

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 32 (1982)
Heft: 2

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: 11.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

A. DEISSLER, *L'annuncio dell'Antico Testamento* («*Studi Biblici*» 50), Brescia, Paideia, 1980, 187 p.

Sciences
bibliques

Revue par S. Ronchi, voici la traduction de *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, paru en 1972. La partie centrale est consacrée à une esquisse savoureuse de la théologie vétérotestamentaire, centrée sur quatre éléments: un Dieu unique, un Dieu non mondain, un Dieu personnel, un Dieu pour tout le monde et pour l'homme (p. 27-169). La première partie constitue une introduction: approche de l'Ancien Testament aujourd'hui; l'Ancien Testament et le peuple de la nouvelle alliance; méthodes pour l'étude de l'Ancien Testament (p. 11-26). La troisième partie présente une synthèse générale et l'actualité de l'Ancien Testament (p. 171-177). Suivent une bibliographie (qu'on aurait voulu mise à jour pour le lecteur italien) et un index des noms et des choses qui rendra de grands services (p. 179-187). Simple, claire, très pédagogique, cette introduction méritait une traduction.

ALDO MODA

PIERRE GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique* (Lectio divina 103), Paris, Cerf, 1981, 282 p.

Dans une première partie, l'auteur présente un essai de lecture historique des passages du Deutéro-Esaïe qui mettent en scène le «Serviteur de YHWH». Il plaide pour l'unité globale des pièces actuellement dispersées en plusieurs endroits du livre; il distingue dix poèmes formant une suite logique (y compris Esaïe 55,3-5). Le Serviteur est à identifier avec un contemporain de l'auteur des Poèmes, très vraisemblablement un descendant de David qui, au moment du retour de l'Exil, souleva de vives espérances mais fut finalement condamné au supplice (peut-être Sheshbaççar ou Zorobabel). — La seconde partie du livre consiste en une présentation des diverses interprétations des Poèmes dans le Judaïsme (la Septante, Daniel, les Pseudépigraphes, Qumrān, les Paraboles d'Hénoch, le Targoum d'Esaïe) et dans le Nouveau Testament. — Dans la troisième partie, l'auteur se base sur ces interprétations diverses et divergentes pour examiner d'une façon générale les relations entre herméneutique et lecture critique. Ces deux démarches ne peuvent, affirme-t-il, que se conjoindre pour se féconder mutuellement: l'histoire de l'herméneutique permet d'élargir le sens littéral, lié au contexte historique de l'auteur, vers des possibilités de sens que de nouvelles mises en situation (les diverses phases de l'histoire du peuple juif, l'annonce de l'Evangile par Jésus) ont amenées à la lumière; l'exclusivité accordée au sens littéral cède ainsi devant la recherche du sens plénier et la volonté de prendre en compte l'aspect existentiel du texte pour chaque communauté qui le relit (y compris celle dont fait partie l'exégète) dans la conviction d'y discerner la Parole de Dieu. A l'inverse, la lecture critique joue un rôle essentiel: permettre un discernement entre des possibilités objectives d'interprétation et des élucubrations sans fondement.

LAURENT WISSE

JEAN-FRANÇOIS COLLANGE, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament* (Le champ éthique N° 3), Genève, Labor et Fides, 1980, 313 p.

Il n'y a pas *une* éthique du Nouveau Testament, au sens d'un catalogue de devoirs. Mais, affirme l'auteur, parce que le fondateur de l'éthique néo-testamentaire n'est autre que Jésus lui-même, il y a une identité foncière entre les différentes voix bibliques. Le Nouveau Testament présente une série de réponses, diverses certes, mais qui toutes reprennent et actualisent l'espérance, l'amour et la foi manifestés en Jésus-Christ. Cela est vrai en particulier de l'éthique paulinienne. L'auteur s'attache donc à l'examen de l'éthique des Evangiles synoptiques et des épîtres de Paul, en montrant l'unité qui les relie. Cette unité est due, historiquement, avant tout aux « hellénistes », judéo-chrétiens de langue grecque, établis d'abord à Jérusalem, puis à Antioche, et dont Paul est l'héritier direct; ce sont eux qui, particulièrement missionnaires, ont donné au message de Jésus, le Nazaréen, la possibilité (historique, linguistique, théologique aussi) de se répandre dans l'empire romain. — Après l'exposé de la problématique et deux chapitres introductifs, où il caractérise l'existence éthique essentiellement comme « une *réponse*, ou, plus exactement, comme une *participation* à ce que Jésus lui-même accomplit » (37), l'auteur divise son étude en trois grands chapitres. D'abord les forces éthiques (chap. III): la liberté, l'amour, la foi. Puis les formes éthiques (chap. IV). C'est là qu'il montre le mieux, non seulement la continuité entre l'éthique de Jésus et celle de Paul, mais aussi la transformation (ou l'actualisation) opérée par l'apôtre: le passage s'effectue de la suivance à l'imitation (soit la participation à la marche en avant de l'Evangile), du compagnonnage à la communauté (église), du « Maître de la loi » à la maîtrise de la loi: cette maîtrise est, justement, liberté car « le Maître de la loi a pour seule ambition l'avènement de l'homme, la réalité pleine et entière du dessein créateur de Dieu » (243). Cela est vrai de toute l'existence chrétienne, qui dans la foi et l'espérance, et avec l'aide de la loi, est une lutte contre toute forme d'asservissement. En présentant les actes éthiques (chap. V), l'auteur étudie en particulier la relation entre l'homme et la femme, au vu des trois catégories de la différence, de la réciprocité et de l'indépendance. Au sein d'une enquête sur les fondements et la structure générale de l'éthique néo-testamentaire, parfois un peu longue et répétitive, ce chapitre est particulièrement bienvenu. — Thèse de doctorat, ce livre présente aussi une abondante bibliographie et des index (biblique et thématique). Etude d'exégèse et de théologie biblique plus que d'éthique à proprement parler, ce travail est solidement organisé. Même si la rigueur de l'analyse l'emporte sur l'originalité, cet ouvrage n'en demeure pas moins un instrument de référence nécessaire pour celui qui veut opérer, non seulement le passage de Jésus à Paul, mais aussi de la Bible à l'éthique.

JEAN-LUC BLONDEL

CESLAUS SPICQ, O.P., *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, I et II (Orbis Biblicus et Orientalis 22/1 et 22/2), Fribourg-Göttingen, Ed. Universitaires — Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

Le professeur de Nouveau Testament, Ceslaus Spicq, a rassemblé dans ces deux volumes un certain nombre d'études lexicographiques, qui étaient dispersées par-ci, par-là dans ses travaux précédents et surtout dans ses commentaires. Ce recueil paraît être un choix parmi une matière plus vaste, c'est-à-dire qu'il aurait pu ajouter un autre volume à son travail! Pour ma part, j'aurais été très content, s'il l'avait fait, car ce qu'il a écrit dans les deux volumes ci-dessus m'a particulièrement intéressé et

enrichi. En tant que pasteur qui travaille constamment avec des textes bibliques pour la prédication et l'étude biblique, la lecture d'un grand nombre de mots du Nouveau Testament expliqués d'après l'*Umwelt* du Nouveau Testament (auteurs, études épigraphiques et papyrologiques) m'a donné plus de clarté quant à certains textes, ou m'a fait prendre conscience à nouveau des difficultés de traduction et des problèmes d'interprétation d'autres passages. Il est arrivé aussi qu'un mot avec son explication me mette au travail et me conduise à des réflexions personnelles. Quelques exemples: — L'explication de Spick de ἐπιμέλεια, ἐπιμελέομαι, ἐπιμελῶς, m'a particulièrement intéressé et surtout ἐπιμελῶς, ce qui est traduit dans Lc 15,8 selon la TOB «avec soin», alors que la NEB le décrit avec «and look in every corner till she has found it». Mais selon Spicq, se référant à la Septante et aux papyrus, ἐπιμελῶς signifie «avec soin», mais cette application, cette diligence et ce zèle ont «quelque chose d'exclusif» (t. I, p. 276). En tenant compte de cela, on doit traduire Lc 15,8 de telle sorte qu'il soit question de chercher soigneusement en cessant toute autre occupation. Je n'ai donc pas pu retrouver cette fine nuance dans les traductions auxquelles j'ai fait appel. Pour ma part, la parabole devint tout d'un coup beaucoup plus expressive. — Un autre texte qui s'est éclairci pour moi à l'aide de l'explication lexicographique de Spicq: Lc 22,63. Il s'agit des mots: «Les hommes qui gardaient Jésus...» (TOB); «The men who were guarding Jesus...» (NEB), mais dans son explication du verbe συνέχω, Spicq montre clairement que nous devons lire ici: «Les hommes qui le tenaient prisonnier» (t. II, p. 862). — J'ai lu avec encore plus d'intérêt παρουσία, parce que nous avons longuement travaillé à une série de sermons sur Mt 24 et 25. Comme chacun sait, παρουσία a une double signification dans le Nouveau Testament: tantôt «présence des personnes ou des choses», tantôt: «arrivée, venue, visite» (t. II, p. 673). Cela apparaît entre autres dans Mt 24,3.27.37.39. La question initiale des disciples à Jésus est la suivante: «Dis-nous quand cela arrivera, et quel sera le signe de ton avènement et la fin du monde?» (Mt 24,3 TOB). Par rapport à la note que donne la TOB à ce sujet: «Litt. de ta parousie. Ce mot désigne l'avènement du Fils de l'homme à la fin de ce monde...», Spicq dit aussi quelque chose de semblable quand il écrit: «Le N.T. a désigné par 'Parousie' la venue glorieuse du Seigneur Jésus à la fin des temps, son dernier Avènement» (t. II, p. 674). Ma question est maintenant — c'est ici que commença ma propre réflexion — ne peut-on pas découvrir dans ces chapitres un jeu théologique subtil: les disciples veulent dire avec παρουσία «la venue glorieuse du Seigneur Jésus à la fin des temps», mais cette préoccupation eschatologique qui apparaît dès le début, est corrigée dans la suite du chapitre 24, alors que dans le chapitre 25 le Christ nous montre qu'il était présent dès avant son retour! C'est-à-dire: alors que les disciples s'occupent de la Parousie du Christ comme de «la venue glorieuse à la fin des temps», apparaît alors l'autre signification, celle de «Présence du Christ». Avant de terminer, je voudrais porter l'attention sur la traduction du mot σωματικῶς par «personnellement», qui n'a pas pu me convaincre, sûrement pas dans le texte d'un papyrus μὴ ἀγεσθαι σωματικῶς ἐπὶ τὴν τῶν χωμάτων ἀπεργασίαν (t. II, p. 866), dans lequel, d'après moi, on aurait pu traduire «corporellement». C'est pourquoi je choisis dans Col 1,19 la traduction «corporellement» au lieu de «personnellement», suivant la proposition de Spicq. Puis-ent ces quelques exemples être suffisants pour montrer comment on peut travailler avec «Spicq».

