

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 29 (1979)
Heft: 1

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.02.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1976, 587 p. Patristique

La réédition de ce livre, qui fait déjà figure de classique, est la bienvenue. Sa nouveauté, par rapport à l'édition de 1958, consiste dans la refonte de l'ample bibliographie et dans l'adjonction d'une préface et de deux appendices. Rappelons brièvement — cet important ouvrage avait déjà été recensé dans la Revue en 1959 — que l'étude est divisée en trois parties. Les deux premières se présentent comme des monographies consacrées d'une part à la naissance et au développement de l'interprétation allégorique chez les Grecs (de Pythagore à Julien l'Apostat), d'autre part à l'adaptation de cette interprétation dans le judaïsme. — La troisième touche un sujet particulièrement délicat : l'attitude ou plutôt les attitudes des premiers auteurs chrétiens (de Paul à Grégoire de Nazianze) face à l'allégorisme grec. La question est fort complexe puisque plusieurs écrivains chrétiens ont, de façons diverses, recouru à l'interprétation allégorique tout en se faisant les critiques de l'allégorie païenne. Existerait-il une allégorie chrétienne tout à fait distincte de celle pratiquée par les païens ? Par ailleurs, tout un courant chrétien conteste la légitimité de l'interprétation allégorique et, derrière elle, des mythes eux-mêmes. Le problème abordé par J. Pépin débouche ainsi sur l'examen de la relation entre mythe et religion, et mythe et philosophie. — On ne résume pas un ouvrage de ce genre où foisonnent quantité d'analyses, de suggestions et de développements. Je voudrais seulement attirer l'attention sur deux points. Tout d'abord, l'importance du chapitre consacré à la théologie tripartite de Varron (écrivain latin du I^{er} siècle après J.-C.) dont les sources stoïciennes et moyen-platoniciennes sont mises en évidence ; c'est cette théologie tripartite qu'ont combattue quelques-uns des plus grands adversaires chrétiens de l'interprétation allégorique (Tertullien, Augustin). Le second point concerne l'absence de commentaires sur l'interprétation allégorique dans les cercles gnostiques : or, n'y a-t-il pas dans la doctrine basilidienne et valentinienne des éons une utilisation particulière de l'interprétation allégorique ? — Signalons, pour conclure, l'intérêt des deux appendices figurant dans cette réédition. Le premier traite de « l'allégorie et les allégories » : il contient des essais de définition de l'allégorie ainsi que d'utiles réflexions sur les rapports différents qu'entretennent avec l'histoire l'allégorie chrétienne et l'allégorie païenne ; ce sont des pages très claires qui sont un complément aux conclusions de l'ouvrage. Le second appendice concerne « le temps et le mythe ».

ERIC JUNOD

LOUIS ROUGIER, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, Paris, Copernic, 1977, 164 p. LOUIS ROUGIER, *Celse contre les chrétiens*, Paris, Copernic, 1977, 256 p.

Le second de ces ouvrages est la pure et simple réédition d'un volume paru en 1926. A parler franc, elle ne s'imposait pas. Elle n'eût présenté de l'intérêt que si l'auteur avait profondément remanié son texte et s'il avait pris en considération les plus importants des travaux sur Celse parus depuis lors (celui d'Andresen en tout premier lieu). Le premier ouvrage est plus récent (première édition en 1974). Il reprend quelques-unes des thèses familières de l'auteur (plusieurs de ces thèses, intéressantes mais terriblement schématiques, sont déjà présentes dans son *Celse*). Le monde grec, épris de raison et de beauté, et le christianisme, sceptique devant

le monde terrestre et tourné vers le monde céleste, ne pouvaient que s'opposer. Si le second est parvenu à s'imposer, c'est en partie à cause du déclin du rationalisme grec, en partie à cause de son dogmatisme autoritaire qui enjoignait de croire plutôt que de penser !

ERIC JUNOD

Humanisme et foi chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris publiés par C. KANNENGIESSER et Y. MARCHASSON, Paris, Beauchesne, 1976, 662 p.

Les 53 articles contenus dans ce gros volume donnent une idée de la variété et de la richesse de l'enseignement dispensé à l'Institut Catholique de Paris. Voici un choix, fort subjectif, d'études particulièrement susceptibles de retenir l'attention des lecteurs de la Revue. M. Chopard : « Entre Rome et Genève. L'individualisme religieux de Pierre de l'Estoile ». E. Weber : « L'humanisme musical au XVI^e siècle et ses répercussions sur le chant d'Eglise protestant et catholique ». D. Dubarle : « *Fides quaerens rationem*. Le rôle de la philosophie dans l'Institut Catholique ». R. Simon et A. Dumas : « Gérance de la vie et de la mort : Le suicide. L'euthanasie ». G. Madec : « La christianisation de l'hellénisme. Thème de l'histoire de la philosophie patristique ». H. Bouillard : « La formation du concept de religion en Occident ». C. Kannengiesser : « Théologie et patristique. Le sens actuel de leur rapport vérifié chez Athanase d'Alexandrie ». H. Cazelles : « Royaume des prêtres et nation consacrée (Ex. 19,6) ». A. Feuillet : « Le problème de la liberté dans la première Epître aux Corinthiens ». M. Corbin : « Nécessité et liberté. Sens et structure de l'argument du *Cur Deus Homo* d'Anselme de Cantorbéry ».

ERIC JUNOD

R. BRÄNDLE, *Die Ethik der « Schrift an Diognet ». Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 64), Zürich, Theologischer Verlag, 1975, 257 p.*

Cette étude dégage et commente avec opportunité une caractéristique essentielle de l'*A Diognète* : ses préoccupations éthiques qui s'enracinent à la fois dans la théologie paulinienne et la théologie johannique. Sur ce point, cet écrit se distingue en effet de toute la littérature apologétique du II^e siècle ou d'un ouvrage comme le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie. Les réminiscences pauliniennes sont particulièrement nombreuses et remarquables : antithèse entre le « jadis » et le « à présent », tension eschatologique, accent mis sur l'imitation de Dieu. L'existence chrétienne est présentée comme un conflit entre l'impossibilité d'échapper à ce monde charnel et l'impossibilité de s'y conformer. L'attente de l'incorruptibilité céleste, attente fondée sur la certitude que le corruptible n'est déjà plus qu'un état provisoire, permet cependant au chrétien de pratiquer la charité et la piété en dépit de l'hostilité du monde. L'influence johannique est plus discrète. Brändle en repère surtout des traces dans le thème de l'amour de Dieu pour les hommes qui est la condition de possibilité de l'amour du prochain. — Si l'*A Diognète* reste aujourd'hui encore un ouvrage de référence, c'est sans doute à cause de cet enracinement (enracinement qui se limite pourtant à des thèmes précis, comme Brändle le montre bien) dans les théologies paulinienne et johannique qui lui confère une place tout à fait à part entre les écrits gnostiques préconisant l'évasion hors du monde et les écrits apologétiques trop soucieux d'intégration et de conformité au monde.

ERIC JUNOD

ORIGÈNE, *Contre Celse (tome V) (Sources chrétiennes, 227)*, Paris, Le Cerf, 1976, 538 p.

Après avoir donné en quatre tomes (*Sources Chrétiennes*, 132, 136, 147 et 150) une édition du texte grec du *Contre Celse*, accompagnée d'une traduction française et de nombreuses notes, le Père Borret couronne son superbe travail par ce volume d'introduction et d'index. Les index (scripturaire, auteurs juifs et chrétiens, auteurs païens, *nominum et rerum*, *verborum*) occupent la moitié du livre, soit plus de 250 pages ! L'éditeur est parvenu à les rendre, non seulement aussi complets que possible, mais surtout extrêmement pratiques à consulter. Dans l'index scripturaire, par exemple, le lecteur sait immédiatement, grâce à des procédés typographiques, si telle référence est faite par Celse ou Origène ou encore si elle est introduite dans une note, il sait également s'il s'agit d'un bref extrait ou d'une citation importante. L'index *nominum et rerum* indique dans quel contexte le mot est cité. Quant à l'index *verborum*, il offre le double mérite d'être plus riche que celui de Koetschau et de classer les emplois des mots avec une grande précision. — Ces vertus de clarté et d'intelligence se retrouvent dans l'introduction qui traite successivement du discours de Celse et du texte d'Origène. La première partie, de loin la plus longue, est aussi la plus intéressante. M. Borret analyse longuement le contenu du *Discours véritable*, rappelle les questions relatives à sa date et à l'identité de son auditeur, pour finalement passer en revue toutes les études importantes parues sur Celse depuis celle de Keim (1873) jusqu'aux travaux contemporains. Ces 200 pages sur le *Discours véritable* fournissent davantage qu'un complet état de la question. Les remarques proposées au sujet du plan de l'ouvrage, au sujet de son genre littéraire et de sa finalité, ainsi que les réserves formulées à l'égard de la thèse d'Andresen, sont de nature à faire progresser la compréhension du *Discours véritable*. — La modestie du Père Borret, son érudition précise et sa préoccupation de se mettre constamment au service du lecteur caractérisent ce volume aussi bien que les quatre qui l'ont précédé. L'ensemble constitue l'une des plus belles réussites de la collection *Sources Chrétiennes* et une pièce de référence pour les études origéniennes.

ERIC JUNOD

W. GESSEL, *Die Theologie des Gebetes nach « De Oratione » von Origenes*, München, Schöningh, 1975, 276 p.

Le premier mérite de ce livre est de combler un vide. En effet, à côté de l'ouvrage tout à fait dépassé de D. Genet (1903) et d'une thèse italienne qui n'a malheureusement pas été imprimée, il n'existait jusqu'à présent aucune étude approfondie sur le *Traité sur la prière* d'Origène. Son second mérite, plus précieux encore, est de présenter un travail sérieux et de bout en bout intéressant. Comme l'indique le titre, il ne s'agit pas d'un commentaire du traité, mais d'une synthèse sur la théologie de la prière d'après le *De oratione*. Les autres œuvres d'Origène, notamment les homélies qui sont riches en prières et en observations sur la prière, ne sont pas prises en compte, sauf quelques pages du *Contre Celse*. Cette limitation se justifie parfaitement si l'on considère la richesse théologique du traité et surtout sa très grande difficulté de lecture et d'interprétation. Si les études sont si rares, ce n'est pas par hasard ! — Cette difficulté, comme le montre Gessel, tient à ce qu'Origène entend composer un vrai travail de science théologique sur le « problème » de la prière, et non pas une sorte d'initiation à l'art de prier et à la piété. Le caractère théologique du traité apparaît déjà dans le genre littéraire du *genus deliberativum* auquel recourt Origène. Gessel consacre de nombreuses pages

à cette question du genre littéraire. — Les chapitres du livre examinent les points suivants : les différentes sortes de prières, Dieu le Père, l'intercession de l'Esprit, la prière « comme il convient » (selon l'expression paulinienne, c'est-à-dire pour Origène tout ce qui touche aux moments, lieux, gestes de la prière, aux dispositions intérieures et à la critique du bavardage), la prière et la providence, le contenu et le but de la prière de demande, l'effet de la prière, l'exaucement et enfin la prière sans relâche. — L'étude de Gessel sur tous ces points est remarquablement lucide. On doit toutefois regretter qu'elle isole Origène et qu'elle le considère exclusivement comme un théologien chrétien. L'influence de la problématique philosophique (contemporaine d'Origène) sur la prière est laissée de côté. Or il est manifeste que cette problématique philosophique (partiellement connue par Maxime de Tyr, Alexandre d'Aphrodise, Porphyre, etc.) joue un rôle décisif dans le choix et dans la discussion des questions traitées par le théologien alexandrin. Dans ce traité la dette d'Origène à l'égard de la philosophie doit être reconnue, non seulement par souci d'exactitude historique, mais surtout parce que sa reconnaissance permet une plus juste appréciation et une meilleure compréhension du texte.

ERIC JUNOD

N. de LANGE, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine* (University of Cambridge Oriental Publications, 25), Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 240 p.

