York, McGraw, 1996 et de John H. KAUTSKY, *The Politics of Aristocratic Empires*, Chapel Hill NC, University of North Carolina Press, 1982.

16. Voir Richard HORSLEY, *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*, Minneapolis MN, Fortress Press, 2011, p. 155.

17. Voir le long chapitre 5 de la thèse de Morten H. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee: « Herod Antipas and the Archaeology of Galilee »* (p. 126-186), qui présente les différentes fouilles faites dans la Basse-Galilée.

18. Ce que Freyne reconnaît dans ce dernier ouvrage: « Thus the proposal that 'urbanization of Galilee' as reflected in Sepphoris and Tiberias led to a major impoverishment of the country people is not corroborated by the archaeological discoveries », p. 128-129.

19. Morten H. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, p. 178.

Alexander the Great to Hadrian (1980), il est passé à l'interprétation de crise, qu'il a soutenue pendant plusieurs années, à partir de 1992²⁰, l'accentuant fortement en 1995²¹, à l'aide des modèles de Finley et de Carney, qui supposaient l'exploitation des campagnes par les villes. Appliqués à la Galilée d'Antipas, ces modèles présumaient que la reconstruction de Sepphoris aurait exploité les villages et campagnes autour de la cité et provoqué un bouleversement social radical dans la Galilée du temps de Jésus. Mais c'est dans son *Jesus, a Jewish Galilean*, en 2004, que Freyne pousse le plus loin les choses, décrivant l'augmentation des taxes, l'endettement des petits propriétaires et l'accroissement des bandits sociaux qui parcourent le pays (134-135), rejoignant alors tout à fait les positions de Richard Horsley²². C'est pour contrer cette situation que Jésus établit son mouvement, même si, selon Freyne, c'est dans une perspective plus religieuse que révolutionnaire (138).

Mais, à partir de 2011, sous l'influence de l'« important study » du chercheur danois Morten Jensen qui souligne qu'il n'existe aucun indice de déclin dans les sites des villages où on a fait des fouilles²³, Freyne donne plus d'importance à l'archéologie et cherche une voie moyenne (*a middle ground*) entre archéologie et modèles²⁴. Dans le présent ouvrage, il dit son dernier mot. Il rappelle que dans une précédente étude (« Herodian Economics in Galilee » de 1995), « I, too, have attempted to model the Galilean economy under Antipas » (123). Il reconnaît (126) qu'une nouvelle génération de chercheurs commence à mettre en doute l'énorme crédit accordé à l'utilisation des modèles et concède que le caractère encore très modeste de Sepphoris au temps de Jésus n'autorise pas à en parler comme d'une cité parasitaire telle que celles décrites par Finley (126). Il admet, étant donné la découverte de vestiges industriels dans plusieurs secteurs des villages où des fouilles ont été réalisées, les possibles liens commerciaux existant entre ces villages et le centre urbain (127). Ainsi, dit-il, l'affirmation que « l'urbanisation de la Galilée » avait mené à un appauvrissement majeur des gens de la campagne « is not corroborated by the archaeolo-

20. Dans Seán FREYNE, « Urban-Rural Relations in First-Century Galilee: Some Suggestions from the Literary Sources », in *The Galilee in Late Antiquity*, Lee I. LEVINE (ed.), New-York NY, The Jewish Theological Seminary of America, 1992, p. 75-91.

21. Dans Seán FREYNE, « Herodian Economics in Galilee. Searching for a Suitable Model », in Philip F. ESLER (ed.), *Modelling Early Christianity. Social Scientific Studies of the New Testament in its Context*, London, Routledge, 1995, p. 23-46. Repris dans Seán FREYNE, *Galilee and Gospel*, p. 86-113.

22. Ce qu'alors il admet volontiers : « I share Horsley's depiction of Judean society as conflictual », Seán FREYNE, *Jesus, a Jewish Galilean*, p. 137.

23. Jensen concluait tout son chapitre sur l'archéologie de la Galilée en disant : « Based on the villages and towns that have been investigated, it seems clear that the first century until the war of 66 CE was a period that provided the stable conditions needed for expansion and growth. No dramatic impact has been verified », Morten H. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, p. 186.

24. Seán FREYNE, « Jesus in Context: Galilee and Gospel », dans Robert LASALLE-KLEIN (ed.), *Jesus of Galilee. Contextual Christology for the 21st Century*, Maryknoll NY, Orbis Books, 2011, p. 17-38 (p. 29).

gical discoveries» (129). Malgré tout, il ne se laisse pas convaincre tout à fait qu'il existait en Galilée, au temps de Jésus, « a vibrant economic environment » (130) (sous le poids, peut-être, de toutes ses publications antérieures?). Pour lui, les seules données archéologiques ne seraient pas décisives pour déterminer les réalités économiques d'autrefois. Il revient donc à ce qu'il appelle « a middle ground » (131). Tout en acceptant désormais que « there is no trace of economic and social decline in some of the larger villages », il conclut que l'organisation sociale de la Galilée était mixte, ainsi que son économie, et qu'on ne peut assumer que tous profitaient également de la prospérité (132). On ne peut qu'être d'accord.

Ainsi se terminent les trois chapitres d'ouverture centrés principalement sur la Galilée, l'objet essentiel des recherches de Freyne. La suite du volume reste de grande qualité, mais la présence de la Galilée y diminue progressivement. Freyne entre alors dans les débats qui marquent la recherche du Jésus de l'histoire et dans l'analyse des documents qui fondent cette histoire, soit principalement les textes canoniques du Nouveau Testament (surtout Q, Mc et Mt), et termine, plus brièvement, avec les textes alternatifs du 2^e siècle.

Le ministère de Jésus

La Galilée, cependant, reste fortement présente dans le chapitre 4, « Situating Jesus », que Freyne appelle « the central chapter of the book » (6). Il dit y reprendre substantiellement ce qu'il avait présenté dans son *Jesus, a Jewish Galilean* en 2004, malgré plusieurs ajouts et révisions. En fait, les révisions sont importantes. Il y affirme explicitement qu'il ne suit plus l'idée de Alt et Horsley « that there was an old Israelite population still living in Galilee in the first century C.E. » (140). Quant à la situation économique et sociale de la Galilée, il reconnaît qu'il y a eu à ce sujet « considerable recent discussion » et annonce qu'il en reparlera plus loin (140). En fait, il n'y revient que brièvement dans un commentaire des deux demandes du *Pater* sur le pain quotidien et l'oubli des dettes, qui reflètent, à son avis, « a social situation of mere subsistence and indebtedness indicative of the daily struggle for survival in peasant societies generally, one that would have been familiar to some, at least, of the Galilean crowds that followed Jesus » (158-159). Le « some, at least » reconnaît qu'on ne peut généraliser la situation d'indigence. Mais on voit bien que Freyne reste ambivalent et n'accepte pas totalement ce que l'archéologie, selon Jensen, semblait démontrer et s'en tient à une nouvelle formulation de son « middle ground ». Par ailleurs, alors que l'insistance récente sur le ministère galiléen de Jésus a fait lever le spectre d'un Jésus non-juif, Freyne souligne fortement la judéité de Jésus dans une Galilée juive. C'était le sens du titre même de son livre: *Jesus, a Jewish Galilean*. Il maintient ainsi la naissance de Jésus à Nazareth (en Galilée donc), bien que dans une famille provenant possiblement

de la Judée, lors de la grand expansion hasmonéenne (135, 243). Il voit, dans l'établissement du groupe des Douze par Jésus, l'intention délibérée d'associer sa mission aux espoirs de restauration des tribus d'Israël, ce que confirme sa promesse annonçant aux disciples qu'ils jugeront les douze tribus d'Israël en Q 22,28-30 (141). À la suite de G. Theissen, il revient plusieurs fois sur la «révolution des valeurs» opérée par Jésus (125, 139, 162, 164 spécialement et 184). Même si, à la suite de John P. Meier, il ne reconnaît aucune valeur historique au passage de Mc 7 sur les traditions de pureté, il maintient que Jésus, sans prendre de position formelle sur ces questions (d'où les débats qui continueront dans la première communauté: Ga 2,11-14; Ac 10,44-46; 15,18-20), aurait manifesté une certaine indifférence à ce sujet: il touche, en effet, les cadavres, permet aux femmes menstruées de le toucher, déclare que le sabbat doit céder face aux besoins humains... Bref, Freyne conclut, comme il l'avait fait dans son *Jesus, a Jewish Galilean*²⁵, que la vision de Jésus «was more Abrahamic than Mosaic», envisageant la restauration d'Israël dans une perspective universelle plutôt que purement ethnique (182, 289).

La mission

C'est l'objet des quatre derniers chapitres, où la présence de la Galilée s'estompe. En effet, si tout a commencé en Galilée, c'est Jérusalem, après la résurrection de Jésus, qui devient le centre. Tout part de là désormais, suivant une voie qui mène jusqu'à Rome. C'est la perspective retenue par Luc dans les Actes des Apôtres. Mais le succès de ce récit de Luc, s'en tenant quasi exclusivement à l'axe Jérusalem-Rome, a fait oublier, selon Freyne, cette autre direction qu'on pourrait appeler l'axe Jérusalem-Babylone (241). En contraste, Freyne insiste sur l'importance de Jacques, qui garde vivante la participation juive dans l'universel plan de Dieu (241). Il doit par ailleurs reconnaître qu'on n'a toujours aucune donnée archéologique ou littéraire (sauf Ac 9,31) permettant, avant Constantin, de parler d'une chrétienté en Galilée. Ce qui reste étrange quand on pense au succès du ministère de Jésus en ce coin du pays. Certains, il est vrai, tentent de rattacher à la Galilée la Source Q ou l'évangile de Marc. Mais le fait que Q soit écrit en grec «ab initio» indique que ce document ne s'adressait pas à des villages juifs de la Basse-Galilée. Il faut plutôt penser, selon Freyne, à la Haute-Galilée ou à la Syrie (257). Quant à Marc, si Freyne ne retient pas l'hypothèse romaine ni la tradition rapportée par Papias qui fait de Marc l'interprète de Pierre (280) et reste plutôt vague: «somewhere in Galilee, or its immediate environs», le fait que Mc soit aussi écrit en grec et qu'il reconnaisse l'importance des Gentils (Mc 7,24-30; 7,31 et le second récit des pains en 8,1-10), lui fait conclure que Mc «belonged to the *Hellenistai*

25. Seán FREYNE, *Jesus, a Jewish Galilean*, p. 67-70, 97-105.

rather than the *Hebraioi* trajectory within earliest Christianity» (295). Une trajectoire qui s'éloigne donc de la Galilée.

Le dernier chapitre, «Into the Second Century», suit l'histoire du développement du mouvement de Jésus et nous entraîne au-delà des confins de la Judée et de la Galilée: vers Rome d'abord et les chrétiens du reste de l'empire romain (318-325), s'arrête ensuite aux relations entre juifs et chrétiens, où se prépare lentement et de façon diversifiée le *Parting of the Ways*, qui ne sera définitif, selon Freyne, qu'au IV^e siècle (326-342) et se termine avec la floraison des écrits d'allégeance gnostique du II^e siècle et les premières hérésies combattues par Irénée. Mais on a quitté la Galilée depuis longtemps.

Voilà donc le dernier mot de Seán Freyne. Ce qu'on retiendra surtout de toute sa carrière, ce sont ses études, virtuellement sans parallèles, de la Galilée, depuis les invasions assyriennes du VIII^e siècle av. n. è. Mais surtout il est devenu impossible de parler de la Galilée du temps de Jésus, sans rencontrer son nom à tous les tournants. Ce dernier ouvrage, autant par ce qu'il nous révèle et de cette Galilée, et aussi de la grande probité du chercheur qui lui a consacré sa vie, sera reconnu comme le *chant du cygne* de Seán Freyne.

Université Saint-Paul
Ottawa

REVUE CRITIQUE

L'ÉCRITURE EN ÉCHOS

JEAN DOUTRE, O.P.

Richard Hays a publié en 2016 un volume¹ qui ne traite ni du Jésus historique, ni du contexte social des premières communautés, ni du développement de la foi en Jésus, mais qui, par ailleurs, examine la représentation narrative d'Israël, de Jésus et de l'Église dans les évangiles canoniques, en prêtant une attention particulière aux manières dont les quatre évangélistes relisent les Écritures (p. 6-7). Ce livre présente l'interprétation figurative (*figural interpretation*) de l'Ancien Testament telle que Hays la reconstruit à partir des évangiles canoniques; car, loin de rejeter les Écritures, ceux-ci en font une herméneutique rétrospective qui transforme les textes sacrés d'Israël (p. 14). L'interprétation figurative établit un lien entre deux événements ou deux personnages de telle sorte que le premier événement ou le premier personnage ne sont plus seulement porteurs d'une signification en eux-mêmes mais servent aussi à interpréter le second événement ou le second personnage (p. 2). Ce faisant, Hays ne tient pas seulement compte des citations introduites par une formule explicite de référence, mais aussi des allusions (quelques mots renvoyant à un texte vététotestamentaire) et des échos (par exemple, un seul mot peut constituer un écho d'un texte plus ancien) (p. 10). À l'intérieur de ces trois formes de relation intertextuelle, le texte peut utiliser la métalepse qui est une technique littéraire de citation ou d'écho où seule une partie fragmentaire d'un texte précurseur est citée, faisant en sorte qu'on ne peut saisir la signification de l'écho qu'en ayant à l'esprit l'ensemble du texte d'origine (p. 11).

Je présenterai quelques grandes lignes de l'analyse de chaque évangile tout en soulignant certains aspects de la méthodologie utilisée par Hays.

1. Richard B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco TX, Baylor University Press, 2016, 16 × 22,7 cm, xix-504 p., ISBN 978-1-4813-0491-7.

L'évangile de Marc

Marc utilise l'Écriture pour raconter à nouveaux frais l'histoire d'Israël (p. 16-44). Bien que Marc ne fournisse que peu d'indices sur la façon dont il considère l'histoire d'Israël avant la venue de Jésus, son récit présuppose qu'Israël en est venu à un moment de crise (p. 16), car le peuple se retrouve maintenant « comme des brebis sans berger » (Mc 6,34). En s'appuyant sur le fait que l'expression « déchirer les cieux » (unique à Mc 1,10 chez les synoptiques) n'apparaît qu'en Is 64,1 (63,19 TM), Hays croit que Is 63-64 peut servir d'arrière-plan pour décrire la délivrance eschatologique que Dieu inaugure avec la venue de Jésus (p. 16-19). Marc va reprendre le récit de l'histoire d'Israël pour tenter de montrer que, dans les événements de la vie et de la mort de Jésus, Dieu a déchiré les cieux et en est descendu et que, en Jésus le Christ, le jugement et la restauration d'Israël viennent d'une manière qui a déjà été préfigurée dans l'Écriture (p. 19). Hays affirme donc que Marc a trouvé dans l'Ancien Testament le langage et les images pour développer son propre récit (p. 20) et que ce récit complexe est construit en articulant quatre parcours narratifs. Le premier parcours narratif d'un jugement imminent est annoncé dès Mc 1,1-3 et est repris par exemple lorsque Jésus chasse les vendeurs du temple (Mc 11,15-19) (p. 20-29). Toutefois, la menace d'un jugement ne peut advenir sans la mention d'un second parcours narratif, plus fondamental, de la promesse de délivrance et de restauration d'Israël; ce deuxième programme narratif se trouve d'abord implicitement introduit par la signification du mot « évangile » (Mc 1,14-15); il réapparaît dans le choix des douze (Mc 3,13-19; 6,7-13) et dans le discours eschatologique qui insiste sur le « pas encore » de la consommation des promesses d'avenir et demande aux lecteurs de « veiller » (Mc 13,33-37) (p. 29-36). Au fur et à mesure que les deux premiers parcours narratifs se mettent en place, un conflit émerge entre Jésus et les autorités religieuses alors que, par ailleurs, les disciples ont de la difficulté à comprendre le message de Jésus. Ces traits du récit de Marc sont pris en charge par un troisième parcours narratif de l'aveuglement et de la résistance d'Israël qui apparaît d'abord quand Jésus explique pourquoi il parle en paraboles. Parler en parabole fait apparaître deux groupes : ceux qui posent des questions pour comprendre et ceux du dehors qui entendent sans comprendre (Mc 4,11-12). Ce parcours se poursuit dans la parabole des mauvais intendants de la vigne (Mc 12,1-12) (p. 36-44). Enfin, la résistance d'Israël débouche sur le quatrième parcours narratif de la mort du Fils de Dieu, déjà annoncée à la fin de la parabole des mauvais intendants quand ils tuent le fils bien-aimé envoyé par le propriétaire (Mc 12,6-8.10-11) (p. 40-44). Hays considère que cette parabole met en capsule toute l'intrigue de l'histoire d'Israël (p. 40) et fonctionne aussi comme une représentation allégorique du récit plus large de l'action rédemptrice de Dieu selon Marc (p. 44). De plus, la conclusion de la parabole, « La

Pierre qu'avaient rejetée les bâtisseurs, c'est elle qui est devenue pierre de façade ; c'est là l'œuvre du Seigneur et elle est admirable à nos yeux » (Mc 12,10-12), n'aurait aucun sens sans la résurrection de Jésus (p. 44). Cette description des parcours narratifs explique pourquoi Hays prend ses distances par rapport à la théorie du secret messianique (p. 45).

