Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 31 (1981)
Heft: 3

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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 113 (1981), P. 287-308

BIBLIOGRAPHIE

JEAN-CLAUDE MARGOT, *Traduire sans trahir* (Symbolon), L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, 389 p.

Sciences bibliques

La traduction a joué et joue encore un rôle irremplaçable dans le développement intellectuel et spirituel de l'humanité. Qu'on songe à l'influence de la version des LXX sur la diaspora juive et sur le christianisme naissant, des traductions arabes de la philosophie grecque sur la pensée du Moyen Age, de la Bible de Luther sur la chrétienté germanique, on entrevoit l'ampleur du problème. D'ailleurs certains passages des évangiles synoptiques sont la traduction de *logia* araméens. L'intérêt de la vaste et riche étude de Jean-Claude Margot est d'autant plus grand que, traducteur lui-même du N.T. *(Bonne Nouvelle aujourd'hui)*, il a collaboré comme exégète à de nombreuses traductions de l'Alliance Biblique universelle destinées à des ethnies africaines. Tout naturellement notre auteur insiste sur la nécessité d'une exégèse rigoureuse pour une traduction correcte. Mais il insiste non moins fortement sur la valeur de la linguistique qui nous ouvre des horizons nouveaux. Longtemps on a cru à la supériorité indiscutable des langues indo-européennes sur des idiomes primitifs. Aujourd'hui on découvre avec étonnement la richesse de vocabulaire de certains peuples africains ou asiatiques, la finesse de leur perception du temps: passés multiples, futur proche ou lointain. Les substantifs abstraits peuvent manquer dans telle langue où il faut les remplacer par des formes verbales, l'adjectif ou le passif peuvent faire défaut mais, sous la multiplicité des formes linguistiques, on retrouve une unité certaine. Toutes les langues sont aptes à exprimer des rapports logiques: le temps, l'espace, le mode. Il n'existe pas de langue intraduisible. Jean-Claude Margot ne croit pas à un langage biblique sacré, immuable et ésotérique. Cette idée, plus ou moins acceptée, favorise le littéralisme et peut fausser le sens de certaines paroles bibliques. Il faut tenir compte de termes archaïques qui restent obscurs pour nous, tenir compte aussi du langage poétique de certains livres. Mais le langage de la Bible (A.T. ou N.T.) est celui d'un peuple, d'une époque donnés. Dans la traduction, les mots comptent moins que la signification globale d'un passage. Une attention toute spéciale est vouée à la structure interne du discours. Le découpage logique de certains passages surchargés de sens: le prologue d'un évangile ou d'une épître peut être très utile. Trop souvent et depuis longtemps, on a opposé dans la traduction la beauté à la fidélité comme deux qualités incompatibles. Elles peuvent et doivent se concilier. La traduction maladroite trahit le texte comme la traduction trop élégante. La périphrase est parfois inévitable mais elle ne doit pas introduire dans le texte une idée étrangère qui en modifie le sens. L'influence de la cybernétique a rendu les traducteurs plus sensibles au problème de la réception du texte. A qui est-il destiné? Comment sera-t-il compris? La variété des traductions de la Bible dont nous disposons aujourd'hui s'explique parce qu'elles s'adressent à des milieux de culture différents. En 1952, on espérait beaucoup de la traduction par ordinateur. Dix ans plus tard on parle de sa faillite. Si l'on peut traduire automatiquement des textes scientifiques où les mots ont un sens unique et précis, il n'est pas possible, sous peine d'appauvrissement et de contresens, de traduire un texte littéraire ou religieux dont les mots ont un sens complexe. Il est difficile de rendre compte de toute la richesse, parfois accablante, du livre de Jean-Claude Margot. Mais ses conclusions sont encourageantes. Si la traduction de la Bible aujourd'hui ne peut se faire vraiment qu'en équipe, il existe heureuse-

ment une « Ecclesia » de la recherche désintéressée et fidèle. Aucune traduction n'est définitive. Mais chacune représente un effort vers une compréhension plus profonde et plus authentique de la Bible.

LYDIA VON AUW

Histoire des religions

Jérusalem, l'Unique et l'Universel. Textes introduits, présentés et revus par Jean Halpérin et Georges Levitte. Paris, PUF, 1979, 205 p.

Ce volume rassemble les conférences et les discussions du XIXe Colloque d'intellectuels juifs de langue française, organisé par la Section française du Congrès juif mondial. Le thème de cette rencontre interdisciplinaire donna lieu à un éventail étendu d'exposés sur Jérusalem. Après une introduction générale par J. Halpérin, l'ouvrage présente un exposé historique, « Jérusalem terrestre, Jérusalem céleste », par J. Prawer; une leçon talmudique d'E. Lévinas sur les villes-refuges dans leur relation avec la Ville par excellence; le témoignage d'une expérience personnelle sur Jérusalem, par D. Shahar; des réflexions d'un architecte-urbaniste sous le titre « Reconstruire Jérusalem », par G. Weil. Le problème du statut de cette ville fut évoqué par D. Ruzié tandis qu'une table ronde permettait à R. Benaissa, B. Dupuy, J. Nantet, N. Obolenski, M. Warschawski, représentants de diverses confessions, de s'exprimer sur « Jérusalem, carrefour des religions ». La pensée de l'Ecole hassidique de Komarno fut au centre de l'exposé du rabbin G. Bernheim. A propos de « Jérusalem, support symbolique », R. Mizrahi aborda, en philosophe, le thème de « l'unique » et « l'universel ». Enfin l'exposé de C. Klein, « Réalités de Jérusalem », reporte l'attention sur des questions concrètes. — La multiplicité des sujets traités ainsi que la diversité des points de vue exprimés, tant dans les conférences que dans les discussions, rendent compte de la très grande richesse du thème choisi.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

SIMON MARKISH: *Erasme et les Juifs.* Traduit du russe par Mary Fretz. Lausanne. L'Age d'Homme, 1979, 208 p. (Lettera).

C'est en excellent connaisseur d'Erasme, auquel il a consacré plusieurs ouvrages, mais aussi en qualité de Juif, conscient de son identité, que Simon Markish aborde le sujet de ce livre. Comme l'observe J.-C. Margolin dans sa préface, l'auteur témoigne à la fois d'une connaissance approfondie du maître étudié, de rigueur intellectuelle et de sensibilité. S. Markish présente un éventail très étendu de passages d'Erasme ayant trait aux Juifs et au judaïsme. A juste titre, il estime que seule une étude « exhaustive », tenant compte également du « contexte historique, psychologique et philologique » (p. 21), est à même de nous éclairer. — Procédant avec méthode, S. Markish distingue les vues d'Erasme sur la loi de Moïse (ch. II), l'Ancien Testament (ch. III), les Juifs des temps de l'Evangile (ch. IV), le peuple juif contemporain (ch. V) et l'hébreu (ch. VI). Néanmoins, déjà en formulant le problème (ch. I), S. Markish remarque que le maître de Rotterdam raisonne en théologien moraliste, qu'il tend vers l'allégorie et mêle dans sa réflexion les Juifs de tous les temps, anciens et contemporains. Dans son attitude vis-à-vis des Juifs, Erasme s'inspire d'une longue tradition qui remonte, selon S. Markish, au paulinisme et à la doctrine de l'Eglise primitive. Cette attitude se caractérise par l'antijudaïsme ou l'« antimosaïsme » plutôt que l'antisémitisme, terme qui correspond davantage aux manifestations communes et brutales de la foule (cf. p. 23-24). L'aversion de l'humaniste hollandais pour tout ce

qui a trait à la « lettre », aux cérémonies et aux rites fonde sa position envers les Juifs. En vérité, Erasme conçoit le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament avant tout sous la forme d'une opposition: celle du judaïsme et du christianisme, des « ombres de la Loi et de la lumière de l'Evangile » (p. 31). Il n'est pas jusqu'aux commandements du Décalogue qu'il ne juge par trop charnels! De plus, le théologien désigne figurativement sous le nom de « judaïsme » ou de « nouveau judaïsme » la pénétration des rites dans la religion chrétienne. C'est pourquoi il engage ses coreligionnaires à ne pas judaïser (p. 26). Considérant la prétendue culpabilité des Juifs, Erasme s'attache moins à la question du déicide qu'à leur incrédulité, qu'il estime d'ailleurs entière chez ses contemporains (p. 82-83). S'il décerne, de temps à autre, une louange aux enfants d'Israël, il ne renonce pas à leur appliquer des épithètes injurieuses, puisées, comme l'observe S. Markish, dans un fonds commun de l'Occident chrétien et inspirées principalement par saint Augustin. — En élaborant sa conception du Juif, Erasme fait appel à la notion « moderne » de race. L'appartenance à la nation juive n'est pas annulée par le baptême. (Notons qu'au XVIe siècle l'expansion du phénomène marrane pouvait frapper les esprits!) De par sa fidélité à ses origines, même un converti est en mesure de participer au « complot juif ». C'est avec surprise que nous découvrons chez le maître de Rotterdam la légende du « complot juif », qui relève de l'antisémitisme vulgaire et dont les effets pernicieux se font sentir encore de nos jours. Il est vrai que, d'un autre côté, l'humaniste hollandais prône la tolérance, mais cette attitude ne dénote aucune sympathie particulière à l'égard des enfants d'Israël. La tolérance s'applique également à d'autres groupes en vertu d'une conception du monde que S. Markish qualifie d'érasmienne: il faut gagner autrui par la douceur, sans recourir à des procédés brutaux (cf. p. 125-126). Au terme de son analyse, S. Markish attribue à Erasme une attitude qu'il qualifie d'*asémite* ou d'indifférente aux Juifs « en chair et en os » (p. 171). Cette conclusion appelle toutefois des remarques. L'humaniste considère les Juifs comme une abstraction, il n'a pas appris à les connaître au travers d'une amitié personnelle étroite (cf. p. 123). Ses vues ne sont pas exemptes de préjugés, comme en témoigne sa correspondance. Certes, il faut faire la part des antécédents patristiques, de la tradition ecclésiastique, de l'influence du milieu: même ainsi, l'image du Juif chez cet humaniste chrétien paraît étonnamment conventionnelle et stéréotypée. Qu'un esprit de son envergure soit victime de préventions, qu'il accorde son crédit à des propos calomnieux nous aide à comprendre qu'aujourd'hui encore des préjugés soient vivaces. Loin de se limiter à l'étude d'un aspect de la pensée d'Erasme, l'ouvrage de S. Markish nous invite à élargir le débat, à situer le problème dans une perspective historique. Il nous engage à poursuivre la réflexion que suscitent les travaux de J. Isaac, B. Blumenkranz et L. Poliakov sur la représentation du Juif en Occident.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

J. LE BRUN, M. AMEIL, M. HADAS-LEBEL, C. VOGLER, A. PAUL, N. COULET, B. VOGLER, M. YARDENI, B. CHÉDOZEAU, A. DERCZANSKI: *Les chrétiens devant le fait juif. Jalons historiques.* (Le point théologique 33). Paris, Beauchesne, 1979, 171 p.