Si Origène est le premier théologien chrétien à entreprendre sur l'Écriture un travail proprement scientifique (voir les *Hexaples*, mais aussi ses Commentaires, scolies et homélies), s'il est également le premier à tenter de définir des règles d'herméneutique (cf. surtout les extraits conservés dans les ch. 1-14 de la *Philocalie*), il peut cependant prendre appui sur des techniques et des traditions exégétiques bien établies. Sa dette à l'endroit des procédés des grammairiens, par exemple, est indéniable. Ses emprunts aux techniques et aux traditions exégétiques conservées et développées dans le judaïsme contemporain sont d'une plus grande importance encore. — L'étude de de Lange, présentée trop modestement comme une introduction, cherche à déterminer ce qu'Origène connaît du judaïsme palestinien, ce qu'il lui emprunte et aussi ce qu'il condamne en lui. Elle nous paraît mettre en évidence deux points essentiels : l'influence du judaïsme rabbinique sur l'exégèse d'Origène et l'attitude relativement irénique du théologien à l'égard des Juifs. Le premier point constitue à bien des égards une nouveauté. En effet, si l'influence du judaïsme alexandrin et en premier lieu de Philon est bien connue — en particulier pour ce qui touche à l'interprétation allégorique de type psychologique, celle des grands rabbis qui ont exercé en Palestine n'a jusqu'alors guère été décelée. De Lange en note des traces convaincantes, par exemple dans de nombreuses interprétations symboliques d'Origène à propos de la Torah et des noms propres. Le second point ne constitue pas une nouveauté, mais ce livre a le mérite d'analyser avec finesse et de façon complète l'attitude particulière d'Origène envers les Juifs. Le chapitre sur le *Contre Celse* est à cet égard remarquable. Origène s'est pleinement engagé dans le combat que l'Eglise livrait contre la Synagogue : il défend la doctrine de l'élection, il critique les enseignements et les pratiques des Juifs et il leur reproche leur exégèse littérale. Mais en même temps, il souligne nettement tout ce qui rattache le christianisme au judaïsme et il prend la défense de celui-ci contre les excès de la polémique païenne antijuive. L'exceptionnelle douceur du ton d'Origène à propos des Juifs

tient certainement à son tempérament et aux contacts qu'il a pu établir avec des membres de la Synagogue. Elle s'explique aussi — et de Lange le souligne — par les circonstances historiques qui ne favorisent pas un combat fratricide entre Juifs et Chrétiens alors que tous deux sont menacés par le paganisme.

ERIC JUNOD

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogue sur la Trinité* (tome I : Dialogues I et II). Introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand (*Sources Chrétiennes*, 231), Paris, Le Cerf, 1976, 409 p.

Les *Dialogues* appartiennent aux ouvrages de la polémique antiarienne. Les deux premiers, édités et traduits dans ce volume, sont consacrés en priorité à la définition d'« homoousios », du titre de Médiateur, d'« inengendré » et à la discussion de la génération du Fils. A la différence des Cappadociens, Cyrille ne se préoccupe guère de distinguer les « personnes » divines ; l'accent est mis sur le Fils et la critique de toute espèce de subordinatianisme. — L'édition est nouvelle, et l'œuvre se trouve traduite en français pour la première fois. Nous reviendrons sur cet important travail, qui nous livre un grand texte patristique de théologie trinitaire, lorsque la publication des volumes suivants permettra de lire les sept *Dialogues*.

ERIC JUNOD

BASILIO DI CESAREA, *Il battesimo*. Testo, traduzione, introduzione et commento a cura di Umberto Neri (Testi e ricerche di Scienze religiose, 12), Brescia, Paideia, 1976, 455 p.

Cet ouvrage atteint excellemment les trois buts qu'il s'est fixé : fournir la première édition scientifique de ce *De baptismo*, démontrer le bien-fondé de l'attribution du traité à Basile de Césarée, mettre en lumière la richesse doctrinale et spirituelle d'un texte qui, du fait des soupçons pesant sur son authenticité, n'avait que rarement retenu l'attention des spécialistes de Basile. U. Neri expose, dans son introduction, l'histoire et les arguments de la discussion relative à l'authenticité du traité. Deux noms émergent : celui du mauriste Julien Garnier qui, au début du XVIII^e s., a contesté sur la base d'arguments stylistiques que le traité pût être de la main de Basile, et celui de Jean Gribomont, l'un des meilleurs connaisseurs actuels du grand Cappadocien, qui, pour des raisons tout à la fois stylistiques, historiques et théologiques, juge fragiles les réserves et les doutes portant sur son authenticité. Neri prolonge les remarques de Gribomont par un examen attentif de la langue, de la syntaxe, du style, de l'utilisation de l'Écriture et de la doctrine du traité. La conclusion qu'il en tire ne laisse plus guère de place au scepticisme : non seulement on ne perçoit aucun véritable contraste entre la langue et les thèses de Basile et celles du *De baptismo*, mais encore le traité s'insère parfaitement dans le style de pensée de l'évêque, si parfaitement que l'hypothèse d'une imitation composée par un disciple paraît impossible. — La tradition manuscrite du traité est riche : on dénombre 34 témoins du texte. Neri a pu en collationner la quasi-totalité. Il les regroupe en deux familles (elles-mêmes divisées en groupes) qui divergent sur environ 150 leçons et qui pourraient représenter deux copies indépendantes mais dérivant d'un même archétype. Avec raison Neri renonce à composer un texte éclectique : il l'établit sur la base d'un groupe appartenant à la première des deux familles. L'édition et l'apparat critique

sont très clairement présentés et permettent ainsi au lecteur de faire son propre travail critique. Peut-être pourra-t-on regretter que l'éditeur n'ait pas introduit une division en paragraphes qui aiderait à repérer et à citer les sections du traité. — Le texte est accompagné d'une traduction ainsi que de nombreuses notes qui forment une manière de petit commentaire suivi et qui, comme pour confirmer encore l'hypothèse de l'authenticité, abondent en renvois à d'autres œuvres de Basile. Ces renvois ne sont pas toujours très commodes, car ils se bornent le plus souvent à mentionner la colonne de Migne. Or, pour prendre le seul exemple du *De spiritu sancto*, il eût été bien plus pratique d'indiquer les chapitres, le paragraphe et la page de l'édition du texte de Pruche dans *Sources Chrétiennes*. Cette remarque, qui vaut pour d'autres œuvres de Basile ainsi que d'autres Pères, n'ôte rien à la qualité et à la précision des notes. La traduction mérite les mêmes éloges: elle reste très proche du texte, lequel n'est guère difficile. — Le traité, dont Neri situe la rédaction entre 371 et 379, se compose de deux tomes: le premier contient trois discours sur l'initiation chrétienne, le second est fait de treize réponses à des questions relatives à la vie chrétienne (condition pour l'admission au baptême, sens du baptême et de l'eucharistie, problèmes de l'obéissance et de la désobéissance). L'argumentation scriptuaire y joue un rôle prépondérant. Basile trouve dans l'Écriture l'assurance que le baptême en Christ transforme l'homme et lui donne la force de résister à l'emprise redoutable du péché. — Il faut saluer comme un événement d'importance le travail d'U. Neri qui donne à ce *De baptismo* une solide édition critique et qui, de façon convaincante, le restitue à son auteur: Basile de Césarée.

ERIC JUNOD

HILAIRE D'ARLES, *Vie de saint Honorat*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Denise Valentin (*Sources Chrétiennes*, 235), Paris, Le Cerf, 1977, 204 p.

La *Vie de saint Honorat* avait déjà reçu en 1952 une bonne édition critique due à S. Cavallin. Celle de M.-D. Valentin, qui repose sur une solide étude de la tradition manuscrite, propose un texte qui tient mieux compte de la qualité respective des diverses familles de témoins du texte. Elle est accompagnée d'une traduction et précédée d'une introduction présentant les problèmes historiques, littéraires et textuels. Cette *Vie de saint Honorat*, composée par Hilaire (son successeur sur le trône épiscopal d'Arles), n'excite pas d'emblée l'intérêt de l'historien et du théologien. On peut en être surpris puisque Honorat est le contemporain d'Augustin et qu'il vit donc à une période particulièrement fertile en événements politiques et en conflits doctrinaux. Mais Hilaire reste quasiment muet sur ces événements et ces conflits. Il rédige avec goût une œuvre littéraire, tout à fait caractéristique de l'éloquence épideictique: Honorat, pourvu de toutes les qualités, y apparaît surtout comme un maître spirituel. Le tableau de son arrivée et de ses premières activités à Lérins est sans doute l'une des plus belles pages de l'ouvrage.

ERIC JUNOD

A. de VOGÜE, *La Règle de saint Benoît*. Tome VII : commentaire doctrinal et spirituel, Paris, Le Cerf, 1977, 493 p.

En ajout à son édition, traduction et commentaire de la *Règle de saint Benoît* (*Sources Chrétiennes*, 181-186), A. de Vogüe donne dans ce volume un commentaire doctrinal et spirituel qui fait apparaître tout ce que la Règle doit à l'Écriture, à la tradition patristique et à la tradition monastique. Commentaire extrêmement riche qui n'est pas seulement un trésor d'érudition mais aussi une profession de foi dans les vertus toujours actuelles de la vie monastique.

ERIC JUNOD

LÉON LE GRAND, *Sermons*. Tome II. Traduction et notes de Dom René Dolle, 2^e édition (*Sources chrétiennes*, 49 bis), Paris, Le Cerf, 1969, 205 p. LÉON LE GRAND, *Sermons*. Tome IV. Traduction, notes et index de Dom René Dolle (*Sources chrétiennes*, 200), Paris, Le Cerf, 1973, 458 p.

Nous signalons avec joie la parution de la deuxième édition du tome II et celle du tome IV des *Sermons* de Léon le Grand dans la collection des « Sources Chrétiennes ». Nous avons présenté ici même (*RThPh*, 3^e série, 15 (1965) 317-318) la deuxième édition du premier volume. Quant au troisième, il a paru en 1961. — Le tome II contient les sermons sur les collectes et les sermons pour le carême. Les « collectes » ont été instituées par l'Eglise ancienne pour éclipser les *ludi apollinares* que l'on célébrait à Rome du 6 au 12 juillet. Le sacrifice des aumônes devait se substituer aux sacrifices offerts aux idoles. Une raison économique a favorisé ces cérémonies chrétiennes : la misère des masses populaires qui, sous la menace des invasions barbares, se réfugiaient dans les villes. La carence du pouvoir civil aggravait ce problème social et imposait au pape de grandes responsabilités. — C'est au travail patient et méticuleux de Dom Dolle que nous devons la présentation, l'annotation et la traduction de ces sermons. Par rapport à la première édition, la traduction a peu changé. Les notes en revanche ont été développées et les références bibliques mieux présentées. Une table de concordance permet de retrouver l'ordre des sermons dans l'édition des Ballerini. C'est le texte des Ballerini que le traducteur suit ici. — Pour le quatrième volume, il a pu bénéficier des travaux encore inédits de A. Chavaste qui prépare une édition critique. Ce dernier volume présente les sermons des Quatre-Temps (sauf ceux du Carême), ceux pour les fêtes des saints, en particulier Pierre et Paul, et ceux que Léon le Grand prononça le jour de sa consécration et à plusieurs de ses anniversaires. Divers index, aussi copieux que précieux, portant sur l'ensemble des sermons, complètent le volume.

FRANÇOIS BOVON

PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités Bibliques*. Tome I : introduction et texte critiques par D. J. Harrington, traduction par J. Cazeaux. Tome II : introduction littéraire, commentaire et index par C. Perrot et P.-M. Bogaert (*Sources Chrétiennes*, 229 et 230), Paris, Le Cerf, 1976, 387 p. et 317 p.

Cet ouvrage, transmis sans titre et sans indication d'auteur dans une version latine, fut sans doute rédigé en hébreu puis traduit en grec. Sa composition doit précéder de peu la Guerre Juive. Il s'agit d'une histoire biblique qui va d'Adam

jusqu'à la mort de Saül et qui ressortit au genre littéraire du midrash : le texte biblique n'est pas expliqué, mais il est continué, d'une façon très libre, dans le but d'édifier un public aussi large que possible. Sa théologie le rattache au milieu synagogaal dominé par le pharisaïsme. Considéré à bon droit comme « un lieu privilégié pour la connaissance du judaïsme du I^{er} siècle », ce livre fait l'objet d'une édition, traduction, introduction et étude analytique en tous points remarquable.

ERIC JUNOD

*Théologie
contem-
poraine*

P. RICŒUR, E. LEVINAS, E. HAULOTTE, E. CORNELIS, CL. GEFFRÉ,
La Révélation, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-
Louis, 1977, 240 p.