FELICE MONTAGNINI, *La prospettiva storica delle Lettera ai Romani. Esegesi* di Rom 1-4 (Studi biblici 54), Brescia, Paideia, 1980.

L'auteur, un des trois responsables de l'édition italienne du «Kittel», nous offre ici un curieux petit ouvrage. Il s'agit d'une explication des quatre premiers chapitres de la lettre aux Romains, destinée à mettre en évidence la «perspective historique» qui fut celle de l'apôtre Paul au moment où il l'écrivit. Montagnini écarte les diverses hypothèses qui ne font état, pour expliquer la lettre, que des visées missionnaires de Paul sur l'Occident. Si l'apôtre écrit et s'il se tourne pour cela vers la capitale de l'Empire, c'est qu'il a la vision d'un tournant majeur de l'histoire: le monde (civiltà) juif — celui de la Loi — et le monde grec — celui de la connaissance — ont épuisé leurs virtualités et leur vitalité et s'achèvent dans l'échec. Mais «là où s'ouvre le vide apparaît une force nouvelle, capable de recueillir l'héritage de ce qui arrive à son déclin et d'indiquer à l'homme un autre but pour guider sa marche. Cette force, c'est l'évangile» (p. 40). Paul voit se lever l'aube d'une «humanité nouvelle» et l'épître aux Romains est le document de cette «vision grandiose» de la marche de l'histoire. Cette sorte de transposition spéculative du message paulinien interfère avec l'exégèse, menée selon les méthodes les plus classiques et du reste souvent intéressante, des quatre chapitres.

CHRISTOPHE SENFT

E. SCHWEIZER — A. DIEZ MACHO, *La chiesa primitiva. Ambiente, organizzazione e culto* («Studi biblici» 51), Brescia, Paideia, 1980, 158 p.

Quatre essais composent ce petit livre dont l'original espagnol remonte à 1974. Les trois premiers sont dus à E. Schweizer qui analyse successivement la figure de l'Eglise et de ses éléments constitutifs selon les plus anciennes traditions néotestamentaires (p. 15-32); l'ecclésiologie de l'évangile de Matthieu comme exemple d'une lecture concrète dans la communauté syrienne (p. 33-54); le culte dans le Nouveau Testament et sa valeur normative pour la communauté chrétienne d'aujourd'hui (p. 55-84; révision d'un article déjà paru dans *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neutestamentliche Aufsätze 1955-1970*, Zurich 1970). Le quatrième, beaucoup plus technique, est une conférence de Diez Macho sur le milieu juif à l'époque de la naissance du christianisme: on y voit successivement le judaïsme intertestamentaire, le judéo-christianisme, l'apocalyptique juive, la secte de Qumrān, l'influence des scribes pharisiens surtout à travers les lectures synagogales, l'importance des targums pour l'étude du Nouveau Testament, le Targum palestinien et son importance pour le Nouveau Testament (exégèse, substratum araméen des évangiles et des Actes, critique textuelle). Cet article est très dense, riche en indications bibliographiques, parsemé de suggestions (p. 85-155). L'ensemble mérite d'être connu; les articles de Schweizer ont la clarté et la précision bien connues du professeur suisse; la contribution de Diez Macho doit être fichée et continuellement citée car on y trouve des éléments de première main de la part du grand spécialiste.

ALDO MODA

Patristique GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31. Introduction, texte critique, traduction et notes* par P. Gallay avec la collaboration de M. Jourjon (Sources Chrétiennes, 250), Paris, Le Cerf, 1978, 383 p.

Les discours 27 à 31 ne sont autres que les fameux *Discours théologiques*, ainsi qualifiés parce qu'ils traitent de Dieu. Peu de pages de Grégoire de Nazianze sont

aussi accomplies que celles-ci: les raffinements rhétoriques sont au service d'une pensée remarquablement limpide et précise qui expose la substance et aussi les enjeux de la foi trinitaire. Le texte est édité sur la base de dix manuscrits parmi les plus anciens; l'*editio maior* des Discours de Grégoire n'est pas pour demain! La traduction, fluide et littéraire, est accompagnée d'une annotation discrète, pour ne pas dire très mince. On aurait souhaité que la terminologie technique et les raisonnements de Grégoire soient étudiés d'un point de vue théologique et philosophique avec la rigueur qu'appellent ces superbes exposés théologiques.

ERIC JUNOD

FRANCESCA COCCHINI, *Origene, Commento alla Lettera ai Romani (Annuncio pasquale, polemica antieretica)*, L'Aquila, LU. Japadre Editore, 1979, 197 p.

Ce livre renferme deux études sur le *Commentaire aux Romains* d'Origène. La première concerne la présentation de l'annonce de la résurrection du Christ; la seconde est un relevé systématique des allusions et des développements antihérétiques dans ce *Commentaire*. L'auteur, dans chacune de ces études, s'efforce de déceler les traces des remaniements introduits par Rufin. L'ouvrage s'achève par l'index des citations bibliques présentes dans le *Commentaire aux Romains*; il semble toutefois que l'auteur se soit bornée à reprendre les citations signalées dans le volume de Migne; l'index est donc notablement incomplet.

ERIC JUNOD

PHILIP A. McSHANE, *La Romanitas et le pape Léon le Grand (l'apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques)* (Recherches, 24), Montréal, Desclée et Bellarmin, 1979, 407 p.

C'est là un sujet bien choisi et bien traité. Léon, qui fut pape de 440 à 461, a été le témoin des profondes secousses qui entraîneront la chute de l'Empire romain; mais ce fut aussi sous son épiscopat que l'Eglise s'est dotée de structures ecclésiastiques et administratives, en partie empruntées à l'Empire, qui lui permettront de faire mieux que survivre à l'effondrement politique de Rome. D'où la question judicieusement posée: quel lien existe-t-il entre l'Empire et l'Eglise dans cette époque charnière où la chute du premier va de pair avec l'émergence triomphante de la seconde? — L'ouvrage comporte deux parties. Dans la première, l'auteur fait ressortir les fondements et les perspectives théologiques de l'administration ecclésiastique par rapport à l'Empire; dans la seconde, il expose les particularités pratiques et concrètes de cette administration. L'une et l'autre enquête sont menées à partir de l'œuvre de Léon. — C'est avec la même aisance que l'auteur décrit le fonctionnement de la chancellerie papale ou l'idée que Léon se fait de la doctrine des deux cités. Parmi nombre d'informations puisées dans cette étude, relevons le jugement de Léon sur la paix romaine. Si la *pax romana* a jadis favorisé la diffusion de l'évangile, cette diffusion doit maintenant être assurée en vertu de l'autorité spirituelle de Rome, c'est-à-dire de l'Eglise qui est désormais chargée de faire régner la paix chrétienne. A la Rome païenne minée par son polythéisme succède la Rome chrétienne protégée par la grâce divine.

ERIC JUNOD

RUDOLF BRÄNDLE, *Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 22), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1979, 386 p.

Le texte de Matthieu sur le Jugement constitue une référence privilégiée pour Chrysostome, théologien et prédicateur volontiers tourné vers les problèmes éthiques et sociaux. Dans les pauvres, dans les hommes qui souffrent, le Christ lui-même est présent. Chrysostome en tire la conclusion que la Passion et la Rédemption ne cessent de se continuer. Il voit encore dans ce texte le fondement d'une éthique qui considère l'amour du prochain moins comme une œuvre que comme une grâce. — Dans cette étude approfondie et sensible, R. Brändle passe en revue les principaux passages de l'œuvre chrysostomienne où la péricope de Matthieu est expliquée; puis il décrit la signification de cette péricope dans la prédication morale et spirituelle de Chrysostome ainsi que dans l'idée que celui-ci se fait de la souffrance. Il consacre en outre un intéressant chapitre à la situation sociale à Antioche et Constantinople au tournant du IV^e et du V^e siècle et à la diaconie de l'Eglise. Enfin, dans sa conclusion, Brändle fait brièvement l'histoire de l'exégèse de Mat 25,31-46 avant Chrysostome.

ERIC JUNOD

ROGER BERTHOUZOZ, *Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon* (Etudes d'éthique chrétienne, 8), Fribourg, Editions Universitaires, 1980, 288 p.

Le titre donné à cette étude n'est pas particulièrement heureux. D'une part, il fait intervenir un couple «liberté-grâce» qui n'est pas un véritable terme de référence pour Irénée; d'autre part, il laisse entendre que l'étude est exclusivement consacrée à la théologie de l'évêque de Lyon. En fait, le livre montre surtout comment les adversaires gnostiques d'Irénée ont conçu la liberté et quelle réponse leur est proposée dans l'*Adversus haereses*. Cette confrontation — R. Berthouzoz l'indique bien — repose sur des conceptions cosmologiques et anthropologiques profondément différentes. Pour les gnostiques, la liberté humaine, étroitement liée à l'éthique, paraît comme privée de sens puisqu'elle s'exerce dans un monde déchu. Irénée, qui a perçu l'originalité de ce mépris des gnostiques pour la liberté, évite intelligemment de leur servir les traditionnels arguments philosophiques. Il forge une réponse fondée sur l'économie divine qui valorise la créature et requiert sa participation. — Le livre de Berthouzoz, principalement centré sur *Adv. haer. I,1;1-8,5* (la grande Notice valentinienne) et *IV,37,1-39,4* (développement d'Irénée sur la liberté), est d'une grande richesse. L'auteur possède une connaissance étendue des textes anciens (grecs, pauliniens, gnostiques, chrétiens) sur la liberté ainsi que de la littérature récente consacrée à ce problème. Peut-être est-ce à cause de cette érudition et aussi du caractère très structuré de l'analyse que la lecture de cet ouvrage s'avère difficile; on désirerait souvent trouver plus de fluidité et surtout de simplicité dans l'exposé. Il n'empêche — et c'est l'essentiel — qu'on recourra à ce livre comme un guide solide et chargé d'une abondante documentation.

ERIC JUNOD

MICHEL AUBINEAU, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem* (vol. 2: *Les homélies XVI-XXI et tables des deux volumes* (Subsidia hagiographica, 59), Bruxelles, Société des Bollandistes, 1980, 407 p.