Sous ce titre général sont groupés plusieurs exposés présentés à des colloques d'histoire religieuse. Ils ont trait à des sujets relatifs aux Juifs et au judaïsme, considérés dans leurs rapports avec le monde chrétien, de l'Antiquité à nos jours. Des moyens d'investigation variés ont été mis en œuvre dans ces recherches, limitées certes, mais riches en enseignement. Des textes et des études historiques, des œuvres

théologiques, des documents juridiques ou encore des versions et des traductions de la Bible ont été examinés tour à tour. M. Ameil remonte aux sources de la séparation entre juifs et chrétiens en évoquant la question des sectes juives. A. Paul indique différentes «lectures» de la Bible qui caractérisent, chacune, un groupement religieux. Des faits historiques établis se trouvent corroborés par ces études nouvelles. L'avènement de l'empire chrétien entraîne une dégradation notable du statut des Juifs (M. Hadas-Lebel, C. Vogler). L'époque des croisades marque une nouvelle aggravation, ainsi que le révèlent les chroniqueurs, l'inconographie et la liturgie (N. Coulet). A l'inverse, l'intérêt des humanistes et des Réformateurs pour les études hébraïques n'apportera aucun avantage concret pour le peuple du Livre (B. Vogler). Au Moyen Age, la situation des Juifs évolue de «l'intégration à l'exclusion» (N. Coulet). M. Yardeni nous montre, pour sa part, qu'au XVIIe siècle, la notion de religion l'emporte sur celle de «race» au sens moderne du terme: c'est la différence religieuse qui fait du Juif un être à part. En même temps, il existe un «stéréotype» du Juif. L'exclusion du Juif s'opère sur des plans différents. B. Chédozeau nous apprend qu'aux yeux d'un moraliste et exégète janséniste, P. Nicole, le Juif devient une abstraction, une figure. Pour Nicole, le judaïsme, dépassé et supplanté par le christianisme, n'a plus de raison d'être: il est aboli en tant que tel. En lisant cette étude, on comprend que la suppression «théologique» de la légitimité du judaïsme puisse servir de prélude à l'anéantissement «physique» du Juif, qui n'a désormais plus sa place. A. Derczanski se situe, quant à lui, au point de vue des Juifs et fait part de leurs interrogations lorsque, libérés des contraintes du ghetto, ils se trouvent confrontés à de nouveaux problèmes. «Le judaïsme face à la modernité» est mis en cause et, comme le note justement J. Le Brun, il se révèle à lui-même. La modernité jette un défi au Juif: celui-ci doit découvrir sa voie, qui tienne compte, à la fois, de ses aspirations vers l'universel et de ses attaches particulières.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

Histoire de la théologie

E. R. DODDS, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin.* Traduit de l'anglais par H. D. Saffrey, F-38640 Claix, La pensée sauvage, 1979, 159 p.

Un pur chef-d'œuvre! Depuis 1965, date de sa parution en anglais, on finissait par désespérer de le voir traduit en français. Et voilà qu'un modeste éditeur en prend l'initiative et en confie le soin au Père Saffrey, grand spécialiste de l'Antiquité tardive. Si vous avez une once de curiosité pour le monde culturel, religieux, philosophique, moral dans lequel se sont mus Numénius, Apollonius de Tyane, Plotin, Porphyre, Clément d'Alexandrie, Origène, les encratites, les gnostiques, précipitez-vous sur ce livre. Et quand vous serez devenu «savant» et que vous souhaiterez mettre de l'ordre dans vos idées en distinguant l'essentiel, c'est encore ce livre que vous irez consulter pour votre plus grand plaisir!

ERIC JUNOD

MAX SCHÄR, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus,* Verlag Helbing u. Lichtenhahn, Basel u. Stuttgart, 1979 (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 140), 317 p.

L'auteur nous présente un survol passionnant et très bien construit de la survie d'Origène à l'époque humaniste. Après une introduction générale qui porte sur la vie

et l'activité littéraire de ce Père et sur sa réputation jusqu'à la fin du Moyen Age, l'auteur aborde la question de la survie d'Origène et de sa « redécouverte » par les humanistes italiens, français et allemands. Le but du livre semble être de donner un exposé historique des éditions principales des œuvres d'Origène entre 1475 et 1536. Malheureusement, relativement peu de place est consacrée à la discussion détaillée de son influence sur les théologiens des 15e et 16e siècles.

L'exposé des éditions est clair et abondant. Toutefois il est dommage que M. Schär n'ait donné ni descriptions bibliographiques ni les reproductions des pages de titre. Même si elles sont disponibles ailleurs, elles seraient plus utiles au lecteur que la liste sommaire des éditions présentée aux pp. ix-x. Il manque aussi une discussion des traductions des œuvres d'Origène du point de vue stylistique et théologique. Pour le *Contra Celsum* de Persona (p.116-117) l'auteur cite les opinions d'autres critiques sur la qualité de la traduction. Il serait pourtant intéressant de comparer la traduction de Persona avec celles d'Erasme et de voir dans quelle mesure Persona simplifie Origène. Un examen plus détaillé de l'influence d'Origène sur la théologie paraîtrait également souhaitable. En ce qui concerne Eck (p. 268-269) il est vrai qu'il cite Origène, mais cela n'est pas étonnant en soi. Comme l'a déjà souligné A. Godin (« Fonction d'Origène dans la pratique exégétique d'Erasme » dans *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle*, Genève, 1978, p. 17-45), Origène était très considéré par tous les théologiens de l'époque du fait même de son ancienneté. Mais l'Origène qu'on citait était le plus souvent un Origène fortement filtré. C'est le cas pour Eck, et il faut remarquer encore que dans l'*Enchiridion* Origène est très souvent cité comme l'un parmi de nombreux Pères anciens.

Dans le cas de Martin Bucer (p. 262) il est vrai qu'il cite assez souvent l'exégèse d'Origène surtout dans son commentaire sur les Romains (1536) mais encore une fois c'est l'Origène filtré. En outre les références origéniques ne sont pas utilisées par Bucer de manière uniforme. Parfois Origène est cité, comme chez Eck, en tant qu'un des nombreux anciens. Parfois il n'est cité que pour contester son opinion ou son exégèse erronée. Ailleurs Bucer l'emploie pour soutenir sa propre exégèse. D'autre part Bucer ne condamne pas Origène sur Rm 7, 19 et Rm 9, 16, bien qu'il critique son exégèse de ce dernier passage. Cette attitude est en contraste avec celle de Calvin (p. 226-227). Evidemment Origène n'a pas exercé le même type d'influence sur ces deux théologiens. A notre avis, le fait même qu'Origène fut cité par les théologiens du XVIe siècle a peu d'intérêt. Seule une étude sur la *manière* (ou plutôt les manières) dont il a été utilisé dans la littérature exégétique et polémique pourrait fournir une clé pour comprendre son influence.

En ce qui concerne l'influence de la *Defensio* de Pic de la Mirandole sur les idées de tolérance religieuse qui eurent cours au XVIe siècle (p. 133), il faut souligner que son argument (5) surtout fut utilisé par les défenseurs de la tolérance, tel M. Borrhaus dans son jugement sur le cas de Francisco Spiera (1549-1550). Borrhaus d'ailleurs pousse l'argument plus loin et affirme qu'il est simplement impossible à l'homme de juger qui sera ou ne sera pas condamné. Ajoutons ici que le *De Haereticis an sint persequendi*, notamment, cite Origène comme l'un des Pères qui croyaient qu'il suffisait d'excommunier un hérétique pour le punir.

Malgré certaines lacunes M. Schär nous présente une très intéressante étude sur la survie des œuvres d'Origène aux XVe et XVIe siècles. Peut-être pourra-t-elle servir de base à un autre travail, plus nuancé, sur l'influence d'Origène sur la théologie de cette époque.

IRENA BACKUS

ORIGÈNE, *Sur la Pâque.* Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par O. Guéraud et P. Nautin (Christianisme antique, 2), Paris, Beauchesne, 1979, 272 p.

Ce texte sur la Pâque est un inédit, dernier lot origénien du fonds découvert à Toura. Il couvre 50 pages de papyrus, plus ou moins bien conservées. La présentation des circonstances de la découverte, la description du papyrus, l'édition, la traduction et le commentaire du texte, la confection des index sont en tous points remarquables. Faute de place, nous n'évoquerons ici que trois aspects de cet important travail: la position d'Origène dans l'histoire de l'interprétation chrétienne de la Pâque, la reconstitution du texte et son identification. — Aux IIe et IIIe siècles, on distingue nettement deux interprétations différentes de la Pâque au sein du christianisme: les Asiates Méliton et Apollonius expliquent la Pâque à partir du verbe grec *paschein* (souffrir) et la rapportent à la passion du Christ (Hyppolyte fera de même); Clément d'Alexandrie, à la suite de Philon, l'explique à partir du mot hébreu *fas* (passer) et la rapporte au passage de l'âme au-delà du monde sensible. Origène se rattache au même courant que Clément. Il explique longuement que Pâque signifie « passage » et non « passion » et qu'il ne faut pas voir dans la Pâque une figure de la passion, mais une figure du Christ lui-même. Il donne une exégèse très détaillée d'Exode 12, 1-11 en soulignant sa portée christologique et spirituelle. — Le texte, nous l'avons dit, n'est pas toujours bien conservé. Les éditeurs ont pu combler plusieurs trous grâce à des citations caténiques. Ils ont constaté, en effet, que le commentaire de Procope et les chaînes sur l'Exode contiennent des citations ou des paraphrases du traité. Cette minutieuse exploitation des chaînes et de Procope est un exemple, parmi d'autres, de la qualité scientifique de ce travail. — Si l'attribution du texte à Origène semble indéniable (témoignage du colophon et confirmation des chaînes), son identification fait problème. D'après la liste donnée par Jérôme, Origène aurait consacré huit homélies à la Pâque; or le texte trouvé à Toura n'a pas le caractère d'une homélie. Nautin pense qu'il s'agit d'un traité qui a peut-être été rangé artificiellement dans le groupe des homélies; ce traité serait constitué de deux parties si l'on en croit le papyrus qui distribue le texte en deux sections, numérotées 1 et 2. Mais est-il bien certain, comme l'admet Nautin, que le traité comportait effectivement deux « tomes »? Nous observons en effet que ces « tomes » sont anormalement brefs et que tous les fragments caténiques proviennent du « tome 1 ». Nous poserons donc deux questions. Les textes donnés par le papyrus sous chiffres 1 et 2 appartiennent-ils originellement à la même œuvre? Ces textes ont-ils été copiés intégralement par le copiste?

ERIC JUNOD

La Doctrine des douze apôtres (Didachè). Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par Willy Rordorf et André Tuilier (Sources Chrétiennes, 248), Paris, Le Cerf, 1978, 228 p.