Ce sont les conférences prononcées à une session de l'Ecole des sciences philosophiques et religieuses des Facultés Saint-Louis et la discussion consécutive qui sont rassemblées ici. De E. Haulotte, on nous propose une analyse à la mode linguistico-structuraliste du fonctionnement du texte néo-testamentaire comme acte révélateur unissant les niveaux verbal et pratique à partir d'un dispositif linguistique particulier. — Cl. Geffré, lui, veut lier indissolublement la révélation à l'histoire et le sens à l'événement. Contre la théologie traditionnelle qui cherchait dans la révélation un système de vérités éternelles (et, ajoutons peut-être, l'expérience de cette éternité), il prétend que c'est Dieu lui-même qui se donne à nous dans l'histoire de telle façon que nous puissions voir dans la Résurrection une anticipation de l'accomplissement des temps et interpréter notre histoire à partir de cet événement. Comme chez Hegel, celle-ci unirait en un destin commun Dieu et l'homme, avec cette différence que le savoir absolu resterait ici à venir et qu'il ne pourrait être qu'anticipé par une interprétation qui mettrait en rapport la vie du Christ avec l'histoire universelle. Etrange plaidoyer de la temporalité contre l'éternité, qui s'arrête pourtant à mi-chemin ! — C'est une idée du salut opposée à celle-là qu'expose E. Cornélis en montrant comment, dans la tradition indienne, la pensée religieuse évolue d'une conception sacrificielle, fondée sur le principe du karman (liaison des actions à leur rétribution dans le temps), aux théories bouddhistes et védantistes qui veulent libérer l'homme du monde et de la temporalité. Ici, la révélation n'est pas conçue comme un signe donné à déchiffrer, mais comme l'évidence impersonnelle qui illumine celui qui se délivre du monde des signes : « La lumière n'a pas à s'autoriser d'un auteur. Elle se prouve lumière dans l'acte même par lequel se dissipent les ténèbres. » — Pour P. Ricœur, quoique dans un autre sens que chez Cl. Geffré, le sens de l'Ecriture ne diffère pas de celui des événements de l'histoire sainte qu'elle raconte. Ainsi, le discours narratif de l'Ancien Testament ne doit pas nous inciter à chercher derrière lui la pensée cachée d'un « souffleur » des Ecritures, car la révélation est au contraire dans l'objet même de la narration. Mais il faut ajouter aussitôt que cette révélation adhère à la forme de l'écrit (tour à tour discours prophétique, narratif, prescriptif, sapientiel et lyrique, dont l'auteur analyse les caractères respectifs et les rapports réciproques), de sorte qu'elle se présente comme essentiellement « polyphonique » et intraduisible dans un langage théorique universel. En effet, la fonction du langage « poétique » n'est ni d'exprimer la subjectivité de l'auteur, ni la simple description : il produit indirectement un monde qu'il nous propose en nous le « révélant ». Mais il n'apparaît qu'à une conscience capable de se dessaisir d'elle-même et de se laisser mettre en question par

le texte. En effet, l'autonomie et l'assurance de la conscience transcendente est illusoire, et sa vérité est dans l'éclatement que lui font subir les événements, si bien que la révélation peut être un appel non contraignant s'adressant à l'imagination et à l'audace herméneutique qui interprète les signes sans caution absolue préalable. Cette étude très intéressante de P. Ricoeur trouve cependant sa limite face à la question de la spécificité éventuelle du religieux par rapport au poétique en général, et la seule différenciation opérée reste vague: "L'herméneutique biblique est un cas particulier, en ceci que la Bible est un des grands poèmes de l'existence. Un cas unique, parce que tous les discours partiels sont référés au Nom qui est le point d'interprétation et la case vide de tous nos discours sur Dieu, au nom de l'Innommable." — Se situant d'abord dans la tradition juive, qui multiplie les niveaux de l'interprétation pour les incorporer au fur et à mesure au corpus des textes sacrés, E. Lévinas voit, lui aussi, le sens de la révélation dans l'éclatement de la conscience rationnelle autonome: elle ouvre le Même à l'Autre. Mais cette irruption n'est plus celle d'un monde dans l'imagination: elle est celle du commandement, qui constitue l'être aussi bien de l'Ancien Testament que du Talmud, dont le premier précepte est précisément l'étude obligatoire de la Loi écrite et orale. La religion s'identifie donc à l'éthique, elle-même inséparable de la révélation de l'Autre qui s'adresse à ma responsabilité à travers autrui. Chez E. Lévinas, le sens est aussi multiple, mais parce que le commandement est essentiellement adressé aux différentes personnes visées dans leur singularité, car "l'homme est à la fois, celui à *qui* la parole se dit, mais aussi celui *par qui* il y a Révélation." — La valeur de cet ouvrage est certainement de proposer plusieurs approches d'un même concept fondamental, à la fois communicantes et profondément divergentes cependant.

GILBERT BOSS

GERHARD SAUTER, *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, Munich, Kaiser, 1973, 362 p.

L'ouvrage porte en sous-titre: "la théologie et la nouvelle discussion autour de la théorie de la science; matériaux; analyses; ébauches". Deux phénomènes ont occasionné cette série de recherches (plusieurs professeurs ont collaboré à la rédaction de certaines parties du livre). Du côté de la théologie d'abord, une crise théorique grave est ouverte, marquée par le hiatus qui s'aggrave entre le langage théologique et celui de l'Eglise, par la difficulté de la théologie à s'émanciper de son héritage idéaliste et historiciste, et par la division des théologiens en écoles antagonistes, l'une dirigée vers l'Eglise et centrée sur la spécificité de la foi chrétienne, l'autre dirigée vers le monde et préoccupée d'engagement social (partie A du livre). Du côté de la culture ensuite, la théorie de la science a connu au cours de ce siècle un développement important grâce aux travaux de cercles de chercheurs comme ceux du positivisme logique, de la philosophie analytique, du rationalisme critique, de l'école de Francfort et du structuralisme. Avec ces développements, les problématiques antérieures, notamment héritées de l'idéalisme allemand — recherche d'une science universelle, préséance des sciences exactes ou naturelles, autonomie des "Geisteswissenschaften" —, ont fait place à la description des sciences comme ensemble de langages structurés: une science est une instance capable d'engendrer sous contrôle des expressions ou propositions bien formées (partie B et C du livre). Dans la dernière partie (D), Sauter soumet la théologie à une analyse critique inspirée de la théorie moderne des sciences.

ces. Il caractérise donc la théologie comme une langue structurée chargée d'engendrer et de contrôler des expressions ou assertions spécifiques, avec comme source la tradition biblique, comme base d'accord la communauté de l'Eglise, et comme problématique la situation critique de celle-ci dans le monde contemporain avec les tâches qu'elle y trouve. Sauter estime qu'on pourra légitimement considérer la théologie comme une science lorsque les règles d'engendrement et de contrôle qui régissent (ou devraient régir) son langage auront été clarifiées et adoptées par ceux qui la pratiquent. L'auteur admet qu'on n'en est encore qu'aux balbutiements. Très prometteur par sa problématique, le livre de Sauter se révèle fort ardu par sa terminologie démesurée, et assez décevant quant au résultat. L'enjeu existentiel de la théologie, la polémique entre la foi et l'incroyance, luttant pour la maîtrise de la réalité, qui doit nécessairement se refléter dans le langage théologique, et la paradoxalité du christianisme centré sur l'événement historique de la mise en croix de Jésus de Nazareth, aucun de ces éléments caractéristiques ne trouve place dans la description formelle du discours théologique que fait Sauter. Faut-il vraiment que la correction formelle de la théologie et sa légitimité culturelle soient obtenues au prix de son intérêt vital? Les médecins de Molière disaient déjà qu'il vaut mieux pour le malade mourir dans les règles que vivre contre les règles...

PIERRE PAROZ

FRIEDRICH MILDENBERGER, *Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung*, Tübingen, Mohr, 1975, 222 p.

L'auteur reprend ici la question du penser de Dieu. Il le fait à partir d'une discussion critique de la "théorie de la connaissance naturelle de Dieu" et en vue de poser théologiquement la question même dont il s'agit. Mildenberger reste foncièrement barthien quand il dénonce les postulats "modernes" (de la période classique) qui ont infecté une certaine métaphysique lors même qu'elle a entrepris de penser le fondement; quand, en regard, il valorise le discours trinitaire; quand il souligne le lien nécessaire et premier entre élection ou alliance et création; quand il entend penser ensemble commencement et fin; quand il propose un concept de réalité qui, se dérochant à toute maîtrise totalitaire, réclame d'être vu à partir du thème eschatologique; quand il milite pour une instance narrative. L'ensemble du travail est surordonné par la question de la pertinence de la théologie. A ce propos, on peut se demander s'il est suffisant de parler de diverses "théories" à propos des différentes manières de penser Dieu dans l'espace (suffit-il, théologiquement, d'arguer d'une société "pluraliste"?) et le temps (suffit-il d'argumenter en termes de "pertinence" pour venir à bout, théologiquement, de la crise d'une certaine métaphysique qui nous précède et des questions qu'elle entraîne par le fait même?) et s'il ne faut pas penser plus radicalement l'historicité de telle "théorie" comme histoire du penser humain ainsi que le rapport que cette histoire entretient avec l'"être" de Dieu. Cet ensemble de questions n'est pas sans lien avec la divergence marquée par l'auteur par rapport à E. Jüngel, p. 161 (cf. réponse de Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, p. 449): que suppose en effet l'exigence de Mildenberger "über die Geschichte Gottes hinaus nach Gott selbst zu denken"? Suivre les principes mis en œuvre dans le reste de l'ouvrage ne conduit-il pas à reprendre critiquement l'énoncé de cette question?

PIERRE GISEL

GERHARD EBELING, *Wort und Glaube. Dritter Band. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen, Mohr, 1975, 647 p.

Ce 3^e recueil d'articles du systématique de Zurich se découpe selon trois parties. 1) études de théologie fondamentale: le thème de l'expérience; Luther et l'avènement de la modernité; Schleiermacher (études importantes dans la mesure où l'on a souvent dit que le propos théologique d'Ebeling – cf. notamment la notion, centrale, de foi – n'était pas sans rapports avec celui de Schleiermacher); la question de la scientificité de la théologie; 2) études se rapportant à la soteriologie avec, de façon centrale, une série de réflexions sur l'anthropologie et le mal; 3) études d'ecclésiologie: église et théologie; église et politique; etc.; notons qu'un tiers du volume était, jusqu'ici, non publié. Le tout apparaît, comme toujours chez Ebeling, très précis dans l'argumentation, très informé quant à l'histoire de la théologie, volontiers "intempestif" et sainement exigeant. Ce recueil mérite d'être travaillé et oblige à une discussion sérieuse même – ou, plutôt: surtout – lorsque (et c'est mon cas) on n'arrive pas (héritage barthien, voire réformé?) à en partager une certaine manière de poser, originairement, les questions. L'absence d'éléments en vue d'une théologie de la création (quoi qu'en dise l'auteur, p. IV) ainsi que (pour le dire de façon – trop – rapide) un certain primat accordé au thème soteriologique me paraissent fournir comme des points-tests à partir desquels pourrait s'engager un débat théologique sérieux.

PIERRE GISEL

WOLFGANG TRILLHAAS, *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 263 p.

Recueil d'articles parus entre 1946 et 1975, destiné à un large public, cet ouvrage est divisé en trois parties: une réflexion sur la nouvelle époque que constitue le protestantisme dans le christianisme; la présentation de figures marquantes ou singulières, de Paul Gerhardt et J. S. Bach à P. Tillich, en passant par Spener, Löhe, Harnack et Barth; enfin des perspectives d'avenir, centrées sur les rapports du christianisme et de la modernité (Université et théologie; philosophie; sécularisation). – Les portraits de Trillhaas sont admirables de vivacité et d'intelligence; en quelques pages, il nous fait aimer ou (re)découvrir des penseurs et des hommes d'Eglise très différents, sans nous dissimuler ses réserves à leur égard. – L'apport le plus intéressant de l'auteur concerne la relation du christianisme et de la modernité. Malgré tous les risques qui lui sont attachés (exégèse arbitraire et plurielle de l'Ecriture, rupture avec la tradition, sécularisation de la liberté), le "christianisme protestant" constitue un "processus irréversible": c'est l'entrée du christianisme dans la modernité, et donc aussi le chemin le plus difficile. Mais il prend (et garde) toute sa signification du fait de la confiance qu'il accorde à la vérité: l'Ecriture a en elle-même la force de s'affirmer et de s'imposer. – Certes, l'anthropologie de la Réforme reste pessimiste et n'aide guère à résoudre les problèmes socio-politiques que nous rencontrons aujourd'hui (cf. les trois études sur l'éthique sociale et la conception politique du luthéranisme); mais nous ne pouvons pas non plus nous en remettre inconditionnellement à l'autonomie prônée par l'*Aufklärung*: nous demeurons suspendus entre le scepticisme et l'espérance. – On

verra facilement chez Trillhaas une tendance à la synthèse et à la médiation typique d'un néo-protestantisme renouvelé. Prenons garde toutefois de ne pas sous-estimer d'une part la conscience aiguë qu'il a des *tensions* entre la modernité et la foi, d'autre part son insistance sur la *radicalisation* de l'autonomie par la christologie.

DENIS MÜLLER.

TRUTZ RENDTORFF (éditeur), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1975, 168 p.