Aux quinze homélies publiées dans le premier volume (voir RThPh 1981, p. 183-184), le Père Aubineau ajoute six autres pièces; elles sont présentées, éditées,

traduites et commentées avec le même soin que les précédentes. L'homélie XVI (inédite) sur la conception du Précurseur est la seule qui soit certainement d'Hésychius. L'homélie XVII (fragment inédit) sur des martyrs est trop brève pour qu'on puisse l'attribuer avec certitude au prêtre de Jérusalem. Quant aux homélies XVIII (nouvelle édition), XIX (nouvelle édition), XX et XXI (inédites), qui sont respectivement consacrées à Lazare et aux Rameaux, à Longin (deux homélies) et à Luc, elles sont «apocryphes»; l'attribution des ou de certains manuscrits à Hésychius ne peut être retenue. Ces problèmes d'attribution donnent au savant éditeur l'occasion d'exposer de judicieuses observations méthodologiques sur les procès d'authenticité s'appliquant à des textes homilétiques et hagiographiques (p. 608-614). La fragilité des attributions proposées exclusivement sur la base d'indices de critique interne (arguments stylistiques, lexicographiques, doctrinaux) est dûment soulignée; de tels indices deviennent évidemment bien plus probants s'ils sont confortés par des témoignages de critique externe; reste le cas embarrassant où les indices de la critique interne contredisent ou paraissent sérieusement contredire ceux de la critique externe. — Dans cet ouvrage si généreux par son érudition et cependant si aisément lisible, signalons d'une façon tout à fait arbitraire l'homélie XXI sur Luc. Bien qu'elle ne soit sans doute pas d'Hésychius, mais vraisemblablement d'un compilateur byzantin postérieur à Proclus de Constantinople, elle n'en demeure pas moins le plus ancien texte hagiographique sur l'évangéliste qu'elle présente, dans un fort beau développement, comme un médecin spirituel. — Cinq index (manuscrits, citations bibliques, auteurs anciens, choix d'auteurs modernes, choix de thèmes abordés dans les introductions et notes) sont offerts à la fin du volume; l'index complet des mots grecs sera publié séparément par les soins de l'éditeur Olms. — Ce passionnant travail sur un auteur et sur une littérature dont les patrologues n'avaient pas coutume de se soucier prouve tout à la fois qu'il reste des terres inconnues dans le domaine patristique et que leur défrichement est plus fécond qu'une n-ième étude sur la doctrine augustinienne de la grâce ou la spiritualité de Grégoire de Nysse.

ERIC JUNOD

Le Livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile. Edition critique, traduction, commentaire par Edina Bozóki (Textes Dossiers Documents, 2), Paris, Beauchesne, 1980, 245 p.

L'*Interrogatio Iohannis* serait un apocryphe issu du milieu bogomile au XI^e-XII^e siècle et rédigé en grec (c'est l'hypothèse vers laquelle incline l'éditeur) ou en slave; nous le connaissons à travers une version latine utilisée par les Cathares et sauvée de la destruction... par l'Inquisition. Cette version est transmise sous deux formes textuelles légèrement différentes; E. Bozóki les édite l'une et l'autre et en donne une traduction française. Ce texte démontre peut-être (nous serions moins affirmatifs que l'éditeur) l'existence d'une influence des Bogomiles sur les Cathares; toute la question est de savoir quel usage faisaient de ce texte les premiers et les seconds. E. Bozóki, dans son commentaire, attire l'attention sur les rapprochements que l'on peut constater entre l'*Interrogatio* et ce que l'on sait par d'autres sources sur les croyances des Bogomiles et des Cathares; elle relève aussi nombre d'éléments mythologiques, légendaires, doctrinaux que l'on rencontre dans des textes bien plus anciens: apocryphes judéo-chrétiens et chrétiens, textes gnostiques et patristiques. Après avoir noté des ressemblances entre les mythes gnostiques et l'*Interrogatio*, elle souligne avec une prudence bienvenue qu'il existe aussi d'importantes différences qui

doivent interdire de conclure péremptoirement à une relation directe entre les Gnostiques et les Bogomiles. Cette recherche des parallèles et des sources est intéressante, sinon fructueuse. Sans doute est-elle gênée par une démarche un peu scolaire qui s'attache aux rapprochements ponctuels. Il serait bon que des spécialistes de la religion entreprennent une lecture plus synthétique des mythes et des légendes de l'*Interrogatio* en les confrontant à d'autres mythes et légendes, sans partir de l'a priori que l'enseignement est nécessairement dualiste ou dualisant sous prétexte que le texte aurait été utilisé (et, encore une fois, de quelle façon?) par des Bogomiles et des Cathares. Cette recherche sera désormais facilitée par l'édition, la traduction et aussi l'index verborum qu'offre E. Bozóki.

ERIC JUNOD

Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée. Introduction, texte latin, traduction et notes par R. Gryson (Sources Chrétiennes, 267), Paris, Le Cerf, 1980, 404 p.

Ces scolies sur le Concile d'Aquilée (381), où Ambroise obtint la condamnation de deux évêques coupables d'arianisme, sont un document important pour l'histoire de l'arianisme en Occident. R. Gryson en donne une édition qui est à considérer comme une prouesse scientifique. A l'aide de tous les moyens techniques disponibles et aussi d'un sens critique aiguisé, il a fait notablement progresser la lecture de ces scolies conservées dans les marges d'un codex de la première moitié du Ve siècle. De surcroît, il démontre que ces scolies ne sont pas, comme on l'avait dit, l'œuvre d'un auteur unique. Le premier bloc est écrit de la main même d'un évêque nommé Maximus; elles concernent les actes du Concile et une lettre d'Auxentius (un évêque arien). Le second bloc, plus riche sur le plan doctrinal, renferme des fragments d'une réfutation du *De fide* d'Ambroise et une apologie des évêques condamnés à Aquilée; cette réfutation et cette apologie sont toutes deux l'œuvre de Palladius de Ratiaria (Bulgarie). Ce volume, très solidement introduit à tous égards (philologique, historique, théologique), offre en appendice le texte des Actes du Concile d'Aquilée.

ERIC JUNOD

PSEUDO-MACAIRE, *Oeuvres spirituelles I: Homélies propres à la collection III.*
Introduction, traduction et notes (avec le texte grec) par Vincent Desprez (Sources Chrétiennes, 275), Paris, Le Cerf, 1980, 399 p.

Les textes du Ps-Macaire représentent une pièce maîtresse de la littérature ascétique et monastique des IV^e-V^e siècles. D'un point de vue strictement littéraire, leur lecture est relativement aisée. En revanche, l'accès aux textes et leur édition présentent d'énormes difficultés; c'est pourquoi ils n'ont été scientifiquement édités que tout récemment, et encore de façon incomplète. L'introduction de Desprez expose clairement la nature de ces difficultés qui tiennent à la transmission des textes. La tradition directe donne quatre collections grecques (certaines pièces se retrouvant dans plusieurs collections) ainsi que des fragments. A cela s'ajoute l'apport des versions (syriaques, copte, arabes, arménienne, géorgiennes, latine, éthiopienne, slaves). De surcroît, le travail d'établissement des textes doit être accompagné pour plusieurs pièces d'un procès d'authenticité. — Desprez se propose à long terme d'éditer l'ensemble du corpus du Ps-Macaire. Dans ce premier volume, il présente les textes de la collection III. Sur les 43 textes qui composent cette collection, plusieurs se

retrouvent dans les collections I et II; ils ne sont pas repris dans cet ouvrage qui est donc consacré aux pièces se trouvant uniquement dans la collection III; de même, le texte n° 28, qui est emprunté au *De spiritu sancto* de Basile, n'est pas reproduit. L'édition, sauf très rares exceptions, est celle de E. Klostermann et H. Berthold, parue en 1961. — Nous avons parlé jusqu'ici de textes; c'est qu'en effet leur genre littéraire fait problème. Ils sont présentés, selon les collections, comme des *logoi* ou des homélies. V. Desprez considère que les textes de la collection III sont essentiellement des homélies ou des conférences spirituelles prononcées par un maître à l'intention d'un auditoire monastique. L'auteur (Syméon) appartiendrait à un courant modéré du messalianisme. Sa spiritualité, enracinée dans une tradition remontant aux Cappado ciens et aux Alexandrins, semble dominée par le combat à livrer contre le mal et par l'aspiration à une vie divine et lumineuse. — La traduction de Desprez, à l'instar de l'introduction, est claire. On apprécie de disposer d'un index des mots grecs; c'est là un instrument de travail qui offrira au lecteur une aide qui aurait dû lui être dispensée plus généreusement dans les notes; celles-ci sont en effet plutôt rares et décevantes.

ERIC JUNOD

THÉODORET DE CYR, *Commentaire sur Isaïe*, t. I (sections 1-3). Introduction, texte critique, traduction et notes par J.-N. Guinot (Sources Chrétiennes, 276), Paris, Le Cerf, 1980, 334 p.

Théodoret de Cyr est l'un des représentants les plus éminents de l'école exégétique antiochienne; de plus, il a fait preuve de beaucoup de courage et de lucidité dans ses prises de position au sein de la controverse christologique de la première moitié du Ve siècle. Son *Commentaire sur Isaïe*, entièrement conservé par un unique manuscrit et partiellement transmis par les chaînes, rend pleinement témoignage à ses qualités d'exégète et de théologien; les explications sont toujours concises, rigoureuses, soucieuses de défendre une saine doctrine christologique et d'être accessibles au peuple chrétien. Le texte et les apparets sont empruntés à la magistrale édition d'A. Möhle. Ce premier volume contient une introduction générale et les textes et traductions des trois premiers tomes (jusqu'à Esaïe 9,6); les tomes suivants (le commentaire en comprend vingt!) paraîtront ultérieurement.

ERIC JUNOD

DAVID C. STEINMETZ, *Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation* (= Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies No. 4), Durham, N. Carolina 1980, Duke University Press, x + 149 p.

Histoire de la théologie

Dans quelle mesure Luther peut-il être considéré comme un disciple de Johannes Staupitz? Selon la monographie très fouillée de M. Steinmetz, la théologie de Luther ne dépend pas de celle de Staupitz, mais il est indéniable que Staupitz a exercé une influence pastorale sur Luther en l'encourageant à élaborer ses propres doctrines. Dans le premier chapitre Steinmetz donne un excellent survol des différentes positions prises par les historiens modernes à l'égard de Staupitz et de sa théologie. Selon son propre point de vue, Staupitz doit être considéré comme un Augustinien au sens strict du terme, à savoir un lecteur et un exégète de saint Augustin. La question de l'adhérence de Staupitz à la *via Gregorii* est épiqueuse puisque le maître de Luther préfère citer Gilles de Rome et Thomas de Strasbourg tout en restant d'accord sur plusieurs points avec Grégoire de Rimini. Le reste du livre est divisé en quatre chapitres