Ce n'est pas sans risque qu'on édite et étudie la *Didachè*; ce bref texte a suscité une abondante littérature qui prouve en tout premier lieu que les problèmes qu'il pose sont loin d'avoir reçu des réponses unanimes! Le risque est assumé avec maîtrise et probité par W. Rordorf et A. Tuilier qui n'esquivent aucune difficulté et ne traitent nulle réponse par le mépris ou l'ignorance. Sous cet aspect, leur livre apparaît comme un précieux état de la question. Mais il est bien davantage que cela puisqu'il donne une bonne édition-traduction et propose quelques réponses nettes,

notamment en ce qui concerne la composition du texte. Un premier rédacteur serait responsable des trois premières parties: l'enseignement des *Deux voies* (1-6), la partie liturgique (7-10) et le commencement de la section disciplinaire (11-13); tantôt il paraît reproduire des morceaux déjà existants, tantôt il paraît gloser et développer de son propre fait. Les ch. 14-15, décrivant une situation ecclésiastique plus évoluée, seraient l'œuvre d'un second rédacteur. Enfin le ch. 16 serait une conclusion eschatologique, indépendante des *Deux voies* et vraisemblablement composée par ce même rédacteur. Pour la datation et le lieu d'origine, les éditeurs défendent fermement le Ier siècle et la Syrie occidentale (mais ailleurs qu'à Antioche). — Dans une intéressante étude sur la tradition textuelle, le *Hierosolymitanus 54* fait l'objet d'un vigoureux plaidoyer; son texte remonterait à un prototype du Ve siècle. Notons encore que les éditeurs offrent dans un Appendice le texte critique du *De doctrina apostolorum*. — Enfin l'introduction et les notes attestent une connaissance fouillée de la littérature juive et chrétienne contemporaine du texte et elles signalent de multiples rapprochements. Si la *Didachè* reste un ouvrage dont le «Sitz im Leben» est très difficile à déterminer, les éditeurs accordent cependant leur préférence à l'hypothèse suivante: un écrit adressé aux milieux ruraux de Syrie et Palestine, constituant les premières communautés chrétiennes non citadines.

ERIC JUNOD

PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones in Genesim (livres I-II) e versione armeniaca.* Introduction, traduction et notes par † Charles Mercier (Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 34A), Paris, Le Cerf, 1979, 335 p.

On sait que les *Quaestiones et Solutiones in Genesim et in Exodum* ont exercé une grande influence sur l'exégèse chrétienne; les chaînes grecques sur la Genèse et l'Exode en témoignent. On sait moins, en revanche, que cette œuvre est l'une des plus éclairantes sur la méthode exégétique de Philon. Remercions cet immense travailleur qu'était Charles Mercier d'en avoir préparé la publication car la tâche était plutôt compliquée. Le texte grec intégral des *Questiones* est perdu; il ne subsiste plus que dans une version arménienne littérale et quasi complète. Aucher l'avait éditée en 1826 avec une traduction latine. Depuis lors, plusieurs manuscrits arméniens ont été repérés qui ont permis à Mercier d'améliorer et de compléter ce texte. Hélas, Mercier ne donne pas le texte arménien qu'il a établi, mais seulement sa traduction française; toutefois de nombreuses notes sont consacrées à des problèmes textuels. Pour des raisons peu convaincantes, les éditeurs ont placé la traduction latine d'Aucher en regard de la traduction française. La présence de cette traduction latine nous paraît tout à fait injustifiée puisque le texte arménien sur lequel elle se fonde est différent et d'une qualité inférieure à celui établi par Mercier pour sa traduction française. Cette présence est non seulement inopportune, mais coûteuse; elle double le volume du livre... et donc son prix. Il faut souhaiter que le parti adopté pour les tomes I-II (c'est-à-dire jusqu'à l'exégèse de *Gen.* 10,9) soit abandonné pour la publication des tomes suivants.

ERIC JUNOD

Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters (Miscellanea Mediaevalia, 12, Vol. 1), Ed. p. A. Zimmermann, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1979, 335 p.

Le 1er volume de ce recueil comprend une partie des communications du 21e Colloque médiéviste de l'Institut Thomas de Cologne, tenu en 1978. La question des

moyens par lesquels la société médiévale se pense elle-même a été abordée sous des angles extrêmement variés. Le thème de l'ordre dans sa compréhension théologique, articulé avec le concept néoplatonicien de *hiérarchie*, est traité par D. E. Luscombe, P. Dinzelbacher et W. Dettloff. D'un point de vue théologique et social, M. M. Dufeil et J. I. Saranyana éclairent de nouveaux aspects des polémiques à l'Université de Paris au XIIIe siècle. T. Struve, W. Stürmer et M. Kerner déterminent la place de la doctrine sociale chez Jean de Salisbury, Thomas d'Aquin et Marsile de Padoue. Plus orientés vers la littérature, d'autres travaux tentent d'élucider, avec l'aide de la philologie, le sens des œuvres de Jean de Meun (H. G. Walther) et de Pierre de Blois (R. Köhn). On retrouve des considérations lexicologiques chez O. Weijers, dans une étude sur le vocabulaire des débuts de l'Université. E. Gössmann analyse la position de la femme dans les écrits théologiques du XIIIe siècle. Introduisant la catégorie de *praticisme*, qui désigne un mode de réflexion lié prioritairement à un idéal de vie philosophique, J. Domański et M. Markowski décrivent les caractéristiques du passage du moyen âge à la Renaissance. De manière originale, A. Vidmanová montre comment les théories médiévales du jeu d'échecs peuvent permettre aussi d'appréhender la réalité sociale; elle contribue, de plus, à élargir notre connaissance des sources médiévales dans les bibliothèques tchécoslovaques. Les études les plus remarquables de ce premier volume m'ont paru être celle de Jann Holl, qui distingue les modèles politiques de Platon et d'Aristote et montre la dimension universelle de cette opposition, et celle de Otto G. Oexle, qui démontre l'importance des guildes médiévales et nous invite à une autre conception de l'homme du moyen âge: plus proche de nous et bien moins immergé dans la communauté et dans la tradition qu'on ne l'affirme.

DANIEL SCHULTHESS

HEIKO A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation: Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, 2. durchgesehene Auflage, (= *Spätscholastik und Reformation*, Band II), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979, 430 p.

La deuxième édition (qui d'ailleurs porte témoignage du grand succès mérité de ce livre) brochée, et sans les illustrations à la fin, contient très peu de changements par rapport à la première. Les changements interviennent pour la plupart dans les notes et nous signalons ici ceux qui nous ont paru les plus importants: p. 51 n. 90, p. 159 n. 60, p. 249-250 n. 28, p. 302 n. 127-128 (correction de la mise en pages), p. 339 n. 29, p. 356 n. 66, p. 367 n. 89, p. 431 n. 1. — L'importance de la contribution que ce livre fournit à l'histoire et à la «préhistoire» de la Réforme a déjà été soulignée ailleurs, notamment par R. Weijenborg dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* 74 : 2, Avril-Juin 1979, pp. 349 ss et il serait oiseux d'en répéter ici les louanges. D'autre part il paraît dommage que l'auteur n'ait pas eu le temps de tenir compte du compte rendu de Weijenborg pour la deuxième édition; cela lui aurait donné l'occasion de corriger un certain nombre d'erreurs d'interprétation, et aussi d'incorporer quelques critiques historiques. — Pour notre part nous aimerions soulever quelques problèmes concernant l'interprétation de la *via moderna* que propose l'auteur. Ces problèmes se rapportent à la première ainsi qu'à la deuxième édition de l'ouvrage. — 1) Ayant souligné que l'occamisme était une école à l'intérieur du mouvement nominaliste qui, lui, n'était pas uniforme (p. 34), l'auteur qualifie Jean Eck de «nominaliste» (p. 37). Pourtant, au moins en ce qui concerne son commentaire sur les *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne (1516), Eck suivait très fidèlement Guillaume d'Ockham tout en critiquant sur plusieurs points les théories de Pierre d'Ailly. Ne serait-il pas plus exact de considérer Eck comme «occamiste»? Et peut-être faudrait-il encore élaborer le

vaste champ de différences à l'intérieur des mouvements « nominalistes » avant de parler de la *via moderna* tout court? — 2) A la page 3 14 l'auteur fait une observation intéressante à savoir que la *Dialectique* de Rudolf Agricola constituait un livre de base pour l'enseignement du type « moderne ». Or il ne dit pas qu'Agricola lui-même admettait l'existence réelle des prédicats universaux. Est-ce que le « Tübinger Nominalismus » était suffisamment mouvant à cette époque pour adopter un manuel réaliste? Ou bien, est-ce qu'on y enseignait un Agricola « adapté »? — 3) Une remarque d'ordre général: il est clair que et Luther et Melanchthon se plaçaient dans la mouvance d'Ockham, et qu'il existe une continuité très forte entre le Moyen Age tardif et la Réforme. Pourtant il ne faut pas perdre de vue un fait important, à savoir que les théologiens comme Zwingli et Bucer, tout en adhérant à la Réforme dès ses débuts, se plaçaient plutôt dans la mouvance « thomiste » ou « réaliste », de sorte que Zwingli a rejeté explicitement l'application luthérienne de la « praedicatio identica » à la doctrine de l'eucharistie (voir Z. 6: 2, 110-111 et G. Locher « Grundzüge der Theologie Zwinglis », *Huldrych Zwingli in neuer Sicht*, Zürich 1969, p. 186 ss). Peut-être pourrait-on alors se poser quelques questions concernant la survie de la *via moderna* voire même de la *devotio moderna* au cours du XVIe siècle.

IRENA BACKUS

H. J. DE JONGE, *De bestudering van het Nieuwe Testament aan de Noordnederlandse universiteiten en het Remonstrants Seminarie van 1575 tot 1700* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 106), Noord-Hollandse Uitgevers Maatschappij, Amsterdam/Oxford/New York, 1980, 99 p.