Déjà connu par sa vigoureuse réinterprétation de la théologie de K. Barth à partir du thème de la radicalisation de l'autonomie, T. Rendtorff mène ici avec ses collaborateurs une série de vérifications de son hypothèse de départ, en l'étendant de manière plus explicite à la *Kirchliche Dogmatik* elle-même (F. W. Marquardt ayant soupçonné T. Rendtorff et F. Wagner de s'arrêter au *Römerbrief*). — Comme l'indique le titre de l'ouvrage, la lecture et la critique se concentrent sur la notion de *liberté*, par quoi les auteurs me paraissent entendre un *double processus*: d'une part la détermination autonome de la théologie comme science *sui generis*, d'autre part l'autodétermination souveraine par laquelle Dieu se pose et se révèle. L'intérêt indéniable d'une telle approche est de mettre en évidence la *correspondance structurale* entre la compréhension de la théologie comme conscience absolue de soi et le contenu proprement théologique qui sous-tend et détermine cette compréhension, tout en lui devant à son tour énormément. — Le plus radical à cet égard est sans doute F. Wagner: il prétend déceler, sous-jacente aux contenus théologiques ou politiques, et par le biais d'une analyse formelle et structurale, une veine plus fondamentale, à savoir une théorie de la subjectivité et de l'autonomie. La vraie question de Barth serait alors à ce niveau celle du rapport entre *le sujet et son autre*; en pensant Dieu d'abord pour soi (*zuvor in sich selber*), et en distinguant implicitement une altérité faible (entre le Père et le Fils au plan de la trinité immanente) d'une altérité forte (entre Dieu et l'homme, de même qu'entre le Fils et l'homme), Barth aurait passé à côté de l'altérité en tant que telle (un thème que soulignent également W. Sparn et F. W. Graf); la fameuse concentration christologique culminerait en fait dans un pur théocentrisme, au terme duquel l'autre, dans sa radicalité, finirait par être identifié à Dieu. Ainsi, Barth n'aurait pas vu ce que signifie la négation de la négation; il se serait contenté de supprimer l'altérité de l'autre en tant qu'autre, en l'opposant abstraitement à l'Absolu, au Sujet. La doctrine barthienne de la réconciliation aboutirait à l'absolutisation de la souveraineté de Dieu, sans que le *droit* de l'homme trouve sa place. Inversement, l'Absolu serait réduit par Barth à un mauvais infini, simple rejet, négation abstraite et non dialectique du fini. — Selon Wagner (cf. aussi F. W. Graf), Barth retomberait ainsi dans la positionnalité et le subjectivisme qu'il avait pourtant dénoncés lui-même dans la théologie du XIX^e siècle: l'unité de l'Absolu et du relatif serait affirmée de manière arbitraire, sans être jamais fondée dans l'être même de l'Absolu et sans être jamais dégagée de manière rationnelle (d'où le parallélisme établi ici, surtout par Wagner et Graf, entre l'argumentation barthienne et la démarche "fascisante" d'un philosophe comme A. Gehlen). — F. Wagner met le doigt (de même que W. Sparn, analysant avec finesse la théorie barthienne de la prédestination, où l'altérité de l'homme (le péché!) est intégrée dans une christo-théo-logie) sur une ambiguïté indéniable de la pensée de K. Barth. Il met de plus en lumière les présupposés méthodologiques et philosophiques sous-jacents à la *Dogmatique*. Positivement, cela permet de mieux comprendre

que la théologie barthienne ne se résume pas à une réorganisation pure et simple des données de la dogmatique protestante (néo-orthodoxie!), qu'elle est bien plutôt une thématization théologique radicale des apories auxquelles l'*Aufklärung* a mené la théologie. — Néanmoins, la *position* de Wagner (exposée dans un texte ajouté en appendice et consacré à la "christologie comme théorie exemplaire de la conscience de soi"(!) intervient déjà dans la critique qu'il donne de Barth. Pour lui, la christologie doit rendre compte de la méditation circulaire et rationnelle de l'Absolu et du relatif, ou, si l'on préfère, de la transcendance et de l'immanence, de telle manière que l'Absolu contienne en lui le fini et que le fini, de son côté, soit reconnu dans son droit. — Je me demande pour ma part si l'on ne recourt pas de la sorte à un concept étroitement juridique et statique du *droit*. Chez Barth, l'homme ne trouve son "droit" que dans et par le dynamisme événementiel par lequel Dieu le rencontre et le transforme. Pour découvrir dans la *Dogmatique* une opposition aussi abstraite entre le droit de l'homme et le droit de Dieu, nos auteurs ont dû mettre entre parenthèses la catégorie d'événement qui assure précisément chez Barth la médiation dynamique et historique entre Dieu et l'homme. Cela ne signifie pas, certes, que Barth n'ait pas buté sur des apories: ainsi sa théorie de la prédestination repose sur un tour de passe-passe. Mais pour dépasser la difficulté, il me paraît plus indiqué de creuser la portée théologique de l'événement de la révélation et de l'événement de la foi (cf. E. Jüngel), plutôt que de s'inféoder à une théorie néo-hégélienne de l'Absolu. La question n'est donc pas tant: Barth essaie-t-il de penser la médiation de la transcendance et de l'immanence (car tout théologien le fait), mais bien: *comment* le fait-il? On doit alors renvoyer la balle à Wagner: n'est-ce pas lui qui soumet la relation de Dieu et de l'homme à une identité de type spéculatif (l'Absolu comme négation de la négation), alors que Barth nous apprend à penser cette relation comme *don* et comme *événement* — comme condition de la *liberté* de l'homme? Ce n'est pas pour rien sans doute que F. W. Graf estime très problématique la notion de *don de la liberté*. — T. Rendtorff étudie pour sa part le "sens éthique de la dogmatique" sur la base du fragment de Barth sur le baptême. Barth aurait mal interprété Troeltsch, qui parlait de la *crise* de l'éthique (cf. Nietzsche), et non de son évidence. La définition que donne Barth du baptême et de la foi comme *Tat*, comme activité libre et spontanée de l'homme, montre bien qu'il vise une reprise théologique, dogmatique de la question éthique; mais à la différence de Troeltsch, Barth ne parvient pas à donner à l'éthique un contenu *concret*: il se contente de radicaliser l'éthique à la lumière de l'indépassable subjectivité de Dieu. Les concrétions éthiques demeurent vagues et imprécises — ce qui expliquerait aussi la naissance d'un barthisme de droite et d'un barthisme de gauche. — On doit en tout cas concéder à Rendtorff que la définition de la *foi* comme *Tat*, chez Barth, est problématique; quant à nous, nous préférierions comprendre la foi comme don et comme saisissement rendant *possible* une activité nouvelle, spécifique, de l'homme devenu croyant.

DENIS MÜLLER

WILFRIED HÄRLE, *Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, Berlin — New York, Walter De Gruyter, 1975, 428 p.

Cet ouvrage, une thèse d'agrégation présentée à la faculté de théologie de la "Christian-Albrecht Universität" de Kiel, s'inscrit dans le renouveau très remarquable

des études barthiennes dans les pays de langue allemande. — L'auteur montre, en premier lieu, que l'ontologie barthienne n'est pas un prélude philosophique de la dogmatique, mais un élément constitutif. Elle se veut concrète, c'est là quasi une obsession chez le théologien bâlois. Son originalité consiste dans le fait qu'elle est ontologie de relation. Or, toute relation est relation avec Jésus-Christ, concrétisation de la volonté de Dieu. La volonté de Dieu constituant l'être, l'ontologie barthienne sera ontologie de la grâce, elle se recouvre avec la christologie. — Tout le travail de Härle, à l'exception de 14 pages consacrées à la critique de la pensée barthienne à ce sujet, consiste à démontrer ces affirmations. Pour ce faire il aborde le problème de l'être de Dieu qui ne peut être que le Dieu trinitaire: l'analyse des rapports entre les personnes de la trinité conduisant à la notion d'alliance. L'ontologie de la grâce en est l'essence. La création, qui n'est autre que l'espace dans lequel l'histoire de l'alliance peut se dérouler, procède aussi de la christologie. L'essence de l'existence est son être en relation avec l'alliance. — Nous abordons ici l'ontologie de l'homme, dont l'expression première est l'alliance de Dieu avec l'homme Jésus. Jésus-Christ est le point d'Archimède qui permet de comprendre l'ontologie de l'homme. La ressemblance entre Dieu et l'homme n'est pas un donné de la création, mais le résultat de l'action gracieuse de Dieu, réalisée dans l'élection éternelle de Jésus-Christ. Ce qui amène Barth à rejeter l'*Analogia entis* au profit de l'*Analogia fidei et relationis*. — Härle aborde ensuite le problème du néant, tout à la fois négation et serviteur de la grâce. Le néant étant ce qui n'est pas élu, l'être peut être défini comme élu en relation avec la grâce. — Ces trois foyers de réflexion, l'être de Dieu, l'être de l'homme et le néant sont étroitement liés. Ils nous fournissent cette conclusion: La grâce est la substance ontologique de l'alliance. En définitive l'ontologie barthienne n'est autre que l'aspect de la théologie ouverte vers la notion d'être. — Dans un dernier chapitre, l'auteur concentre sa critique sur trois aspects de cette ontologie. Hélas, ces 14 pages ne font qu'indiquer les problèmes; c'est là, à notre avis, la faiblesse de l'ouvrage. En confrontant la position de Karl Barth avec la notion du doute cartésien, on est amené à constater qu'en rattachant son ontologie à la grâce, le théologien ne peut percevoir les structures ontologiques dernières. Et cela parce que la théorie de la connaissance de l'œuvre repose sur la révélation. Elle procède de haut en bas, sans tenir compte que l'existence du sujet connaissant précède la révélation. — D'autre part, l'ontologie étant une démarche de base de la philosophie, elle doit se soumettre aux critères de jugement propres à la méthode scientifique. L'ontologie barthienne ne satisfait pas à ces principes. — On pourrait se demander enfin, dans la perspective du "sola gratia" des Réformateurs, si le fait de faire précéder l'ontologie de la grâce ne justifie pas une ontologie théologique. C'était là la pensée de K. Barth, cependant elle n'est pas sans poser une question fondamentale. Si la grâce précède le péché, toute décision de l'homme perd sa signification. On court le danger d'une vision docète de la création et d'une négation de la valeur de l'histoire. Ce qui est mis en cause, c'est la possibilité même d'une ontologie théologique avec des prémices dogmatiques. — En dépit d'une critique, qui eût mérité de plus amples développements, l'ouvrage de Härle est digne d'intérêt par le soin avec lequel il scrute, à travers la dogmatique de Barth, un problème fondamental de la théologie contemporaine. Ajoutons qu'une abondante bibliographie des œuvres consacrées à Karl Barth clôt le livre. Elle rendra de très grands services à ceux qui vouent leur intérêt au théologien bâlois.

ETIENNE DUBOIS

EBERHARD MECHELS, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth. Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1974, 272 p.

On se souvient qu'en rejetant en 1932 l'*analogia entis* comme une "invention de l'Antéchrist", K. Barth visait avant tout l'interprétation qu'en avait donnée le P. Przywara à la suite du 4^e Concile de Latran (1215: *quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*). Selon Barth, l'analogie de l'être conduirait le catholicisme, à l'instar du néo-protestantisme, en pleine théologie naturelle; selon Przywara, au contraire, c'est précisément en quittant le "milieu" (*Mitte*) de l'analogie de l'être que la théologie court le risque de virer en anthropologie. — Le mérite de E. Mechels est de relire dans leur contexte les affirmations de ces deux théologiens et d'éclairer de la sorte la *structure* spécifique de leur pensée. Un des résultats non négligeables de son étude me paraît consister en ceci: Barth et Przywara n'entendent pas la même chose par analogie de l'être et de la foi parce qu'en définitive leur projet est autre: Barth est théologien, Przywara est théologien *et* métaphysicien (76); Barth pose la question de la cognoscibilité, Przywara celle de l'être (74). Mechels s'efforce de rendre justice à l'un et à l'autre, mais sans vouloir les harmoniser. Il montre que de 1926 à 1932, Przywara a délesté sa propre pensée de ce qui le rapprochait effectivement d'une certaine théologie naturelle; l'*analogia entis* n'est pas chez lui un principe de théologie naturelle, mais un instrument au service d'une conception ontologique du Dieu trinitaire. La formule *analogia entis in analogia fidei* — par laquelle Urs von Balthasar et G. Söhngen ont suggéré que la théologie de la révélation est toujours sous-tendue par une ontologie de la nature — même chez Barth — signifierait au contraire pour Przywara que l'*analogia entis* est une structure de la théologie de la Révélation en tant que telle. Pourtant, Mechels bute sur l'ambiguïté de cette théologie singulière: la source du concept d'analogie de l'être, chez Przywara, n'est à situer qu'à moitié dans le 4^e Concile de Latran; elle part également de l'analyse aristotélicienne de la contradiction: l'être n'est ni pure contradiction (Héraclite), ni pure identité (Parménide), mais *milieu, rythme*. Tout en prétendant échapper à toute théologie naturelle et à l'illusion d'un commencement logique de la théologie, Przywara s'appuie néanmoins sur un axiome ontologique (153). D'où aussi sa critique significative du protestantisme: les particules exclusives de la Réforme ont leur moment de vérité en tant que "correctifs"; mais dès qu'elles sont absolutisées, elles tombent dans l'*anti-logia*: la "plus grande différence" devient position autonome, indépendante des degrés de l'être où s'inscrit la "ressemblance"; toute différence s'estompe entre Dieu et l'homme (71). L'écart par rapport à Barth apparaît clairement dans la compréhension du *fides quaerens intellectum*; pour Przywara, il y a *circularité*: *fides quaerens intellectum quaerentem fidem* — mais la formule peut aussi s'écrire: *intellectus quaerens fidem...*, car la raison implique toujours un moment de foi (138s). D'une part, Przywara souligne *comme Barth* que la foi a la précellence sur la raison, mais d'autre part, entraîné par la logique de son ontologie, il les conçoit comme corrélatives. La foi est simultanément *dans* le savoir et *supérieur* à lui (*in-über*); mais par un étrange renversement, c'est l'*analogia entis* qui est dite *in-über* l'analogie de la foi; l'analogie de la foi n'est en effet comprise que comme correspondance des affirmations révélatrices de l'AT et du NT entre elles, et non comme clef de la *connaissance* théologique; la plus grande différence requise par l'analogie de l'être — le mystère — transcende la positivité de la Révélation. La *dissimilitudo* semble donc mener de fait à une connaissance non directement fondée dans la Révélation. — C'est ici que la position de K. Barth