Le personnage de Jésus se retrouve donc placé comme figure centrale des quatre parcours narratifs du récit d'Israël tel que reconstitué par Hays. Marc présente Jésus comme le roi issu de David (p. 46-57), comme le Fils de l'homme glorifié (p. 57-61), comme Dieu d'Israël (p. 61-78) et comme Messie crucifié (p. 78-87). Pour Hays, Marc ne présente pas ces quatre titres indépendamment les uns des autres, mais il les tisse dans un portrait qui définit l'identité de Jésus. C'est l'analyse qui les isole comme on séparerait les quatre voix d'un choral pour une pratique ; l'effet musical ne s'entend que lorsque les quatre voix sont chantées ensemble. Ainsi, Marc a tissé ces quatre titres pour faire apparaître un portrait à la fois étonnant et cohérent de la figure de Jésus (p. 46). Puisque trois de ces quatre titres sont reconnus et analysés par la plupart des exégètes, nous ne présenterons ici que le développement sur Jésus comme Dieu d'Israël, un titre moins étudié. Hays part de Mc 14,62 où Jésus déclare qu'il est le « Messie, le Fils du Béni » en affirmant que cela permet de lire rétrospectivement certains textes de l'évangile pour y trouver des indices qui suggèrent cette identité (p. 61-62). Ces indices seront souvent des métalepses, c'est-à-dire des mots qui permettent de raccrocher le verset de l'évangile à des textes des Écritures. Ces rapprochements de textes permettent au lecteur de se poser des questions sur l'identité de Jésus. Qui est le *Kyrios* en Mc 1,2-3 ? N'est-ce pas le Seigneur dont parle Is 40,9-10 (p. 62-64) ? Puisque Dieu seul peut pardonner les péchés comme l'affirme l'A.T. (Ex 34,6-7), comment Jésus peut-il pardonner les péchés (Mc 2,7) (p. 64-66) ? Qui est ce Jésus à qui les vents et la mer obéissent (Mc 4,35-41) alors que le Ps 107,23-32 affirme que c'est Dieu qui peut « réduire la tempête au silence » (p. 66-69) ? Qui est le berger d'Israël (Mc 6,34) ? En rapprochant cette dernière question du texte d'Ezéchiel 34,11-15, on constate que Jésus fait la même chose que Dieu en nourrissant la foule (p. 69-70). Jésus marchant sur les eaux (Mc 6,45-52) rappelle Job 9,4-11 où c'est Dieu qui marche sur les eaux comme sur la terre sèche (p. 70-73). Jésus fait entendre les sourds et parler les muets (Mc 7,31-37) alors qu'Isaïe 35,4-10 avait déjà promis que Dieu le ferait (p. 73-75). Enfin, Jésus qui voit un figuier et le condamne parce qu'il n'y trouve pas de figues (Mc 11,12-14) reprend l'action de Dieu décrite dans Jérémie 8,13 (p. 75-76). Tous ces échos suggèrent une identité mystérieuse de Jésus que le lecteur « qui a des oreilles pour entendre » peut entendre (p. 76). Par ailleurs, d'autres textes de l'évangile montrent que le Fils est distinct du Père : le Fils de l'homme aura honte devant son Père de ceux qui auront rougi de lui en ce monde (Mc 18,38 ; voir aussi Mc 12,35-37 ; 14,36 ; 14,62). En somme, pour Hays, Marc présente Jésus « à la fois comme le

Dieu d'Israël et un être humain qui n'est pas simplement identique au Dieu d'Israël» (p. 78). Il faut ajouter que, selon Hays, Marc présente Jésus comme un Messie crucifié et non comme le serviteur souffrant; en effet, Hays ne retrouve pas d'indices dans cet évangile qui lui permettent d'y voir Jésus représenté comme le serviteur d'Isaïe (p. 86-87). Selon cette étude, ce sont surtout les Psaumes qui présentent le juste souffrant tandis que les visions apocalyptiques de Zacharie et de Daniel fournissent le cadre herméneutique pour interpréter la mort de Jésus comme Messie crucifié chez Marc (p. 87).

L'évangile de Marc ne parle pas de l'Église directement, mais Hays y retrouve des indices qui permettent de voir que l'auditoire de Marc faisait l'expérience de la souffrance (Mc 4,16-17; 13,9-13.19), tout en maintenant une vivante espérance (Mc 13,24-27) (p. 88-91). Marc permet aux siens de se considérer comme une communauté différente de la réalité de l'empire romain, en leur disant de rendre à César ce qui est à César et à Dieu et qui est à Dieu (Mc 12,13-17). Enfin, l'évangéliste ne fait que souligner l'ouverture aux nations (Mc 11,17; 13,10; 15,39) sans développer un programme narratif de mission pour les Gentils. La vision de la communauté chrétienne s'appuie sur l'exemple du Jésus, «la pierre qu'ont rejeté les bâtisseurs», qui n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude (p. 97).

Hays permet de redécouvrir que, même si les citations des Écritures sont rares chez Marc, cet évangile contient de multiples allusions indirectes à l'Écriture. La lecture de Hays permet d'y retrouver des implications christologiques disséminées dans le texte sous forme d'allusions poétiques (p. 98). La stratégie herméneutique que Marc utilise pour relire l'histoire d'Israël est analogue à la fonction qu'il attribue aux paraboles (p. 99-101).

L'évangile de Matthieu

Matthieu n'utilise pas seulement l'Écriture pour en montrer l'accomplissement, mais la formule «ceci arriva pour que s'accomplisse...» invite le lecteur à explorer l'ensemble de la Loi et des Prophètes pour trouver leur accomplissement en Jésus et dans le royaume des cieux. Ensuite, Matthieu peut tisser ensemble deux citations en entremêlant les mots de chacune d'elles, laissant au lecteur le soin de se remémorer les textes cités (par exemple Mt 2,6 cite Mi 5,1-3 et 2 S 5,2; autres exemples, p. 187). Enfin, sans négliger les autres parties de l'Ancien Testament, Matthieu a une préférence pour les textes prophétiques et pour Isaïe en particulier.

Pour Hays, Matthieu transfigure les textes pour préfigurer un événement dans la vie de Jésus (p. 113, 187). Ainsi, Mt 2,13-15 transfigure le texte d'Osée 11,1 pour qu'il puisse préfigurer un événement dans la vie de Jésus: ce qui est arrivé à Israël comme fils de Dieu arrive à Jésus en tant que fils de Dieu. Et, dans les deux cas, il s'agit du retour d'un exil en Égypte. C'est ainsi que

Matthieu relit l'histoire d'Israël dans la vie de Jésus (p. 109-139, 188), qu'il utilise l'Écriture pour en appeler à une transformation du cœur, à une obéissance radicale et à la miséricorde (p. 188) et qu'il voit l'Écriture comme une préfiguration du Christ comme l'Emmanuel (p. 139-175, 189) et de la mission universelle de l'Église (p. 175-185, 190).

Selon moi, Hays utilise un processus en quatre étapes pour identifier et interpréter un écho de l'Écriture dans Mt. Je me servirai ici de son traitement de Mt 11,28-30 (p. 154-159). Premièrement, il identifie les échos. Par exemple, Hays croit qu'il y a un écho de Si 51,23-27 dans Mt 11,28-30 puisqu'on retrouve plusieurs mots en parallèle (p. 154-156). Hays discerne aussi une allusion à Jr 6,16 « placez-vous dans les voies de jadis [...] et vous trouverez le repos » dans Mt 11,29 « chargez-vous de mon joug [...] et vous trouverez soulagement pour vos âmes » (p. 157). Deuxièmement, il faut tenir compte de la transformation métaphorique. Concernant le texte de Si 51,23-27, Hays note que, dans l'Ancien Testament, la Sagesse est personnifiée et parle à la première personne du singulier alors que, dans le texte de Matthieu, Jésus ne fait que parler à la manière de la Sagesse sans s'identifier à elle; cela signifie que seuls certains attributs de la Sagesse sont associés métaphoriquement à Jésus (p. 156-157). Troisièmement, il identifie le contexte narratif de Matthieu et constate qu'il est différent de celui de Jérémie 6,16-30 (p. 157-158). Après Jr 6,16, le texte cite la réaction du peuple à la demande que Dieu lui demande d'emprunter les voies du Seigneur; le peuple répond: « nous ne [les] prendrons pas » (Jr 6,17); à la suite de cette réponse, le discours prophétique devient un avertissement devant le jugement de Dieu qui viendra (Jr 6,17-30). C'est une issue toute différente qui est racontée dans le contexte de l'évangile. Le cri de joie de Jésus (Mt 11,28-30) fait suite à une plainte devant le rejet de Jean-Baptiste et de Jésus (Mt 11,16-19) et à une invective contre les villes de Bethsaïde et de Chorazein (Mt 11,20-24). Dans le contexte évangélique, le cri de joie de Jésus devient donc une action de grâce au Père qui a caché la vérité aux adversaires de Jésus et l'a révélée à ses disciples. De plus, dans ce même texte (Mt 11,28-30), Jésus transforme l'enseignement de la Sagesse: prendre le joug de Jésus ne signifie plus obéir aux commandements de Moïse et aux préceptes de la Loi, comme dans le texte de Jr 6,16, mais devenir le disciple de Jésus. Quatrièmement, Hays admet que ces dernières interprétations dépendent de la compétence de chaque lecteur (p. 158-159, 165).

L'évangile de Luc

Alors que Mathieu adopte un schéma de prédiction-accomplissement pour déployer son récit, Luc procède par mode de promesse-accomplissement: Dieu s'est engagé envers Israël son peuple et on peut lui faire confiance pour qu'il le délivre de l'oppression (p. 192). De plus, Luc souligne les implications ecclé-

siologiques de l'accomplissement des promesses (p. 192). Les citations de l'Écriture ne sont pas des commentaires de l'auteur, mais apparaissent dans la bouche des acteurs du récit, comme, par exemple, lorsque Jésus lit le livre d'Isaïe dans la synagogue (Lc 4,16-21). Cette technique confère aux citations scripturaires une intensité dramatique en incitant le lecteur à interpréter les relations intertextuelles à la lumière de l'intrigue narrative (p. 192). Mais, la plupart des références intertextuelles sont des allusions et des échos implicites (p. 193). Les deux premiers chapitres de cet évangile et les apparitions après la résurrection créent un climat plein d'attente par rapport aux promesses de jadis. Le corps de l'évangile n'utilise que des images vétérotestamentaires fragmentaires pour préfigurer l'histoire de Jésus (p. 194); c'est comme si l'histoire de Jésus se jouait sur une scène et que, à l'arrière-plan, des images de figures de l'Ancien Testament étaient projetées les unes après les autres (p. 193, 276). Les échos des récits de l'A.T. fonctionnent comme des préfigurations typologiques des événements de la vie de Jésus. La coloration biblique de la narration de Luc crée un effet d'anticipation: par exemple, l'ange Gabriel annonce que Jésus va recevoir le trône de David et qu'il règnera à jamais sur la maison de Jacob (Lc 1,30-33) et, au début des Actes, les apôtres demandent encore si le temps est venu de restaurer le royaume d'Israël (Ac 1,6). Ainsi, les promesses du premier livre créent une préfiguration de ce qui arrivera dans le second livre des Actes et une attente de la part du lecteur (p. 194).

Hays reconstruit l'intrigue du récit de Luc (p. 195-221). Il y a d'abord une promesse de consolation, s'appuyant sur la proclamation d'Isaïe annonçant que le temps de l'exil d'Israël est terminé, que le temps du pardon est arrivé et que cette parole de bénédiction s'étend à toutes les nations. Et Luc y ajoute un message en sourdine: Jésus, celui à travers qui se réalise la promesse, est envoyé par Dieu et « est destiné à amener la chute et le relèvement de plusieurs en Israël, et à devenir un signe qui provoquera la contradiction » (Lc 3,24). Luc maintient ainsi la tension d'une dialectique paradoxale à travers tout le récit: d'une part, Dieu est un Dieu bon et bienveillant (voir Ex 34,6-7) et, d'autre part, il ne laissera pas impunis ceux qui sont coupables d'avoir rejeté la grâce qui leur est offerte. Cette tension entre compassion et jugement se retrouve d'ailleurs dans les Écritures (p. 221). Ceci expliquerait que la mission de l'Église et la réponse des nations restent ouvertes à la fin des Actes des Apôtres.

Alors que Marc tissait quatre trames dans la relecture de l'histoire d'Israël, Luc en tisse sept: l'intrigue est formée par la promesse de Dieu et son accomplissement; Dieu est fidèle à ses promesses et libère son peuple; la souffrance de Jésus et de ses disciples fait partie de ce plan; Dieu se préoccupe du pauvre et de celui qui est sans aide; la bonne nouvelle sera annoncée à toutes les nations; le peuple choisi vit dans une relation contre-culturelle par rapport aux nations. Le récit de Luc amène le lecteur à percevoir l'unité entre l'identité du Dieu, Seigneur d'Israël, et l'identité du Christ Seigneur (p. 277-280).

Les disciples d'Emmaüs représentent le lecteur de l'évangile dont l'espoir est déçu et qui se pose des questions sur l'identité de Jésus. Luc présente Jésus comme celui qui rachète Israël (Lc 24,21a) comme il a été promis dans les récits de sa naissance et de son enfance et comme cela sera repris dans les discours des Actes. Jésus incarne le serviteur sur qui l'Esprit repose, qui annonce la libération d'Israël et qui guide le peuple vers un nouvel exode; Jésus rachète Israël comme un Messie royal issu de David qui redéfinit et restaure le royaume à travers sa propre souffrance; Jésus rachète Israël comme un prophète qui, comme Élie et Élisée, opère des guérisons miraculeuses et déstabilise le pouvoir corrompu (p. 262-263). Toutes ces figures replacent l'histoire d'Israël dans une forme narrative nouvelle comme en témoigne la citation d'une chaîne de textes du livre d'Isaïe (Is 41,14; 43,14-15; 44,24.26; 49,7) (p. 263-264). Cette manière d'aborder le texte évangélique permet à Hays de critiquer l'approche contemporaine de la christologie lucanienne qui limite Luc à une christologie d'en bas (p. 223-224).