M. de Jonge nous présente une excellente synthèse des divers courants qui animaient les études néotestamentaires aux Pays-Bas entre 1575 et la fin du XVIIe siècle. Cette synthèse est fondée sur une approche nouvelle de certains aspects de la question. Au XVIe siècle l'enseignement de la théologie dogmatique dans les universités aux Pays-Bas est remplacé par l'enseignement de l'exégèse. En conséquence on commence à enseigner le dogme comme partie intégrale de l'exégèse — tendance qui d'ailleurs se fait remarquer dans les autres facultés de théologie européennes dès le début du siècle. D'autre part, on observe au XVIIe siècle aux Pays-Bas l'épanouissement des études néotestamentaires « philologiques », autrement dit, celles qui s'occupent au premier chef des problèmes textuels, historiques et linguistiques. Ceci, affirme de Jonge, est dû non pas à la révolution copernicienne ni aux théories de Spinoza et de Leibniz, comme le prétend entre autres R. M. Grant, mais au développement des études philologiques en général. Les philologues étant pour la plupart attachés aux Facultés des lettres étaient indépendants des pressions dogmatiques et pouvaient alors adopter une attitude critique par rapport au texte, au langage et aux questions d'harmonisation du Nouveau Testament. Leurs méthodes novatrices sont très bien établies par l'auteur et sont opposées à l'approche traditionnelle que l'on trouve dans les *commentaires* bibliques de l'époque. Cette distinction entre l'exégèse et la philologie représente à notre avis un développement intéressant par rapport à la situation au XVIe siècle (entre environ 1516 et 1565) où les commentaires « dogmatiques » ne peuvent pas être facilement distingués des commentaires « philologiques ». Il est vrai que le Nouveau Testament et les Annotations d'Erasme existent depuis 1516. Les deux sont pourtant utilisés par la plupart des commentateurs « dogmatiques », qui d'ailleurs ne montrent aucune hésitation à introduire dans leurs commen-

taires les précisions philologiques tirées non seulement d'Erasme mais aussi des autres sources grecques et hébraïques. Nous pensons ici surtout aux commentaires de Brenz, de Melanchthon et de Bucer. La tension entre le « dogme » et la « philologie » devient plus marquée avec la parution en 1565 du Nouveau Testament annoté gréco-latin de Bèze. Ce Nouveau Testament qui a pour but de remplacer celui d'Erasme (considéré comme hétérodoxe sous certains aspects) contient dans les annotations et dans la version latine certaines affirmations et traductions qui explicitent la *théologie* de Bèze. Pourtant celui-ci est aussi sensible aux problèmes philologiques et aux variantes textuelles qu'il insère très souvent dans l'apparat des notes, même si pour des raisons « dogmatiques » c'est le texte d'Erasme et d'Estienne qui est reproduit comme texte grec de base. Nous aimerions apporter une précision à l'affirmation de M. de Jonge à la page 21 selon laquelle le Nouveau Testament de Bèze aurait connu neuf éditions entre 1565 et 1604. En fait, si on compte l'édition in-8° publiée à Genève en 1604 par M. Berjon, il n'y a que *cinq* éditions indépendantes du Nouveau Testament gréco-latin de Bèze qui ont paru entre 1565 et 1604 (1565, 1582, 1588/89, 1598, 1604). La version latine avec les annotations avait été publiée en 1556/57. Le nombre des réimpressions et des versions « adaptées » (y compris la version in-8° de 1565 qui contient la première édition des *annotationes minores*) est beaucoup plus grand. La bibliographie critique que donne M. de Jonge aux pp. 85-90 offre un très bon survol de l'état actuel de l'historiographie (de 1693 jusqu'à nos jours) des études néotestamentaires. En la consultant le lecteur peut tout de suite constater que cette historiographie est caractérisée surtout par ses lacunes. Le cahier de M. de Jonge représente une heureuse tentative pour en combler quelques-unes parmi les plus importantes.

IRENA BACKUS

Bibliotheca Dissidentium: Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, édité par André Séguenny, textes revus par Jean Rott. *Tome I: Johannes Campanus, Christian Entfelder, Justus Velsius, Catherine Zell-Schütz (Bibliotheca bibliographica Aureliana LXXIX)*, Baden-Baden, Editions Valentin Koerner, 1980, 127 p.

Qu'est-ce qu'ont pensé les non-conformistes religieux aux XVIe et XVIIe siècles? Depuis quelques années nous avons beaucoup entendu parler de l'« aile gauche de la Réforme », et surtout de la Guerre des Paysans ou de rupture d'avec les pratiques traditionnelles. Il y en a qui doutent que les radicaux aient vraiment eu une théologie, et d'autres qui, tout en l'admettant, ne croient plus pouvoir en retrouver des traces assez nettes pour établir de quelle théologie il s'agissait. C'est sur ces deux points que le GRENEP commence à nous donner des réponses. Ce Groupe de recherches sur les non-conformismes religieux et l'histoire des protestantismes, attaché à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg et placé sous la direction du professeur Marc Lienhard, s'intéresse à deux sujets principaux: la publication des Œuvres latines et de la Correspondance de Martin Bucer et l'étude des dissidents. Cette dernière, dirigée par M. André Séguenny, fait appel à des enseignants et chercheurs de Strasbourg et d'ailleurs. Mais qui sont ces non-conformistes dont nous allons faire la connaissance dans ces tomes de la *Bibliotheca Dissidentium*? Comment ont-ils été choisis et qu'est-ce que nous apprenons d'eux? L'idée avait été tout d'abord de se borner aux personnes — assez nombreuses — ayant vécu à Strasbourg. Mais le projet a été étendu par la suite à des individus moins connus, qui n'ont jamais été étudiés à fond. Dans ce premier tome nous sont présentés Johannes Campanus et Christian Entfelder par André Séguenny, suivis de Justus Velsius par Philippe Denis, et de Catherine Zell-

Schütz par Marc Lienhard. Dans d'autres fascicules en préparation, on trouvera M. Cellarius (Borrhaus), V. Crautwald, J. de Falais, S. Franck, L. Haetzer, Th. Thamer, M. Weyer, Cl. Ziegler, etc. Présenter ces écrivains, c'est mettre un instrument fort utile à la disposition des chercheurs. A la suite d'une esquisse biographique, on dispose d'une liste des œuvres de l'auteur en question: écrits imprimés ou demeurés manuscrits de son vivant, et correspondance. Ensuite est donnée une liste des travaux concernant spécialement cet auteur et des documents le mentionnant du XVIe siècle à nos jours. La dernière partie fournit une description détaillée de chaque écrit, y compris une photocopie des pages de titre, quelques indications de lieu(x) de dépôt, des références bibliographiques, et un résumé du contenu. Le principe du résumé vise à souligner les points les plus importants des théologies en question ainsi qu'à suppléer à la rareté des œuvres et à leurs titres parfois peu explicites. Pour le tome I de cette série il y a très peu à critiquer, à part quelques petites erreurs typographiques (pp. 30, 43, 91, 92). On peut noter que le travail spécial de R. H. Bainton signalé p. 104 a aussi paru ailleurs (i.e., *Women of the Reformation in Germany and Italy*, Minneapolis, Minn.: Augsburg, 1971, p. 55-76), mais sans les références aux écrits de Katherine Zell. La série *Bibliotheca Dissidentium* représente un instrument de travail qui va combler une lacune majeure dans notre connaissance de la dissidence religieuse au temps de la Réforme. Elle économisera aux chercheurs un temps précieux. Même si on ne réussit pas à mettre la main sur tout ce qui est mentionné dans ces listes, du moins on appréciera mieux la complexité de la vie religieuse au XVIe siècle et l'importance de la pensée de certains théologiens longtemps oubliés.

ELSIE MCKEE

Les protestants dans les débuts de la Troisième République (1871-1885), Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 1979, 751 p.

Ce volume reproduit les actes d'un colloque qui s'est tenu à Paris en octobre 1978. Il prend la suite d'autres colloques organisés ces dernières années par la Société de l'histoire du protestantisme français, en particulier de celui qui fut consacré à François Guizot. Il s'inscrit également dans le prolongement des travaux publiés à l'occasion du centenaire de la Faculté de théologie protestante de Paris (cf. numéros spéciaux ETR et RHPR). Il témoigne avec eux de la vitalité actuelle des recherches consacrées à l'histoire du protestantisme français au XIXe siècle et de l'efficacité d'une formule qui permet, sinon de faire exhaustivement le tour d'une question, du moins d'en renouveler considérablement les approches. Il fait souhaiter que la Suisse romande suive bientôt de tels exemples et apporte elle aussi sa contribution à une connaissance plus approfondie des diverses périodes de l'histoire protestante francophone au cours de ces deux derniers siècles. — Passons sur les diverses allocutions de bienséance que les éditeurs de ce volume ont cru nécessaire de reproduire; elle sont superflues et ne témoignent que de la persistance d'usages surannés. Elles entourent de leurs volutes inutiles une série de contributions dont certaines sont de tout premier ordre. — Du point de vue de l'histoire du protestantisme français, les débuts de la 3e République présentent un intérêt tout particulier. Les protestants français ont en effet beaucoup contribué à l'instauration de ce régime politique qui a été le plus durable de la vie politique française dans les temps modernes (jusqu'en 1940!). Il fallait toutefois y regarder de plus près. Le colloque d'octobre 1978 l'a fait sous six têtes de chapitre: 1. Enseignement et vie intellectuelle; 2. Vie politique; 3. Vie économique; 4. Vie religieuse; 5. Aspects internationaux; 6. Aspects régionaux. Dans l'impossibilité

de parler de tout, relevons les contributions qui nous semblent les plus intéressantes: Françoise Mayeur a examiné le rôle et l'action des protestants dans l'Instruction publique; c'est une mise au point importante sur les raisons qui ont conduit les pères fondateurs de la 3e République à s'adosser à un apport protestant. Cette contribution est utilement complétée par les recherches d'Alice Gérard sur l'influence des pédagogues protestants telle qu'elle ressort du *Dictionnaire pédagogique*, avant de s'estomper dans les éditions ultérieures de cet ouvrage. — La section consacrée à la vie politique (mais aussi celle des aspects régionaux) réduit à néant l'idée sommaire et trop répandue selon laquelle les protestants français auraient eu en majorité le cœur à gauche. On prêtera une attention particulière aux recherches de Philippe Ligier sur Edmond Schérer: il était temps qu'on ait autre chose à consulter sur lui que l'étude déjà ancienne, mais toujours fiable, d'O. Gréard. — Les deux contributions d'André Encrevé (« Les deux aspects de l'année 1876 pour l'Eglise réformée de France ») et de Jean Baubérot (« Le protestantisme français et la question sociale au début de la Troisième République ») sortent nettement du lot. Appuyé sur une étude minutieuse des textes de l'époque, Encrevé montre que 1876 marque à la fois l'échec d'une réconciliation entre orthodoxes et libéraux, mais aussi l'apparition d'une troisième force qui, avec l'école symbolo-fidéiste, finira par dominer la scène théologique protestante et française au cap du XXe siècle. Quant à Baubérot, il précise dates et faits qui peuvent être considérés comme le début du christianisme social. — Une dernière mention pour la contribution de Rudolf von Thadden, professeur à Göttingue, sur l'attitude des « protestants allemands face à la controverse entre laïcs et cléricaux français ».

BERNARD REYMOND

Théologie contemporaine

JOHN ELBERT WILSON, *Gott, Mensch und Welt bei Franz Overbeck* (*Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie*, 30), Bern-Frankfurt-Las Vegas, Peter Lang, 1977, 162 p.

RUDOLF WEHRLI, *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck*, Zürich, Theologischer Verlag, 1977, 263 p.