prend son relief, et je crois que Mechels a raison de voir dans l'*analogia fidei* la condition de l'*analogia relationis*, dès le moment où il saisit la théologie de Barth sous l'angle de la connaissance possible de la Révélation (cf. le débat avec E. Jüngel sur ce point, 42, 116). — Mechels souligne que Barth ne part pas, comme Przywara, des degrés de l'être, mais de la révélation *dans le temps* et de la connaissance *temporelle* que l'homme peut en prendre (74), entre le souvenir et l'espérance. Dieu ne peut être connu *comme Dieu* qu'en tant qu'il *se révèle*; seule la foi peut saisir la révélation, mais elle a son intelligibilité propre: "Gott wird von dem Menschen durch Gott erkannt" (51). C'est pourquoi Barth accentue l'analogie d'attribution extrinsèque: Dieu parle — dans le temps, en Christ — l'homme répond (*ent-spricht*). — Barth conçoit le problème de la connaissance sous l'angle de la *promesse* divine ("baptême" — extrinsèque — des concepts); de même, il définit l'homme — de manière plus positive que Przywara — comme ouverture à Dieu (123) — mais cette définition n'a rien de "naturelle", elle s'opère sur la base de la révélation et de la foi. Nous retrouvons la différence mentionnée plus haut dans l'interprétation du *fides quaerens intellectum*: Barth ne craint pas de faire jouer ici l'*unilatéralité* contre toute circularité (cf. 59, 116, 143). Alors que Przywara pense le rapport des contraires au sein de l'être, Barth s'interdit en dernier ressort de déduire de manière idéaliste et directe l'anthropologie de la christologie: ce serait poser déductivement que le Christ est *pécheur* (157). — Finalement, la *Denkform* propre à la théologie, chez Barth, n'est pas, comme chez Przywara, une "analogique", mais une "éclectique", rendant compte de la fonction a posteriori de la pensée par rapport à son *objet* (207). La "logique" que Barth développe est tout entière "théologique" (Dieu ne se contredit pas!). La "dialectique" apparaît en deux sens différents: au sens statique, elle renvoie aporétiquement au *paradoxe* de l'opposition absolue — le péché comme impossible possibilité; mais au sens dynamique, elle indique la révélation de Dieu *sub contrario*, dans le voilement. Si la dialectique dynamique est subordonnée sans conteste à l'analogie de la foi, en va-t-il de même de la logique et de la dialectique statique? La question est d'importance: Barth a-t-il su garder de part en part le *milieu* — christologique? Cela nous vaut en fin d'ouvrage un débat passionnant avec H. Ott, B. Puntel et surtout W. Pannenberg (224 ss.): à vouloir quitter le "milieu" de l'analogie de la foi, ne tombe-t-on pas dans une onto-logique? Mechels montre en particulier comment la critique dirigée par Pannenberg contre le concept même d'analogie entraîne dans la théologie de ce dernier une coïncidence non problématique entre la logique de la connaissance et la logique de l'être, culminant dans une "logique de l'anticipation" (246).

DENIS MÜLLER

BERTOLD KLAPPERT, *Promissio und Bund, Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 34), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, 296 pages.

Le rapport entre la loi et l'Évangile est un objet classique de controverse entre luthériens et réformés; en 1935, K. Barth a rouvert le débat en *inversant* l'ordre luthérien: *Evangelium und Gesetz*, l'Évangile d'abord, comme contenu spécifique de la loi! La réponse du luthérien Werner Elert, en 1948, souligne l'aspect confessionnel du différend: chez Calvin, l'Évangile demeurerait au service de la loi, alors que dans la bonne interprétation luthérienne — telle que la comprend Elert

—, la loi et l'Evangile s'opposent comme la mort et la vie (cf. *Zwischen Gnade und Ungnade*, Munich 1948, p. 168s). — Il est heureux que l'étude capitale de B. Klappert (déjà auteur d'une forte thèse sur la christologie de K. Barth ; professeur à Wuppertal) paraisse dans une collection dirigée par Edmund Schlink, le dogmaticien luthérien de Heidelberg, qui a contribué plus qu'aucun autre au rapprochement des thèses luthérienne et barthienne sur le sujet. — La délimitation du rapport loi/Evangile n'est pas simple ; c'est pourquoi l'auteur commence par distinguer utilement cinq manières d'articuler systématiquement les deux réalités : 1) la loi et l'Evangile sont des catégories *kérygmatisques* ; la question centrale — chez Luther notamment — est celle de la prédication de la loi ; 2) ce sont des catégories *anthropologiques*, conditionnant l'interprétation de l'existence chrétienne ; la loi désigne chez Ebeling, par exemple, la structure existentielle de l'existence, qui s'actualise existentiellement dans la conscience ; 3) chez H. J. Iwand, luthérien d'inspiration barthienne, la loi est fonction de la *révélation* ; la Parole de Dieu est une, par delà la distinction de la loi et de l'Evangile ; 4) Iwand a pourtant été plus loin, en interprétant la loi et l'Evangile comme des catégories proprement *christologiques* ; chez Luther, en effet, la loi apparaît aussi comme l'expression du Non de Dieu, comme jugement. 5) chez K. Barth, la loi et l'Evangile dépendent de la théologie de *l'alliance*. — Le travail de Klappert se contente de préciser les rapports entre Luther et Barth ; il ne prétend pas identifier la position de K. Barth à la position réformée ; ce n'est donc qu'une première pierre jetée dans le jardin luthéro-réformé. Le mérite de Klappert est d'élargir le débat ; il montre en particulier, contre l'interprétation restrictive de G. Ebeling, que la relation loi/Evangile ne se limite pas à l'aspect kérygmatisque ; elle doit être fondée christologiquement. Klappert apporte en outre une clarification conceptuelle qui pourrait en effet dégager le terrain : à la différence de Barth, qui identifie *Gesetz* et *Gebot* (loi et commandement), il suggère une série ternaire : loi-Evangile-commandement. A notre avis, cette nuance est capitale ; elle permet de rendre justice aussi bien à la vérité de la position luthérienne qu'à la légitimité de la perspective barthienne. Ce n'est pas à l'usage élenctique que s'oppose Barth, au nom du seul usage didactique, mais bien à la scission incompréhensible postulée par un certain luthéranisme allemand (cf. Elert) entre loi et Evangile. Barth conteste le *dualisme* loi/Evangile, mais la série Evangile/loi *inclut* la série loi/Evangile. — Le débat entre Barth et Luther revient selon Klappert à la question des rapports entre le kérygme (Luther) et la christologie (Barth). Son interrogation renouvelle la lecture de l'un et de l'autre théologiens. Chez Luther, la *promesse*, selon la priorité kérygmatisque, est centrée sur le *pardon des péchés* ; chez Barth, la promesse s'inscrit dans l'histoire du salut, comme *alliance* et *élection*. — Touchant la théologie de K. Barth, Klappert met bien en évidence un élément négligé dans les études barthiennes : il n'y a pas chez Barth opposition massive (enracinée dans un prétendu positivisme de la révélation) entre la *vérité* de l'Evangile et la *réalité* de l'existence humaine ; bien au contraire — comme le montre *Evangelium und Gesetz* en 1935 —, la vérité de l'Evangile (qu'exprime la série Evangile-commandement) se manifeste *au cœur* de la réalité humaine (c'est la légitimité de la série luthérienne loi-Evangile, que Barth récuse au plan conceptuel, mais qui est bien présente *sachlich* dans sa pensée). — La vigueur et l'ampleur des analyses de Klappert font de son ouvrage un instrument de travail indispensable pour tout théologien intéressé soit par Luther, soit par Barth, soit par le problème loi/Evangile. Klappert met en outre en lumière les incidences socio-politiques de la théologie barthienne de la loi, en particulier en ce qui concerne la peine de mort. A signaler enfin qu'un débat, mené en 1973 sur le Leuenberg, termine l'ouvrage (50 pages) ; on y lit des interventions de G. Peters, J. Fangmeier, H. Gollwitzer,

M. Geiger, H. Th. Goebel, W. Kreck, H. G. Geyer, E. Busch, Markus Barth (important excursus exégétique), H. Stoevesandt et W. Koch.

DENIS MÜLLER

CHRISTOF GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie, Zur Frage der natürlichen Theologie* (Beiträge zur Historischen Theologie 52), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1977, XII + 409 pages.

Ce travail imposant a un double mérite : outre une synthèse admirable sur la théologie dialectique dans son unité et dans ses contradictions, il se situe en plein dans le débat actuel d'un renouveau critique du *problème de la théologie naturelle* (cf. Pannenberg, Jüngel, C. Link). Nous disposons là d'une excellente mise au point historique et analytique, à laquelle il sera indispensable de recourir pour comprendre ce qui s'est passé dans la première partie de ce siècle en fait de théologie ; l'auteur éclaire de manière souvent originale les oppositions initiales, implicites ou explicites, qui ont pesé sur l'éclatement ultérieur entre Barth et Gogarten d'une part, entre Barth et Bultmann de l'autre, sans oublier le différend entre Barth et Brunner. Du même coup, certaines divergences redeviennent significatives, comme par exemple celle entre Bultmann et Brunner à propos du « point d'accrochage ». La monographie de Gestrich reprend toutes les questions centrales qui ont divisé les membres de la théologie dialectique : nature et grâce, anthropologie et ontologie, herméneutique, subjectivisme et objectivisme (excellentes analyses sur ce dernier point), révélation et création (Schlatter-Althaus-Barth), théologie des ordres de la création (Brunner-Barth-Gogarten), point d'accrochage. — Le *leitmotiv* de l'auteur est que les tensions et l'éclatement de la théologie dialectique remontent à une attitude divergente sur le rapport de la théologie et de la *modernité* ; il parvient à le montrer de manière passionnante à propos d'un certain « hégélianisme latent » de K. Barth. L'importance reconnue par Barth à l'effort de Hegel explique en bonne partie son insistance personnelle sur l'ontologie et la rupture avec Bultmann, beaucoup plus proche de l'hégélianisme de gauche. La réponse de K. Barth au défi de l'*Aufklärung* apparaît dès lors comme moins naïve et immédiate qu'on aurait pu le penser (cf. les travaux actuellement en cours : T. Rendtorff, F.-W. Marquardt, K.-G. Steck et D. Schellong, etc.) : la scission entre Barth et Bultmann correspond à deux manières possibles, quoique fort différentes, de résoudre *théologiquement* le problème posé par la modernité.

DENIS MÜLLER

Genf '76. *Ein Bonhoeffer-Symposium* (bearbeitet von Hans Pfeifer), München, Kaiser, 1976, 188 p.

Le 4 février 1976, Dietrich Bonhoeffer aurait eu 70 ans... Un public rassemblé des quatre coins du monde commémora ce jour-là à Genève la personne, la vie et la signification de Bonhoeffer, devenu comme un symbole. Les jours suivants furent consacrés à un symposium international examinant de nouveaux aspects et conséquences de la position bonhoefferienne dans des contextes politiques contemporains (Amérique latine, Tchécoslovaquie, Afrique du Sud, etc.). — Les contributions

et conférences données à cette occasion sont éditées dans le présent volume qui constitue une lecture intéressante pour tout passionné de Bonhoeffer. A signaler très spécialement la brillante et stimulante conférence du physicien C. F. von Weizsäcker sur le développement théologique de Bonhoeffer ainsi que le travail de Henry Mottu traitant de l'analyse marxiste de la religion chez Gramsci et de sa valeur herméneutique pour la critique de la religion chez Bonhoeffer (en français maintenant dans le Bulletin du CPE, Genève, Février 1977: Critique théologique de la religion et religion populaire).

KLAUSPETER BLASER

JOSÉ A. SAYES, *Presencia real de Cristo y Transustanciación. La teología eucarística ante la física y la filosofía modernas* (Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España, Sede de Burgos, 33), Burgos, Ediciones Aldecoa, 1974, 414 p.

Précisons-le tout de suite, l'auteur de cet ouvrage n'a pas voulu se placer directement sur le terrain de la discussion œcuménique concernant la présence réelle dans l'eucharistie. Il présente le point de vue d'un certain nombre de théologiens catholiques de notre siècle à ce sujet. Mais il a pensé rendre service au mouvement œcuménique dans la mesure où il a contribué à éclairer le problème tel qu'il se pose dans l'Eglise catholique contemporaine. — Dans la première partie du livre, il étudie l'influence de la physique moderne sur la conception de l'hylémorphisme et, par conséquent, sur l'interprétation de la transformation eucharistique, en relevant en particulier la tension entre interprétation physique et interprétation métaphysique à ce propos. Dans la deuxième partie, il analyse divers courants théologiques et leurs implications herméneutiques, théologiques et philosophiques, toujours par rapport au thème de la présence eucharistique. Il se demande, entre autres, dans quelle mesure le changement de vocabulaire ("transfinalisation", "transsignification", par exemple) correspond à une simple évolution du langage ou s'il ne porte pas atteinte au réalisme même de la transformation eucharistique. La troisième partie est consacrée à ce que l'auteur appelle "la foi de l'Eglise": interprétations modernes de la doctrine du concile de Trente, déclarations faites sous les pontificats de Pie XII et Paul VI, catéchisme hollandais et controverse le concernant. L'ouvrage s'achève par une série de réflexions destinées à mettre en valeur les éléments fondamentaux du problème étudié. — Les diverses orientations théologiques décrites permettent sans cesse de vérifier la justesse de la comparaison employée par l'auteur: "le réalisme qu'implique la présence eucharistique est comme un sismographe qui réagit avec une sensibilité extrême à tout mouvement d'idées, à tout courant nouveau de réflexion" (p. 28).