L'évangile de Jean

Alors que Luc présente des figures des Écritures se succédant en arrière-plan au fur et à mesure qu'on passe d'une scène à l'autre, Jean s'attarde à décrire avec précision certaines figures des Écritures qui fonctionnent alors comme des grandes toiles à la manière de celles de Rembrandt. Beaucoup d'allusions ne reposent pas sur un enchaînement verbal de mots ou de phrases, mais sur une évocation des images et des figures de l'histoire d'Israël, comme le serpent d'airain par exemple (Jn 3,14). Toutefois, on trouve aussi des allusions verbales telles que « au commencement... » (Jn 1,1).

Dès le premier chapitre, Philippe dit à Nathanaël: « Nous avons trouvé celui dont Moïse a écrit dans la Loi et dont les Prophètes ont parlé, Jésus de Nazareth, fils de Joseph » (Jn 1,45), invitant ainsi le lecteur à discerner si le Jésus de l'évangile sera bien le même qu'il rencontre à travers sa lecture. Jésus reprend cette prétention devant les Juifs: « Car si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, parce qu'il a écrit de moi » (Jn 5,46). Ces paroles créent une circularité: les écrits de Moïse devraient mener à croire en Jésus, mais pour comprendre les paroles de Moïse, il faut d'abord croire en Jésus (p. 281-283). Cette dernière citation montre que Jean écrit un récit polémique à la lecture duquel on peut se demander s'il déclare le Judaïsme nul et invalide (*supersessionist*, p. 287). Hays répond « non », car on ne peut comprendre le monde des récits de cet évangile sans tenir compte de l'histoire d'Israël, de ses symboles et de sa liturgie (p. 287-288).

Dans les douze premiers chapitres de l'évangile de Jean, les citations sont introduites par « comme il est écrit » ou des formules similaires alors que, à partir du chapitre 13, les citations sont introduites par une formule d'accomplissement des Écritures (p. 285). Comment expliquer ce changement? En Jn

13-19, l'évangile explique que les souffrances et le rejet de Jésus font partie du plan de Dieu. Cela suggère un autre schéma d'interprétation des Écritures : plan de Dieu - consommation, comme le dit Jésus sur la croix : « Tout est consommé » (Jn 19,30; notre traduction).

L'évangile de Jean n'a pas de continuité narrative comme on la retrouve chez les Synoptiques. Selon Hays, l'histoire d'Israël n'a pas de signification en elle-même, mais elle prend place comme une matrice symbolique dans le portrait de Jésus (p. 289). Par exemple, le corps ressuscité de Jésus devient le nouveau temple; les disciples ont pu reconnaître cela en lisant les Écritures après la résurrection (p. 311-314). Jésus assume en lui-même les symboles de l'eau et de la lumière de la Fête des Tentés (Jn 7,37-39 et Jn 8,12). En Jn 6, Moïse a donné la manne aux ancêtres, mais Jésus devient le vrai pain descendu du ciel qui donne la vie. Pour Hays, Jean reconfigure la signification symbolique du temple et de la liturgie d'Israël pour parler du Christ (p. 354).

Jean parle de l'unité de l'Église en utilisant l'image de la vigne qui vient des Écritures et qu'il transforme pour parler de l'unité du Christ et de ses disciples. Cette image permet aussi d'évoquer la mission des disciples dans le monde (p. 336-340). De plus, Jean reprend l'image du bon pasteur provenant d'Ézéchiel 34,23-24 en y ajoutant la mention d'un autre troupeau qui viendra rejoindre et s'unir au premier troupeau pour n'en former qu'un seul (p. 340-343).

Jean ne relit pas l'histoire d'Israël pour en faire un récit qui incorpore sa vision du Christ, mais il utilise l'ensemble des Écritures pour y trouver des symboles compris comme des figures signifiantes pour représenter Jésus et sa vie (p. 344).

Conclusion

Hays termine en faisant cinq suggestions qui pourraient aider à devenir des lecteurs plus attentifs à l'Écriture dans son ensemble et à développer une herméneutique formée par l'Évangile (p. 358-366). Premièrement, il donne plusieurs exemples de lecture faites après coup. Une telle relecture peut d'abord se faire à l'intérieur du même évangile. Ainsi, après avoir lu qui Jésus prétend être en Mc 14,60, Hays fait une relecture à rebours des endroits de cet évangile qui posent la question de l'identité de Jésus (p. 61-78). Ensuite, un évangile peut inciter son lecteur à relire l'Ancien Testament comme le fait Luc pour découvrir comment s'accomplissent les promesses (p. 275-276). Enfin, on peut partir des définitions dogmatiques de l'Église pour illuminer la lecture de certains textes évangéliques (p. 256-262). Deuxièmement, il faut une conversion de l'imagination : on doit devenir plus conscient de la dimension narrative, de l'utilisation de la métaphore, de la préfiguration, de l'allusion, de l'écho, du renversement (*reversal*) et de l'ironie (p. 360-361). Troisièmement, l'étude de Hays devrait conduire à mieux apprécier l'unité et la continuité des

Écritures (p. 362-363). Qu'est-ce qu'une telle étude nous dit sur la manière de concevoir la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament? Matthieu adopte le schéma prédiction – accomplissement; Luc celui de promesse – accomplissement; Jean celui de plan divin – consommation. Quatrièmement, en étant attentif aux allusions et aux échos de l'Écriture dans les évangiles, ce volume permet de redécouvrir Jésus comme Dieu d'Israël (p. 363-364). Cinquièmement, les évangiles sont un témoignage véridique parce que c'est le même Dieu qui se manifeste dans l'Ancien Testament et dans les évangiles (p. 365). Pour moi, ce livre remet en question une exégèse trop centrée sur l'histoire et certains présupposés dans les études de la christologie du Nouveau Testament.

Ouvertures méthodologiques

Dans sa thèse de doctorat sur l'Épître aux Galates, Hays a utilisé l'analyse narrative telle qu'élaborée dans la sémiotique de Greimas. Il n'a jamais intégré l'analyse discursive, ni l'analyse de l'énonciation. Plus tard, dans ses publications, « récit » en vient à signifier une séquence narrative reconstituée sans qu'il soit question des phases d'un programme narratif. De plus, il s'est intéressé à la morale dans le Nouveau Testament, aux liens intertextuels entre l'Ancien et le Nouveau Testament et aux manières de lire la Bible (voir ses publications dans la bibliographie, p. 454). Pour lui, l'intertextualité se manifeste dans les citations, les allusions et les échos (d'où l'utilisation de la métalepse). Et l'écho ne se limite pas à un seul mot crochet, mais appelle à se remémorer tout le contexte et la structure du texte précurseur pour en arriver à lire les deux textes en juxtaposition (p. 11). Ce sont tous ces outils méthodologiques qu'il met en œuvre dans ce dernier livre. Cela assure une rigueur méthodologique, tout en permettant une grande souplesse.

Hays distingue clairement la part de ce qui se trouve dans le texte même des évangiles et de ce que le lecteur peut retrouver en faisant jouer les relations intertextuelles. Marc cite très peu l'Ancien Testament, mais il tisse un récit complexe avec quatre trames narratives qui font écho à ce qui se trouvait déjà dans l'Ancien Testament. Matthieu transfigure les textes pour préfigurer tel ou tel événement dans la vie de Jésus. Luc développe un récit qui part de la promesse du Dieu de l'alliance pour montrer comment cela s'accomplit dans l'acteur Jésus. Jean reprend les symboles de l'Ancien Testament et des fêtes liturgiques juives pour construire l'identité de Jésus. On retrouve ainsi les clés d'interprétation de chacun des évangélistes.

Le mode de narration de Marc est mystérieux; le récit ne donne pas d'explications explicites, mais fonctionne par suggestions et allusions de sorte que la pleine compréhension échappe sans cesse au lecteur (p. 98); le mode de narration de Matthieu est didactique (p. 275); celui de Luc est une épopée dramatique complexe à grand déploiement (p. 275).

À cela s'ajoute la place particulière que les différents textes laissent au lecteur « qui a des oreilles pour entendre et des yeux pour voir » : chaque évangile met en place son propre lecteur. Ce point de vue se rapproche de ce que les sémioticiens appelleraient une analyse de l'énonciation. Marc fait entrer dans le mystère et invite le lecteur à contempler une révélation paradoxale qui fait éclater les catégories humaines et dépasse tout entendement ; le lecteur est invité alternativement à se poser des questions pour approfondir le mystère et à le contempler en silence (p. 103) ; d'ailleurs Jésus propose un parcours similaire à ceux qui entendent les paraboles. Matthieu invite son lecteur à entrer dans une exploration continue de la manière dont la Loi et les Prophètes trouvent leur accomplissement total en Jésus et dans le Royaume des cieux (p. 186). Luc place son lecteur devant des paradoxes et il revient à ce dernier de tenter de les comprendre en poursuivant sa propre réflexion (p. 221). De plus, quand les acteurs des récits de l'évangile de Luc citent les Écritures, cela pousse le lecteur à considérer comment les événements racontés dans l'évangile sont reliés à des événements de l'histoire d'Israël ; cette technique permet à Luc de former la compétence de ses lecteurs qui apprennent de plus en plus à apprécier les nuances des relations intertextuelles entre son récit et les Écritures (p. 276).

Les outils méthodologiques mis en place dans ce livre ne remettent pas en question l'exégèse courante, mais Hays montre les limites d'une utilisation exclusive de la méthode historico-critique.

Critique de la christologie biblique

Ce livre est aussi une remise en question de la manière dont on procède pour étudier la christologie des Synoptiques. Nous reprenons en conclusion ce qui se trouve déjà dit dans la présentation de chaque évangile. Habituellement, on procède en étudiant simplement les titres christologiques ou en extrayant des propositions du texte. Hays ajoute trois autres dimensions méthodologiques. D'abord, il faudrait aussi tenir compte de l'identité narrative de Jésus dans les récits des évangiles (ceci est particulièrement important pour Luc ; p. 244-262). Ensuite, il faudrait tenir compte des allusions et des échos évangéliques Écritures pour faire ressortir toutes les possibilités de signification de l'intertextualité, en voyant comment chaque évangéliste reprend le récit de l'histoire d'Israël (ceci se retrouve surtout dans les présentations de l'identité du Christ chez Matthieu et chez Marc). Enfin, Hays suggère de ne pas isoler les titres ou de ne pas chercher à tout expliquer par un thème central, mais de considérer globalement comment chaque récit évangélique tisse plusieurs trames narratives. Ce livre montre qu'on ne peut isoler un thème et qu'il faut aborder globalement l'ensemble des thèmes (p. 224).

Hays remet en question des aspects importants de la méthodologie contemporaine. D'après lui, on ne peut plus retenir la distinction entre christologie

d'en bas et christologie d'en haut et cela, pour trois raisons qui recourent en partie ce qui vient d'être dit. D'abord, la distinction entre christologie d'en bas et christologie d'en haut ne peut pas tenir compte de la complexité du texte. Ensuite, toute approche de la compréhension de l'identité de Jésus devrait tenir compte du mode narratif de la présentation et non s'en tenir à des propositions extrapolées du texte. Enfin, l'intertextualité qui tient compte des allusions et des échos de l'Écriture est une clé herméneutique qu'il ne faut pas ignorer (p. 224). Par exemple, c'est en tenant compte de l'ensemble des allusions vétérotestamentaires dans l'évangile de Luc (p. 254-262) que nous pourrions arriver à voir la cohérence théologique entre le témoignage de Luc et l'enseignement de la tradition dogmatique de l'Église sur l'identité de Jésus (p. 262). De plus, pour vraiment avoir une idée de la signification de titres comme Messie et Fils de Dieu, on ne peut pas endosser les conclusions qui ne s'appuient que sur une étude faite à partir de l'histoire des religions, mais il faut plutôt retrouver le sens de ces titres à l'intérieur de la narration d'un évangéliste (p. 247). Hays conclut que les catégories de christologie d'en bas et de christologie d'en haut présupposent des *a priori* philosophiques sur Dieu qui contredisent les récits évangéliques: pour un lecteur chrétien, Dieu n'est pas seulement le «Tout Autre» des philosophes, car les évangélistes racontent comment le Dieu d'Israël s'est incarné en Jésus Christ (p. 364).

*Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa*

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

PHILOSOPHIE

Cristiano CASALINI, **Aristotle in Coimbra. The Cursus Conimbricensis and the Education at the College of Arts**, translated by Luana SALVARINI. London-New York, Routledge, 2017, 16 × 24 cm, x-195 p., ISBN 978-1-472-46410-1.

The author of *Aristotle in Coimbra* is Cristiano Casalini, Professor of Philosophy at the University of Parma, currently Guest Professor at Boston College's *Institute for Advanced Jesuit Studies*. His book won the Joaquim de Carvalho Award from the University of Coimbra for being "the first book to cover the history of both the College of Arts in Coimbra and the seminal work, *Cursus Conimbricensis*, the philosophical textbook published by the Jesuits of Coimbra at the end of the 16th century." (*Boston College News*, Saturday, June 17, 2017) In his preface to the book, the distinguished Jesuit scholar Fr. John W. O'Malley, says of it (viii), "Professor Casalini takes us through the Cursus with a lucid and convincing analysis [...] I do not believe we could have a better guide through it than we have here in *Aristotle in Coimbra*."

It would be wonderful to have a short, lucid guide to the history of the *Cursus*. It was a prime shaper of the minds of Catholic Europe in the late 16th and early 17th centuries. Scholarship of the philosophy and literature of the early modern period could only be improved by such a guide. However, I must disagree with Fr. O'Malley's encomium of the guide here under consideration. We could easily have a much better one than Casalini's book provides.

Things get off to a bad start in the Introduction when we are told on page 2 that the book will be "a history of the *Cursus*," but also that it "focuses on philosophy of education, whose analysis is necessary to understand the goals of the *Cursus*..." It is of course not impossible for a book to be simultaneously historical and analytic, but combining them requires writerly skills of a level that the author of *Aristotle in Coimbra* gives no indication of possessing. He's a good analyst, as Fr. O'Malley says, but a poor historian, as O'Malley omits to say. Not that Casalini is unaware of the facts. But a historian must not only be in possession of the facts. He must also have strong narrative skills, the ability to link facts and convey, to readers not already aware of it, the place these facts occupy in the development of his subject over a period of time. In this case the subject is a set of eight commentaries on Aristotle and the time-frame the latter years of the sixteenth century and the first decade of the seventeenth.

Casalini is relatively successful in explaining the central educational ideas of Coimbra, and he has a large personal knowledge of the events which constitute its

history. What he lacks is the ability to convey that history to anyone else. He writes without regard for any reader not already fully acquainted with the little-known matters Casalini has undertaken to discuss. He expects his readers to perceive immediately the relative significance and inter-connection of the many details that tumble about on every page. Unhelpful narrative techniques like the use of “as we will see” or “as we have seen” abound.

Elements of the history are developed erratically and repetitively. The same people are identified by different names and sobriquets. Concepts are unhelpfully introduced before they are defined and later defined in ways that are not obviously consistent.

For example, the term “modus parisiensis,” the Parisian way of doing things, is introduced on p. 5, but no meaning is provided for it until p. 12, where its “crucial point” is said to be “exercising the text rather than glossing it.” On p. 15, however, we learn that, according to a certain scholar, “the true distinguishing element of the modus parisiensis [lies] in the organization of studies.” The reader accustomed to discussions of Renaissance education will easily see how these characterizations could be compatible; the casual reader of this book – in the unlikely event that there are any – will not.

There are more ways in which casual readers are made unwelcome. Only occasionally, and for no discernable reason, a translation is offered for one of the multitudinous often lengthy Latin, Portuguese, and, occasionally, Italian texts that appear in these pages. Why aren’t they all translated? The author’s keen interest in analyzing the Coimbra philosophy of education has been allowed to suppress the organizational effort that would have been necessary to make any but a specialist in the *Cursus* understand the history this book is trying to communicate.