La figure du théologien Franz Overbeck (1837-1905), professeur à Bâle et ami de Nietzsche, n'est guère connue des lecteurs francophones, alors qu'elle n'a cessé d'interroger la théologie protestante de langue allemande. Overbeck déclare en effet incompatibles le croire et le savoir, la foi et l'histoire, le christianisme primitif (enthousiasme et abnégation du monde) et la théologie, ou la religion, chrétienne. Overbeck va jusqu'à dire que l'âge du christianisme témoigne et démontre sa décomposition progressive dans la mesure précisément où la théologie s'érige en science et en apologétique de ce christianisme. — Overbeck tira la conséquence personnelle de ses conclusions et abandonna son enseignement en 1897. Il a mis ainsi en évidence les apories auxquelles conduit une science historique dogmatique en théologie et a formulé la plus virulente critique à l'égard de l'entreprise du dix-neuvième siècle, notamment à l'égard de Harnack. Cette critique s'étend en fait à toute la théologie. — On voit pourquoi l'intérêt porté à Overbeck aujourd'hui, loin de diminuer, s'accroît encore, d'autant plus que ses interprètes disposent maintenant d'un énorme « Nachlass », édité en partie seulement. Les deux études qu'on signale ici appartiennent à cette renaissance overbeckienne. Celle de Wilson émane principalement d'une préoccupation philosophique, alors que celle de Wehrli, plus complète, veut montrer comment Overbeck annonce dès le départ la fin du christianisme; une « méta-théologie » ne se justifie que comme « Trauerarbeit ». En effet, Wehrli applique le modèle

freudien du deuil et de la mélancolie aussi bien à la biographie qu'au projet d'Overbeck, alors que Wilson insiste davantage sur l'importance que jouait la «mort de Dieu», proclamée par Nietzsche, pour cette pensée si tranchante. — Confrontés à Overbeck nous devons nous demander s'il n'a véritablement été animé que par le seul but de la démonstration du «finis christianismi»; Wilson est plus nuancé à cet égard que ne l'est Wehrli. Il s'agit surtout d'examiner si les prémisses exégétiques, historiques et «théologiques» sur lesquelles il s'appuie sont valables et fondées. Si nous souscrivions simplement à la conclusion de la fin du christianisme, nous serions pour ainsi dire amenés à la démission; mais si, loin de renoncer à une évaluation de la théologie dans et face au monde moderne, nous prenons au sérieux le défi théologique d'Overbeck, il va provoquer des interrogations importantes que nous ne saurions ignorer.

KLAUSPETER BLASER

H. FISCHER, éd., *Anthropologie als Thema der Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 212 p.

A tous les niveaux le thème de l'homme ne cesse de nous interroger. L'éditeur du présent volume indique un nombre impressionnant de publications en anthropologie pour en montrer la tendance actuelle: la science de l'homme se profile de plus en plus comme une nouvelle *Grundlagenwissenschaft*. Cela signifie en particulier que l'homme ne peut plus être compris dans les seules catégories traditionnelles de la doctrine chrétienne; à son tour l'anthropologie chrétienne se rend indépendante, entre en dialogue et en coopération avec d'autres discours de l'homme. La théologie s'établit ainsi comme «Wirklichkeitswissenschaft». D'où l'inflation des essais qui visent à intégrer les sciences psychologiques, sociologiques, médicales, etc., dans le discours «chrétien» sur l'homme. Il ne faut pas s'étonner de ce que la question rebondisse à un niveau plus fondamentalement théologique. Le présent recueil contient des analyses intéressantes quant au rôle et à la fonction de l'anthropologie chez Bultmann et Barth. On y trouve aussi une série de réflexions sur les rapports entre anthropologie et éthique et la psychanalyse freudienne. Il faut signaler spécialement la contribution de G. Sauter sur les méthodes adoptées en anthropologie théologique. Vu le peu d'études à ce sujet en français, on recommandera la lecture de cette publication.

KLAUSPETER BLASER

J. B. COBB JR. und D. R. GRIFFIN, *Prozess-Theologie. Eine Einführung.* (Theologie der Oekumene Bd. 17), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 193 p.

La philosophie d'Alfred North Whitehead et de Charles Hartshorne dont s'inspire aux Etats-Unis toute une école théologique dite «la théologie du processus», est restée pratiquement sans importance dans le domaine germanophone; là on a plutôt puisé dans Hegel pour briser le statisme des concepts théologiques. Dans le domaine francophone, on note au moins deux publications importantes à ce sujet (A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris 1968; J. M. Breuvart, *Les directives de la symbolisation et les modèles de référence dans la philosophie de A. N. Whitehead*, Paris 1976). Il est donc heureux que la série «Theologie der Oeku-

mene» ouvre une fenêtre dans cette direction. La préface nous conseille de commencer la lecture par l'annexe B où se trouvent biographies et bibliographies commentées des principaux penseurs formant ce qui devait s'appeler la «Chicago School». L'annexe A présente un texte, trop bref, essayant de résumer et de formuler les rapports entre philosophie et théologie tels que la Prozess-Theologie les envisage. Quant au texte principal, les auteurs qui l'ont élaboré en commun déclarent vouloir expliquer quelques bases jetées par Whitehead et présenter leurs vues plutôt que celles d'autres penseurs d'une école multiforme. On comprend bien qu'au moyen de la thèse «Toute réalité est processus où le passé survit dans l'expérience actuelle», il soit possible de combattre le Dieu législateur, moraliste, conservateur, contrôleur, mâle et immuable. Cependant, tout n'est pas clair dans ce livre et j'avoue la peine que j'ai eue à entrer dans ce texte. Est-ce la qualité de la traduction ou l'étrangeté des propos? Est-ce l'américanisme qui transparaît ou la gnose psychologico-théologique devant laquelle on est placé? Notons pourtant qu'un certain nombre d'idées paraît très important, p. ex. le souci écologique (éthique de la nature) ou la transformation créatrice dans l'Eglise et dans le monde, fondée en Christ dont les natures peuvent plus facilement coexister dans la Prozesstheologie que dans les schèmes classiques.

KLAUSPETER BLASER

DOUGLAS J. ELWOOD (Hrsg.), *Wie Christen in Asien denken. Ein theologisches Quellenbuch.* Frankfurt Verlag Lembeck, 1979, 317 p.

L'importance de la réflexion théologique dite contextuelle va croissant. Petit à petit des théologies autochtones commencent à se former; elles répondent non seulement au désir d'une acculturation et adaptation, mais encore plus à la nécessité de regarder de près le contexte global, culturel, religieux et socio-politique afin de s'y insérer et de le transformer. Des publications comme la présente démontrent qu'on a passé le stade des déclarations d'intention et que les contours d'une théologie locale et en même temps véritablement œcuménique sont en train de naître. Cela est particulièrement vrai pour l'Asie où, bien sûr, les contextes sont multiples si bien que l'on ne saurait englober tout dans une seule théorie. Si l'on veut néanmoins résumer le contenu très riche et varié de ce livre (une traduction qui n'est d'ailleurs pas toujours correcte par rapport à l'original anglais), on dira que trois thèmes s'imposent à la réflexion chrétienne dans des contextes asiatiques. Tout d'abord la possibilité et la nécessité même de réfléchir contextuellement. Une intéressante comparaison est faite entre les structures et convictions de l'Orient et de l'Occident (p. 15 s.) montrant la diversité des mondes encore que l'Asie se voie confrontée aux mêmes problèmes et polarisations que nous.

Puis la rencontre avec la philosophie et les religions orientales. On peut relever p. ex. l'importance du principe Yin-Yang surmontant le dualisme et la dialectique au profit d'une complémentarité et d'une harmonie et permettant ainsi des solutions à des problèmes tels que transcendance et immanence, christologie, etc.

Et enfin le combat pour la dignité humaine dans la société asiatique. Celui-ci fait naître des perspectives nouvelles pour la mission et l'existence de l'Eglise qui seraient au service de la libération et du développement plutôt qu'au service de l'espoir pour un au-delà.

On ne peut que regretter que des textes comme ceux-ci ne nous soient accessibles qu'en anglais et en allemand (exception faite pour quelques spécimens de théologie africaine)...

KLAUSPETER BLASER

GIUSEPPE MAFFEI, *Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann.* (1952-1972) L.E.S. Roma, 194 p.

Ce livre mérite une étude beaucoup plus attentive et approfondie que celle que nous pouvons lui accorder ici. Cullmann lui-même en reconnaît la valeur. «Je suis convaincu, a-t-il écrit à l'auteur, que votre travail fera avancer le dialogue œcuménique.» Lorsque en 1952 le livre *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr* parut, il fut accueilli avec beaucoup de faveur par les théologiens catholiques. Cullmann considère comme authentique le passage de Matthieu XVI, v. 17-19, admet le séjour de Pierre à Rome et son martyre sur ce qui était alors la colline du Vatican. Mais sur d'autres points, les positions de Cullmann s'écartent beaucoup de celles du catholicisme. Selon lui, Pierre n'a été qu'un temps à la tête de l'Eglise de Jérusalem où Jacques, frère du Seigneur, l'a remplacé. Ni au synode de Jérusalem ni à Antioche, ni à Corinthe, Pierre n'apparaît comme le chef de l'Eglise universelle. Mais d'autres problèmes, plus essentiels encore se posent et ont été repris par Cullmann dans son livre intitulé: *La tradition, problème exégétique, historique et théologique* (Neuchâtel-Paris, 1953). A propos de cet ouvrage, la nature de l'apostolat, la succession apostolique, le rôle de la tradition dans l'Eglise, la formation et le sens du canton, tous ces éléments de la vie de la chrétienté primitive ont été discutés avec ardeur par les théologiens catholiques et protestants. Au-delà des discussions de détail, c'était la nature même de l'Eglise que l'on cherchait à définir. Dispose-t-elle d'un magistère infaillible basé sur le dogme et la tradition ou dépend-elle de l'Ecriture sainte à travers laquelle passe l'Esprit de Dieu? La discussion est loin d'être achevée. L'auteur s'en rend bien compte mais il a foi dans le dialogue et dans sa poursuite. Par sa bibliographie très étendue, par sa présentation des divers problèmes, par le souci d'exactitude et de loyauté qui guident son examen des thèses protestantes et catholiques, son livre peut être un auxiliaire précieux dans la recherche œcuménique.

LYDIA VON AUW

Martyria — Mission, the witness of the Orthodox churches today (le témoignage des Eglises orthodoxes d'aujourd'hui), ouvrage collectif édité par Ion Bria. COE, Genève, 1980, 255 p.

S'il est une facette de la vie des Eglises orthodoxes qui reste encore peu connue du monde occidental c'est bien l'activité missionnaire de ces Eglises. Que de malentendus séculaires, que de craintes réciproques et de conflits cette notion ne désigne-t-elle pas! Dans ce petit livre, facilement accessible pour un connaisseur moyen de l'anglais, I. Bria tente de pallier cette lacune. Il s'agit d'un recueil de textes dus à une trentaine d'auteurs orthodoxes du monde entier. Là déjà réside un de ses atouts majeurs.