JEAN-CLAUDE MARGOT

On Language, Culture, and Religion: In Honor of Eugene A. Nida. Publié par Matthew Black et William A. Smalley (Approaches to Semiotics, 56), La Haye/Paris, Mouton, 1974, XXVII + 386 p.

Par ses nombreux ouvrages et articles, par l'influence exercée sur ses collaborateurs, par les nombreux instruments de travail qu'il a contribué à forger, et par l'aide directe apportée à des traducteurs du monde entier dans des cours ou au sein de petits groupes de travail, Eugene A. Nida a fait faire un pas décisif aux recherches

concernant la théorie et la méthode de la traduction, ainsi qu'à la pratique même de la traduction biblique. Son autorité dans ce domaine repose à la fois sur sa double formation de bibliste et de linguiste, sur ses dons personnels et sur l'expérience acquise durant des déplacements très fréquents effectués à partir de 1943 au service des départements de traduction des Sociétés bibliques. A l'heure actuelle, il n'est pas possible d'écrire de façon valable sur les problèmes de traduction de la Bible si l'on ignore tout des travaux de ce savant américain, et en particulier des titres comme *Toward a Science of Translating* (1964), *Comment traduire la Bible* (adaptation française de *Bible Translating*, 1967), ou *La traduction: théorie et méthode* (écrit en collaboration avec Ch. Taber, auteur de l'adaptation française, 1971). — Le présent ouvrage est un recueil d'articles rédigés en hommage à E. A. Nida à l'occasion de son soixantième anniversaire. La première partie est réservée aux contributions des spécialistes de la recherche biblique, comme K. Aland, D. Barthélemy, M. Black, Carlo Martini, Bruce Metzger, W. C. van Unnik et d'autres encore. Comme il se doit, les sujets traités sont très variés: *Der deutsche Pietismus als Wegbereiter für die Arbeit der Bibelgesellschaften* (K. Aland), *Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?* (D. Barthélemy), *Eclecticism and Atticism in the Textual Criticism of the Greek New Testament* (Carlo M. Martini), ainsi que des études sur des textes particuliers (2 Samuel 6,16, Amos 1,15, Romains 12,8), etc. — La seconde partie comprend des articles d'ordre linguistique, culturel ou religieux. Mentionnons en particulier les textes de H. A. Gleason (*Linguistics and Philology*), N. Mundhenk (*The Subjectivity of Anachronism*), B. Siertsema (*Linguistic De-stigmatization?*) et W. Smalley (*Restructuring Translations of the Psalms as Poetry*). — Dans l'introduction, E. M. North, ancien secrétaire général de la Société biblique américaine, retrace la carrière de Nida et fait ressortir les aspects si variés de son activité. Ces pages sont suivies d'une présentation des principales publications de Nida.

JEAN-CLAUDE MARGOT

JAMES A. MARTIN, *Philosophische Sprachprüfung der Theologie. Eine Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie*. Einleitung und Bearbeitung der deutschen Ausgabe von Gerhard Sauter und H.-G. Ulrich (Theologische Bücherei, 54), München, Kaiser, 1974, 203 p.

Dans cet ouvrage dont l'original date de 1966, l'auteur reprend la question du rapport théologie-philosophie dans un exposé où le partenaire n'est plus l'herméneutique ou la philosophie de l'histoire d'origine allemande, mais la philosophie analytique de source anglo-saxonne. Le phénomène du langage est ici central. Il l'est dans une perspective très éloignée des débats actuellement en cours dans l'orbite francophone: on s'y intéresse à la phrase comme telle (non aux mots ou à la langue globale), donc à l'acte de prédiquer, et notamment à sa portée et à son opérationalité. A ce titre, les questions soulevées peuvent venir alimenter et renouveler le débat énoncé théologie-pratique effective et le dialogue théologie-scientificité. — L'ouvrage est un texte de vulgarisation. On notera qu'il vaut moins par ses survols historiques ou ses conclusions que par la présentation du contexte récent du débat, avec les noms notamment de B. Russel, L. Wittgenstein, G. Ryle, J.L. Austin, D.M. Evans. Cette présentation peut être utile comme introduction aux problèmes posés.

PIERRE GISEL

KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1976, 8^e édition, 448 pages.

Voici la synthèse très attendue de l'un des plus grands théologiens catholiques du siècle : texte dense, dépouillé de toute indication bibliographique, reprenant tout ou partie de certains articles ou ouvrages antérieurs (notamment la *Christologie* publiée en 1972 avec W. Thüsing, cf. l'étude critique de K. Blaser dans cette revue, 1973/IV, 336ss). Qui veut avoir une idée claire et globale de la théologie rahnerienne, telle qu'elle s'est déployée depuis *L'homme à l'écoute du verbe* (*Hörer des Wortes*, 1941), passera désormais par cette somme impressionnante. — Le propos de l'auteur se développe en neuf stades, qu'on peut classer en trois parties : a) Rahner commence par l'*anthropologie* : 1) l'auditeur du message ; 2) l'homme devant le mystère absolu ; 3) l'homme comme être radicalement menacé par la faute ; 4) l'homme comme avènement de la libre communication et du pardon de Dieu ; b) il entre ensuite dans le *cœur de la foi chrétienne* : 5) histoire du salut et histoire de la révélation ; 6) Jésus-Christ (p. 178-312) ; c) il tire enfin les *conséquences* ecclésiologiques, éthiques et eschatologiques qui découlent de l'événement Jésus-Christ : 7) le christianisme en tant qu'Eglise ; 8) remarques sur la vie chrétienne ; 9) l'eschatologie. L'ouvrage se termine par la mise en forme du projet cher à Rahner : l'établissement d'une *Kurzformel* de la foi, d'un résumé fondamental du spécifique chrétien ; formule triple, reflétant le mystère trinitaire : Dieu, l'homme, l'avenir absolu. — Difficile, parfois escarpé, ce livre réserve de belles joies. Nous y avons apprécié en particulier l'ouverture *œcuménique* de l'auteur, dans la partie consacrée à l'Eglise ; Rahner fait visiblement son maximum pour prendre à son compte les particules exclusives de la Réforme : *sola gratia, sola fide, sola scriptura*. On peut regretter toutefois qu'il n'arrive pas à penser la Réforme autrement que comme un correctif critique toujours nécessaire à l'Eglise catholique, seule garante de l'intégrité de la foi chrétienne. Intégrité signifiant ici, entre autre, l'unité de la théologie et de la philosophie. — Un autre fait saillant du livre est l'effort *herméneutique* renouvelé et constant de Rahner ; l'essai d'interpréter les affirmations eschatologiques en fonction de l'existence chrétienne actuelle, plutôt qu'en fonction de l'imagerie apocalyptique, est à signaler, par quoi Rahner se rapproche, une fois de plus, de Bultmann. — La question centrale du livre, comme le note lui-même Rahner, concerne la relation entre sa perspective *transcendentale* et le rôle de l'*histoire* (la « catégorialité », dit Rahner). Le présupposé décisif de Rahner consiste en effet à affirmer une coappartenance principielle de la théologie fondamentale (comme anthropologie transcendentale) et de la dogmatique. Nous nous tenons ainsi dans un *cercle* : de l'anthropologie à la théologie, et de la théologie à l'anthropologie.

Ce n'est pas à dire que Rahner sous-estime la portée de l'histoire : le chapitre consacré à Jésus-Christ contient des réflexions convaincantes sur l'importance du Jésus historique pour la théologie. Mais toujours à nouveau, la positivité révélée demande à être testée et vérifiée dans la théorie transcendentale ; il semble que la christologie ne trouve sa vérité ultime que dans la vérification anthropologique : elle ne peut être qu'une christologie transcendentale. — Par chance, Rahner ne perd pas de vue le *cercle de la foi et de son fondement* ; cela devrait permettre de protéger la théologie contre la main mise d'une anthropologie transcendentale préalable.

DENISE JUDANT, *Jalons pour une théologie chrétienne d'Israël*, Paris, Le Cèdre, 1975, 133 p.

L'auteur se propose de lever les équivoques laissées par les textes conciliaires d'octobre 1965 sur le sens des termes: juif, peuple juif, Israël. Les "Orientations pastorales" du Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme, d'avril 1973, reconnaissent une "dimension religieuse" au judaïsme d'aujourd'hui; Denise Judant, avec beaucoup d'érudition, défend le point de vue catholique traditionnel, et s'efforce de prouver que cette "nouvelle théologie" de quelques évêques français s'attaque aux fondements de la foi chrétienne, tant en ce qui concerne la relation entre les deux alliances que l'unicité du salut en Jésus-Christ. Le peuple de Dieu, aujourd'hui, dit l'auteur, est uniquement l'Eglise, véritable Israël; les juifs non convertis sont encore appelés au salut, mais pas autrement que les païens qui sont encore à évangéliser; ils n'ont plus aucun privilège religieux. Les promesses de Dieu sont accomplies; il n'y a rien qui doive les compléter à la fin des temps. "Tout Israël sera sauvé", de Romains 11,26, désigne le peuple chrétien qui comprend les juifs convertis. — Sur ce dernier point, D. Judant répète l'interprétation de saint Augustin; elle ne fait aucune allusion aux exégètes protestants de l'épître aux Romains; elle minimise l'espérance de l'apôtre Paul quant à la conversion des Juifs. Sa lecture des textes reflète le système clos de la théologie romaine, que la persistance de la foi juive semble déranger. D'autre part, D. Judant passe avec légèreté sur l'antisémitisme millénaire de l'Occident chrétien, tel qu'il a été dénoncé par Jules Isaac. On peut se demander, enfin, si D. Judant n'est pas victime d'une illusion: est-il possible de lever toute ambiguïté, de dissiper toute équivoque entre les termes qui désignent "Israël"? N'y a-t-il pas une relation malaisée à saisir et à exprimer, mais réelle et profonde, entre le peuple de l'ancienne alliance et les descendants d'Abraham d'aujourd'hui, entre la foi juive et les Israéliens, même non croyants? Cela ne fait-il pas partie, malgré D. Judant, du "mystère d'Israël"?

FRANCIS BAUDRAZ.

PIERRE FRUCHON, *Existence humaine et révélation. Essais d'herméneutique* (Théologie et sciences religieuses — Cogitatio Fidei, 86), Paris, Le Cerf, 1976, 282 p.

L'auteur a réuni dans ce bel ouvrage des articles parus en diverses revues durant les dix dernières années. Il les a agencés avec bonheur autour de trois perspectives: — une première partie, intitulée "Problème de Dieu, problème de l'homme", représente une *étape de théologie naturelle*; cette étape vise surtout à dépasser l'antithèse de l'anthropocentrisme et du théocentrisme, au travers d'une réflexion sur l'*éthique*; les interlocuteurs privilégiés de Fruchon sont ici, outre Kant et Hegel, des philosophes comme E. Weil et G. Morel et un théologien comme W. Pannenberg. La réflexion de l'auteur culmine dans une théorie du *sens* ("L'homme n'accède pas au sens par simple vue: il est, pour lui-même et le monde, donateur de sens. Mais il ne l'est que par Dieu", p. 44), sous-tendue par la relation "circulaire et non réciproque" entre Dieu et l'homme. — Une deuxième partie est consacrée à l'*herméneutique biblique*; nous y retrouverons avec plaisir la forte étude consacrée naguère à von Rad. La problématique du *sens* est saisie ici comme lien *ontologique* du *temps* et de la *tradition*, mais le langage et la réalité de la Résurrection font éclater l'anthropocentrisme de notre conception de l'histoire en déployant "une histoire radicalement nouvelle, théologique et théocentrique" (p. 193) — théocentrisme spécifique qui ne doit plus

rien à l'anthropocentrisme. — Le livre débouche dans la troisième partie sur les rapports de la *foi* et de la *vision*; Fruchon y dialogue avec S. Kierkegaard. Une méditation sur les *Miettes philosophiques* souligne les limites du langage humain: création de l'homme, lié à l'anthropocentrisme de l'homme pécheur, le langage tend à se faire ignorer au profit de la vision; seule la fiction poétique, qui avoue son anthropocentrisme, peut ensuite le briser et le dépasser (p. 236 s.). A la suite de Kierkegaard, Fruchon affirme: "La foi n'est pas vision; elle continue bien plutôt à *devenir* vision, moyennant le repentir du croyant" (p. 245). Mais il se rapproche davantage de Hegel lorsqu'il développe la dialectique indirecte de l'historico-mondial et de l'historicité de la foi. — La recherche de l'auteur s'inscrit dans l'effort actuel pour articuler la théologie naturelle (comprise comme anthropologie ou comme théologie fondamentale) et la compréhension de la Révélation chrétienne. La portée *théologique* de l'exercice me paraît être la suivante: dans quelle mesure la théologie naturelle (dégagée des apories auxquelles Barth ne cesse de nous rendre attentifs) peut-elle apparaître positivement comme une *tâche* de la théologie de la Révélation, menée sous l'angle de la foi — et dans quelle mesure ne devient-elle pas plus ou moins subrepticement axiome perturbateur de la théologie? C'est là tout le débat entre W. Pannenberg d'une part, E. Jüngel et Chr. Link (*Die Welt als Gleichnis*, Studien zum Problem der natürlichen Theologie, Munich 1976) de l'autre, par exemple.