Before I begin to summarize the book, there is one final difficulty I should touch upon, arising from the defectiveness of the translation, which dangles in front of an already difficult subject a secondary veil of confusion. Luana Salvarini, the translator, appears to be fluent in English, but not to have reached the level of native fluency. The text is never idiomatic; it regularly dips to the barely intelligible. For instance (75):

That scholastic life, and in perspective civic life, is outside the text, and that the most important part of the *Cursus* lies precisely in what is not written, meaning in those issues emerging within disputations discussed live during classes on the strength of the arts students’ dialectic creativity.

Sometimes it is just unintelligible (131):

It is clear that [the order of the disciplines] was very important for Góis, since he was open to admit (but only as a mannerism, as we will see later) that metaphysics might precede the other disciplines, if the perfect knowledge of something was meant not as a perfection *in suo genere*, but as an unconditioned and accurate knowledge of the object in every single part of it.

Chapter 3, dealing with the history and content of the eight volumes of commentary on the works of Aristotle, which constitute the *Cursus*, is the thematic and physical heart of the book. It is preceded by two historical chapters dealing with the

history of the College of Arts in Coimbra. Two chapters dealing with educational debates that affected the shape of the *Cursus* succeed the chapter discussing it.

Chapter 1 is a history of the complex relations between the Jesuit College of Arts at Coimbra, by which and for which the *Cursus* was created, the Royal College of the Arts, created by King John III of Portugal in the 1540s, out of which the Jesuit College grew, and also of other Renaissance colleges such as Sainte Barbe in Paris and Guyenne, in Bordeaux. At the centre of the debates and politics discussed in this chapter are two College administrators of the influential Gouveia family, Diego de Gouveia and his nephew André.

Because so little of the vast quantity of information supplied in this chapter is unambiguously attached to a date, the reader who is not a specialist must try to date the events in question by other means. Readily available online sources in many cases supply different dates from the ones in *Aristotle in Coimbra* which is very frustrating for the reader. We would like Casalini's book to be authoritative. But if it is, there is no reliable means of supplementing his dates, without which the history he supplies is almost impossible to understand. For example, on p. 35 we read,

In 1544 the King [John III] granted to the Jesuit college the privileges of the university; John's foremost endeavor in the field of education, the *Colégio Real*, was turned over to the Society...

This passage would tempt a normal reader to think the Royal College had been turned over to the Jesuits in 1544. However, on p. 38 we are told:

... the Society was still strong enough to acquire the management of the *Colégio Real*. As we have seen, on 10 September 1555 John III notified Diogo de Teive of his substitution by a Jesuit principal.

It is of course not hard to see how these two passages could both be correct. But it is impossible to gather from them, or from anything else said in this book, when exactly the Royal College became a Jesuit College.

Chapter 2 deals with relations between the College of Arts and the University of Coimbra, and also with the efforts to develop the *Cursus* and how they were affected by the simultaneous drive to articulate the Jesuit philosophy of education, which ultimately took the form of the *Ratio Studiorum*.

Chapter 3, "The *Cursus*," begins with a little of the kind of clarity one wishes were characteristic of this book. It says (56):

The *Cursus Conimbricensis* was meant to be a comprehensive set of textbooks. It consists of the serial publication of eight volumes containing commentaries on the complete works of Aristotle, except for the *Metaphysics*. The Conimbricenses published these volumes between 1592 and 1606.

The rest of this chapter does not clearly identify when or where each of the volumes appeared or who was its likely author. At the end of the book, however, in the Bibliography, we find under the heading "The Commentaries," a list with the proper bibliographical information. The difficulty is that thirteen commentaries are listed, rather than eight, and that one of them is Fonseca's commentary on Aristotle's *Metaphysics*, said not to have been included. The bibliography offers the reader no

assistance in figuring out which of the thirteen are the eight about which he has been reading in Chapter 3. Perhaps it would be possible to figure this out by comparing the bibliography to the chapter and using the deductive methods of Sherlock Holmes, but few readers are likely to make the effort.

The final chapters are about two intrinsically interesting problems that engaged the philosophers responsible for creating the *Cursus*. Chapter 4 deals with what the author calls “the problem of the teacher” which pits Augustine against the Jesuits. Led by his Neoplatonic conception of learning, Augustine denies that anyone but God can teach us anything. The Jesuits, however, with their Aristotelian leanings, wish to carve out a genuine, effective role for the teacher. Though he is an agent external to the mind of the pupil, nevertheless, the Jesuits maintain, he can exercise a direct cognitive effect upon his pupil’s mind.

The problem of chapter 5 concerns the nature of causality. Historians of modern philosophy may find this the most interesting chapter of the book. Causality is an umbrella term covering a family of philosophical problems that were actively discussed in the sixteenth century. But the most interesting one here is whether what are called “secondary causes,” that is the causative actions of creatures, can be understood in a way independent of the causality of the primary cause, God.

In those days, scholars who tried to think of secondary causes independently raised red flags both to theologians and to natural philosophers. Theologians feared that it would lead to Pelagianism, the doctrine that we can, by our own efforts, merit salvation. Christian natural philosophers thought it was absurd to try to separate the realm of secondary causes from the primary cause which sustains it. Without God’s constant creation there would be no realm of secondary causes to discuss. This chapter puts the question in a helpfully large context, surveying a wide field of views and interests involved in the debate. In concluding one section, Casalini writes:

The physics of the *Cursus* points to a new direction, under the reassuring garments of a systematic Scholasticism seemingly devoid of any thought: an overturning of the universe upon the network of human decisions that will be developed by Descartes, without having himself provoked any paradigm shift.

Once more, a little further translation is called for. I take Casalini to mean that Descartes only puts the finishing touches on the program to reduce all causes to efficient causes, for which he is usually given all the credit. This may well be true, and if it is, I hope, future writers on modern philosophy will pay more attention. For that to be so, however, they will have to read this book. Few, I fear, will try.

Graeme HUNTER

*Research Professor
Faculty of Philosophy
Dominican University College
Ottawa*

Jaime DERENNE, **Recherches arnaldiennes**, Tome I: **Théorie raisonnée des idées chez Antoine Arnauld: reprise et prolongement du projet cartésien** («Univers Port-Royal», 30). Paris, Classiques Garnier, 2017, 15 × 21,9 cm, 137 p., ISBN 978-2-406-05868-7.

This short, dense book (henceforward abbreviated as “TR”) is proclaimed on its cover to be the first volume in a projected series of “Recherches arnaldiennes,” that will appear as part of the collection “Univers Port-Royal,” directed by Jean Lesaulnier. TR deals with Arnauld’s two most famous philosophical works, the *Port Royal Logic*, in which he collaborated with Pierre Nicole, and *On True and False Ideas*, which he authored alone.

Derenne’s aim in TR is to depict Arnauld’s philosophy in both these works as a fruitful extension of the philosophy of Descartes (17-18). In particular, Derenne is concerned to show how Arnauld adopts the Cartesian notion of *idea* as an activity of the mind and applies it to new questions.

Focus is a virtue in a book, but too much of it can be a fault. So here. Much that ought to have been mentioned is passed over in silence. For example, Derenne makes no attempt to explain how he will separate Arnauld’s philosophy from Nicole’s in the *Logic*. It is not enough merely to ascribe everything he finds in the *Logic* to “Arnauld et Nicole,” as Derenne does, because it is not clear whether they spoke with one voice or two. And whichever is the case, it will not always be easy to know what to attribute to Arnauld. Perhaps there is an easy answer to this question, but if there is, Derenne ought to provide it.

Arnauld is correctly represented in TR as a Cartesian, not in the sense of being an imitator or a popularizer of Descartes, but as an extender of the Cartesian method into new areas of inquiry. Arnauld is said to be narrowly focused (like Derenne) on Descartes’ innovative understanding of *idea* as a mental activity by which knowledge of external realities can be generated (p. 15).

This was, of course, Descartes’ famous alternative to the Aristotelian and Scholastic accounts of perception, according to which external objects equipped our mind with ideas by communicating “intentional species” (wraithlike representations of themselves) to us through our senses. It was likewise an alternative to the modern “sensationalism” (*sensualisme*, in French) of philosophers like Gassendi. In Descartes’ radically new way of speaking, we have the ability to “conceive” ideas in a manner that will make them necessarily applicable to the material world. Arnauld adopts Descartes’ way of speaking, but also, as Derenne shows, extends it.

The *Port Royal Logic* was first published in 1662, but did not reach its final form until the fifth edition of 1683. Its first part shows how that original, procreative operation of the mind by which we can form ideas, can be embedded in a logical and linguistic framework of a kind that will assure the referential character of the ideas formed. Although Derenne does not mention it, Arnauld’s logical method alone counts as an extension of Cartesian Method, since Descartes proposed his Method as an alternative to logic as he knew it. (*Discourse on Method*, Part 2, AT6, p. 17, lines 15-25; p. 18, lines 11-15).

In Part II of the *Logic* Cartesian ideas become the elements which, when joined by a copula, form what was traditionally called a *judgement*, though nowadays logi-

cians prefer to speak of terms, rather than ideas, and of propositions, or statements, or even sentences, rather than judgements. From Derenne's discussion of Arnauld's and Nicole's logic, however, one would never guess it had any connection with logic as we know it today.

The third part of the *Logic* discusses a third operation of the mind, by which an ordered sequence of judgements can become a valid argument. Arguments, in turn, become units suitable to be arranged in scientific theories.

Science is the topic of the *Logic*'s fourth part, which merits its Cartesian title, "On Method." The four parts taken together provide an illuminating map of human cognition. It would have been appropriate for Derenne to say a little more about the general achievements of the *Logic* than the sparse comments found on p. 19-20 of TR.

Derenne's narrow focus might be alright, if it had borne fruit in a clear exposition of the one topic that receives his full attention. The big question is why Arnauld thinks we can craft our own ideas in such a way that the judgement we make will turn into a *perception* of some external reality. What we want to understand, in other words, is why Arnauld believes that there is some ingenious way of combining ideas in judgements so that they will necessarily express truths about the world. It sounds rather like magic and Derenne ought to explain how it works. But he does not. The difficulties involved in Arnauld's perceptual realism are never faced squarely, never clearly articulated and therefore, of course, never resolved. Constant, repetitive exposition stands in for explanation.

Derenne is reluctant, for some reason, to venture outside the terminology of his authors. The result is that he is forever juggling the terms of Arnauld and Nicole, and later of Arnauld and Malebranche, forever repeating them in new combinations, in the futile attempt to clarify what was much clearer in the works themselves, as the reader discovers, when, in attempting to understand Derenne's account of these authors, he is forced to follow the footnotes back to the original texts.

Another problem with the book is its relentless abstractness. Unlike Arnauld and Nicole, Derenne rarely, if ever, relieves the abstractness of his exposition by providing an example. Instead, on the rare occasions when he perceives that help is needed, an even higher level of abstraction is brought in to explain the words that first raised a question. For example, to aid us in understanding his enigmatic claim that the mind must always be trying to separate from a sign's meaning whatever in it does not signify, we are told that "the [required] effort of the mind consists in abstracting from reason reasoned" (p. 49²⁵).

In the second part of TR, on p. 84, we are helped to understand the difference between Malebranche's theory of mediate perception of the external world and Arnauld's theory of immediate perception by the following surprising explanation:

Whereas Arnauld's *Darstellung* is internal to the cognitive process, and the form in which the *Darstellung* is within me is called *Vorstellung*, with Malebranche, *Vorstellung* is external to the cognitive process, and possesses a real reality (*sic*) independent of my soul, and the form by which it relates to my soul is *Darstellung*.

Needless to say "Darstellung" and "Vorstellung" never figure in Arnauld's or Malebranche's vocabulary. Fortunately, after their bizarre irruption into TR on p. 84, they cease to figure anywhere else as well.

Part II of TR is better. It deals with the vigorous criticism Arnauld heaps on Malebranche's theory of perception found in his 1683 work, *Des vraies et des fausses idées* (*On true and false ideas*). There is some very good material here. Derenne shows why Malebranche's elaborate illuminationism, if I may so call it, in which God allows his own ideas to be causes of our "perceptions," is not only repugnant to common sense, as Arnauld recognizes, but also engenders philosophical errors about God, man and the world. Thus Arnauld extends Cartesianism once again, this time in a way that deprives a rival Cartesianism of its credibility.

Though it contains some interesting material, TR cannot be considered an auspicious beginning for the series of *Recherches arnaldiennes*. One may hope, however, that future volumes will exhibit a good deal more Arnaldian lucidity.

Graeme HUNTER

Research Professor
Faculty of Philosophy
Dominican University College
Ottawa

Francis K. PEDDLE and William S. PEIRCE (Series Editors), **The Annotated Works of Henry George**, Volume II, **Progress and Poverty**, Edited by William S. PEIRCE with Alexandra W. LOUGH, Preface Francis K. PEDDLE. Madison NJ-Teaneck NJ, Fairleigh Dickinson University Press, 2017, 15 × 23 cm, x-506 p., ISBN 978-1-61147-941-6.

It is an enigma! Why with so much wealth we still have poverty? Invention, education, technology, social welfare policies and charity have not eradicated the curse of modern-day pauperism. Why is abject poverty still a national scandal, a social curse and an unfathomable paradox for governments, faith communities, workers and business people? America's first proto-urban-economist, social philosopher and tax reformer Henry George (1839-1897) devoted much of his short life to investigating the enigma of wealth and want.

George's basic remedy to solving the paradox of wealth and want is: **to abolish all taxation save that upon land values** (Peirce's Introductory essay p.1, AWHG Vol. II P&P p. 353). At the same time, Henry George insists that taxes on Labour and Capital must be totally abandoned or substantially reduced. In a modern sense, with a reduction in taxes on Labour (income and payroll taxes) and Capital (business taxes and capital gains) George envisioned the unlocking of a vast potential created by the natural opportunities of labour and capital working together to create more wealth. It is a philosophy of abundance, not scarcity or trade-offs. There is an economic and ethical foundation upon which George bases his analysis and his proposed radical remedy. *Progress and Poverty* is George's *magnum opus* and provides the nexus for a thorough examination of his economico-ethical thought.

Henry George, *Progress and Poverty* and his other economic and ethical works are often overlooked and their importance underestimated in the history of economics, the development and decline of civilisations and socio-ethical theory. Academics,

students and those interested in an ethics-economics based solution to the ravages of poverty and a fairer distribution of a nation's wealth would find George's works a compelling read.

Progress and Poverty is composed of ten books, with an Introduction – *The Problem* and Conclusion – *The Problem of an Individual Life*. Peirce, in his introductory essay, gives a brief summary of each of the ten books. The first four books analyze the laws of distribution and George's rejection of several economic theories of his day. George's 'sovereign' remedy, its effects, the justice of it and its application are discussed in Books V-IX. Book X - *The Law of Human Progress* George explains his theory of the rise and decline of civilisations and the law of human progress. He states, "thus equality in association is the law of progress" (p. 430).

Originally published in 1879 with the title *Progress and Poverty: An Inquiry into the Cause of Industrial Depression and the Increase of Want with the Increase in Wealth; The Remedy*. *Progress and Poverty* is the second volume in the series of the *Annotated Works of Henry George*, (Fairleigh Dickenson University Press, co-publisher Rowman and Littlefield, 2017). His son, Henry George, Jr., estimated that by 1905 over 2 million copies of *Progress and Poverty* had been printed in various formats and translated into multiple languages; a phenomenal number of copies for an economic text. It was an international best seller and jettisoned George onto the worldwide stage.

George was a printer and journalist by trade. He was also natural rhetorician. His words inspired his and future generations to rally to a battle cry of economic justice, of the many not the few, with a fairer distribution of wealth. His books, newspaper articles and speeches antagonized the nouveau riche and economic commentators of his day. This was a period of rapid industrial expansion. It is the Gilded Age (C. 1880-1910) of vast fortunes and mansions, contrasted with dire poverty, tenement slums and unpredictable employment. Famous families like the Astors, Vanderbilts and Carnegies, and their associates have succumbed to the temptation associated with monopoly power, economic privilege and avarice. The classic haves against the have-nots.