qui traitent des problèmes suivants: (a) L'exégèse vétéro-testamentaire des sermons sur *Job* (1497-98) de Staupitz et des *Dictata* (1513-15) de Luther. Après avoir soigneusement comparé la méthode exégétique et la théologie de ces deux ouvrages, Steinmetz conclut que les conceptions luthériennes de la foi et de la promesse divine sont tout à fait indépendantes de celles de Staupitz. (b) Les notions d'humilité et de justification dans les écrits de Staupitz, 1497-1515, et de Luther, 1509-15: Steinmetz affirme, en partie contre Ernst Bizer (v. p. 94: «Bizer is both right and wrong in his arguments concerning the relationship of Luther and Staupitz during the crucial years 1513-15»), que chez les deux théologiens «préparation à la grâce» signifie la préparation faite par Dieu et non pas par l'homme; le pécheur pour sa part est prêt à recevoir la grâce dès qu'il confesse son incapacité à atteindre Dieu par ses propres moyens. L'humilité par contre n'est pas définie d'une manière univoque; pour Staupitz les humbles sont les élus, pour Luther les croyants. (c) L'exégèse de saint Paul chez Staupitz, chez le «nominaliste» Steinbach et chez le jeune Luther: Steinbach, à la différence de Luther et de Staupitz, identifie la prédestination avec la prescience divine. L'amour pour lui est le principe central de la justification: il nie qu'il soit possible d'être justifié par la foi en affirmant qu'Abraham a mérité la grâce en raison de ses propres œuvres. Staupitz et Luther élaborent chacun sa propre théorie de la justification, mais les deux soulignent l'importance de l'union avec le Christ et considèrent la prédestination comme la seule préparation à la grâce; Luther y introduit en outre le lien entre l'élection et la justification par la foi. (d) Une brève discussion de l'attitude de Luther envers l'extase vient à la fin de l'ouvrage. Le livre présente une très intéressante tentative pour démontrer l'originalité de Luther par rapport à ses maîtres, et nous espérons qu'il encouragera les historiens à définir d'une manière plus exacte les nuances de la doctrine et de l'exégèse de ces derniers. Il est inquiétant de voir ceux-ci qualifiés de plus en plus souvent de «German nominalists» sans précision aucune. Soulevons quelques questions à ce sujet. — Comme l'avait déjà remarqué J. Haller dans *Die Anfänge der Universität Tübingen*, I, Stuttgart 1927, 193, non seulement Staupitz, mais aussi Biel et Steinbach ont été influencés par saint Thomas. Steinbach lui-même cite Thomas à plusieurs reprises dans son commentaire aux *Galates*. D'autre part, en tâchant de libérer Luther des influences «nominalistes», l'auteur ne tient pas compte du fait que l'on pourrait établir un lien entre le *Deus absconditus* de Luther (v. p. 112) et le Dieu d'Ockham que l'homme peut atteindre par la foi qui contredit la raison. — Quant à la discussion de la foi d'Abraham chez Steinbach et Luther, il pourrait être utile de faire ressortir la distinction entre l'exégèse et la doctrine de ces deux théologiens. M. Steinmetz dit (pp. 116-117) que le «nominaliste» Steinbach considère Abraham «as the archetypal *viator* who earned his justification by doing what was in him» tandis que pour Luther «Abraham is an example of the absolute believer... he stands to believe *any* promise of God no matter how violently it may contradict the judgements of his own prudential reason...». Or la situation paraît un peu plus complexe. Luther ne parle pas de la foi d'Abraham dans son commentaire aux *Galates* 1519. Il met brièvement l'accent sur l'importance de la foi en commentant Rm 4,3 en 1515-16, mais il n'élaborera la question que dans la deuxième version de son commentaire aux *Galates*. Les rapports entre l'exégèse de Steinbach et celle de Luther au plan du contenu paraissent donc trop mal définis pour que l'on en tire des conclusions sûres. L'auteur ne souligne pas que la structure du commentaire aux *Galates* de Steinbach ressemble à la structure des *Romains* de Luther; dans chaque cas le commentaire du texte est suivi des *Corollaria*. Steinbach y rajoute encore une section de *dubia* qui ne paraît pas chez Luther. — D'autre part, comme l'affirme M. Steinmetz (pp. 115-116), on constate dans les *Romains* [ad 4,3ss] de Luther une théologie de la grâce très différente de celle de Steinbach. Cette différence est due — et ceci n'est pas mentionné —

à la conception luthérienne du péché originel. Les rapports entre Luther et ses maîtres et prédécesseurs ne sont pas simples et devraient être définis plus soigneusement. Il s'agit non seulement des théologiens de Tübingen, mais aussi de Bartholomaeus Arnoldi von Usingen, maître de Luther et auteur d'un manuel de logique « nominaliste ». — Malgré la confiance excessive qu'il fait aux termes techniques tels que « Nominalism » ou encore « Hermeneutic » (qu'entend-il par une « hermeneutical method which more faithfully reflects the exegetical content of the text? », p. 43), M. Steinmetz nous présente un livre très intéressant, presque sans fautes d'impression, qui provoquera sûrement d'autres recherches sur les rapports entre Luther et ses maîtres et prédécesseurs.

IRENA BACKUS

T. ANTHONY PERRY, *Erotic Spirituality: The Integrative Tradition from Leone Ebreo to John Donne*, Alabama, The University of Alabama Press, 1980, 143 p.

Dans ce recueil de neuf essais dont quelques-uns ont déjà été publiés ailleurs, l'auteur montre l'influence qu'ont exercée les idées de Léon l'Hébreu (c 1460-1530) sur certains poètes du XVI^e siècle. Plus précisément il s'agit de la conception qu'a Léon de l'amour comme synthèse: pour l'homme il consiste en fait en une conciliation de deux tendances opposées, l'action et la contemplation. Cette conciliation correspond à celle entre le corps et l'âme, le masculin et le féminin, le ciel et la terre, Dieu et la création. Les poètes que discute M. Perry sont: Maurice Scève, Pernette du Guillet, Antoine Héroët, Jorge de Montemayor, John Donne et Shakespeare. Pour un théologien, l'intérêt principal de l'ouvrage de M. Perry réside dans les deux premiers chapitres où il nous offre une analyse soigneuse de la théologie et de la philosophie de Léon. Il y discute entre autres l'attitude de Léon envers le problème de la connaissance de Dieu par l'homme. Ce problème a par ailleurs préoccupé d'autres théologiens de tendance « cabbaliste » au début du XVI^e siècle, dont notamment Reuchlin et Agricola von Nettesheim. Or, pour Léon, le problème ne se pose pas puisqu'il maintient que l'homme est capable d'aimer Dieu tout en n'ayant de lui qu'une connaissance imparfaite. Malheureusement M. Perry ne tient pas assez compte du fait que *plusieurs* traductions des *Dialog(h)i* de Léon ont paru au cours du XVI^e siècle. En plus des versions française et italienne, il y en a eu aussi une espagnole (1568) et une latine (1564) (citée ici d'après: *Scriptores Artis Cabalisticae*, Bâle 1587: « Dialogi tres a Ioanne Carolo Saraceno purissima candidissima Latinitate donati »). Etant donné le grand nombre des versions, on a lieu de se demander si M. Perry a raison de se fonder exclusivement sur les versions française et italienne et si certaines inexactitudes dans son interprétation de Léon ne sont pas dues à la traduction qu'il a utilisée. Il dit à la p. 17 ex.: « Thus [for Leone] in their respective domains of physical, psychological and celestial reality, the eye, the human mind and the sun are images of divine intellect, especially in so far as they perceive and illuminate... ». Or selon la version latine (*Dialogus III*, pp. 455-456 dans: *Scriptores Artis*), seul le soleil est l'image de l'esprit divin dans le monde et c'est le soleil qui illumine la vision humaine. L'intelligence humaine quant à elle est illuminée directement par l'esprit divin.

IRENA BACKUS

KENNETH HAGEN, *Hebrews Commenting from Erasmus to Bèze 1516-1598*
 (= Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese, 23), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, 126 p.

L'auteur se donne pour but d'analyser le rôle de l'*argumentum* dans les commentaires à l'Epître aux Hébreux qui ont été publiés entre 1516 et 1598. L'*argumentum* était particulièrement important à cette époque parce que de nouvelles questions concernant l'identité de l'auteur de l'Epître avaient été soulevées par Erasme en 1516 et ensuite par Luther, Cajetan, Calvin et Bèze. C'est aussi dans l'*argumentum* que les différents commentateurs présentent leurs opinions au sujet de la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament, relation qui d'ailleurs constitue le sujet principal de l'Epître. M. Hagen discute 22 *argumenta* dans la première partie: « Erasmus to Calvin 1516-49 » (p. 4-66) et 23 dans la deuxième partie: « Politus to Bèze 1551-98 ». Seuls les *argumenta* les plus détaillés ou les plus originaux — notamment ceux d'Erasme, de Cajetan, de Bullinger, d'Oecolampade, de Calvin et de Bèze — sont cités (avec une traduction anglaise) et analysés *in extenso*. Quant aux autres — ceux de Brenz, de Hunnius et de Grynäus, p. ex. — l'auteur se contente de signaler leur existence. A la suite de ses analyses il conclut avec raison que: 1° l'idée luthérienne du Christ comme base des deux Testaments n'est pas reprise par ses successeurs; 2° Cajetan se montre le plus critique parmi les commentateurs; 3° les différences confessionnelles n'exercent aucune influence sur les interprétations de l'Epître; paradoxalement c'est Ambrosius Catharinus qui attache une importance capitale à la question de la foi; 4° le problème de l'identité de l'auteur préoccupe tous les commentateurs et donne lieu à des arguments et des hypothèses nuancés. On trouve une bibliographie très complète des commentaires aux *Hébreux* des XVI^e et XVII^e siècles à la fin du livre. M. Hagen y mentionne certains commentaires dont il n'a pas fait état dans sa monographie. Or on a lieu de se demander pourquoi le commentaire de Piscator (1590) p. ex. n'est pas analysé au cours de l'ouvrage. Il est vrai que son *argumentum* ne compte pas parmi les plus originaux. Il est toutefois important, car Piscator reprend, avec quelques additions, l'*argumentum* de 1588 de Théodore de Bèze, y compris le témoignage de ce dernier concernant les anciens manuscrits qui mentionnent Paul comme auteur. De plus Théodore de Bèze tient à remercier Piscator dans sa préface à la dernière (1598) édition des *Annotationes*. Il semble donc que nous ayons affaire à un cas d'interdépendance assez intéressant. — M. Hagen a réussi à répertorier un très grand nombre de textes, compte tenu des dimensions restreintes de sa monographie. Toutefois il aurait valu la peine de préciser que la question de l'identité de l'auteur a été discutée au XVI^e siècle en dehors des *commentaires* à l'Epître aux Hébreux, notamment dans les *Centuria Magdeburgenses* (Basileae, Joh. Oporinus 1560, cent. 1. lib. 2, cap. 4, col. 55). Les « centuriateurs », dont Mathias Flacius Illyricus, auteur du commentaire aux Hébreux que M. Hagen discute aux pp. 83-86, se basent sur l'autorité d'Eusèbe et d'Origène pour réfuter l'hypothèse selon laquelle Paul est l'auteur de l'Epître. Leur jugement est d'autant plus frappant que Flacius dans son commentaire (1570) utilise les mêmes sources pour prouver le contraire. Selon M. Hagen (pp. 33-34), Bullinger et Oecolampade prétendent qu'Origène (cité par Eusèbe) affirme que Paul est l'auteur des *Hébreux*. Or, continue-t-il, le témoignage d'Origène chez Eusèbe est très ambigu. Tel est effectivement le cas si l'on examine, comme le fait M. Hagen, la version grecque de l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe. Mais Oecolampade et Bullinger ont utilisé de toute évidence la traduction latine de Rufin (parue pour la première fois à Bâle en 1523 dans l'édition de Beatus Rhenanus), selon laquelle Origène témoigne très clairement en faveur de l'origine paulinienne de l'Epître. M. Hagen aurait pu éviter cette inexactitude en se référant à l'édition de l'*Historia ecclesiastica* dans la série: *Die Griechischen Christlichen Schriften*.