DENIS MÜLLER

RENÉ COSTE, *Analyse marxiste et foi chrétienne*. (La vie des hommes), Paris, 1976, les Editions ouvrières, 296 p.

Dans l'atmosphère de confusions et de malentendus qui entoure les relations entre le marxisme et la foi chrétienne, l'ouvrage de R. Coste, prêtre catholique et professeur de théologie, se présente comme un essai de clarification. Refusant d'emblée tant l'assimilation de l'un à l'autre que la guerre de tranchées avec ses invectives aveugles, l'auteur veut entamer une confrontation honnête, fondée sur une compréhension précise de ces deux mouvements. Il commence donc par brosser une rapide esquisse de ce qui constitue à ses yeux l'essence du marxisme, comprise principalement à partir des "Pères fondateurs" (Marx, Engels), et celle de la foi chrétienne, identifiée au contenu du Symbole des Apôtres et du Symbole de Nicée. A partir de là, en donnant à sa démarche une structure de dialogue — 1) le marxisme interpelle la foi et la met en question, 2) à son tour la foi critique le marxisme, 3) reformulation de la foi pour notre temps —, il ouvre le débat sur trois points principaux: la conception de l'histoire, l'anthropologie, le dynamisme transformateur de l'histoire. Tout en reconnaissant une importance réelle et souvent négligée aux facteurs économiques, à la dimension sociale de l'homme, et à la lutte des classes, il refuse pourtant d'y réduire toute la réalité pour accorder le rôle décisif à la souveraineté de Dieu sur l'histoire, à l'homme considéré comme personne et au dynamisme de l'amour. — On reconnaîtra la légitimité foncière de l'entreprise et la pertinence de nombreuses analyses, en particulier sur la question de l'éthique dans le marxisme et sur celles du matérialisme et de la scientificité de ce courant de pensée. On regrettera néanmoins que la confrontation n'ait pas été poussée jusqu'au point où l'objectivation de la Révélation, assimilée à une source supérieure de connaissance, se trouve elle-même mise en question; les erreurs de l'Eglise dans l'histoire en sont réduites trop facilement à n'être que de simples accidents de parcours ou de regrettables malentendus, et les critiques adressées au marxisme peuvent tranquillement se voir dissociées en critiques au nom de la raison et critiques au nom de la foi.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

FRANCE QUÉRÉ, *La femme avenir*, Paris, Le Seuil, 1976, 157 p.

L'intérêt de ce livre, c'est qu'il nous propose un féminisme nouveau. Il le fait, assez paradoxalement, en s'appuyant sur l'un des textes les plus anciens et aussi les plus méconnus de la littérature mondiale : — Genèse I,27. "Homme et femme il le créa." — Envisagée dans la perspective biblique, en effet, l'existence de la femme, son rôle dans la société, débordent largement ce que le féminisme nous en a dit jusqu'ici, englobant d'ailleurs tout aussi bien l'homme que la femme dans une orientation nouvelle de leur avenir. — France Quéré le démontre avec pertinence et preuves à l'appui : quelles qu'aient été les différentes formes que le féminisme a prises au cours des siècles, il s'agissait pour la femme, d'une manière générale, de se rendre semblable à l'homme, de développer les mêmes capacités que lui, de s'intégrer dans la société qu'il a faite, pour ne pas dire "dans le circuit de production" que cette société a engendré, bref, d'échanger le plus souvent une forme de servitude pour une autre, même si cette dernière se prétendait libératrice. — Or, tout en soutenant fortement les revendications des mouvements féministes qui refusent que la femme soit élevée "dans une culture de l'infériorité", que seules les professions "oblatives" lui soient rendues largement accessibles, et tout en dénonçant d'un ton acerbe l'opinion qui veut que les femmes soient faites pour "les travaux subalternes et pour la soumission", France Quéré rejette avec vigueur ce féminisme qu'elle qualifie "d'imitation", qui propose un modèle de "femme libérée" auquel il faudrait se conformer, qui ne détruit en rien le préjugé de la supériorité virile et laisse la société inchangée, tout aussi aliénante que par le passé pour les hommes et pour les femmes, même si ces dernières y jouissent d'un statut plus équitable. — Ce qu'elle propose, en revanche, c'est un "féminisme total", beaucoup plus révolutionnaire que les précédents, parce qu'il s'inspire de la conception biblique de l'existence des deux sexes et que "le christianisme pourrait trouver en lui un allié". — Il est donc également faux d'insister, comme on l'a fait jusqu'ici, soit sur l'uniformité des sexes, soit sur leur diversité. — Fausse aussi la prétention d'arracher les femmes "à la fatalité d'être femmes"; car elles sont femmes, et "ce n'est pas le travail de la femme qui est inepte", mais, "l'idée qu'on se fait de la femme elle-même". — En de très belles pages, écrites avec fougue, France Quéré, après avoir montré le néant des idées toutes faites, des préjugés qui, au cours des siècles, ont donné de la femme une image conventionnelle, qu'elle soit touchante ou cruelle, évoque — on pourrait presque dire proclame — ce qu'est la femme, son être biologique, physique, spirituel. — A ses yeux, ce qui la caractérise et la distingue le mieux, c'est "son sens de la relation qui (la) mène vers les gens ou près des choses". — Et c'est cela qu'il faut non seulement préserver en elle, mais dont il faut favoriser le plein essor. — C'est pourquoi les mouvements d'émancipation qui veulent obliger la femme à "changer d'être", et ceci selon une optique strictement masculine et qui s'inspire en général de la forme de société que nous connaissons, ne font que la déposséder d'elle-même. — Le dilemme "foyer-métier" est écarté du même coup, car lui aussi procède d'une interprétation erronée de la question. Ce qu'il faut, c'est que la femme, qu'elle soit à son foyer ou(et) dans sa profession, puisse être elle-même, plus proche que l'homme à la fois de la nature et de la chair, plus attachée que lui au maintien de la vie, plus portée que lui à faire de toute activité, et même du travail ménager, une création par laquelle elle s'exprime et qui lui procure de la joie. — Ce féminisme-là, France Quéré le fait coïncider avec la notion chrétienne de "service", notion dévaluée, s'il en est, déformée, abâtardie, considérée comme humiliante pour celui qui l'exerce, alors que la femme, tout particulièrement, peut s'épanouir en pratiquant cette forme de "service"; elle lui permet, en faisant appel à tous ses dons,

de fonder son indépendance et de vivre dans la plénitude. — C'est ainsi, en même temps, qu'elle contribuera à changer un type de société qui tend à faire de tous les êtres humains, hommes et femmes, des êtres sans avenir.

GERTRUDE ROSSIER

CHOGYAM TRUNGPA, *Méditation et Action*. Causeries au Centre Tibétain Samye-Ling mises en français par Armel GUERNE (*Documents Spirituels*, 9), Paris, Fayard, 1972, 160 p.

*Histoire
des
religions*

La série "Documents Spirituels", dirigée par Jacques Masui, nous offre sous ce titre la traduction française d'un ouvrage publié en anglais en 1969 (Londres, Stuart et Watkins). Il s'agit d'un choix de causeries que le Vénérable Trungpa Rinpoche donna en 1967 dans le centre tibétain qu'il a fondé en Ecosse. Le lama est connu des lecteurs français par le récit de son évasion qui parut en 1968 sous le titre "Né au Tibet" (Buchet-Chastel, trad. de l'anglais par Michel et Anne Berry). Il nous parle cette fois, non en témoin de souffrances passées, mais en maître de sagesse s'adressant à un public occidental. Faites dans un langage familier, les causeries ne s'embarassent d'aucune technicité et ne s'alourdissent d'aucun pédantisme. Comme un frère aîné guiderait un plus jeune, le Vénérable Trungpa Rinpoche montre à ses auditeurs une voie de salut qui, selon lui, est accessible à tous. Elle utilise comme technique une méditation "sans objet ni intention ni projet" (p. 153) qui, à partir de la prise de conscience du seul présent ("ce qui est") aboutit à l'identification avec le présent éternel. Le lama ne donne pas beaucoup de détails sur la pratique elle-même — les enseignements à ce sujet ne pouvant être qu'individuels —, si ce n'est que l'observation de sa respiration peut aider à faire cesser l'agitation mentale. Mais il indique les conditions requises pour que l'exercice soit efficace, et c'est là que réside l'intérêt principal de l'ouvrage. En quelques leçons courtes, et à l'aide d'exemples tirés de la tradition tibétaine, le Vénérable insiste sur les points suivants: l'examen lucide et sans passion de nos propres dispositions, de ce "fumier" où bon et mauvais voisinent et qu'il ne faut ni rejeter, ni trier, mais utiliser avec intelligence pour fumer le champ où poussera la merveilleuse plante de l'Eveil (*bodhi*) ; le recours à un maître qui puisse, en créant les conditions favorables, nous faire découvrir ce que nous cherchons et qui est en nous ; la pratique des six "activités transcendantes" (*pāramitā*), en particulier de la générosité vraie et de la vraie patience. La sixième "activité", qui est la sagesse, est parfaite au terme de la course. — On souhaiterait à ce message profond une expression formelle plus adéquate. Le français est souvent maltraité. Les termes sanskrits fréquemment mal expliqués: cf. p. 65-66 l'analyse du mot *bodhisattva*; p. 67, puis p. 130, les explications (ou l'absence d'explication) sur *samata* ... écrit une fois *samathā*; p. 79, la confusion entre l'activité de sagesse (*prajñāpāramitā*) en tant que telle et l'ouvrage de même nom; etc. Quant aux termes tibétains, transcrits phonétiquement, ils peuvent trop aisément être pris pour des termes sanskrits par le lecteur non prévenu. Mais ces défauts, dont on ne sait s'il faut les attribuer à l'auteur du recueil anglais ou au traducteur français, ne doivent pas décourager les lecteurs. Ceux qui sont en quête, non de renseignements précis sur le bouddhisme tibétain, mais de conseils pratiques concernant l'attitude juste et la voie juste pour atteindre la sagesse ne seront certainement pas déçus.

HÉLÈNE BRUNNER

HEINRICH ZIMMER, *Le Roi et le cadavre*, trad. de l'anglo-américain par Léon-Gabriel GROS (*Documents spirituels*, 7), Paris, Fayard, 1972, 248 p.

L'original de cet ouvrage, dont Zimmer n'avait laissé qu'un manuscrit inachevé, avec certains contes en allemand et d'autres en anglais, tous en plusieurs versions, a été publié en anglais par J. Campbell après la mort soudaine de l'auteur (*The King and the corpse*, Bollingen Series, 1948¹ et 1957²). L'ouvrage a été repris en 1960 par les *Meridian Books*. Il s'agit d'une série d'histoires mythiques, dont la première est arabe, la deuxième irlandaise, la troisième chrétienne (c'est une vie de St Jean Chrysostome), tandis que la quatrième est tirée du cycle d'Arthur et que toutes les autres viennent de l'Inde. Parmi ces dernières, "Le Roi et le cadavre" est un conte populaire dont il existe plusieurs versions; et les "quatre épisodes du roman de la Déesse" résument les vingt-trois premiers chapitres d'un ouvrage tantrique relativement récent, le *Kālikā-Purāna*. Ces contes sont accompagnés de leurs interprétations, et suivis d'une longue réflexion sur "la Mère du Monde et la pensée indienne". Le sous-titre français, "*Les mythes essentiels pour la reconquête de l'intégrité humaine*", nous semble moins bon que celui qui accompagne l'édition anglaise que nous avons sous les yeux, "*Tales of the soul's conquest of evil*", et trop pédant. — Zimmer ne traduit pas exactement (sauf par endroits) les originaux de ses histoires. Il raconte; ce qui nous vaut des récits certainement plus vivants. Il arrange. Surtout, il commente. Son propos, en effet, est de montrer, sur des exemples choisis pour leur inépuisable richesse, comment un lecteur dilettante et ouvert peut, sans avoir recours à aucun instrument scientifique préfabriqué avec lequel il essaierait de disséquer, classifier ou systématiser les faits mythiques, mais avec sa seule "intuition créatrice" ou son "intelligence imaginante", se mettre à l'écoute du folklore universel et en tirer des enseignements sur lui-même que les philosophies modernes ne dispensent pas. Ses commentaires sont parfois un peu lourds, certaines interprétations contestables; mais un souffle puissant, auquel on ne peut rester insensible, court dans ces pages infiniment suggestives. — La traduction est malheureusement déparée par des néologismes inélégants ("illimitable", "découvrable"...), des anglicismes qu'il eût été facile d'éviter, et par plusieurs erreurs grossières, qui laisseront le lecteur perplexe. Quelques exemples: p. 134, quand les fils de Brahmā, subitement mis en présence de la première femme de la création — et sa beauté est incomparable — se sentent "tout remués en dedans" (*raked within*), M. Gros nous assure qu'ils "rentrèrent en lui (Brahmā), comme ratissés"; p. 166, il parle à propos de Çiva de "l'hôte de ses esprits" alors qu'il s'agit de "la multitude de ses esprits — ou démons" (*the host of his spirits*); p. 206, M. Gros prend pour un hymne (au masc.) la Shakti, dont il va pourtant être question dans toutes les pages qui suivent, où le sens du mot est bien clair! Reconnaissons toutefois que le français est en général assez coulant, et que le livre se lit avec plaisir. C'est l'essentiel.