Cet ouvrage est formé de trois parties. La première: *Intérêts et défis de la mission dans le monde orthodoxe actuel*, aborde différents aspects de la mission: son éthique, son fondement évangélique, la place du monachisme, celle de la femme et la responsabilité des laïcs. Nous y trouvons des articles signés de hauts responsables d'Eglises et de théologiens plus connus de l'occident comme Elizabeth Behr-Sigel, Dumitru Staniloae, le Métropolite Emilianos Timiadis, Dr Panayotis Nellas et d'autres. Je me

plais à relever dans ces pages le fait qu'on n'y trouve nulle trace de ce triomphalisme confessionnel qui souvent bloqua tout dialogue. Les questions posées le sont tant aux Eglises occidentales qu'aux orthodoxes elles-mêmes. Révélatrice de cette attitude, notons l'interrogation claire d'E. Behr-Sigel: « En tant qu'être humain, appelée par le Créateur à s'accomplir elle-même en accord avec les particularités de son être féminin, une femme ne peut-elle pas cependant aspirer au charisme de la prêtrise? Une réponse négative ne signifie-t-elle pas que l'on subordonne la grâce à un déterminisme biologique...? (p. 59). Je tiens encore à mettre en évidence les excellentes pages du Professeur Bria: *la liturgie après LA Liturgie*, où l'auteur met en question un culte liturgique centré exclusivement sur lui-même et appelle à ce que la divine Liturgie soit suivie par la liturgie du quotidien: « Comment l'ordre liturgique peut-il passer dans l'ordre de l'existence humaine, personnelle et sociale et façonner le style de vie des chrétiens? » (p. 69). A la question de déterminer ce qu'exige cette liturgie après la Liturgie Bria répond par quatre propositions: 1) réaffirmer la vraie identité chrétienne, renouvelée par l'eucharistie, de sorte que la re-christianisation des « chrétiens sociologiques » soit perçue comme une tâche importante; 2) adopter des structures ecclésiales nouvelles pour élargir le milieu chrétien là où les hommes vivent et travaillent, où ils peuvent témoigner publiquement; 3) que la vie liturgique nourrisse les chrétiens également pour leur témoignage dans le règne politique et social, « l'Eglise doit se demander si par le conservatisme de son culte elle n'apparaît pas soutenir les violations des droits humains à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté chrétienne » (p. 70); 4) que la Liturgie *signifie* la communauté. Le chrétien doit construire la koinonia même en vivant dans un milieu hostile.

La deuxième partie: *Le témoignage des Eglises* offre une rapide présentation de la plupart des Eglises orthodoxes membres du COE et leur conception de la mission. Parmi ces tableaux je signale le très bel article d'Olivier Clément sur la Diaspora orthodoxe en Europe occidentale; j'ai aimé l'honnêteté et la précision de son analyse et l'exigence qu'il réclame tant des occidentaux que des orthodoxes, à qui il demande d'accepter leur état d'exilés, de « spiritualiser la diaspora, découvrir sa signification comme exil hors du Royaume et pélerinage vers ce Royaume. (...) *Tous* les chrétiens sont aujourd'hui en diaspora » (p. 174).

Enfin la troisième partie: *Délibérations orthodoxes sur la mission* nous donne cinq rapports essentiels des dernières consultations orthodoxes sur la mission et l'évangélisation: 1) *le témoignage évangélique de l'orthodoxie actuelle*, rapport numéro 4 de la Conférence « Confesser le Christ aujourd'hui » (Bucarest 1974); 2) *Confesser le Christ à travers la vie liturgique*, premier rapport de la Conférence d'Etchmiadzine (1975); 3) *La Bible et la vie liturgique*, rapport numéro un du Séminaire européen orthodoxe: « le rôle et la place de la Bible dans la vie liturgique et spirituelle de l'Eglise orthodoxe » (Prague 1977); 4) *Témoigner du Règne de Dieu dans la lutte pour la vérité de Dieu et la justice sur la terre*, contribution orthodoxe à la dernière Conférence mondiale sur la mission (Melbourne 1980); et enfin *La place de la vie monastique dans le témoignage de l'Eglise d'aujourd'hui*, consultation orthodoxe sur le monachisme (Amba 1979).

En bref, un livre court et pratique, avec d'excellentes pages sur un sujet essentiel et pour le dialogue œcuménique et pour la vie de chaque Eglise.

DANIEL NEESER

RENÉ COSTE, *Le devenir de l'homme. Projet marxiste, Projet chrétien* (La vie des hommes), Paris, 1979, Les Editions Ouvrières, 281 p.

R. Coste présente la suite de ses réflexions sur le thème marxisme et christianisme, réflexion entamée dans de précédents ouvrages. Le thème, pourtant, perd de son actualité. Des marxistes ne comprendront guère le langage de ce livre, apologétique et manquant de sens autocritique par rapport à la tradition des Eglises. Des chrétiens, à la recherche de repères théologiques pour les aider dans les luttes qu'ils mènent avec des marxistes, ne rencontreront guère que de longues citations bibliques mélangées à de fréquentes références à Pascal. L'enquête anthropologique (création, péché, grâce) est assez faible et semble peu attentive au *pluralisme* des anthropologies, même chrétiennes. L'A. mentionne l'amour comme caractéristique du projet chrétien, mais le terme reste mal défini: quelle est sa relation à la justice? Quelle en est la dimension politique? — R. Coste relève avec raison de nombreuses faiblesses du marxisme (sa visée technocratique, sa tendance au totalitarisme, etc.) mais on discerne mal de *quel* marxisme (ou communisme) il parle: Marx, Lénine, Staline, Marcuse, Garaudy, Georges Marchais, etc. sont cités un peu en vrac sans que l'on puisse savoir qui est au banc des accusés. On aurait aussi pu attendre de l'A. une plus grande clairvoyance quant aux erreurs des Eglises, notamment dans le domaine des relations économiques. Par ailleurs, est-il juste de faire du christianisme une religion de la personnalité (de l'*individu* pécheur et sauvé) et de l'opposer ainsi au marxisme, décrit comme une ontologie sociale destructrice de la personne. La mise à l'écart des masses des pouvoirs de décision (le contrôle des moyens de production par exemple) n'est pas le fait des seuls régimes communistes mais entre aussi dans la stratégie des pays capitalistes. L'A. ne parle pas non plus du tiers monde, pillé par l'Occident, communiste ou capitaliste; c'est là pourtant que la question économique est aiguë. Quel est donc le projet marxiste pour l'homme? Quelle est l'espérance à laquelle «l'homme chrétien» est appelé? Où se rencontrent-ils? Questions que le livre de R. Coste laisse sans réponse. — Ainsi, l'ouvrage n'entreprend pas de véritable dialogue avec le marxisme et ne propose qu'une anthropologie et une éthique ternes. Signalons cependant une abondante bibliographie où sont mentionnés des ouvrages importants (un oubli majeur: les travaux d'H. Gollwitzer sur ce thème marxisme et christianisme).

JEAN-LUC BLONDEL

FRANÇOIS ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique* (Rites et symboles), Paris, 1979, Le Cerf, 224 p.

On oppose fréquemment une religion «populaire» à une religion «théologique». Les tenants de la seconde veulent ainsi dévaloriser la première, qualifiée de primitive ou magique. Sociologue, F. Isambert examine la relation entre religion (foi) et magie, reprenant, en gros, la différence qu'indiquait déjà J. G. Frazer: le propre de la religion est de faire appel à la libre décision d'un être surnaturel, tandis que celui de la magie est de contraindre. La magie possède un caractère privé, alors que la religion présente une dimension nettement publique. Les deux cherchent la même chose, soit la *participation* à la puissance surnaturelle. Les rites sont des moyens d'attirer cette puissance. Les gestes, mots, du culte par exemple, invitent (ou imitent) cette force (ou *valeur*, car les rites, ou symboles, expriment un comportement, une éthique). L'anthropologie ethnologique (Hubert et Mauss, Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss) nous ont déjà familiarisés avec de telles cérémonies sacrées, rituelles, symboliques donc. La psychologie piagétienne veut reconnaître des attitudes semblables dans le développement de l'enfant (formation des symboles, représentation du monde). Une partie des chrétiens n'utilisent-ils pas les sacrements comme technique de salut et cet usage

n'est-il pas précisément contesté par un christianisme qui se veut plus pur? L'A. cherche la réponse à cette question en examinant l'effectivité de la magie et de l'activité symbolique puis passe à l'examen du langage comme action rituelle (voir les travaux de J. L. Austin et I. Goffman). Un chapitre consacré au rite de l'onction des malades nous conduit au chapitre final où Isambert cherche à opérer une théorie générale du symbole. — L'efficacité symbolique, « mystérieuse », qu'on voit à l'œuvre dans le corps à corps du chaman avec la maladie apparaît aussi dans la cure psychanalytique (l'A. se réfère ici à J. Lacan) ou dans certains actes du langage. Signe, acte, « performance », le symbole ne se situe pas seulement dans le pur rapport du signifiant au signifié, posé en quelque sorte devant la conscience sociale. Le symbole s'inscrit dans un cadre social (le consensus permet au rite d'être efficace) où il exprime une information, donc un pouvoir. L'A. rejoint P. Bourdieu et J. C. Passeron et leur analyse de « la violence symbolique ». « Tout pouvoir légitimé apparaît comme substitut d'une force matérielle, l'instance qui exerce le pouvoir exerçant celui-ci par le symbole de force qu'elle représente en tant qu'autorité. Mais si cette substitution est possible, ce n'est pas que le symbole détienne en lui-même la force réelle. C'est le consensus légitimant, la menace virtuelle de la force exercée par la collectivité qui donne force au symbole de l'autorité. » (p. 209). Les symboles réorganisent les représentations et structurent la collectivité (liturgie!). L'enquête sociologique pose alors à la théologie des questions auxquelles on ne peut ni ne doit répondre trop rapidement: y a-t-il « quelque chose » derrière le symbole, ou seulement « devant » (au niveau des participants)? Le christianisme cherche ici sa voie entre une critique symbolique radicale et un littéralisme intégral.

JEAN-LUC BLONDEL

HANS SCHULZE, *Theologische Sozialethik. Grundlegung, Methodik, Programmatik*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979, 392 p.

L'éthique sociale est une branche neuve en théologie. Les Eglises ne s'en servent encore que peu. Le grand mérite de l'ouvrage de Schulze est d'inscrire clairement l'éthique sociale comme une branche théologique, au sein de l'Eglise. Mieux, l'Eglise *est* éthique sociale: elle représente les chrétiens dans le monde politique, au niveau des institutions. L'éthique sociale est l'instrument que la communauté chrétienne se donne pour comprendre la réalité politique, sociale, culturelle, et pour manifester publiquement la présence de Dieu dans et avec le monde. Service diaconal, l'éthique sociale cherche à relier les structures politiques à Dieu, les « réalités avant-dernières » aux « réalités dernières ». — Les valeurs et les droits fondamentaux demandent une *interprétation*, tant au niveau de la réflexion (lecture de la Bible pour discerner la direction des catégories morales) qu'au niveau de la médiation sur le terrain institutionnel (économique, politique). Des valeurs comme liberté, justice, solidarité, demeurent encore trop vagues, trop abstraites si elles ne sont pas interprétées (traduites!) dans des actions précises. Cette interprétation n'est pas l'affaire d'une hiérarchisation des valeurs, mais de programmes politiques. La politique est en effet le lieu où se décident les valeurs concrètes, effectives. L'éthique sociale, « science des relations et de l'action » au service de l'Eglise, cherche sa place entre l'institutionalisation (confiance, durée, tradition, etc.) et la spontanéité (liberté, changement permanent, etc.). Ce faisant, elle utilise la liberté que lui donne l'Evangile pour représenter et défendre les faibles, les opprimés, les « absents »: les pauvres (personnes et pays), les générations à venir, la nature exploitée, etc. L'action humaine est suivance du Christ, engagement dans une responsabilité adulte. L'homme est partenaire de Dieu face à un avenir ouvert. Le paradoxe de l'action humaine peut alors s'exprimer ainsi: « Le chrétien doit agir comme si personne d'autre que Dieu ne pouvait agir: il doit pour-

tant agir comme si lui seul, chrétien, pouvait agir.» (P. 304.) — Ce livre, à l'abondante bibliographie (en allemand) propose sans cesse des exemples concrets qui illustrent le discours méthodologique. Il se réfère aussi souvent aux «Denkschriften» de l'Eglise évangélique d'Allemagne, inscrivant ainsi clairement l'éthique sociale dans un cadre théologique et ecclésial. Puisse cet excellent ouvrage aider à la reconnaissance de l'éthique sociale au sein de l'Eglise!