teller, 9:1, 9:2, 9:3, Leipzig 1903-09, qui donne la version grecque avec la traduction de Rufin. En outre la division par chapitres de cette traduction dans l'édition bâloise ne correspond pas à la division moderne. Oecolampade donc, contrairement à ce qu'affirme M. Hagen, ne s'est pas trompé en situant le témoignage d'Origène dans livre 6, cap. 18 de l'*Historia ecclesiastica*. Il est surprenant de lire (p. 41) que Zwingli dans *Von der Taufe* (1525) affirme que les sacrements de l'Ancien Testament sont nettement moins perfectionnés que ceux du Nouveau. Car c'est précisément dans cet ouvrage que Zwingli, en s'appuyant sur le *De baptismo contra Donatistas* d'Augustin, postule que le pédobaptisme est équivalent à la circoncision (cf. Z 4, pp. 321 ff.). Le mot *status* est un terme technique qui a une signification assez particulière («la question principale abordée par le discours») et on ne peut pas le traduire par le terme anglais «status» (p. 53). La définition du *status* que donne M. Hagen à la p. 69 («general proposition of the whole epistle») est d'ailleurs plus proche de la signification originale. (Voir à ce sujet: H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Bd. I, München 1960, 79-138, 147.) Malgré certaines inexactitudes M. Hagen nous offre un livre intéressant qui pourra servir de guide à tous ceux qui veulent approfondir leur connaissance de l'exégèse néotestamentaire au XVI^e siècle.

IRENA BACKUS

Romantisme et religion — Théologie des théologiens et théologie des écrivains,
Actes du colloque interdisciplinaire tenu à Metz en octobre 1978, Paris,
PUF, 1980, 455 p.

On ne résume pas un volume réunissant les contributions de 27 auteurs différents, sans compter les discussions dont l'essentiel est reproduit au terme de chaque partie. Ces communications ont été réparties en 6 sections: I. Théologie des théologiens; II. Aspects de la religion romantique; III. Peinture et spiritualité; IV. Théologie des écrivains; V. Religion et société; VI. Religion et musique; VII. Epigones. Les conclusions sont de Jean Gaumier et relèvent essentiellement trois points de convergence: a) le romantisme a profondément transformé le christianisme; b) il a éprouvé un besoin intense de retour à l'unité; c) la continuité y est constante avec le XVIII^e siècle. Mais comment résumer en des conclusions les travaux d'un colloque qui a surtout abouti à mettre en évidence la très grande diversité du romantisme et l'impossibilité de le ramener à un dénominateur unique? Plaisons-nous plutôt à signaler tout l'intérêt de ce volume: on ne pourra plus en faire abstraction quand on voudra aborder le XIX^e siècle d'expression française. Accessoirement, voici quelques remarques marginales que sa lecture nous a inspirées, surtout en pensant à la pensée protestante: a) on doit regretter que Vinet n'y ait pas de place dans les pages réservées au protestantisme; b) la présentation du protestantisme à l'âge romantique, en France ou en Suisse romande, y est insuffisante; c) la convergence du romantisme et du Réveil eût mérité des études plus fouillées; d) la lecture barthienne du romantisme dont s'inspirent quelques-uns des contributeurs protestants s'avère trop unilatérale pour rendre compte effectivement des faits; e) on regrette, entre autres, que Renan n'ait donné lieu à aucune contribution. Mais ce n'était qu'un colloque; on n'y pouvait tout dire; ce que l'on a dit à celui-là ouvre déjà beaucoup de perspectives.

BERNARD REYMOND

S. BRETON, P. COLIN, D. DUBARLE, J. GREISCH, J. HOUSSAYE, X. TILLIETTE, *Le Modernisme*, Paris, Beauchesne, 1980, 271 p.

Due à six professeurs de l'Institut catholique de Paris, cette publication entend aborder la controverse moderniste sous un angle essentiellement philosophique. Elle

est ainsi un complément utile et nécessaire aux nombreux travaux de caractère plutôt historique dont l'étude du modernisme bénéficie actuellement. P. Colin examine « Le kantisme dans la crise moderniste » et propose une lecture renouvelante de l'encyclique *Pascendi*. Nous avons été particulièrement attentif au parallèle doctrinal qu'il établit entre le modernisme vu par cette encyclique et la pensée d'Auguste Sabatier, mais sans se prononcer historiquement quant à la réalité de l'influence de Sabatier sur certains modernistes. Certaines analogies d'expression sont effectivement frappantes. La connaissance que P. Colin a de Sabatier reste toutefois trop superficielle pour lui permettre de rendre pleinement justice à son originalité. — J. Houssaye et S. Breton se sont arrêtés tous deux à la pensée d'E. Leroy. On retiendra surtout l'étude de Breton sur « Dogme de la Résurrection et concept de matière », à la fois concise et éclairante. — Les contributions de X. Tilliette et de J. Greisch portent sur la pensée de Blondel. Nous avons été déçu de la première, plus habile que renouvelante (« Blondel et la controverse christologique »); J. Greisch, lui, en examinant « Blondel et les aspects herméneutiques de la crise moderniste », montre fort bien que « la crise moderniste peut être définie comme l'expérience généralisée des frontières brouillées » (p. 178). D. Dubarle, enfin, aborde le thème « Modernisme et expérience religieuse » en une longue étude articulée surtout en fonction de la pensée du P. Gardeil. Le choix de ce dernier auteur est d'ailleurs significatif: l'ensemble de ce volume laisse le sentiment très net que, situé typologiquement, le débat moderniste s'est poursuivi au-delà de *Pascendi* en fonction de ces deux pôles de possibilités théologico-philosophiques qu'incarnent les œuvres de Gardeil et de Sabatier.

BERNARD REYMOND

VALDO VINAY: *Storia dei Valdesi/3. Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Torino, Claudiana, 1980, 527 p.

Dans ce livre, le troisième de l'histoire des Vaudois du Piémont, Valdo Vinay raconte cette histoire étroitement mêlée à celle de l'Etat italien et, ce qui semble un paradoxe, à celle de l'Eglise romaine. Ou plutôt, entre les deux grandes forces de l'Eglise et de l'Etat, tantôt ennemis, tantôt alliées, l'Eglise vaudoise, et avec elle le protestantisme, mène une vie précaire, réussit à survivre, réalise même une certaine expansion et exerce un rayonnement culturel et religieux indéniable. Il n'a pas été facile pour les Vaudois de s'intégrer à la vie italienne; un long passé de persécutions très dures les poussait plutôt au repli sur eux-mêmes et à l'abstention dans les questions politiques. L'ouverture au monde leur a été facilitée et imposée par la présence en Italie de groupes protestants d'origine étrangère. Si la Contre-Réforme avait réussi, au XVI^e siècle, à anéantir toutes les communautés protestantes italiennes, à l'exception des Vaudois réfugiés dans leurs montagnes, elle n'avait pu supprimer les relations commerciales ou diplomatiques de certaines villes avec des puissances protestantes. Venise, par exemple, accordait aux Allemands des priviléges qui remontaient au XIII^e siècle et malgré la surveillance du nonce apostolique, un petit groupe protestant assez hétérogène s'y maintint toujours. Il y eu même, vers la fin du XVII^e siècle, une communauté luthérienne régulière. A Florence, dans la première moitié du siècle dernier, le protestantisme comptait d'éminents représentants dont beaucoup d'origine suisse, comme le bibliothécaire Jean-Pierre Vieuzeux, fondateur de l'Archivio Storico, et l'historien Sismonde de Sismondi. Avec le savant italien Daniel Mayer, ils créèrent un centre de culture extrêmement vivant. Plusieurs ambassadeurs d'Angleterre et de Prusse soutinrent les protestants. Mais la pénétration du protestantisme en Toscane n'alla pas sans difficultés. Après une période d'indulgence, le

grand-duc Léopold fit volte-face et de nombreuses expulsions et incarcérations s'ensuivirent. De même au Piémont où une église agrégée à celle des Vallées vaudoises venait d'être construite à Turin, la réaction catholique fut violente. Massimo d'Azeglio était hostile à la liberté des cultes et tant qu'il fut au pouvoir, Cavour n'osa pas la revendiquer. — De 1859 à 1861, l'Italie fut en guerre contre l'Autriche que soutenait le pape. En général, les protestants favorisèrent les mouvements d'indépendance. A la fin de 1859, la liberté de conscience était reconnue en Lombardie, en Toscane et dans les Légations. Mais l'unification de la péninsule, malgré les victoires remportées dans une seconde guerre contre l'Autriche, ne s'achève qu'avec la prise de Rome (20 septembre 1870). L'Italie est donc née, malgré l'Eglise romaine. La rupture est grave. Le pape Pie IX la voudrait définitive. Mais une telle cassure à la longue se révèle impossible à maintenir et l'Eglise et l'Etat en arrivent à des compromis. — Après la chute de Rome, la société wesleyenne de Londres envoya des missionnaires à Milan, à Naples, en Vénétie et à Rome même. Des méthodistes épiscopaux américains, des baptistes anglais et américains suivirent. Les nouveaux venus fondèrent de nouvelles communautés, des écoles, des hôpitaux, des asiles. Malheureusement ces nouveaux groupes ne s'entendaient pas toujours avec l'Eglise vaudoise, trop figée dans ses institutions, et ne s'entendaient pas beaucoup mieux entre eux. La polémique anti-catholique sévissait. Pourtant baptistes et méthodistes rendirent au protestantisme italien des services indéniables: une diffusion plus large de la Bible, la naissance de communautés plus fortes dans les grandes villes, la création d'instituts et d'écoles remarquables, de journaux et de revues d'une belle tenue. Les dons d'une Américaine permirent la construction d'une seconde église vaudoise et de la Faculté de théologie à Rome. Par sa Faculté (transférée de Florence à la Ville éternelle) l'Eglise vaudoise maintenait des relations avec le protestantisme européen et anglo-saxon. Elle exerça aussi une activité missionnaire remarquable, liée à l'émigration massive de populations italiennes en Argentine et en Uruguay. Aujourd'hui l'Eglise, née de cette activité, est rattachée à l'Eglise vaudoise et dispose d'une Faculté de théologie à Buenos Aires. — L'Italie entra sans enthousiasme dans la première guerre qui fut très dure pour elle. A peine en était-elle sortie que survint la crise redoutable du fascisme. L'Eglise catholique crut pouvoir s'appuyer sur Mussolini pour reprendre une partie de son pouvoir sur l'Etat, ce qui apparaît clairement dans le Concordat et les accords du Latran en 1929. Malgré les déclarations rassurantes du Duce, la situation des non-catholiques et des protestants en particulier fut plus difficile. Le fascisme répugnait à l'individualisme des Vaudois. Les restrictions mises à l'usage et à l'enseignement du français, les mesures prises contre certaines écoles et même contre certains pasteurs les troublaient. Il n'y eut cependant pas, du moins au début, une résistance religieuse pareille à celle qui fut opposée au nazisme; elle était avant tout passive. La persécution des Juifs fut moins spectaculaire qu'en France, mais plus d'un protestant vint en aide aux persécutés. Il y eut des résistants dans les Unions chrétiennes et à la fin de la seconde guerre un maquis vaudois, souvent héroïque. — Au sortir de la seconde guerre mondiale, l'Italie eut de la peine à se dégager des retombées du fascisme. Mais ce fut au tour de l'Eglise romaine d'affronter une situation profondément changée. Au début du XX^e siècle, elle avait cru pouvoir étouffer le modernisme, c'est-à-dire la pénétration dans le clergé de la critique historique, de l'exégèse moderne et de philosophies autres que le thomisme. Elle avait condamné sans appel des forces qui devaient ressurgir une trentaine d'années plus tard. Sans l'effort de recherche biblique fait par les modernistes, le catholicisme serait loin de disposer aujourd'hui des historiens et des exégètes dont il peut être fier. — L'expérience aussi de la fraternité vécue au-delà des différences confessionnelles dans les camps de concentration, la personnalité profondément chrétienne de Jean XXIII ont permis la convocation de Vatican II. Une ère nouvelle