"Economic rent" surplus is largely due to an increase in the value of the land. This is because of an increase in the density of the population, its location, demand for land or its natural resources and the willingness of a buyer to pay a premium price to obtain land, at the exclusion of all others. As George astutely pointed out, the demand for land and the price a buyer is willing to pay for its use has very little to do with the occupier or owner. Rather, increases in the value of land are complex products of the community.

George's provocative analysis of wealth and want also irked the sentiments of the members of the newly established American Economic Association (1885). The names of economists Francis Walker, John Bates Clark and E.R.A. Seligman are remembered today. Why not George? Henry George's economic principles and ethical prospective on what constitutes a just society, for too long, have been marginalized. Today, in Europe, Asia and North America political events concerning the astronomical increase in the value of land, questions on trade and its protectionism, and the care and use of the environment have started to refocus the attention on concepts associated with Henry George.

Francis K. Peddle and William S. Peirce are the series co-editors. William S. Peirce, with Alexandra Lough, edited and provided the annotations for Volume II, *Progress and Poverty*. Peirce wrote the introduction to Volume II entitled "The Rhetoric and the Remedy." Peirce's introduction concentrates on the economics of George's proposals and their legacy rather than their ethical dimension. Furthermore, Peirce's goal is to step back from a strictly "political or social history" of Georgism. He provides the reader with a short list of references that in the past 25 years has helped illuminate a more modern understanding of George's economic and ethical viewpoint. (*Progress and Poverty*, Introduction, note 3, p.1 and notes pp. 29-35). Peirce's aim is to enhance the appeal of George's economic analysis

He is particularly well suited to explaining in plain language, to non-economists, the nuances between older and newer economic theories. George was the last of the classical political economists. The school's lineage includes Adam Smith, David Ricardo and John Stuart Mill. The later part of the 19th Century neoclassical economics took hold. Two early proponents of neoclassical economics were the British economist Arthur Marshall (1842-1924) and the American economist John Bates Clark (1847-1938). The economic positions of George's critics are eloquently summarised by Peirce. Eminent economists and historians such as Alfred Marshall, Arnold Toynbee (1852-1883), Henry Sidgwick (1838-1900) John Bates Clark, Francis A. Walker (1840-1897), and others, were often ferocious in their written and verbal critiques of George. At the core of the arguments against George is the question of who will get the surplus value from the land or its "economic rent." Peirce briefly presents his ideas within an urban-libertarian framework that evaluates the complex capacities of land and cities, and the relationship between individual freedom and public finance.

George was emotionally scarred by the protracted economic recession of the mid-1860's. He retells the story of being unemployed and not having the means to provide for his young family. He contemplated mugging someone. He confronted a man on a street in San Francisco. The man handed over \$5. That memory would stay with him for the rest of his life and motivate him to write *Progress and Poverty*.

Some final thoughts I leave to the co-editor of the series Francis K. Peddle. He sums up nicely why George's ideas are still important today. Peddle writes, "*Progress and Poverty* is the perennial call to expand our knowledge about real monopolies and privileges. It is about economic reconciliation, not about economic trade-offs. It is about an ethical economics, not about a sanitized set of algorithms. And it is about an ecological economics that does not pretend that either people or the environment do not exist." (Preface, *xvi*) The ethical foundation on which George's ideas are based will be more fully explored in future volumes of the *Annotated Works of Henry George*, especially Volume III, *Social Problems* and *The Condition of Labor* and Volume VI, *A Perplexed Philosopher*.

The Annotated Works of Henry George series would be a good addition to any public and university library.

Brendan HENNIGAN

Graduate Studies (Philosophy)
Dominican University College
Ottawa

William SWEET (ed.), **Migrating Texts and Traditions**. Ottawa, University of Ottawa Press, 2012, 15 × 23 cm, 364 p., ISBN 978-0-7766-0707-8.

This volume, published in 2012, is an anthology representing the fruits of a conference held at York University in 2006. The symposium's goal was to better understand how philosophical texts and traditions move between cultures. The volume's title may puzzle the prospective reader, since even knowing that the essays contained in it are about philosophy, without some kind of preliminary analysis it is not readily apparent whom this book is for; or, to put it another way, what shelf of an imaginary bookstore one would expect to find this book on. The key words "texts" and "traditions" would likely lead one to expect to find this volume on a bookshelf under the subject of hermeneutics. While this would not be entirely misleading, I do not think it would do full justice to the scope or the intent of the book. The first key word in the title, "migrating," is an important part of the analysis, but because it is being used in a metaphorical sense, more digging has to be done.

In the Germany of the 1930's sociologist Karl Mannheim created the term *Wissenssoziologie* to describe the dynamics of systems of thought and the sociological influences on them. Max Scheler also developed a phenomenological "sociology of knowledge" around the same time. Pitirim Sorokin devoted the better part of Volume 2 of his monumental *Social and Cultural Dynamics* to trace the social factors and influences of systems of truth, philosophy, science and ethics across a long sweep of time. More recently, Randall Collins wrote an equally monumental, if less ambitious, *Sociology of Philosophies* that applied a more modern "microsocial" analysis, involving "interaction ritual chains" and microeconomic analysis to try to understand the social influences on philosophical movements and traditions. It is in that spirit that I would take a certain amount of liberty to declare this book, by analogy, to be a collection of essays on the cultural geography of philosophy: a *Wissensgeographie*, so to speak.

The reason I am so declaring comes from the way the idea of "migration" is dealt with throughout the book. In the Introduction, William Sweet asks, "What does it mean for texts and traditions to migrate?" and in answering this notes that migration of philosophical texts, texts and traditions occurs across different histories and cultures (p. 2). It becomes clear that one shared assumption throughout the volume is that there is not just one "culture" in the world, but, following a long tradition beginning with Herder, that we need to speak of many cultures. Cultures, for the purposes of this volume, are rooted in and have, at least initially, developed in a particular place. Thus, the book is divided into three parts, with Part I concentrating on migration of texts and traditions "from the West"; Part II "from the East and South," and Part III considering some theoretical issues on the idea of the migration of philosophical texts and traditions. Another important distinction that Sweet makes is that for a tradition or a text to be said to have "migrated," it must have taken root and developed within the receiving culture. The common thread between the investigations in the book is the idea of cultures having a place of their own. This even applies when the cultural transfer seems to happen in one location, as described, for example, by Jonardon Ganeri in the transmission of some of the ideas of the Upanishads to Islam (Chapter 8). For even here we have one culture (the Persian Islamic culture of the Mughals) which "moved into" the territory of present-day India and absorbed,

to a certain extent, some of the philosophical premises of that territory's indigenous culture, with the intent of using truths found in that culture to gain a better insight into the newcomers' philosophy. A similar phenomenon where ancient texts from one cultural context are brought forward to help an argument a very different context is described by Gyongyi Hegedus in the way that Saadya Gaon, a medieval Jewish philosopher, drew upon the Neoplatonic arguments against the Aristotelian view of the eternal nature of the world (Chapter 2).

Migration as a movement between cultural places is, then, the prime focus of analysis of the various subjects in this book. Without repeating the contents of the introduction and providing a full summary of the contents of the individual contributions, a couple of themes that might be relevant to the cultural geography of philosophical texts and traditions can be discerned as the chapters unfold. First, it becomes clear that texts and traditions in philosophy may be, to varying degrees, amenable to "migrating" from one culture to another. It seems that in some cases, the philosophical seed adapts easily to the new soil, there is no problem for the tradition presented in the text to take root and flourish. An example of this is provided by Cristal Huang in her discussion of the diffusion of the Western hermeneutic tradition into East Asia (Chapter 7). In other cases the climate is not so welcoming to the new text or tradition. Linda Patrick, for example, argues that the Buddhist and Western (as exemplified by the Aristotelian tradition) examples of the "good life" are simply too incommensurable for a true migration to take place from East to West (Chapter 9). To take this horticultural analogy further, it may take deliberate cultivation for the transplantation of a philosophical tradition to reach fruition, as Vincent Shen argues in the case of introduction of Aristotelian texts to China. In translating the text into Chinese, the Jesuits made significant modifications in order to align Aristotelian concepts to Confucian and Daoist ones in order to allow these texts to become accepted in their new environment (Chapter 1). The potential for the introduction of Buddhist ethical concepts into Western philosophy through virtue ethics is contemplated by Sheila Mason (Chapter 10), with Buddhism and Process Philosophy considered in a similar way by Frank Hoffman (Chapter 11). Examples both of the difficulty of a philosophical tradition taking hold outside of its cultural context, and the remarkable convergence between philosophical systems in these different contexts, is provided by Chinatsu Kobayashi in her discussion of Heidegger and Japanese philosopher Shūzō Kuki (Chapter 6), and the discussion by Peter McCormick on the near-inevitability of language distorting the hermeneutic interpretation of the most meaningful texts of Eastern thought, such as the Buddhist teacher Shinran (Chapter 12).

The migration of texts, however, does not always occur as a floating seed taking root in far-off soil or being fastidiously tended to in hopes that it will take to the new environment. Migration can also come in the form of colonization, and a number of the essays in this volume take note of different facets of this fact. David Lea, for example, puts forward a theory of how Andalusian philosophers infused the concept of autonomous reason into Western thought, paving the way for modernity (Chapter 13). The late Leslie Armour describes how the philosophy of M.M. Sharif tried to reconcile the colonial philosophical traditions of England with the rich heritage of Islamic philosophy and was able to emerge with an original and powerful philosophy of history, as well as a compelling history of philosophy that deserves much more

attention in the West than it has received (Chapter 3). Denys Leighton provides a similar overview of the synthesis reached by Radhakrishnan drawing on Indian thought and the idealism that prevailed in British philosophy at the time (Chapter 14). Pieter Duvenage, by contrast, shows a history of a colonial nation constructing its social imaginary by pushing back against the idealist tradition of the later British colonial authorities (Chapter 5). William Sweet provides an overview of how British idealism was propagated not only amongst Britain's colonial empire but as far as Japan and China (Chapter 4).

With such themes emerging as conditions contributing to the relative ease or difficulty of "transplanting" texts from one culture to another, or the effects of cultural hegemony or dominance in the colonial context and the attempts to reconcile colonial with indigenous philosophical traditions, the volume, by the end of Part II, has the potential of being an important contribution to the cultural geography of philosophy. The concluding essays in Part III also serve to support these themes in an indirect way. Bruce Janz notes that philosophy is a practice (texts themselves are not philosophical) and, moreover, a practice related to place (Chapter 15). Kuan-Min Huang argues that, from a hermeneutical perspective, the dialectical limits that a text begins to approach when being transposed from one place to another lead to a growing heterogeneity created by the opposition of the text's source and its reader (Chapter 16). Eliot Deutsch looks again at the case of Western philosophy engaging classical Indian thought, and argues against the possibility of developing a universal, culture-free conception of rationality (Chapter 17). William Sweet, in his Afterword, draws some tentative conclusions from the examples in the volume about why and under what conditions philosophical texts and traditions migrate.

The book would have benefitted, perhaps, from gauging its common line of inquiry not so much against the idea of "migration" as a general concept, but in a more focused way along one of the ideas Sweet offers in his Afterword: the question of linguistic and cultural commensurability, the question of relativism and also the possibilities created by migration for philosophical synthesis (or syncretism). Furthermore, in the history of knowledge, the idea of "diffusion" or "transmission" of philosophical texts would seem to have more currency than "migration." Ultimately, we might ask, do texts and traditions migrate, or do people migrate with their traditions (and are texts not transmitted independently of human migration)? Basing the book around answering a question that is constructed on a metaphor invites the risk that I alluded to earlier – a prospective reader might not guess at where the value of the essays in the volume lies.

This book, to be certain, does not hide the fact that the nature of its inquiry is exploratory. The material that was collected for this volume has the potential, however, to serve as an insightful social and cultural study, and would have more impact with summary essays delving into the themes that appear to emerge regarding the various modes of transmission of ideas across cultures. Nonetheless, placed on the right bookshelf, the book will have enduring value for researchers interested in the diffusion of philosophical ideas around the world.

Frederick MATERN

Ottawa

Jason P. BLAHUTA, **Fortune and the Dao: A Comparative Study of Machiavelli, the Daodejing, and the Han Feizi**. Lanham MD, Rowman and Littlefield, 2015, 16 × 24 cm, 242 p., ISBN 978-1-4985-0052-4.

It has become fashionable to confront and to compare the unlikeliest protagonists. This is perhaps part of the deconstructionist legacy: a way of bursting open the seams of seemingly insular traditions to reach for the novel insight, the surprising juxtaposition. A confrontation between Niccolò Machiavelli (1469-1527) of Renaissance Italy and Laozi (possibly 6th Century B.C.E), and Han Feizi (280-233 B.C.E.), as representatives of China's Hundred Schools of Thought, certainly escapes traditional boundaries. The author claims that Renaissance Italy and Warring States China shared a similar political landscape. The wager is that the solutions to the turbulent times offered by Machiavelli and by Laozi and Han Feizi should somehow arrive at being complementary, and perhaps thereby much enriched. Indeed, the effort seems to be to strengthen Machiavelli's approach, deemed to be the most comprehensive, with a strong and fortifying dose of Daoism.

The intended audience for this study seems elusive. This lack of clarity contributes to clouding the purpose of the book. In his introduction, Blahuta decries the lack of an in-depth view that takes into account the totality of Machiavelli's work. On this basis, he offers the following statement about his own approach: "Given this characteristic of commentary on the writer, I will proceed on the assumption that the reader has a general familiarity with the *Daodejing* and the *Han Feizi*, but not the whole of Machiavelli's body of writings..." (4) With this reader in mind, the study often reads like an apologia of Machiavelli and gives rise to certain extraordinary readings. A glaring example is the defense the author mounts against the accusations of misogyny addressed to Machiavelli. While acknowledging that there is sufficient cause for such allegations, he offers what he considers a justifying and deeper interpretation. Where Machiavelli speaks of Fortune as a woman and therefore requiring beatings to be forced down, Blahuta reads the passage as simply praising youth. No question that Machiavelli says, "It is better to be impetuous than cautious, because Fortune is a woman (Lady), and if you want to keep her under it is necessary to beat her and force her down." Blahuta's reading is that where this passage may appear misogynous "on the surface," if read, however, as part of Machiavelli's comprehensive corpus of political philosophy and "specifically, his cyclical understanding of history, this passage can be read as praising youth." (70) This is a generous interpretation that pushes the limits of credulity. If Machiavelli is praising youth, it is because youth retains the vigour and strength required to wrestle and force Fortune down in the very same way that a young man may beat and force a woman to submit to his will. The similarity that Blahuta finds in the *Daodejing* is the advice to the ruler to be like a newborn. The parallel is in the idea of a return to an earlier state. The difference between an ambitious and aggressive young man and a newborn babe is not entirely lost on the author, but does not dampen his reading of both Machiavelli and the *Dao* as sharing a somewhat similar recommendation to the ruler.

If the comparisons that Blahuta draws are often on the highest level of generality, he nonetheless manages to convey a fair bit of information on the approaches in question. He concludes his work by reiterating areas of difference and common

elements. One may ask to what degree the similarities are genuine given, as the author himself acknowledges, fundamental divergences in the underlying assumptions about the nature of the world, the significance of history and action, and the place and role of the ruler. The goal is said to be to make up for Machiavelli's lack of flexibility by supplementing it with the resilience to be found in the legacy from the representatives of China's Hundred Schools of Thought. This is, of course, an enormous and deeply challenging task. Perhaps Blahuta can be seen to have accomplished his goal simply by inviting a reappraisal of Machiavelli and encouraging attention to the *Daodejing* and the *Han Feizi*.

Marie ANTONIOS SASSINE, PhD

Dominican University College
Ottawa

Pierre LAURENDEAU, **Des enfants pensent l'avenir. Philosophie pour enfants et prévention de la violence** («Dialoguer»). Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, 15,2 × 22,9 cm, 219 p., ISBN 978-2-7637-1983-2.