JEAN-LUC BLONDEL

BERNARD HAERING, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, t. I: *Das Fundament aus Schrift und Tradition*, Freiburg im B., Herder, 1979, 460 p.

L'auteur, bien connu pour ses travaux de théologie morale, nous livre ici le premier tome d'une véritable «somme» éthique; deux autres volumes examineront les problèmes liés à l'éthique spéciale (individuelle et sociale). — Il faut saluer l'orientation de cet ouvrage, qui comprend la morale comme l'exercice de la liberté nouvelle en Christ et comme une fidélité. Quand il vient au monde, l'être humain n'aborde pas la question du bien et du mal d'une manière neutre: à cause du péché, il rencontre le mal, l'oppression, la violence. Il est confronté à la tentation d'utiliser sa liberté contre celui qui la lui accorde, Dieu. C'est ce que l'A. appelle le «vol de la liberté» (p. 134 s.), qui conduit au refus de la liberté pour l'autre. Le péché se manifeste ainsi comme un événement social, qui brise la communauté humaine. Le péché, pourtant, ne supprime pas la responsabilité; au contraire, il la désigne, négativement. L'attachement au Christ, dans l'amour (cœur!), éclaire le croyant, entraîne un développement de sa personnalité et permet une décision pour Dieu et, par là même, pour le prochain. B. Haering propose alors une morale qui se structure selon les deux axes de l'amour, pour Dieu et pour l'autre (ce qui fait de cette «Gesinnungsmoral» une éthique de la fidélité), et de la solidarité dans la communauté (liberté engagée). La conscience oriente les choix à effectuer et donne une meilleure connaissance des responsabilités que cette liberté créatrice en Christ implique à l'égard de la communauté humaine. L'amour, liberté et fidélité, n'est pas une parole vide mais fonde (et limite!) des structures éthiques, des normes, des règles morales, dont le sens est l'attachement au Christ. La vie de l'Eglise, «sacrement de la liberté incarnée» (p. 170), sa liturgie, sa hiérarchie même, désignent une telle éthique où la liberté (don) s'exerce dans le service et la fidélité (alliance, tradition). — Ce panorama des «questions fondamentales» de l'éthique, historique et théologique, nous laisse pourtant sur notre faim: l'importance du contexte social, culturel, pour l'éthique (perçu grâce aux sciences sociales), le dialogue œcuménique, notamment, ne sont pas suffisamment abordés. Nous nous trouvons devant un vaste tableau, bien construit et riche en informations, mais qui demeure, souvent malgré lui, conservateur (voir ce que l'A. dit de la place des femmes dans l'Eglise, du rôle du prêtre, des théologies de la libération, etc.) et sans doute trop attentif à défendre une vision sacramentelle et hiérarchique de l'Eglise. B. Haering oublie que les questions éthiques actuelles demandent justement une redéfinition de l'Eglise, de sa fonction et de ses structures. Les volumes suivants donneront peut-être la réponse à ces interrogations.

JEAN-LUC BLONDEL

DOM HELDER CAMARA, *Mille raisons pour vivre*, présentées par José de Broucker, Paris, Le Seuil, 1980, 122 p.

Ces « mille raisons pour vivre » ont pris la forme de méditations, en général très courtes, que Dom Helder Camara a écrites, au cours de ces cinquante dernières années, aux petites heures de l'aube. Elles sont précédées de trois textes, très brefs, eux aussi. — C'est à la demande pressante d'amis que le « petit » archevêque de Récife a consenti à les publier. Ces réflexions, prières, croquis furtifs... comme on voudra les appeler, vous donnent l'impression qu'une source, un coup d'aile, un visage ont brusquement surgi devant vous, puis ont disparu, comme si vous veniez d'assister à la naissance de quelque chose de très précieux, de très fragile, de très fugitif, de très fort aussi. « Les gens te pèsent. Ne les porte pas sur tes épaules, prends-les dans ton cœur. » (30 août 1962.) Ce qui est commun à tous ces textes — terme bien inadéquat dans sa platitude terne — c'est le don extraordinaire de communion avec tout le créé qu'ils révèlent, leur spontanéité (apparente, peut-être), leur façon quasi franciscaine de vous inviter à vivre et de dire « l'aujourd'hui de Dieu ». Les enfants, les pauvres, les riches, « les petites gares », « les gratte-ciel », « les fils de téléphone » y ont leur place et se voient conférer une raison d'être inattendue. Comme dans les haïkaï japonais, le monde, sa souffrance, sa beauté, s'inscrivent aussi bien dans les espaces entre les mots que dans les mots. Si l'on voulait donner un sous-titre à ce recueil, on pourrait choisir bien des suggestions que nous adresse Dom Helder Camara; peut-être celle-ci: « Regarde jusqu'à ce que tu voies l'invisible. » (10 octobre 1954.)

GERTRUDE ROSSIER

Foi et Société (Acta Congressus Internationalis Theologici Lovaniensis 1976), Gembloux, Duculot, 1978, 299 p.

A l'occasion du 550e anniversaire de la fondation, en 1426, de l'Université de Louvain, les deux facultés de Théologie ont organisé en 1976 un Congrès dont voici les actes. Après la très intéressante conférence de R. Aubert sur « la faculté de théologie de Louvain du XVe siècle à Vatican II » sont présentées les conférences et introductions générales aux sous-thèmes et carrefours (en français ou anglais). Titres des sous-thèmes: Dieu et la société; Relation femme-homme; Théologie de la libération; Phénomène communautaire.

MARC BALMÈS

Philosophie contemporaine

JONATHAN EDWARDS, *Scientific and Philosophical Writings. The Works of Jonathan Edwards.* 6. Yale University Press, New Haven and London, 1980, pp. VIII, 433, Ed. Wallace Anderson.

Jonathan Edwards est le premier philosophe-théologien américain important et l'édition critique de ses œuvres vient de s'enrichir d'un sixième volume. Ce volume contient, en dehors de quelques petits inédits plus tardifs, la totalité des écrits scientifiques et philosophiques de sa jeunesse. A travers un apparat critique des plus impressionnant l'éditeur détruit le mythe de l'enfant-génie qui aurait rédigé les célèbres notes sur *L'Esprit* en 1717, c'est-à-dire à 14 ans. Ces notes datent de l'année 1723 et certains de leurs paragraphes sont des additions encore plus tardives. D'autres

textes, au moins en partie, remontent par contre jusqu'à 1720 et l'éditeur illustre, avec des parallèles puisés à partir d'additions à ces textes et de passages d'écrits plus tardifs, la persistance des thèmes essentiels de la jeunesse au milieu des préoccupations de la maturité. D'un point de vue proprement philosophique, la pièce essentielle de ce volume est l'essai sur les débuts du développement de la pensée edwardienne. W. Anderson distingue deux stades successifs. D'abord la polémique avec un matérialisme métaphysique où prime une version particulière de la preuve ontologique sous forme de l'impossibilité du non-être de l'Etre éternel. Par la suite, l'ébauche d'un phénoménalisme idéaliste, une ébauche qui a provoqué énormément de discussions pour ses prétendues origines berkeleyennes. Dans l'exposé remarquable de W. Anderson on est particulièrement attiré et impressionné par la mise en lumière de la portée théologique de cet idéalisme qui n'est jamais seulement anthropologique mais aussi et surtout idéalisme de l'Esprit de Dieu. Cet idéalisme de l'Esprit de Dieu se trouve fréquemment relié par les critiques à des formules panthéisantes d'Edwards, mais W. Anderson oriente — avec beaucoup de réserve et modestie — la discussion dans une direction différente. Jonathan Edwards se situe dans la lignée de la vision chrétienne de l'homme déchu dont aucune opération ne saurait être efficace sans la régénération divine. L'idéalisme panthéisant est comme un chiffre de cette intuition religieuse. C'est un thème particulièrement fécond pour toute tentative d'interprétation synthétique de la pensée edwardienne et en attendant l'avènement éventuel d'une telle synthèse, le présent volume demeure un instrument de travail remarquable des recherches edwardiennes.

MIKLOS VETÖ

OSCAR MEO, *Psicopatologia e Filosofia in Karl Jaspers*, Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova, Le Monnier, Firenze, 1979.

Le fondement philosophique de la psychopathologie de Karl Jaspers est à la fois éthique, anthropologique et ontologique: l'individu malade est un homme comme les autres. Homme, il demande le « Respekt » impératif de sa dignité humaine et appelle l'étonnement (« Staunen ») que suscite toujours l'existence inépuisable de chaque individu. Homme, il « transcende » tout ce qu'on peut savoir et interpréter de son mystère foncièrement impénétrable. C'est pourquoi l'analyse psychopathologique n'a de sens et de valeur véritables que si elle est axée sur l'interrogation philosophique fondamentale concernant la nature authentique de l'être humain en tant qu'existence (« Existenz »). Tel est le cadre général de l'étude critique que O. Meo consacre aux rapports entre la philosophie et l'activité psychiatrique et psychologique de Jaspers (de l'« Allgemeine Psychopathologie » (1913) aux études « pathographiques » sur Strindberg et van Gogh (1922), Nietzsche (1936), le prophète Ezéchiel (1947) par rapport à la synthèse philosophique de « Philosophie » (1932) et aux ouvrages du dernier Jaspers). Aux origines de la psychopathologie philosophique de Jaspers on retrouve la phénoménologie husserlienne et l'herméneutique issue des travaux historiques et méthodologiques de Droysen, Simmel, Dilthey et Max Weber. La catégorie centrale de la tradition herméneutique — bien documentée par l'auteur — est celle du « Verstehen » en tant que méthode des « Geisteswissenschaften » qui permet d'accéder à la dimension spirituelle de la « Seelenleben » proprement humaine. Opposée à l'explication (« Erklären ») causale qui est à la base des sciences naturelles, la « compréhension » interprète l'humain dans la mesure où elle est fondée sur l'affinité et la réciprocité qui caractérisent toutes les expériences vitales des hommes. Afin de réaliser une