a commencé. Du côté protestant, l'œcuménisme avait été représenté en Italie par Ugo Janni qui avait passé par le vieux catholicisme avant de se rattacher à l'Eglise vaudoise, par Giovanni Luzzi, auteur d'une belle traduction de la Bible qui aurait dû devenir œcuménique, par Giovanni Miegge, professeur à la Faculté de théologie vaudoise. Malgré le respect et l'admiration inspirés par Jean XXIII, une partie de l'Eglise vaudoise est restée réservée à l'égard de l'œcuménisme. Cependant celui-ci progresse en profondeur par l'étude biblique et par des rencontres régulières entre théologiens des deux confessions. — Au cours des vingt dernières années, un clivage s'est produit soit dans le catholicisme, soit dans le protestantisme. Chez les catholiques, des communautés dites de base se sont formées où la Bible est lue librement et interprétée dans un sens avant tout social et politique. La jeunesse protestante réagit fortement contre la longue indifférence des Eglises aux problèmes de la société dans laquelle elles devraient agir. On peut constater aussi un heureux rapprochement entre les diverses dénominations protestantes. L'entraide et les communications se sont beaucoup améliorées. — Le livre de Valdo Vinay a le très grand mérite d'une impartialité et d'une sincérité remarquables. Basé sur des recherches amples et minutieuses, il est un guide précieux pour qui cherche à connaître le protestantisme italien. Parmi les conclusions que l'auteur propose à la fin de son livre, retenons celle-ci: le protestantisme reste une diaspora, l'idée d'une conversion de l'Eglise romaine au protestantisme était une chimère. Par contre, la stimulation des éléments de vie chrétienne authentiques du catholicisme par les éléments authentiques du protestantisme est à la fois un devoir et une espérance.

LYDIA VON AUW

ERNESTO BUONAIUTI: *La vita allo sbaraglio. Lettere a Missir (1926-1946)* a cura di Ambrogio Donini, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1980, 572 p.

Le titre de ce recueil de lettres est difficile à traduire. Mettre sa vie en jeu, la risquer, l'exposer au danger, voilà comment Ernesto Buonaiuti traduisait l'expression évangélique: perdre sa vie. Ce titre résume remarquablement l'existence douloureuse et par certains côtés héroïque de l'historien moderniste, voué à une grande cause: la liberté de la recherche religieuse. Les lettres qu'il échangea avec Missir peuvent paraître, au premier abord, assez communes, mais à mesure qu'on en poursuit la lecture, l'Italie intellectuelle, politique et religieuse d'entre deux guerres ressuscite avec ses contrastes et ses problèmes. Les lettres sont magnifiquement illustrées par les notes du sénateur Ambrogio Donini, lui-même ancien élève (et l'un des préférés) de Buonaiuti. Donini, ses études à Rome achevées, s'était engagé, à l'insu de son maître, dans le communisme militant. Ce fut l'occasion d'un drame entre le maître et le disciple mais l'attachement mutuel survécut. Remo Missir était un jeune Italien, établi à Smyrne, que sa situation familiale destinait au monde des affaires, mais qui était attiré par la recherche intellectuelle et les questions religieuses. Très vite l'amitié s'établit entre les deux correspondants. Missir rêva de venir à Rome, étudier sous la direction de Buonaiuti, Buonaiuti de se rendre à Smyrne et de visiter les ruines des cités de l'Apocalypse. Ces rêves ne purent se réaliser. Missir ne fit à Rome que de brefs séjours, mais garda jusqu'à la fin de sa vie sa curiosité intellectuelle que Buonaiuti avait stimulée et trouva en lui un confident et un directeur spirituel. Au moment où la correspondance s'établit, la période la plus heureuse de la vie de Buonaiuti — ses premières années de professorat à l'Université de Rome où il avait réuni un groupe d'étudiants enthousiastes — est déjà passée. L'excommunication l'a frappé par deux fois et l'a privé de sa chaire. Il est chargé d'un travail extra-académique qui le

conduira à des recherches sur Joachim de Flore et le mettra en contact avec Herbert Grundmann et Ernest Benz. Mais il est de plus en plus coupé de l'Université italienne. Si quelques-uns de ses élèves lui témoignent une fidélité à toute épreuve, d'autres sont contraints de travailler dans des milieux qui lui sont opposés. Buonaiuti dispose encore d'un refuge: l'ermitage de San Donato sur Subiaco où quelques amis vivent avec lui pendant les vacances, une vie austère mais inoubliable. Il faudra y renoncer, faute d'argent. Les indications que Buonaiuti donne à Missir sur son activité sont heureusement complétées par les notes de Donini, surtout en ce qui concerne la revue *Ricerche religiose* (plus tard *Religio*) dont les sommaires révèlent des collaborations intéressantes avec des auteurs italiens et étrangers. Mais l'hostilité de certains Jésuites et surtout de la *Civiltà Cattolica*, l'alliance du fascisme et du catholicisme officiel mettent Buonaiuti dans une situation de plus en plus critique. Il caresse parfois de faux espoirs; tantôt le Vatican, tantôt l'Etat lui font espérer sa réintégration dans l'Eglise et dans l'Université. Dernière illusion plus cruelle au moment des accords du Latran qui se font contre lui en 1929. Deux ans plus tard, lui-même agrave sa situation en refusant, avec dix autres professeurs universitaires, de prêter le serment de fidélité au régime fasciste. Son traitement est alors supprimé. Un travail acharné de journaliste sous divers pseudonymes, des cours donnés à l'Union chrétienne des Jeunes Gens ou chez des particuliers, des tournées de conférences en Italie, l'assistance de quelques amis lui permettent de survivre. Dans ces circonstances, l'appel de l'Université de Lausanne qui le charge de cours de philosophie représente pour lui plus qu'un secours matériel, une expérience d'amitié, de fraternité œcuménique, l'ouverture de nouveaux horizons (France, Belgique, Hollande). Mais la confiscation de son passeport, puis la seconde guerre mondiale mettent fin, en 1939, à cette expérience heureuse. Les années de guerre furent très dures pour Buonaiuti: la mort de sa mère très aimée, une pauvreté plus accablante, la suppression de sa revue minent sa santé. A la libération, son traitement professoral est rétabli mais on ne lui rend pas sa chaire, ni le droit à l'enseignement officiel. Il aura pourtant une dernière joie: les étudiants de l'Université de Rome, selon un privilège qui leur est reconnu, demandent spontanément que Buonaiuti leur donne un cours. Mais ce cours même est menacé. Buonaiuti, atteint de myocardite, espère encore se remettre et promet à Missir une longue lettre que la mort l'empêche d'écrire. Certes, Buonaiuti prête sur certains points à la critique: pensée trop fluctuante à divers moments, appréciations parfois erronées des événements et des personnes, jugements trop sommaires. Mais ce qui domine dans les Lettres à Missir, c'est l'acceptation courageuse d'un destin qu'il assume comme voulu de la Providence: lutter pour la liberté de la recherche religieuse et vivre les exigences de l'Evangile. Risquer sa vie.

LYDIA VON AUW

ANTHONY RHODES, *Der Papst und die Diktatoren. Der Vatikan zwischen Revolution und Faschismus*, Wien, Böhlau, 1980, 333 p. (trad. de l'anglais par Robert Paula).

La jaquette de l'ouvrage présente l'auteur, un historien anglais, comme le porteur de hautes distinctions pontificales. Son livre n'a pourtant rien de l'apologie inconditionnelle. Il examine d'un même coup d'œil l'attitude du Vatican envers les diverses dictatures du XX^e siècle, à commencer par celles de Staline, Mussolini, Franco et Hitler, mais aussi Dollfuss et Pavelitsch, sans oublier les anticléricalismes intransigeants de France et du Mexique au début du siècle. C'est d'ailleurs là l'un des principaux intérêts de cet ouvrage: faire découvrir au lecteur combien les expériences faites

dans les relations du Vatican avec un pays donné ont souvent conditionné son attitude envers d'autres pays s'inspirant d'un anticatholicisme ou d'un antichristianisme apparemment semblables. L'auteur relève justement dans sa conclusion que le Vatican a disposé sur les régimes dictatoriaux du XX^e siècle d'une somme incomparable d'informations. Mais il note aussi qu'il n'a pas toujours su en tirer parti. D'où une politique parfois curieusement hésitante, en particulier celle de Pie XII face au 3^e Reich. Pouvait-il en être autrement? Rhodes estime dans sa conclusion que, sans l'action du Vatican, les choses eussent été pires qu'elles ne furent. On pourrait tout aussi bien en conclure que tout cela met l'institution pontificale elle-même en question. Quoi qu'il en soit, voilà un ouvrage qui rendra service, en particulier parce qu'il restitue l'attitude pontificale envers le nazisme (son examen occupe plus de la moitié du livre) dans le contexte plus général de son attitude envers les diverses dictatures de notre siècle. En revanche, on remarquera que le sort des communautés protestantes, en Allemagne ou ailleurs, semble n'avoir guère préoccupé le Saint-Siège, sauf dans les cas de rivalité confessionnelle. — L'édition anglaise datait de 1973; Rhodes n'a donc pu tenir compte de recherches plus récentes comme celles de Klaus Scholder et de son équipe de chercheurs.