La philosophie pour enfants se pratique depuis plus de trente ans au Québec. Des formations spécialisées¹ s'offrent dans ce domaine. De nombreuses publications² paraissent pour réfléchir, mais aussi pour accompagner le processus qui outille les enfants pour penser par eux-mêmes, pour questionner le monde et pour mieux contribuer à le bâtir. Des organismes pour jeunes portent également ce projet³. Pourtant, la philosophie pour enfants demeure encore trop peu connue dans les écoles primaires et secondaires d'ici.

Le livre de Pierre Laurendeau, *Des enfants pensent l'avenir*, s'inscrit dans la collection «Dialoguer» dirigée par Michel Sasseville, pionnier et leader incontesté de la philosophie pour enfants au Québec. Il retrace «l'application qui a été faite de cette approche dans un programme de prévention de la violence»⁴. Une première partie situe brièvement les enfants dans les contextes qui sont les leurs : la famille et l'école. Une deuxième partie – la plus élaborée – présente l'approche et le programme de philosophie avec les enfants créés par l'américain Matthew Lipman, et en précise les dimensions pédagogiques et philosophiques. Dans la troisième partie, après avoir souligné l'importance de réfléchir à la violence pour la contrer, Laurendeau expose le programme de prévention de la violence et le plan de formation des enseignants qui ont été développés par Catherine Audrain et son équipe de La Traversée pour

1. Par exemple, le cours de didactique de philosophie pour enfants à l'UQAM, le certificat en philosophie pour enfants à l'Université Laval ou le microprogramme de 2^e cycle en enseignement par la philosophie pour enfants à l'Université de Sherbrooke.

2. Des livres, des articles, mais aussi de nombreux sites web.

3. Par exemple à Montréal : Brila. Repéré à <http://brila.org/apropos.html#contact> (page consultée le 26 février 2018) ; La Traversée. Repérée à <http://latraversee.qc.ca/index.php/programmes/ct-menu-item-38> (page consultée le 26 février 2018).

4. Pierre Laurendeau (2014) : *Des enfants pensent l'avenir. Philosophie pour enfants et prévention de la violence*, Coll. Dialoguer, Québec, Presses de l'Université Laval, 4^e de couverture.

aider des jeunes à sortir du cercle de la violence. Ce programme et la formation qui l'accompagne, initialement développés pour un organisme d'aide pour les femmes et les jeunes filles victimes d'agression sexuelle, sont à la base d'une offre d'implantation dans les écoles également proposée dans le livre.

Laurendeau cherche à convaincre du bien-fondé et de l'importance de la philosophie pour enfants dans une éducation qui reconnaît aux enfants leur capacité d'être sujet de leur vie, de leur réflexion et de leurs actes, même s'ils sont tout jeunes. Je partage cette conviction de la richesse des enfants comme sujet. La formation ajustée des formateurs qui souhaitent mettre en pratique cette approche me semble également incontournable, de manière à éviter de faire violence aux enfants et de leur imposer non pas seulement des vues, mais aussi des préoccupations d'adultes. Une posture ajustée permet non seulement de respecter l'altérité des enfants mais aussi de soutenir leur vivacité d'esprit et leur créativité, et de bénéficier de leur apport original. Depuis quelques décennies, les domaines de la spiritualité des enfants (surtout dans les pays anglo-saxons)⁵ et de la théologie avec les enfants (surtout dans les pays germanophones)⁶ ont également travaillé à développer des approches en ce sens. Praticiens et chercheurs en spiritualité des enfants et en théologie avec les enfants réfléchissent également aux enjeux pédagogiques mais aussi relationnels ou existentiels qui traversent ces pratiques qui donnent la parole aux enfants. Il serait vraiment intéressant que la philosophie pour enfants contribue à la conversation amorcée.

Le livre de Laurendeau est bien structuré et bien construit. Son écriture est très accessible et nous fait bien entrer dans la démarche proposée. Je regrette que le texte ne donne pas toujours suffisamment à mon goût la parole à l'auteur mais les nombreuses références sont très éclairantes. J'aurais aussi souhaité que l'auteur fasse une lecture plus critique des articulations de l'approche proposée en philosophie des enfants, en même temps que je peux aussi comprendre qu'il cherche à mettre en valeur cette même approche. Il aurait été vraiment intéressant de profiter de l'occasion pour donner littéralement la parole à des enfants, dans ce livre. Le projet aurait probablement été présenté tout différemment, mais peut-être nous aurait-il mis un peu plus sur la piste de son titre. Des philosophes croient profondément que des enfants puissent « penser » l'avenir pour mieux s'y engager. Je partage profondément cette conviction. Et je crois que la proposition de Laurendeau constitue une offre significative pour développer dans les milieux éducatifs ou communautaires une pratique qui outille richement les enfants pour penser l'avenir.

Elaine CHAMPAGNE

*Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval
Québec*

5. Par exemple à travers *l'International Association for Children's Spirituality*.

6. Tel que publié par exemple dans la collection *Jahrbuch für Kindertheologie* chez Calwer.

THÉOLOGIE

Michel QUESNEL, **La première épître aux Corinthiens** (« Commentaire biblique: Nouveau Testament », 7). Paris, Cerf, 2018, 15,5 × 23 cm, 486 p., ISBN 978-2-204-12411-9.

Lancée il y déjà près de quinze ans avec le commentaire de l'évangile de Marc rédigé par Camille Focant, la collection des éditions du Cerf, « Commentaire biblique: Nouveau Testament », vient de publier son dixième volume, le numéro 7 de la collection. Portant sur la première épître aux Corinthiens, ce commentaire vient combler en français une lacune criante. La liste bibliographique signalée au début (15-17) suffit pour s'en rendre compte. Des 45 commentaires scientifiques repérés, il ne s'en trouve que 5 en français, et parmi eux 3 parus avant 1950 et un seul catholique (Allo) dont la première édition remonte à... 1934! Dans la liste qui vient ensuite (17-23) des 113 études sur Corinthe et 1 Corinthiens parues au cours des trente dernières années (1987), il ne s'en trouve que 11 en français, dont 3 seulement après 2000.

Sur une épître majeure comme la première aux Corinthiens, Michel Quesnel était un commentateur tout désigné. Spécialiste de la littérature paulinienne, qu'il a enseignée pendant des décennies à l'Institut catholique de Paris et sur laquelle il a beaucoup publié, associé depuis longtemps aux travaux du groupe international et interconfessionnel d'experts que réunit à tous les deux ans à Rome le *Colloquium Ecumenicum Paulinum* de Saint-Paul-hors-les murs, M.Q. fait lui-même remarquer que le courant désigné comme *The New Perspective* qui, depuis une quarantaine d'années, a marqué l'exégèse paulinienne est resté ignoré des grands commentaires en langue française, en raison de leur ancienneté (42).

Relativement brève, l'introduction générale porte, pour plus de la moitié (29-37), sur des données d'ordre historique, géographique et archéologique concernant le milieu de Corinthe et l'activité que Paul y exerça. Le reste (38-45) aborde les questions habituelles d'introduction (authenticité de la lettre, unité, date, contenu et articulations, transmission...). M.Q. voit dans 1 Co la deuxième de cinq lettres que Paul adressa à la communauté de Corinthe (40), la deuxième également, après la première aux Thessaloniens, parmi celles qui nous sont parvenues – 2 Th étant considérée comme un écrit pseudépigraphique dont Paul n'est pas lui-même l'auteur (29). L'unité de 1 Co n'est pas mise en question, conformément au « principe partagé par beaucoup, qu'il ne faut se résoudre au caractère composite d'une œuvre littéraire, que lorsque toutes les tentatives pour accepter son unité ont échoué » (38). La lettre, cependant, aurait été rédigée en deux étapes: les chapitres 1-6 concernant l'unité de l'Église (ch. 1-4) et les questions de conduite morale (ch. 5-6) auraient déjà été composés et prêts à partir pour l'Achaïe lorsque, sur les entrefaites, serait parvenue à Paul une lettre en provenance de la communauté de Corinthe (41). Du début du chapitre 7 jusqu'à 11,1, Paul répond à des questions posées dans cette lettre, concernant principalement le mariage et les idolâtres. Peut-être la première partie du chapitre 11 (v. 2-16) portant sur le rôle et la tenue des hommes et des femmes dans l'assemblée de prière chrétienne est-elle aussi à lire en réponse à la communauté. Tout change à partir de 11,17, avec les reproches concernant la façon indigne de célébrer le « Dîner du Seigneur », dont la rumeur paraît plutôt avoir transmis l'écho jusqu'à Paul. De

même, il apparaît difficile de connaître les informations à partir desquelles celui-ci fut amené à aborder la question des charismes (ch. 12-14) et de la résurrection des morts (ch. 15). L'option en faveur de la chronologie longue, selon laquelle, à la suite des trois ans (Ga 1,18) qui s'écoulèrent entre la conversion de Paul et sa première venue à Jérusalem, auraient succédé quatorze nouvelles années mentionnées en Ga 2,1, amène à situer la seconde venue et l'assemblée de Jérusalem vers 52, après le deuxième voyage missionnaire plutôt qu'après le premier comme dans les Actes. Le départ pour Éphèse se serait effectué après l'assemblée et 1 Co aurait été rédigée au cours du séjour d'au moins deux ans qui suivit, « ce qui situe vraisemblablement la rédaction [...] quelques semaines avant la Pentecôte 54 (mais 53 et 55 ne sont pas impossibles) » (40).

Le commentaire est divisé en sept sections contenant variablement, selon les unités thématiques et littéraires qu'elles forment, quatre (1 Co 1-4), trois (1 Co 8-10; 12-14), deux (1 Co 5-6) ou un seul chapitre (1 Co 7; 11; 15). D'une façon très utile et pédagogique introduite systématiquement, chacune des sections est précédée d'une bibliographie et d'une présentation générale portant sur le contenu, les articulations et les caractéristiques de l'ensemble, avec proposition d'un plan. Vient ensuite le commentaire proprement dit de chacune des péricopes de la section suivant l'ordre habituel de la collection : traduction, bibliographie, critique textuelle, interprétation, le tout suivi de notes plus techniques se rapportant à l'un ou l'autre verset. Un autre apport, tantôt présent tantôt absent dans les précédents volumes de la collection, consiste dans l'introduction d'excursus portant sur des thèmes ou des textes particuliers. En l'occurrence, il s'en trouve sept, tous assez brefs, d'une page ou deux – sauf le dernier portant sur 1 Co 14,34-36 (350-355). C'est ainsi par exemple qu'on peut lire, en relation avec 1 Co 1,13 (*estaurôthè hyper hymôn*) une excellente synthèse sur le sens de la préposition *hyper* (72-73); en relation avec 6,9-10, une clarification des deux termes *malakoi* et *arsenokoitès* ainsi qu'un aperçu général de la position de Paul sur l'homosexualité (138-140); en relation avec 7,15-16, une note condensée sur « le privilège paulin dans la tradition catholique » (166-167).

Les données bibliographiques s'avèrent riches et abondantes. Par exemple, en rapport avec la première tranche (1,10-4,21) on trouve 34 titres relatifs à l'ensemble de la section, une moyenne de 16 pour chacune des six sections intérieures à celle-ci et 12 pour les deux excursus, soit près de 150 titres au total, sans compter les références aux commentaires et ouvrages signalés au début de l'ouvrage. On se rend compte à la lecture que cette documentation est bien maîtrisée, qu'on a affaire à un ouvrage de maturité, fruit d'une familiarité et d'une longue fréquentation des textes en première main comme de la littérature secondaire en français, en anglais et en allemand. La traduction des textes, tout en collant au grec le plus possible, s'avère malgré tout, sinon élégante, du moins lisible en français, n'offrant pas simplement un décalque ou une transcription incompréhensible ne tenant pas compte du génie de la langue de réception. Il faut se féliciter de posséder désormais en français un ouvrage de cette qualité, porteur d'une exégèse toute en nuances et en finesse et dont l'auteur confie dans l'avant-propos qu'il lui a coûté bien des labeurs : « Il ne m'appartient pas de dire s'il est bon, médiocre ou mauvais. Je peux cependant avouer le plaisir que j'ai eu à l'écrire, au prix de milliers d'heures de recherche, de moments de découragement et périodes d'enthousiasme. » (7)

*

L'une des caractéristiques de 1 Co consiste dans le fait qu'en un certain nombre de passages Paul fait référence à des positions ou à des opinions de ses correspondants avant d'y répondre ou d'y réagir. Parfois cette référence est explicite comme en 1,12 (« Chacun de vous dit: « Moi, je suis de Paul » – « Et moi d'Apollos... ») ou en 15,12 (« Comment certains parmi vous peuvent-ils dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts? »). Mais parfois Paul n'indique pas qu'il s'agit d'une affirmation des Corinthiens. C'est ainsi par exemple qu'au chapitre 6 il fait écho à l'argumentation de ces derniers et y répond aussitôt du tac au tac: « Tout m'est permis, opine-t-on? « Mais tout n'est pas utile », rétorque Paul; « Tout m'est permis », de nouveau? « Mais moi je ne me laisserai dominer par rien », réagit Paul (6,12).

Cela m'a conduit à prêter une attention particulière à certains de ces passages pour vérifier le traitement qui leur est accordé. S'il est concédé qu'en 6,12-14 Paul réfute des slogans énoncés par ses destinataires (143), il en va autrement de la compréhension de 7,1, quelques versets plus loin. « Au sujet des choses que vous avez écrites, est-il dit littéralement, il est bon pour un homme de ne pas toucher une femme ». Le commentaire estime que cette dernière affirmation doit être celle de Paul et qu'elle est à comprendre au sens qu'il est bon, idéalement, de ne pas se marier, plutôt que celle de Corinthiens signifiant qu'il est bon pour des gens mariés de s'abstenir de relations conjugales. On peut se demander si les trois arguments avancés en ce sens (155) sont entièrement convaincants. Il est vrai que l'affirmation qui suit au v. 2 n'est pas introduite par la conjonction *alla*, « mais », comme en 6,12 où Paul s'oppose à l'affirmation qui précède, mais par la simple particule *de*, qui marque une opposition plus faible. Faut-il tellement presser cette distinction puisqu'ailleurs, dans la suite même du chapitre 7, les contrastes sont exprimés tantôt par *alla* (v. 21a, 35b), tantôt par *de* (v. 8b, 25, 39), sans différences très significatives apparemment? Il est vrai qu'en 7,7.8 Paul, en se référant à sa propre condition, indique qu'il est préférable de ne pas se marier. Mais cette position correspond-elle bien à celle qui est prônée en 7,1? Au terme d'une enquête systématique menée à travers la littérature grecque où 25 emplois de l'euphémisme « toucher quelqu'un » ont été repérés, une étude récente (R.E. Ciampa, 2009, pourtant signalé aux p. 153, 158) conclut que, dans tous les cas, il est fait référence aux relations sexuelles et jamais au mariage comme tel. Dès lors, aux v. 2-4, Paul, en insistant sur les relations conjugales consenties de part et d'autre à l'intérieur du mariage, doit s'opposer à une proposition inverse de certains Corinthiens (7,1b), à laquelle peut tout naturellement renvoyer l'introduction « à propos de ce que vous avez écrit ». Dans ce cas, la « concession » dont il est question au v. 8 porte sur l'abstention temporaire et motivée des relations conjugales évoquée aux v. 5-6. Après quoi (v. 7-8), Paul peut exprimer sa préférence pour le célibat si quelqu'un en a reçu le charisme.