HÉLÈNE BRUNNER

Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae in quibus verborum omnium et singulorum formae et lemmata cum suis frequentiiis et contextibus variis modis referuntur quaeque, auspice Paulo VI Summo Pontifice consociata plurium opera atque electronico IBM automato usus digessit Robertus Bussa S. I., Frommann-Holzberg, (Stuttgart), 46 p.

Cette brochure d'introduction, parue en 1975, présente en cinq langues l'ouvrage entrepris en Italie en 1949 déjà, et maintenant en cours de publication: l'œuvre authentique de Thomas d'Aquin, et même le *Corpus thomisticus* tout entier, est désormais analysé mécaniquement. L'ouvrage constitue une base non seulement pour l'étude du thomisme, mais encore pour celle de la langue scientifique internationale du 13^e au 19^e siècle. Cette introduction expose l'origine, l'utilité et la structure de l'*Index thomisticus* et donne des spécimens.

HUBERT HUBIEN, *Johannis Buridani tractatus de consequentiis*. Louvain, Publications universitaires, Paris, Vander-Oyez, 1976, 138 p. (Philosophes médiévaux, t. XVI).

L'étude de la logique médiévale est en plein développement. Aussi faut-il se réjouir qu'un nouveau texte soit mis à la disposition des chercheurs. Dans son introduction, l'éditeur justifie l'attribution de ce traité à Buridan et le date de 1335.

Bienheureux HENRI SUSO, *Oeuvres complètes*, présentation, traduction et notes de Jeanne Ancelet-Hustache. Paris, Le Seuil, 1977, 590 p.

La première édition de cette traduction a paru en 1943 chez Aubier. L'ouvrage comprend une longue introduction et les 150 pages de la Vie de Suso. Une nouvelle préface indique (p. 146) les points importants sur lesquels cette nouvelle édition des œuvres du mystique allemand diffère de la précédente.

KURT FLASCH, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden, Brill, 1973, 366 p.

Cet ouvrage est centré sur le conflit de la logique et de la métaphysique au moyen âge et par suite sur les limites de l'emploi du principe de non-contradiction dans le cas du discours sur Dieu. L'enquête est précise et riche, aussi bien en ce qui concerne la tradition qui précède Nicolas que la doctrine du Cusain lui-même.

Recherches sur le XVII^e siècle, I. Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1976, 192 p. (Centre d'histoire des sciences et des doctrines, Cahiers de l'Equipe de Recherche 75, Direction André Robinet).

Ce recueil comprend une série d'études sur les courants philosophiques du XVII^e siècle, sur les courants scientifiques de ce siècle, sur le jugement du XVIII^e siècle sur le XVII^e, sur des questions de méthode. Les auteurs ouvrent des voies et des domaines nouveaux de recherche.

J.-J. ROUSSEAU: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, suivi de la Reine fantasque*, introduction et notes d'Angèle Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, 190 p.

L'introduction, de 40 pages et ornée de schémas, gravite autour de l'opposition nature-culture et dégage les structures de la pensée de Rousseau.

Hegel et la pensée grecque. Publié sous la direction de Jacques d'Hondt, 184 p., Paris, Presses Universitaires, 184 p. *Hegel et le siècle des lumières*, publié sous la direction de Jacques d'Hondt, Paris, Presses Universitaires, 184 p.

Ces deux volumes, élégamment présentés, contiennent chacun sept travaux de spécialistes divers, exposant l'attitude de Hegel face aux principaux représentants de la pensée grecque et du XVIII^e siècle européen.

FRANÇOIS LARUELLE: *Phénomène et différence. Essai sur l'ontologie de Ravaisson*. Paris, Klincksieck, 1971, 268 p.

De l'aveu de l'auteur lui-même, il s'agit d'un "libre essai, formulé à propos de Ravaisson plutôt qu'à son sujet" (p. 11). La part de Heidegger dans l'inspiration de ce livre est considérable. On attend sur Ravaisson une étude d'une méthode plus classique.

SÖREN KIERKEGAARD, *Oeuvres complètes*, Paris, l'Orante, 1970. T. III *L'ALTERNATIVE. Première partie*. 414 p. T. IV *L'ALTERNATIVE. Deuxième partie. Trois articles de Faedrelandet, Post-Scriptum à l'Alternative 1843-1844*. 354 p.

Saluons, à l'occasion de ces deux volumes, la parution, enfin, des œuvres complètes de Kierkegaard. Les traductions sont celles, excellentes, de P. H. Tisseau et de sa fille, M^{me} E. M. Jacquet-Tisseau. Des références marginales permettent la consultation de l'original. Des notes, judicieusement choisies, éclairent le texte sans l'alourdir. L'introduction de Jean Brun dégage les thèmes principaux de *l'Alternative* et situe cet ouvrage par rapport à l'intention générale de l'œuvre et de la vie de Kierkegaard. Remarquons enfin que la présentation typographique est à la hauteur du contenu. Nous avons deux regrets cependant à exprimer : la lenteur de la parution et le fait que ne soit pas prévue la publication des *Journaux*.

KIERKEGAARDIANA, X, København, C. A. Reitzel, 1977, 360 p.

Profitons de l'occasion de cette dixième livraison des *Kierkegardiana* pour rappeler le rôle important que ces cahiers jouent depuis 1955 pour les recherches kierkegaardiennes. Ce numéro nous offre beaucoup d'études comparatives, et la problématique des rapports du philosophe danois à Hegel semble bien rester centrale. Notons la présence d'un seul texte en français : le compte rendu par H. B. Vergote de l'intéressant livre de N. Vialaneix, *Kierkegaard. L'Unique devant Dieu*.

CHRISTA KÜHNHOLD, *Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachendenkens. Eine Einführung in Kierkegaard*, Berlin - New York, W. de Gruyter, 1975, 183 p.

En analysant la notion centrale de saut et celles qui s'y rapportent, l'auteur nous introduit à l'originalité kierkegaardienne. Sa connaissance du danois lui permet d'enrichir son analyse de remarques étymologiques et sémantiques fort éclairantes pour la pensée de Kierkegaard.

F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II. Der Stern der Erlösung*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976, 516 p.

Ce volume contient l'œuvre essentielle de celui que l'on considère généralement comme l'un des premiers existentialistes. Elle est précédée d'une introduction de R. Mayer et suivie de plusieurs index.

Entretiens autour de Gabriel Marcel. Centre culturel international de Cerisy-La-Salle, 24-31 août 1973 (Langages), Neuchâtel, La Baconnière, 1976, 287 p.

Ont participé à ces entretiens : Marcel Belay, Vincent Berning, Joseph Chenu, Henri Gouhier, Jeanne Parain-Vial, René Poirier, Paul Ricœur, Balduin Schwarz, Gabriel Marcel. L'ensemble de l'œuvre, théâtrale et philosophique, de G. Marcel se trouve éclairé par les différents exposés. Mais plus intéressantes encore sont les interventions, les répliques et les explications de G. Marcel lui-même. Elles permettent de mieux saisir le sens de son œuvre et révèlent une forte personnalité. Ces propos sont d'autant plus précieux qu'ils sont les derniers du philosophe : quelques semaines après ces entretiens, G. Marcel disparaissait brusquement.

Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang (Archives du XX^e siècle, Cahier N° 1), Paris, J. M. Place, 1977, 143 p.

Ce livre est la publication d'entretiens télévisés. P. Boutang y interroge G. Marcel sur ses conceptions religieuses, parapsychologiques, théâtrales, musicales, politiques et philosophiques. Notons la réédition, dans ce même volume, du texte fondamental de G. Marcel, *Position et Approches concrètes du mystère ontologique*.

IAN CRAIB, *Existentialism and Sociology. A Study of Jean-Paul Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 242 p.

Ce livre met en évidence la portée de l'œuvre de Sartre pour la sociologie. Les thèmes principaux de *l'Être et le Néant* et de la *Critique de la Raison dialectique* sont tout d'abord analysés ; puis, I. Craib montre quelles conséquences aurait l'introduction de la problématique sartrienne dans la sociologie. Pour sa démonstration, l'auteur s'appuie sur des œuvres précises, importantes dans la sociologie contemporaine anglo-saxonne, celles de Goffmann, Garfinkel et Gouldner. Dans la conclusion enfin, il élargit le débat et considère le rôle que la philosophie peut jouer pour la sociologie.

BIBLIOGRAPHIE

I. PATRISTIQUE

J. Pépin: <i>Mythe et allégorie</i> (E. Junod)	75
L. Rougier: <i>Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique</i> (E. Junod)	75
<i>Humanisme et foi chrétienne</i> (E. Junod)	76
R. Brändle: <i>Die Ethik der « Schrift an Diognet »</i> (E. Junod)	76
Origène: <i>Contre Celse</i> . T. V (E. Junod)	77
W. Gessel: <i>Die Theologie des Gebetes nach « De Oratione » von Origenes</i> (E. Junod)	77
N. de Lange: <i>Origen and the Jews</i> (E. Junod)	78
Cyrille d'Alexandrie: <i>Dialogue sur la Trinité</i> . T. I (E. Junod)	79
Basilio di Cesarea: <i>Il battesimo</i> (E. Junod)	79
Hilaire d'Arles: <i>Vie de saint Honorat</i> (E. Junod)	80
A. de Vogüé: <i>La Règle de saint Benoît</i> . T. VII (E. Junod)	81
Léon le Grand: <i>Sermons</i> . T. II (F. Bovon)	81
Pseudo-Philon: <i>Les Antiquités Bibliques</i> . T. I et II (E. Junod)	81

2. THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

P. Ricœur, etc.: <i>La Révélation</i> (G. Boss)	82
G. Sauter: <i>Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie</i> (P. Paroz)	83
F. Mildenerger: <i>Gotteslehre</i> (P. Gisel)	84
G. Ebeling: <i>Wort und Glaube</i> . Bd. III (P. Gisel)	85
W. Trillhaas: <i>Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums</i> (D. Müller)	85
T. Rendtorff (éd.): <i>Die Realisierung der Freiheit</i> (D. Müller)	86
W. Härle: <i>Sein und Gnade</i> (E. Dubois)	87
E. Mechels: <i>Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth</i> (D. Müller)	89
B. Klappert: <i>Promissio und Bund, Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth</i> (D. Müller)	90
C. Gestrinch: <i>Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie</i> (D. Müller)	92
<i>Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposium</i> (K. Blaser)	92
J. A. Sayes: <i>Presencia real de Cristo y Transustanciación</i> (J.-C. Margot)	93
<i>On Language, Culture and Religion: In Honor of E. Nida</i> (J.-C. Margot)	93
J. A. Martin: <i>Philosophische Sprachprüfung der Theologie</i> (P. Gisel)	94
K. Rahner: <i>Grundkurs des Glaubens</i> (D. Müller)	95
D. Judant: <i>Jalons pour une théologie chrétienne d'Israël</i> (F. Baudraz)	96
P. Fruchon: <i>Existence humaine et révélation</i> (D. Müller)	96
R. Coste: <i>Analyse marxiste et foi chrétienne</i> (M.-A. Freudiger)	97
F. Quéré: <i>La femme avenir</i> (G. Rossier)	98

3. HISTOIRE DES RELIGIONS

Chogyam Trungpa: <i>Méditation et Action</i> (H. Brunner)	99
H. Zimmer: <i>Le Roi et le cadavre</i> (H. Brunner)	100
Notules	101
Livres reçus	104

Ont collaboré à ce numéro 1979 – I:

Reto Luzius Fetz, c/o Ruedi Imbach, 20, route de Bertigny, 1700 Fribourg
 Jean-Denis Kraege, La Cure, 1864 Vers-l'Eglise
 Henri de Lubac, S.J., 35, rue de Sèvres, F-75006 Paris
 Gabriel-Ph. Widmer, 25, chemin de Ruth, 1223 Cologny
 Oskar Bächtelmann, 30, Klusstrasse, 8032 Zurich
 Philippe Junod, 32, route de Berne, 1010 Lausanne
 Alain Campredon, 165, chemin de Montolieu, 1010 Lausanne
 René Schaerer, 1, rue Pierre-Fatio, 1207 Genève