BERNARD REYMOND

Théologie
contemporaine

H. U. VON BALTHASAR, *Nouveaux points de repère*, textes revus et annotés par G. CHANTRAIN («Communio»); Paris, Fayard, 1980, 386 p.

Revue, annotée et introduite par G. Chantraine voici une nouvelle série d'articles de Hans Urs von Balthasar, présentée au public francophone. Autant par leur organisation que par le choix des articles, ces *Nouveaux points de repère* diffèrent de leur homologue allemand, *Neue Klarstellungen* (Einsiedeln 1979), et constituent donc, d'une certaine façon, un ouvrage original en français. Les essais ont paru dans les revues suivantes: *Communio*, *Concilium*, *Geist und Leben*, *Christliche Innerlichkeit*, *Bayerischer Rundfunk*, *Vie consacrée*, *Zur Pastoral der geistlichen Berufe*, *Comprendre* et dans 85^e *Deutscher Katholikentag* 1978, de 1967 à 1979; leur nombre est de 26; encadré par un article général (qui a été aussi le programme de la revue *Communio*), ce recueil se divise en trois parties: rencontrer Dieu (p. 29-146: 7 articles); clarté du Christ (p. 147-240: 8 articles); vivre dans l'Eglise (p. 241-378: 10 articles). Voici les titres: la communion catholique; relation immédiate avec Dieu; expérience de Dieu?; fidélité; conversion et confession dans le Nouveau Testament; méditation chrétienne et non chrétienne; méditation catholique; se tenir à l'Insaisissable; clarté du Christ; vérité du Christ; la conscience du Christ et sa mission; eucharistie du Christ; les absences du Christ; fragments sur la Croix trinitaire; le mystère de la substitution; la joie et la croix; l'Eglise présence du Christ; l'Eglise des Juifs et des païens; y a-t-il des laïcs dans l'Eglise?; le paradoxe des instituts séculiers; l'Evangile comme norme et critique de toute spiritualité; l'obéissance à la lumière de l'Evangile; mystère de l'Eucharistie; la dignité de la liturgie; religion et culture chrétiennes dans le monde actuel; martyr et mission. On retrouve dans ces contributions les qualités coutumières du théologien suisse; sans doute il n'y a point de nouveautés; mais la pensée est comme toujours très riche et très profonde. Par leur qualité, ces articles méritent d'être cités à côté des grands recueils d'écrits théologiques de Balthasar: *Verbum Caro* (1960), *Sponsa Verbi* (1961), *Spiritus Creator* (1967), *Penuma und Institution* (1974); il s'agit ici aussi sans doute de *Skizzen*; mais la christologie et l'ecclésiologie en particulier en tireront un réel avantage.

ALDO MODA

LEONARD SWIDLER (ed.), *Consensus in Theology? A Dialogue with Hans Küng and Edward Schillebeeckx*, Philadelphia, The Westminster Press, 1980, 165 p.

La réprimande du Vatican contre Hans Küng et l'examen des positions christologiques d'E. Schillebeeckx en fin d'année 1979 ont déjà fait couler beaucoup d'encre. Si le livre de Swidler se situe dans la suite de ces événements, il tente pourtant d'aller plus loin: il interroge les deux théologiens contestés sur la possibilité d'un consensus futur en théologie catholique et œcuménique, en soumettant leurs propositions à un dialogue auquel participent des théologiens non seulement d'autres confessions, mais aussi d'autres religions (juifs, musulmans et hindous). C'est là son originalité. Küng suggère, en débat avec Schillebeeckx, de concentrer sur deux foyers la discussion théologique: la révélation de Dieu dans l'histoire d'Israël et en Jésus d'une part, et, de l'autre, le monde de notre expérience, tous deux étant analysés scientifiquement. Schillebeeckx, pour sa part, résume la signification de la foi confessant Jésus de Nazareth comme Christ, Fils de Dieu et Seigneur dans le fait que Dieu se manifeste en tant qu'amour. Le débat porte, pour une large part, sur la méthode historico-critique, ses résultats, ses limites et ses conséquences possibles ou nécessaires en dogmatique. Comme les avis divergent à ce sujet, le consensus que Küng prétend voir venir ne semble pas si évident. — Au lecteur anglo-saxon (et à tout autre lecteur), ce recueil de propositions et de réactions peut rendre le service d'une information sérieuse au sujet des enjeux du présent débat.

KLAUSPETER BLASER

PÈRE SERGE BOULGAKOV, *L'Orthodoxie* (coll. Slavica), Lausanne, L'Age d'Homme, 1980, 218 p.

Il fallait signaler cet ouvrage clair, intelligible et systématique du Père Boulgakov contre les accusations de ceux qui prétendent que la littérature «orthodoxe» se fait de plus en plus hermétique et que seuls quelques initiés partagent. Constantin Andronikof, conseiller de cette collection, en donne une traduction très abordable et s'est efforcé d'offrir au lecteur une approche facilitée, spécialement en donnant chaque fois que cela fut possible une traduction française des concepts et des mots employés par l'auteur. L'ayant composé en 1932, le Père Boulgakov était préoccupé de donner au monde œcuménique un exposé catéchétique de l'enseignement de l'Eglise orthodoxe, d'où le caractère assez complet de cet ouvrage. Il commence par traiter des problèmes ecclésiologiques et doctrinaux, pour ensuite donner une vue assez large de la liturgie, de la mystique — longtemps ignorée par une austérité protestante, de l'éthique (chapitre captivant), de l'apocalyptique et de l'eschatologie. Les chapitres concernant l'orthodoxie dans ses rapports avec l'Etat et l'économie sont étonnantes et courageux si l'on pense à la période où ils ont été écrits. A lire absolument, pour ceux qui veulent être mieux informés sur l'orthodoxie et sur la réalité orthodoxe.

ANDRÉ JOLY

PAUL EVDOKIMOV, *Le buisson ardent* (nouvelle série «Bible et vie chrétienne»), Paris, P. Lethielleux, 1981, 173 p.

Sous ce titre la collection Bible et vie chrétienne a rassemblé neuf articles du grand théologien parus entre 1953 et 1973 et publiés pour la plupart dans cette revue. Deux articles révèlent le *mystère de la Lumière* dans la Bible et la manière dont la

Tradition orthodoxe en rend compte. L'auteur met en évidence la complémentarité qu'il y a entre les conceptions occidentale et orientale de la Lumière, la première traduisant le verbe grec καταλαμβάνο de Jn 1,5 par «ne l'ont point reçue», la seconde par «ne l'ont point vaincue». Dans ces deux textes, comme dans les autres, le théologien insiste sur la communion de l'Eglise nécessaire pour comprendre dans toute leur profondeur les mystères de Dieu. Deux autres articles célèbrent la *Parole* de Dieu, le Poète absolu, «seul à s'écouter, à écouter son propre abîme et le dire»; ils rendent aussi louange à *Jean le Précursor* qui fut «plus qu'un prophète car son témoignage est une des conditions humaines de la mission du Christ». L'image du Baptiste est reprise à travers l'iconographie, la liturgique et la vie de l'Eglise. *La signification des portes dans les églises orthodoxes* et *Sagesse! tenons-nous debout!*, sont deux études qui font entrer le lecteur dans le mystère de la divine Liturgie où les portes de l'Historie se ferment et s'ouvrent sur le Royaume, le temps nouveau où la Parole s'assoit à la table des pécheurs. L'avant-dernier article présente les *éléments bibliques et patristiques de la Pentecôte dans la Tradition orthodoxe*, qui est effusion de l'Esprit, mais effusion trinitaire et en Eglise. Le neuvième texte s'intitule *L'eschatologie*, Evdokimov l'aborde par l'étude de la notion biblique et patristique du salut-guérison, se démarquant de la «théologie pénitentielle», solution simpliste qui se borne à construire un code juridique. Notons encore que ces études sont encadrées d'une préface et d'une postface retransmettant les liens qui unissaient le théologien orthodoxe aux catholiques de la revue *Bible et vie chrétienne*. — En bref un ouvrage quelque peu disparate mais qui offre l'avantage d'articles brefs et denses sur des sujets qui, pour être anciens, n'en reçoivent pas moins un éclairage renouvelant. Son intention œcuménique est évidente et elle reçoit sa plus belle justification dans le premier article *Quelques jalons sur un chemin de vie* où Evdokimov évoque la découverte qu'il fit du christianisme occidental et où est rappelé au lecteur l'immense apport du théologien russe à l'Unité: «La séparation qui touchait gravement la nature même de l'Eglise s'est trouvée corrigée par la présence éclatante de Dieu dans les parties désunies de la chrétienté».

DANIEL NEESER

DANIEL L. MIGLIORE, *Called to Freedom. Liberation Theology and the Future of Christian Doctrine*, Philadelphie, Westminster Press, 1980, 130 p.

Le titre de ce livre semble bien protestant: parler de la liberté, comme promesse à laquelle tout chrétien est appelé, est constitutif d'une théologie qui se veut résolument prospective. On sent bien tout au long de cet ouvrage les influences moltmanniennes. En abordant cinq thèmes — l'Ecriture, le Christ, la Trinité, la spiritualité et la mort — à la lumière du thème de la libération, l'auteur a d'abord voulu affirmer à la fois l'importance et les limites de l'interprétation de l'évangile pour aujourd'hui en tant qu'activité libératrice à laquelle nous devons participer, quitte à se débarrasser des carcans qui l'occultent en refusant la tradition contraignante et les concepts qui sont incapables de l'exprimer. Si la théologie d'aujourd'hui veut trouver un espace pour être crédible, critique, pertinente et viable, elle ne doit précisément jamais oublier qu'elle a bien lieu in via et pas seulement in re. C'est à ce prix que la théologie et, par elle, l'évangile sont un appel à la liberté.

ANDRÉ JOLY

J. DEOTIS ROBERTS, *Roots of a Black Future: Family and Church*, Philadelphia, Westminster Press, 1980, 152 p.

Ce livre exprime la conviction d'un théologien noir américain que ce sont la famille et l'Eglise qui ont fourni à son peuple la force de supporter tant l'esclavage que la ségrégation. Dans cette perspective, l'auteur étudie les deux institutions d'un point de vue théologique, en s'intéressant particulièrement à l'interdépendance qu'il relève entre elles et, d'un point de vue historique, en examinant leurs racines (africaines) aussi bien que les effets de l'esclavage sur celles-ci. Ainsi, le théologien dégage une nouvelle compréhension de l'Eglise noire et de sa mission, et lie le concept étendu de famille africaine à celui de famille dans l'Evangile, jusqu'à conclure: « L'Eglise est la famille sous la seigneurie de Jésus-Christ dont toutes les familles, au ciel et sur la terre, tirent leur substance et leur vie. Hâtons le jour où l'Eglise sera une famille et la famille une église de maison (a domestic church)! Le Royaume de Dieu sera alors plus près que nous ne l'avions cru. » — Ce court essai nous paraît significatif, dans la mesure où il témoigne de l'effort de restructuration et d'ouverture de la Black Theology qui veut dépasser tout académisme et être vraiment libératrice. Quant à la recherche des origines africaines des deux institutions, elle marque bien la tendance de nombreux théologiens noirs américains de considérer la Black Religion comme source et norme de leur théologie.