Autre exemple. Étant donné que l'interdiction faite aux femmes en 1 Co 14,34-35 de prophétiser dans l'assemblée de prière contredit la permission qui leur avait été faite en 1 Co 11,5, des auteurs ont suggéré d'y voir une proposition de certains Corinthiens, à laquelle Paul s'opposerait au v. 36. Je ne suis pas sûr de bien comprendre la difficulté soulevée contre cette hypothèse: « Mais le texte ne

porte aucun indice de décalage de l'énonciation entre les vv. 34-35 et les phrases environnantes.» (352) On observe en tout cas que rien dans la formulation de ces deux versets, entièrement à la troisième personne, ne permet de reconnaître à coup sûr une prise de position de Paul – comme s'il était dit par exemple «Je ne permets pas aux femmes de parler». On observe encore que les injonctions au silence adressées aux femmes en ces versets ne contredisent pas seulement 11,5 mais aussi ce qui a été dit quelques versets auparavant en 14,31 : «Vous pouvez tous (*pantes*) prophétiser à tour de rôle, afin que tous (*pantes*) soient instruits et tous (*pantes*) encouragés.» Les deux derniers *pantes* renvoyant à l'ensemble de la communauté, hommes et femmes, ne doit-il pas en être de même pour le premier? On lit de même en 14,23 : «Si l'Église entière se réunit et que *tous parlent en langues...*» L'Église comprenant des hommes et des femmes, ce doit être d'eux tous qu'il s'agit. Or, la même chose est affirmée juste après en 14,24, à propos cette fois de la prophétie : «Mais si *tous prophétisent...*». La position restrictive de 1 Co 14,34-35 détonne encore à l'intérieur d'un chapitre où, dès le début, Paul avait encouragé tous les membres à exercer les deux charismes dont il y traite : «Je veux que tous vous parliez en langues, mais plus encore que vous prophétisiez.» (14,5) «Que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis de parler (*lalein*)» : n'y a-t-il pas difficulté à comprendre que le verbe *lalein* dans ce passage renvoie simplement à des interventions féminines intempestives et inopportunes au cours de la liturgie, qu'il s'agisse de simples bavardages ou d'un «parler débridé» (355)? Le verbe *lalein* revient 25 fois dans l'ensemble du chapitre 14, et partout, sauf peut-être en 14,35 – si l'on isole ce verset du reste – le «parler» en question renvoie à une démarche ou à une fonction d'ordre liturgique, soit le parler en langues (14,2^{ter}.4.5^{bis}.6^{bis}.9^{bis}.11^{bis}.13.18.21.23.27.28.39), soit la prophétie (14,3.19.29). En 14,28, on trouve, en relation avec le parler en langues, la même formule exactement qu'au v. 34 à propos des femmes : «S'il n'y a pas d'interprète, *qu'on se taise dans l'assemblée.*» Il est clair que le verbe *sigao* («se taire») n'a pas là le simple sens de se tenir coi, de ne rien dire, mais celui de s'abstenir d'une parole liturgique proférée dans un contexte d'expression communautaire de la foi.

Il serait encore intéressant d'échanger sur l'interprétation de 1 Co 11,2-16, dont il vient d'être question. Pour rendre compte de la pensée de Paul dans ce passage, n'est-il pas préférable d'éviter de parler de l'«infériorité» de la femme par rapport à l'homme (262)? Les v. 4-5 ne lui reconnaissent-ils pas un rôle exactement identique dans l'assemblée liturgique? Quand, pour justifier par ailleurs une différence de tenue, les v. 7-9 en appellent à l'ordre de la création originelle, ce qui est souligné, c'est l'antériorité de l'homme par rapport à la femme, mais pas sa «supériorité», en tout cas pas au sens ontologique, mais seulement en relation à un ordre de venue à l'existence. Et quand, aux v. 11-12, Paul ne fait plus référence à la création originelle, mais à la création continuée («l'ordre de la gestation», selon l'expression utilisée à la p. 262), n'affirme-t-il pas inversement la préséance et non plus la subordination de la femme par rapport à l'homme?

Comme on le voit, les nuances apportées ici portent pour la plupart sur des passages dont l'interprétation reste très discutée et à propos desquels diverses positions peuvent se défendre. Jamais gratuites ni arbitraires, celles qui sont adoptées

dans le commentaire très fouillé de Michel Quesnel se gardent bien de s'exprimer de façon catégorique là où le texte laisse place à l'ambiguïté ou à l'imprécision⁷.

Michel GOURGUES, o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Marc GIRARD, **Évangile selon Jean. Structures et symboles**, 2 tomes. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 15, 5 × 23 cm, 316 p. et 274 p., ISBN 978-2-89760-109-6 et 978-2-897760-148-5.

Le nom de Marc Girard rappelle immédiatement à la mémoire l'ouvrage remarquable d'analyse structurelle qu'il a écrit sur l'ensemble du psautier dans les années 1990⁸. C'est en recourant à la même méthode exégétique qu'il s'applique cette fois-ci à une étude exhaustive de l'évangile de Jean.

MG adopte résolument une approche synchronique du texte johannique. Il se sert des principes et des outils de critique structurelle qu'il avait affinés dans son travail sur les Psaumes. Son objectif avoué n'est pas seulement de mettre en lumière l'architecture du 4^e évangile, mais aussi de faire apparaître le sens que sous-tend la structure des divers niveaux du texte. Selon lui « Toute structure de surface, dans la Bible, vise à supporter le sens » (I, p. 35)⁹. Il s'agit donc de découvrir l'organisation de la structure « censément intentionnelle » (I, p. 315) de l'auteur johannique pour accéder au champ sémantique. MG affirme qu'il se fait « un point d'honneur de toujours passer de l'heuristique à l'herméneutique, c'est-à-dire de dégager la signification du texte sur la base même des rapports à distance établis entre les mots » (II, p. 266).

MG procède en distinguant sept niveaux structurels. Il parlera de « gigastructure » pour l'organisation de l'ensemble de l'évangile, de « mégastructure » pour le niveau des grandes subdivisions, de « maxistrukture » pour les péripécopes et ainsi de suite jusqu'aux plus petites unités littéraires, les « nanostructures ». De nombreux tableaux et schémas permettent de visualiser les structures que l'auteur estime avoir identifiées. Il va sans dire que MG fournit une traduction qui respecte rigoureusement l'ordre des mots du texte grec afin de faire voir les procédés littéraires en cause.

7. Peut-être sera-t-il utile de signaler quelques détails dans l'éventualité d'une réédition: Saffrey (21); 44 avant notre ère (31); cela conduit à prendre des distances (36); un « exégète » en trop (38); de la chronologie (39); avait même excellé (85); formulé avec emphase (107); sans conteste (258); **quoi qu'il** en soit (261); ὡφθη (374); les abréviations indiquées dans la liste du début (9-13) se rapportent pour la plupart aux revues et quelques-unes aux collections (ex. AncBib, LeDiv) mais certaines qui figurent dans le commentaire ne s'y retrouvent pas (ex. HNT, KEK, ThHK, NIC, NEB.N; NIGTC) tandis que d'autres ne concordent pas, ex. An Bib au lieu de AncBib (16). Quelques erreurs ont échappé dans l'index final de la Bible: l'indication des p. 138 et 139 en relation avec 2 Tm 1,4; celle de la p. 265 en relation avec 2 Tm 2,13 au lieu de 1 Tm 2,13; de la p. 51 jusqu'à la p. 434, se trouve répétée en haut de page la simple indication « Corinthiens » au lieu de « 1 Corinthiens ».

8. Marc GIRARD, *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens*, 3 tomes, Montréal, Bellarmin, 1994-1996, 814 p., 621 p. et 561 p.

9. Dans les références, le chiffre romain indique le numéro du tome.

Au niveau de la gigastructure, MG formule l'hypothèse que l'évangile se subdivise en sept sections, « sept semaines », qui correspondraient en fait aux sept jours du 1^{er} récit de création du livre de la Genèse. Selon lui, chacune des sections de l'évangile serait une « relecture interprétative » (I, p. 14) de l'un des sept jours. En outre, en s'appuyant notamment sur l'inclusion que constituent la première et la dernière semaine, il estime que les sept semaines sont organisées de manière concentrique. Le 4^e évangile serait en fait « une relecture quasi midrashique du premier récit de la création » (I, p. 7). Par conséquent, il pourrait « se définir comme l'évangile de la nouvelle création » (I, p. 26).

MG soutient que les sept signes racontés dans l'évangile johannique sont également un facteur d'organisation de sa gigastructure. MG considère que les signes sont articulés eux aussi en structure concentrique, c.-à-d. que le premier correspond au septième, le second au sixième, le troisième au cinquième et que le quatrième constitue la pointe de l'ensemble. On se surprendra peut-être de constater que MG ne compte pas la marche sur l'eau (Jn 6, 16-21) au nombre des signes. Quel sera alors le septième signe, celui qui sera considéré comme le « signe parfait » en raison même de la valeur symbolique du chiffre « sept » ? Pour MG, c'est « nul autre que l'élévation de Jésus sur la croix, si étonnant que cela puisse paraître » (I, p. 30). Cela étonne effectivement !

Une autre conclusion tirée de l'analyse de la structure des signes surprend également. Celui qui tient la quatrième position, et qui en constitue donc la pointe, est le signe de la multiplication des pains (Jn 6, 1-15). Or, comme le précise l'exégète de Chicoutimi, « dans une structure concentrique, l'idée dominante se trouve normalement à la pointe » (I, p. 35). C'est cela qui l'amène à conclure que le « mystère de l'eucharistie » constitue le centre de l'évangile johannique. Il affirme : « Si l'on en juge par la structure des 'signes', pour peu qu'on la décode, Jean a voulu bâtir tout son évangile autour de l'eucharistie comme autour de son axe » (I, p. 38). Il ajoute : « Telle est la conséquence la plus captivante de cette étude et probablement la plus inattendue. » (I, p. 37).

Après deux chapitres dédiés à la gigastructure, MG consacre un chapitre à chacune des sept semaines (niveau de la mégastructure). Ces chapitres étudient chacune des péripécies qui la constituent (niveau de la maxistrukture). Après avoir identifié la structure d'une péripécie, MG s'intéresse alors aux symboles qui y sont présents. L'originalité de son approche en ce domaine, « c'est le souci de rechercher systématiquement le fondement du symbolisme dans un patrimoine interculturel, universel » (I, p. 7) dans la perspective de son précédent ouvrage.¹⁰ C'est ainsi, par exemple, qu'il verra l'eau des six jarres de pierre de Jn 2, 6 comme le symbole matriciel évoquant « l'imperfection, le non-achèvement, la période intra-utérine, antérieure à la naissance, à l'émergence. » (I, p. 94). Ou encore, le tombeau de Jésus fermé par une pierre (Jn 20, 1) apparaîtra comme l'« utérus de sa propre résurrection » (II, p. 219).

Finalement, un avant-dernier chapitre traite du chapitre 21 de Jean comme d'un appendice et un onzième chapitre revient sur des « observations additionnelles sur la gigastructure ».

Que penser de la démarche et des conclusions de l'ouvrage de MG ?

10. *Symboles bibliques, langage universel. Pour une théologie des deux Testaments ancrée dans les sciences humaines*, I-II, Paris, Médiaspaul, 2016.

Il ne fait aucun doute que nous avons affaire à une étude absolument originale qui se démarque grandement des commentaires classiques. Par ailleurs, l'auteur a manifestement travaillé le texte avec grande minutie.

La méthode d'analyse structurelle utilisée par MG le conduit à des conclusions qui sortent des sentiers battus. Si celles-ci ont le mérite d'être originales, de stimuler la recherche et d'ensemencer la réflexion, il n'est pas certain que les spécialistes en exégèse johannique en reconnaîtront la validité.

Au début de son parcours, MG déplore que ceux qui l'ont devancé sur le terrain de l'analyse structurelle du 4^e évangile «laissent trop de place à la subjectivité» (I, p. 6). Or, même si MG prétend à une rigueur quasi-mathématique, en plusieurs endroits, les correspondances qu'il croit déceler paraissent quelque peu forcées ou à tout le moins relever d'une perspective qui lui est sienne. MG soutient néanmoins que «l'organisation du texte final de l'évangile en structures extrêmement cohérentes à tous les niveaux ne relève pas de l'hypothèse mais *grosso modo*, de l'évidence.» (II, p. 266) Laissons à ses lecteurs le soin d'en juger.

Michel PROULX, o. praem.

Institut de pastorale des Dominicains
Collège universitaire dominicain
Montréal

Jean-Baptiste LECUIT, **Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence** («Cogitatio fidei», 303). Paris, Cerf, 2017, 13,5 × 21 cm, 369 p. ISBN 978-2-204-11756-2.

Cet ouvrage se divise en deux parties: «Le désir de l'homme pour Dieu» et «Le désir de Dieu pour l'homme». Après une perspicace Introduction portant sur l'indifférence contemporaine face à Dieu, comprise comme non-désir d'entrer en dialogue avec Lui, L. propose, dans sa première partie, des distinctions entre désir, besoin, volonté, tendance, contentement, amour, convoitise. Il traite également de questions telles que: y a-t-il un désir universel de salut? y a-t-il un désir naturel de Dieu? Tout au long de ses exposés, il incorpore des précisions fort utiles venant de bons penseurs.

Signalons quelques sections particulièrement éclairantes. Dans celle sur le contentement, l'auteur fait remarquer que la prise de conscience d'un état de contentement requiert l'association d'une «observation extérieure», notamment les paroles d'autrui, et d'une «dimension subjective». «C'est en comparant avec les nôtres les réactions comportementales d'autrui aux diverses situations, que nous avons appris à associer les expressions verbales du contentement aux états intérieurs correspondants.» (p. 32)

Est également instructif ce que L. emprunte à Harry Frankfurt: on peut vouloir ce qu'on veut en privilégiant tel désir à l'encontre d'un autre désir (p. 41-44; voir p. 46-48, passage également inspiré par Frankfurt). De même, on remarquera (p. 79-98), avec de nombreuses citations, l'opinion bien fondée de l'auteur selon laquelle, dans la vision de Dieu face à face, le désir, bien que comblé, ne disparaît nullement.

On appréciera aussi les pages prégnantes que L. consacre à Thérèse d'Avila et Jean de la Croix (p. 105-113, 116-122 et 124-127). Et pourtant, comment comprendre que L. ait accepté la traduction erronée de *gozar* par « posséder » (p. 105), dans les Œuvres complètes de Thérèse d'Avila (Cerf, 1995)? *Gozar* veut dire « jouir de ». La nuance est importante, ne serait-ce que pour distinguer le « jouir de », employé par Thérèse d'Avila, du « posséder » qu'on trouve dans les épîtres de Jean (*echein*, dûment transcrit d'ailleurs par L., p. 100).

En ce qui concerne la première partie du livre, portant sur le désir *humain*, certains lecteurs regretteront que L. n'ait pas tenu compte du livre *Libérer le désir*, publié en 2007 chez Médiaspaul, à Montréal et Paris.

La deuxième partie, portant sur le désir de Dieu pour l'homme, reconnaît la difficulté classique que pose la présence d'un désir chez Dieu, car, d'après cette objection, elle irait contre son immutabilité. L'auteur cite de nombreux textes anciens à cet effet, puis il en ajoute d'autres, datant du XII^e au XX^e siècle, allant en sens contraire, c'est-à-dire attribuant du désir à Dieu, soit en considérant ce désir comme une perfection lié à son amour, soit en le considérant comme un manque, lui aussi découlant de son amour. De toute façon, il affirme, à juste titre, que le langage sur le désir de Dieu pour l'homme ne devrait plus faire problème de nos jours.