psychologie vraiment compréhensive (« verstehende Psychologie »), Jaspers propose de dépasser la méthode purement descriptive de la phénoménologie qui ne permet pas de saisir les relations internes des états psychiques faute d'une compréhension génétique de la dynamique de la psyché humaine. Dans la perspective du « Verstehen » psychologique, l'analyse de Jaspers s'oppose résolument à l'explication somatologique de la maladie mentale, c'est-à-dire aux tentatives de réduire la complexité anthropologique des altérations psychiques au mécanisme d'une altération organique et, par conséquent, de réduire l'homme malade à un complexe de symptômes. Qui plus est, dans tous les processus psychiques, tant normaux que déviants, s'exprime et se manifeste toujours une conscience intentionnelle en acte qui est constitutive de l'esprit humain et qui est irréductible. Or, cette notion de « Bewusstheit » fonde également la critique jaspersienne de la psychanalyse. D'après Jaspers, l'erreur de Freud a consisté d'une part dans la tentative de transformer la psychanalyse en « Totalwissen » qui devait fournir une compréhension-explication absolues et, de l'autre, dans le fait d'avoir réduit le psychique véritable à l'inconscient en réifiant un concept qui est négatif (in-conscient) et relatif à la « Bewusstheit » (cf. les notions jaspersiennes d'« unbemerkt » et d'« ausserbewusst »). Phénoménologie génétique et herméneutique, analyse existentielle, la psychopathologie de Jaspers a son lieu naturel dans les études pathographiques concernant des hommes énigmatiques et exceptionnels dont l'expérience (« Erlebnis ») psychique et existentielle pose le difficile problème des rapports entre la « folie » et l'œuvre artistique ou philosophique en tant qu'élaboration d'une « Weltanschauung » originale. La « pathographie » est une biographie existentielle qui essaie de comprendre l'ensemble vital (« Lebensganz ») d'un individu en interrogeant les limites originaires de son « Dasein ». Or, la dimension exemplaire d'hommes comme Strindberg, van Gogh, Nietzsche réside dans le fait que la maladie et la souffrance sont une modalité authentique de l'« Existenz » humaine confrontée à une situation-limite (« Grenzsituation »): la maladie, qui est une des possibilités de situation-limite pour chaque individu, est ainsi arrachée de sa réalité empirique pour être questionnée comme chiffre existentiel de la transcendance. Devant le mystère de l'« Existenz », même la méthode du « Verstehen » est impuissante (d'où l'évolution de la pensée de Jaspers en direction de l'« Existenzerhellung » et de la métaphysique de la transcendance et du chiffre). De la psychologie herméneutique à la philosophie de l'existence à l'éthique de la souffrance ineffable comme « Grenzsituation », toute la problématique abordée par Jaspers, philosophe et psychiatre, est fondamentale. Grâce à l'ouvrage de M. Meo nous pouvons nous y orienter et essayer de la comprendre.

CURZIO CHIESA

NOTULES

E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento* (Nuovo Testamento - Supplementi 1), Brescia, Paideia, 1980, 338 p.

Il s'agit là de la traduction italienne de l'important ouvrage allemand d'E. Lohse, paru en français sous le titre « Le milieu du Nouveau Testament » (Paris, Cerf, 1973, 382 p.). Une première partie expose le judaïsme à l'époque du N.T., alors que la seconde présente le milieu hellénistique et romain pendant la même période. Cette introduction nécessaire à toute recherche néo-testamentaire rendait essentielle sa traduction.

WALTER FREI, *Das Neue in der Geschichte. Ein ökumenischer Versuch über Zeit und Ewigkeit*, Luzern, Raeber, 1978, 147 p.

L'auteur (professeur d'histoire et de théologie pastorale à la faculté catholique de Berne, musicien et théoricien de la musique, peintre) formule ici une série de réflexions, moins systématiques que suggestives, sur sa manière de lire le monde à travers la tradition théologique de l'Occident.

H. J. GOERTZ, F. V. BAADERS, *Anthropologischer Standpunkt*, Freiburg i. Br., Alber, 1977, 304 p.

Cette thèse de théologie catholique se divise en deux parties inégales. Dans un premier moment l'auteur développe une phénoménologie de la notion du « milieu ». Dans un second moment, plus important, il analyse « le point de vue anthropologique » de Baaders comme milieu médiateur entre la philosophie idéaliste et la foi catholique. Particulièrement intéressant est le dernier chapitre, surtout le thème de la « restitution » du milieu. Avec les travaux de W. Lambert et L. Procesi Xella, ce livre est une manifestation heureuse du très récent renouveau des études baaderiennes.

CAMILLE BRISCHOUX, *Lettres d'un curé de base à un évêque ordinaire*, Paris, Seuil, 1980, 139 p.

Plus qu'un pamphlet, ce livre est un cri de vérité. Son auteur, un prêtre « assez petit pour ne pas avoir peur des grands », dresse le bilan de quarante années de lutte pour une pastorale vraie. Dans un langage franc, direct, il dénonce la grande foire aux sacrements, le jeu de l'institution. Tout cela lui fait mal, mais il devait l'écrire...

A. BARCALA, J. DE MONGOLFIER, D. TRONC, *Nuevas formas de análisis de textos con cerebros electrónicos*, Madrid, publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1976, 260 p.

Présentation claire, tant de la méthode d'analyse que des résultats obtenus; mais tout le travail se situe au niveau lexical, ce qui diminue un peu la « nouveauté » de la recherche.

RAINER A. BAST/HEINRICH P. DELFOSSE, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers « Sein und Zeit »*. Band 1, *Stellenindizes, Philologisch-kritischer Apparat*, Stuttgart — Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979, 496 p.

Ce volume, pour une grande part produit de l'informatique, ne se contente pas de donner un index complet du vocabulaire de *Sein und Zeit* (en prenant en compte à part chacune des diverses formes des mots) avec renvoi aux passages correspondants dans la 14e édition, il répertorie également toutes les différences entre les diverses éditions, classe ces variantes et donne les références de toutes les citations.

N. A. KALOYEROPOULOS, *La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon*, Genève, Ed. Ion, 1980, 300 pp.

L'auteur examine la théorie kantienne de l'espace à travers sa propre interprétation des quatre arguments de l'esthétique transcendantale étudiés principalement à la lumière de l'*Analytique transcendantale*, de la *Dissertation* de 1770, et de la *Critique du jugement*, avant de passer à l'examen de la théorie plantonicienne de l'espace avec une analyse de dialogues tels que le *Ménon*, la *République*, le *Timée*, etc. L'auteur pense que les deux théories, une fois leur aspect critique et dogmatique mis entre parenthèses, révèlent une importante ressemblance de la pensée des deux maîtres, et qu'elles peuvent être considérées comme se complétant mutuellement. Le passage du logique au psychologique conditionnerait la conception de l'objet mathématique étudié par la géométrie, et serait l'effet de l'influence de l'entendement sur la sensibilité moyennant la *synthesis speciosa*. La parabole de la ligne, dans la *République*, permettrait de placer la *formale Anschauung* kantienne dans le secteur de la *dianoia*, et, respectivement, la *Form der Anschauung*, dans le secteur du *noûs*. Un processus de genèse au sein du sujet établirait entre la logique et la mathématique une relation de co-implication. En considérant l'espace et la notion d'infini, qui lui serait inhérente, comme « le fondement originaire de la connaissance humaine », et, partant, comme « anupótheton fondamental » l'auteur indique, enfin, un principe premier formel capable de conduire à une théorie unifiée applicable à la totalité de la condition humaine.

DIEGO PÉREZ DE MESA, *Política o Razón de Estado, Convivencia y educación democráticas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1980, 361 + cxii pages.

Cet essai où le mathématicien D. Pérez de Mesa de « l'Ecole Espagnole de la Paix » expose au début du XVIIe siècle sa conception des règles de gouvernement sur la base de la philosophie politique d'Aristote, des enseignements qu'il a tirés des hauts-faits de l'histoire espagnole et de son expérience personnelle de la situation européenne de son époque, était resté jusqu'ici inédit. Une équipe de chercheurs espagnols en proposent une édition critique, introduite par plusieurs essais sur l'auteur, ses sources et sa place dans la pensée politique et suivie par de nombreux index.

BIBLIOGRAPHIE

I. SCIENCES BIBLIQUES

J.-Cl. Margot: *Traduire sans trahir* (L. von Auw) 287

II. HISTOIRE DES RELIGIONS

Jérusalem, l'Unique et l'Universel (E. Starobinski-Safran) 288
S. Markish: *Erasme et les Juifs* (E. Starobinski-Safran) 288
J. Le Brun...: *Les Chrétiens devant le fait juif* (E. Starobinski-Safran) 289

III. HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

E. R. Dodds: *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse* (E. Junod) 290
M. Schär: *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus* (I. Backus) 290
Origène: *Sur la Pâque* (E. Junod) 292
La Doctrine des douze apôtres (E. Junod) 292
Philon d'Alexandrie: *Quaestiones in Genesim* (E. Junod) 293
Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters (D. Schulthess) 293
H. A. Oberman: *Werden und Wertung der Reformation* (I. Backus) 294
H. J. de Jonge: *De bestudering van het Nieuwe Testament aan de Noordnederlandse universiteiten en het Remonstrants Seminarie van 1575 tot 1700* (I. Backus) 295
Bibliotheca Dissidentium (E. McKee) 296
Les protestants dans les débuts de la Troisième République (B. Reymond) . . . 297

IV. THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

J. E. Wilson: *Gott, Mensch und Welt bei Franz Overbeck* (K. Blaser) 298
R. Wehrli: *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck* (K. Blaser) . . . 298
H. Fischer: *Anthropologie als Thema der Theologie* (K. Blaser) 299
J. B. Cobb Jr, D. R. Griffin: *Prozess-Theologie* (K. Blaser) 299
D. J. Elwood: *Wie Christen in Asien denken* (K. Blaser) 300
G. Maffei: *Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann* (L. von Auw) 301
Martyria — Mission, the witness of the Orthodox churches today (D. Neeser) . . 301
R. Coste: *Le devenir de l'homme* (J.-L. Blondel) 303
F. Isambert: *Rite et efficacité symbolique* (J.-L. Blondel) 303
H. Schulze: *Theologische Sozialethik* (J.-L. Blondel) 304
B. Haering: *Frei in Christus* (J.-L. Blondel) 305
Dom Helder Camara: *Mille raisons pour vivre* (G. Rossier) 306
Foi et Société (M. Balmès) 306

V. PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

J. Edwards: *Scientific and Philosophical Writings* (M. Vetö) 306
O. Meo: *Psicopatologia e Filosofia in Karl Jaspers* (C. Chiesa) 307
Notules 308

Ont collaboré à ce numéro 1981/III:

Jacques Bouveresse (Université de Genève), 10, rue de l'Evangile, F-75018 Paris
Bernard Böschenstein (Université de Genève), 34, rue Saint-Jean, 1203 Genève
Manfred Frank, Selfkantstrasse 7, D-4040 Neuss
Gérard Siegwald (Faculté de théologie de Strasbourg), Cleebourg, F-67160 Wissembourg
Irena Backus (Institut d'Histoire de la Réformation), Université Les Bastions, 1200 Genève
Nicole Malet, 2, rue Cl. Bernard, F-21000 Dijon