Cela dit, rend-il justice à Augustin, à Denys le pseudo-aréopagite et à Thomas d'Aquin lorsqu'il semble présupposer que ces derniers déprécient le langage métaphorique (ainsi, écrit-il, « par simple métaphore », p. 172, ou « comme de pures métaphores » (p. 305), avec des mots équivalents qui apparaissent souvent dans son livre)? Or, en lisant la *Somme de théologie*, I, q. 1, a. 9 (corpus et réponses aux objections), on se rend compte que Thomas valorise ce type de langage, comme le fait Denys lui-même, qu'il cite. Bien qu'elle soit épistémologiquement inférieure à ce qui est proprement dit (du fait que Dieu est spirituel), la révélation *sub metaphoris* (voir le corpus) est pourtant vraie (*remanet in sua veritate*, réponse à la deuxième objection). J'ajouterais que la faiblesse des formulations métaphoriques est due au fait qu'elles comportent bien des ambiguïtés, liées à l'ordre du sensible, que seul le langage dérivant des réalités spirituelles est capable de clarifier. D'après moi, ce qu'il importe de retenir de ces trois grands penseurs, c'est que Dieu ne désire pas comme les êtres humains désirent, mais que son désir ne fait qu'un avec son amour proprement spirituel, qui est sans besoin.

D'autres informations d'ordre historique ne sont pas exactes. Par exemple, à la page 290, L. accepte trop facilement l'opinion de Guillaume Cuchet selon laquelle, *au XIX^e siècle*, la conscience chrétienne passa de l'idée que la bonté de Dieu était une modalité de sa justice à l'idée que la justice de Dieu était une modalité de sa bonté. Or, bien avant, c'est-à-dire *au XIII^e siècle*, Thomas d'Aquin déclara que la justice et la miséricorde de Dieu étaient toutes deux des modalités de sa bonté (*Somme de théologie*, I, q. 21, a. 3).

J'avoue être sceptique face à la pertinence, dans un livre sur le désir, de la section sur la prédestination et la querelle « De auxiliis » (p. 248-269). Vingt-deux pages ont suffi à l'auteur pour rejeter la position de Bañez et se montrer modérément favorable à celle de Molina (avec les nuances appropriées des p. 299-300, 303 et 318), alors que Bernard Lonergan, un jésuite qui s'était situé au préalable dans la tradition moliniste de son Ordre, avait mis, par la suite, cinq cent treize pages, dans *Grace and Freedom*,

pour démontrer, entre autres choses, que ni Bañez ni Molina n'avait bien compris la pensée de Thomas d'Aquin sur la grâce et la prédestination. Malheureusement, notre auteur ne présente pas la différence précise entre Bañez et Thomas d'Aquin sur cet épineux sujet (p. 296).

En conclusion, ce long volume de trois cent soixante-neuf pages me semble poursuivre deux buts distincts. Le premier but, dont on peut se demander s'il a été atteint, s'efforce de justifier un rejet de l'apport de la pensée grecque ainsi que celui de la scholastique des Temps modernes – double apport malheureusement identifié à celui de Thomas d'Aquin. À la p. 322, il ne nous est pas dit si « l'approche dominante jusqu'au XX^e siècle » remonte à celle de Thomas, ou si elle prit corps beaucoup plus tard. Et « l'approche nouvelle », bien expliquée en 1971 par Fernand Van Steenberghe, un thomiste convaincu, n'est-elle pas celle de Thomas lui-même, donc évidemment pas « nouvelle » (voir 321-323) ?

Après avoir cité des textes venant de la Bible (pour et contre l'immutabilité de Dieu) et des proclamations sans équivoque venant de conciles œcuméniques en faveur de cette immutabilité (p. 169-170), l'auteur déclare que le « mystère de l'Incarnation et de la Croix [...] bouleverse les précompréhensions trop humaines de l'immutabilité et de l'unité de Dieu » (p. 306; ceci est répété à la p. 320). Il en va de même, pense-t-il, pour la souffrance de Dieu, pourtant rejetée par le Concile de Chalcedoine (DS 300) – une affirmation du magistère extraordinaire qu'il ne signale pas, même s'il ouvre une piste intéressante en parlant « d'empathie » (p. 316). Peut-on donc considérer les grands conciles œcuméniques comme des « pré-compréhensions trop humaines » (c'est moi qui souligne le « pré » ? N'ont-ils pas plutôt exprimé des « post-compréhensions » (c'est moi qui invente ce mot), basées sur de longues années de réflexion chrétienne et ultimement inspirées par l'Esprit Saint lorsqu'un concile se prononce solennellement ?

L. mentionne également la « tension » entre la révélation néotestamentaire et « l'idée rationnelle de la nécessaire unité et simplicité de l'être infini » (p. 306). Tout en acceptant le fait de cette tension, faut-il la maintenir telle qu'elle apparaît au premier abord (comme les traditions protestantes l'ont fait, en considérant cette tension comme une antithèse définitive), ou bien faut-il la prendre comme point de départ d'une dialectique fertile et découvrir un agencement synthétique des deux pôles en tension ? C'est ce que Thomas d'Aquin fit, par exemple – et ce n'est qu'un exemple parmi plusieurs dans ses écrits –, pour la bonté, la justice et la miséricorde de Dieu, dans la première partie de sa *Somme de théologie*, ainsi que je l'ai indiqué précédemment.

Le second but de l'auteur, plus réussi, porte sur le double désir : celui de l'homme pour Dieu et celui de Dieu pour l'homme. À cet égard, les lecteurs admireront ici la profondeur d'un carme déchaux qui, d'une part, renouvelle un thème cher à Jean de la Croix, à savoir le désir, et qui, d'autre part, fait preuve de finesse psychologique dans l'éclaircissement de dynamismes centraux de l'être humain. Notons que ses ouvrages antérieurs jettent une lumière sur ces deux aspects de l'expérience chrétienne : *Quand Dieu habite en l'homme* et *L'Anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse*.

Louis ROY, o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

LIVRES REÇUS

Ouvrages publiés par des professeurs du Collège universitaire dominicain

Emmanuel DURAND, *Jésus contemporain. Christologie brève et actuelle*. Paris, Cerf, 2018, 14 × 21,5 cm, 329 p., 18 €, ISBN 978-2-204-12624-3.

Philosophie

Jaime DERENNE, *Recherches arnaldiennes, Tome I: Théorie raisonnée des idées chez Antoine Arnauld: reprise et prolongement du projet cartésien* («Univers Port-Royal», 30). Paris, Classiques Garnier, 2017, 15 × 21,9 cm, 137 p., s.p., ISBN 978-2-406-05868-7.

Philippe EON, *Philosopher, en un mot. Variations sur le sens du mot spécial* («Dikè»). Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 15 × 22,8 cm, 171 p., s.p., ISBN 978-2-7637-3753-9.

Yvon GAUTHIER, *Nouveaux entretiens sur la pluralité des mondes. Essai de cosmologie sauvage à l'usage des profanes* («Logique de la science»). Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 15,2 × 23 cm, 245 p., s.p., ISBN 978-2-7637-3531-3.

Jean-Louis GOUIN, *Hegel. De la logophonie comme chant du signe*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 15 × 23 cm, 312 p., s.p., ISBN 978-2-7637-3759-1.

Bernard GRASSET, *Pascal* («Connaître en citations»). Paris, Éditions Ellipses, 2017, 12 × 19 cm, 224 p., s.p., ISBN 978-2340-021945.

Jean GRONDIN et Garth GREEN (dir.), *Religion et vérité. La philosophie de la religion à l'âge séculier* («Philosophie de la religion»). Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2017, 13,8 × 20 cm, 282 p., 25 €, ISBN 978-2-86820-981-8.

Kevin ISELIN, *Le droit pénal à la lumière de l'existentialisme sartrien* («Dikè»). Québec, Presses de l'Université Laval, 2017, 15 × 22,8 cm, XXIII-149 p., s.p., ISBN 978-2-7637-2691.

Jean LABERGE, *Du fiabilisme, la garantie métaphysique de la foi* («Histoire de la philosophie»). Montréal, Connaissances et savoirs, 2017, 14 × 20 cm, 113 p., 19,95 \$ CDN, ISBN 978-2-89771-138-9.

Tad M. SCHMALTZ, *Early Modern Cartesianisms. Dutch and French Constructions*. Oxford, Oxford University Press, 2017, 16 × 24 cm, viii-382 p., s.p., ISBN 978-0-19-049522-0. E

Georg SIMMEL, *L'argent dans la culture moderne, et autres essais sur l'«économie de la vie»*, 2^e édition; textes choisis et présentés par Alain DENEAULT. Québec,

Presses de l'Université Laval, 2018, 13,3 × 21,5 cm, V-195 p., s.p., ISBN 978-2-7637-3279-4.

Bible et judaïsme

Édouard COTHENET, *La première encyclique. Actualités de la première lettre de Pierre* (« Bible en main »). Paris, Salvator, 2017, 13,9 × 20,9 cm, 232 p., 20 €, ISBN 978-2-7067-158.

Rebekah EKLUND, *Jesus Wept. The Significance of Jesus' Lament in the New Testament* (« Library of New Testament Studies »). London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney, Bloomsbury T&T Clark, 2016, 15,5 × 23,2 cm, xv-207 p., s.p., ISBN 978-0-567-67182-0.

Pierre de MARTIN de VIVIÈS, *Les livres prophétiques* (« Mon ABC de la Bible »). Paris, Cerf, 12,4 × 19,4 cm, 161 p., 12 €, ISBN 978-2-204-11315-1.

Michel QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens* (« Commentaire biblique : Nouveau Testament », 7). Paris, Cerf, 2018, 15,5 × 23 cm, 486 p., 40 €, ISBN 978-2-204-12411-9.

Christophe RAIMBAULT (dir.), ACFEB, *Paul et son Seigneur: trajectoires christologiques des épîtres pauliniennes. XXI^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible* (Angers, 2016) (« Lectio divina », 271), Paris, Cerf, 2018, 13,5 × 21 cm, 468 p., 34 €, ISBN 978-2-204-12186-6.

Sophie RAMOND (dir.), *Tradition et transmission. Une génération de biblistes à l'Institut catholique de Paris* (« Cerf Patrimoines »). Paris, Cerf, 2016, 15 × 22,7 cm, 208 p., 24 €, ISBN 978-2-204-11370-0.

Théologie, sciences religieuses, spiritualité

Gaston AITONDJI, *Christianisme et théologie du dialogue d'après Claude Geffré. La docibilibas historique et herméneutique comme locus theologicus* (« Tesi di dottorato in teologia » – Estratti 56). Napoli, Pontificia Facoltà teologia dell'Italia Meridionale, 2017, 16,5 × 23,3 cm, 114 p., s.p., ISBN 978-88-6741-127-2.

Thomas ALFERI, Fred POCHÉ, Frédérique POULET (dir.), *Langage et religion. Vers un nouveau paradigme?* Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2017, 16,5 × 23,9 cm, 220 p., 22 €, ISBN 978-2-86820-542-1.

Exposé du mythe valentinien et textes liturgiques (NH XI,2), textes établis par Wolf-Peter FUNK, traduits et présentés par Jean-Pierre MAHÉ (« Bibliothèque copte de Nag Hammadi », Section « Textes », 36). Québec, Presses de l'Université Laval; Louvain – Paris – Bristol CT, Éditions Peeters, 2016, 16 × 24 cm, XII-159 p., s.p., ISBN 978-2-7637-2940-4; 978-90-429-3214.

Gregory BAUM, *Et jamais l'huile ne tarit. Histoire de mon parcours théologique* (« Héritage et projet », 81), traduit de l'anglais par Albert BEAUDRY. Montréal, Fides, 2017, 14 × 21,5 cm, 278 p., s.p., ISBN 978-2-7621-4078-1.

Ignace BERTEN, *La théorie du genre* (« Que penser de...? », 96). Paris, Éditions jésuites-Fidélité, 2018, 12 × 19 cm, 95 p., 9,50 €, ISBN 978-2-87356-778-1.

- Christoph BÖTTIGHEIMER, René DAUSNER, Mathijs LAMBERIGTS, Gilles ROUTHIER, Pedro Rubens FERREIRA OLIVEIRA et Christoph THEOBALD (dir.), *50 ans après le Concile, quelles tâches pour la théologie? Diagnostics et délibérations de théologiens du monde entier*. Déclarations et documents des deux Congrès internationaux de Munich (6 au 8 décembre 2015) et de Paris (13 au 15 avril 2015); préface de Christoph THEOBALD. Paris-Namur, Éditions jésuites-Lessius, 2017, 14,5 × 20 cm, 256 p., 24,50 €, ISBN 978-2-87299-327-7.
- Xavier DEBILLY, *La théologie au creuset de l'histoire. Marie-Dominique Chenu et son travail avec la Mission de France* (« Cogitatio Fidei », 304). Paris, Cerf, 2018, 13,3 × 21 cm, 562 p., 39 €, ISBN 978-2-204-12528-4.
- Jean-Marie FAUX, *L'enseignement social de l'Église* (« Que penser de...? », 95). Paris, Éditions jésuites-Fidélité, 2018, 12 × 19 cm, 120 p., 9,50 €, ISBN 978-2-87356-774-3.
- Alexandre GANOCZY, *Théologie en modernité. Une introduction à la théologie systématique de Wolfhart Pannenberg*. Paris, Cerf, 2018, 13,5 × 21 cm, 20 €, ISBN 978-2-204-12501-7.
- Vincent HOLZER, *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème* (« Philosophie & Théologie »). Paris, Cerf, 2017, 13,5 × 21 cm, 433 p., 29 €, ISBN 978-2-204-12579-6.
- Salvatore INFANTINO, *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo. Indagine sulla cristologia dalle origini gerosolimitane all'età sub-apostolica*. Roma, Citta Nuova Editrice, 2017, 17 × 24 cm, 293 p., 28 €, ISBN 978-88-6739-130-1.
- Catherine MCKEE, *Charles de Foucauld, le Frère universel*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 12,6 × 17 cm, 181 p., 17 €, ISBN 978-2-89760-118-8.
- Marco PANERO, Ordo Rationis. *Virtù e Legge. Studio sulla morale tomista della Summa Theologiae* (« Nuova Biblioteca di Scienze Religiose », 54), prefazione di Giuseppe ABBA. Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 2017, 17 × 24 cm, 568 p., ISBN 978-88-213-1293-9.

Autres

- Étienne BERTHOLD (dir.), *Le patrimoine des communautés religieuses: empreintes et approches* (« Patrimoine religieux »). Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, 15,2 × 22,8 cm, IX-301 p., s.p., ISBN 978-2-7637-3642-6.
- Anthony SOLEN, *Out of the Ashes. Rebuilding American Culture*. Washington DC, Regnery Publishing, 2017, 15,5 × 23,5 cm, vi-203 p., 38,99\$ CDN, ISBN 978-1-62157-514-6.

1. Conditions de soumission d'un manuscrit

- 1.1 Le manuscrit doit être inédit.
- 1.2 Le manuscrit sera envoyé par courrier électronique en format Microsoft Word ou en format *RTF (Rich Text Format)* à l'adresse science-et-esprit@udominicaine.ca ou science-et-esprit@dominicanu.ca. Si le texte contient de l'hébreu ou du grec, il sera aussi envoyé en format PDF.
- 1.3 Le manuscrit ne doit pas excéder une longueur de 5000 à 7000 mots.
- 1.4 Le texte de l'article sera suivi d'un sommaire d'une dizaine de lignes au maximum, rédigé en français et en anglais.
- 1.5 Le texte, sur lequel ne doit pas figurer le nom de l'auteur, sera précédé d'une page frontispice contenant les informations suivantes : a) le titre de l'article tel qu'il figure au début du manuscrit ; b) le nombre de mots, incluant le texte et les notes ; c) le nom, l'adresse postale et l'adresse électronique de l'auteur.

2. Évaluation du manuscrit

- 2.1 Le manuscrit sera soumis à deux arbitres pour une évaluation à l'aveugle.
- 2.2 Les arbitres sont invités à remettre leur rapport au plus tard six semaines après la réception du manuscrit.
- 2.3 Dans le cas d'une acceptation conditionnelle ou d'un refus de publication, les rapports des arbitres seront acheminés à l'auteur.
- 2.4 Une fois l'article accepté pour publication, l'auteur remplira le formulaire de cession de droits disponible sur le Site WEB de la revue (www.udominicaine.ca/rse ou www.dominicanu.ca/rse) et attestant que le texte est inédit.