SERGE MOLLA

CHARLES E. CURRAN, *Themes in Fundamental Moral Theology*, Notre Dame (Ind. USA), London, University of Notre Dame Press, 1977, 241 p.

Le livre de Ch. E. Curran est un beau témoignage du vaste débat engagé dans l'Eglise catholique sur le sens de la morale chrétienne. Se refusant à confondre morale « traditionnelle » avec l'image qu'en donnent les manuels catholiques de morale, l'auteur veut refonder l'éthique sur une lucide lecture des sources scripturaires et de la tradition historique, lecture en dialogue avec la compréhension contemporaine de l'homme et ouverte sur le dynamisme eschatologique qui doit empêcher toute fermeture du discours et de la recherche éthiques. Cela, évidemment, amène Curran à défendre des thèses éloignées du discours dominant dans l'Eglise catholique, ce qui a valu d'ailleurs à cet ancien président de l'American Society of Christian Ethics quelques ennuis avec le Magistère romain. Curran commence par définir le caractère de la pertinence de l'éthique évangélique, éthique de l'amour mais attentive à la réalité, fondée sur la reconnaissance de la présence active du Royaume dans un monde non réconcilié. Non pas casuistique, mais indicative d'une direction où marcher. Le deuxième chapitre, le plus long et à mes yeux le plus intéressant, est consacré à la loi naturelle. Contre l'usage habituel de ce concept mal défini et totalement dépassé dans notre culture, l'auteur essaie de penser le sens de cette doctrine dans les termes d'une philosophie de la relation. Il faut reconnaître qu'un tel chapitre sous une telle plume est encourageant pour toute la recherche éthique chrétienne. Il y a là une ouverture œcuménique incontestable. Suivent deux chapitres sur l'enseignement de l'Eglise et le problème de la place de la loi positive dans l'éthique chrétienne (le troisième usage!), un chapitre consacré au débat avec l'utilitarisme, cette théorie de l'éthique tellement adaptée à notre type de culture, deux chapitres sur le péché, et le péché et la sexualité. La conclusion prend la forme d'une réflexion sur la conscience, remarquable étude historique et philosophique de ce qui reste, Curran a raison, le concept central de toute éthique. Un livre significatif du renouveau de la morale catholique. Souhaitons que ce renouveau passe dans l'enseignement officiel.

ERIC FUCHS

FRANZ BOECKLE, *Fundamentalmoral*, München, Kösel-Verlag, 1977, 340 p.

Professeur de théologie morale à l'Université de Bonn, l'A. est représentatif d'un courant de pensée qui, au sein de l'Eglise catholique surtout, mais pas seulement là, réclame et promeut une théorie des valeurs et des normes dans leurs rapports avec la foi chrétienne. Les motifs de cette préoccupation sont de deux ordres: d'une part le besoin de coopérer à un consensus éthique dans la société actuelle, d'autre part de libérer les chrétiens d'une conception hétéronome de la morale, qui les rend inaptes à cette collaboration parce qu'inféodés sans discernement à l'autorité (du magistère ou du texte canonique). La quête dominante est donc inverse, à certains égards du moins, de celle d'un Tillman ou d'un Haering qui ont — dans une certaine parenté avec Barth et autres théologiens «dialectiques» — élaboré une éthique avant tout enracinée dans la révélation et ses témoins. Ici, on estime que cette démarche enferme la réflexion dans un cercle théologique fermé et on objecte que, si l'éthique chrétienne se dit la *vraie* éthique, elle doit montrer *en quoi* elle l'est. Pour cela, il faut que la théologie morale commence par *analyser le phénomène moral et son fondement anthropologique*. C'est à quoi est consacrée toute la première partie: «Der Mensch zwischen Anspruch und Erfüllung». La pensée moderne a cherché à rendre compte de l'obligation par l'autonomie du sujet (Kant, Hegel) ou de la réalité sociétaire (Marx), quand ce n'est pas sur un terrain purement pragmatique. Mais bien loin que le Dieu de la révélation soit concurrent de la liberté autonome de l'homme, c'est lui qui l'a fondée et qui lui donne sens en lui confiant la responsabilité d'édifier le monde. L'autonomie créaturale est donc en même temps théonomie et inversement, la théonomie passe par la vocation de l'homme à son propre accomplissement. (On relèvera ici l'accord avec Tillich et le même dépassement de l'opposition pascalienne entre Dieu des croyants et Dieu des philosophes.) Cet accomplissement de l'homme ne se fonde pas sur sa liberté de choix envers des objets empiriques, mais sur la liberté fondatrice, ceci contre toute absolutisation de jugements catégoriaux comme de l'homme lui-même, individu ou collectivité. Remarquable est cette note (p. 85): «Der unbedingte Anspruch, den der Mensch in seiner Freiheit erfährt, muss in Kontingenzen Einzelakten vollzogen werden. Die Absolutheit in der Beanspruchung kommt aber nicht aus der Einzelhandlung, sondern aus der Beanspruchung des kontingenzen Menschen durch den absoluten Gott.» — Parler de Dieu comme libérateur appelle une réflexion sur la faute comme possibilité inhérente à l'autonomie créaturale. L'A. l'examine d'abord comme phénomène reflété dans des œuvres littéraires (Camus, Frisch, Kafka) et philosophique (Ricœur), puis remonte aux documents bibliques et à la tradition théologique, dont il dégage une triple dimension du péché: comme *action* (confessée *coram Deo* comme comportement contraire au vouloir essentiel de l'homme), comme *puissance* (péché originel, totalisant les péchés «actuels» y compris le premier et se reflétant dans les institutions elles-mêmes, miroir de notre responsabilité subjective) et comme *signe* (le signifié étant *l'aversio a Deo*). L'accomplissement de l'homme est donc lié à sa libération, changement d'appartenance de l'homme tout entier en vue de la création entière. — La seconde partie, qui porte sur *la formation des normes*, à l'inverse de la première, part d'une analyse des données bibliques et de la théonomie qui en est indéniablement la présupposition constante, mais fait ressortir la manière dont la foi en Yahvé joue comme principe unificateur et sélectif au cours d'une évolution culturelle qui, dans l'AT déjà, fait appel au discernement de l'homme autonome (sagesse); dans le NT de même, le message central du Royaume conduit à une éthique communautaire de la suivance, où le don est premier et où la décision est liée à la promesse, de sorte que les exigences, paradigmatisques, sont moins des lois que des appels à une décision, intégrative autant que critique par rapport aux valeurs ambiantes. Ces considérations

de théologie biblique sont suivies par une section consacrée aux rapports entre nature, expérience et raison. L'intérêt de l'A. n'est pas la spécificité chrétienne des normes, mais leur communicabilité. De la notion de *nature*, il retient surtout l'idée que notre liberté comporte une tension passivité-activité, intimation-autodétermination; plutôt qu'ensemble de contenus moraux, reste demeuré intact en nous, la nature de l'homme, c'est d'être «providence pour lui-même» (saint Thomas), persévérence en nous du dessein de Dieu nous donnant possibilité d'agir; il faut vivre *secundum rationem* plutôt que *naturam*. Quant à l'élaboration d'une éthique matérielle, elle ne peut se passer de l'*expérience* du contraste et du sens, ainsi que d'une pratique communicative des expériences pour atteindre à une certaine transsubjectivité, à une certaine universalisation, alors même que nous savons aujourd'hui la diversité des modèles culturels. Sous peine de graves malentendus, il faut distinguer les *biens* (vie, société) des *valeurs* (justice, fidélité) et du *jugement concret* (quant aux armements, à la peine de mort, etc.). Quant au rôle de la foi, elle est de permettre la metanoia et la reconnaissance comme orientation fondamentale de l'existence, et cela à travers les actes concrets; mais ces derniers ne sont pas constitutifs du salut, ils en sont porteurs (*sola gratia, sola fide!*); la calculation des choix moraux est renouvelée par le radicalisme de l'Evangile, mais le croyant n'en est pas dispensé; par la foi, nous savons que tout homme est aimé de Dieu, mais à partir de là, nous avons à formuler les bases d'une éthique *rationnelle*, en termes de biens et de valeurs fondant les normes d'action, d'une manière téléologique (préférée par l'A.) ou déontologique. *L'apport de l'Eglise* — c'est le titre de la dernière section — doit se caractériser par une aide offerte au discernement, tenant compte de l'*expérience* des croyants dans leur ensemble et usant d'arguments rationnels accessibles à tous les humains lorsqu'il s'agit de former le contenu des normes. Cet exposé d'ecclésiologie et d'éthique sociale constitue à certains égards la pointe de l'ouvrage; elle est plus particulièrement fonction des problèmes propres à l'Eglise romaine; mais ici encore, le cheminement méthodologique, la mise en place des différentes étapes de la réflexion est d'une grande portée même pour des lecteurs dont l'enracinement confessionnel est différent.

LOUIS RUMPF

YVES LEDURE, *Conscience religieuse et pouvoir politique*, Paris, Le Centurion, 1979, 187 p.

«L'affirmation religieuse passe-t-elle par la pratique politique?» Cette question, l'A. y répond d'abord par une analyse du pouvoir qui, voulu pour lui-même, se déploie comme un délire illimité de puissance et de mort. Il dénonce ensuite aussi bien l'apolitisme que la politisation des forces religieuses, en tant que l'un et l'autre font le jeu du pouvoir; celui-ci n'est arrêté dans son autodivinisation que par une conscience religieuse qu'il faut appeler, avec Vahanian, «eschatique», contestation radicale de toute réalisation de l'homme sous la modalité de l'être, l'eschaton désignant «le but à réaliser pour maintenir l'homme à hauteur d'homme au-delà de toutes ses modalités» (p. 174). Cette «exigence de mettre toutes choses en chemin d'autrement» (p. 176) est certes critique et même iconoclaste, elle n'en est pas moins positive; «l'espace religieux doit articuler le politique vers l'universelle espérance qu'invoque l'universelle utopie de la foi» (p. 186). — Quant à l'Eglise, au lieu de la penser en forme de pouvoir, comme l'a fait la tradition, romaine surtout, on doit la concevoir comme «éducatrice de liberté» (p. 158). On le voit, cet ouvrage peut contribuer, sur le terrain de l'éthique sociale et de l'ecclésiologie, à un rapprochement œcuménique dans une vigilance commune à l'égard du champ politique.

LOUIS RUMPF

PAUL TOURNIER, *Face à la souffrance*, Genève, Labor et Fides, 1981, 200 p.

Ce qui a mis en branle la réflexion de l'A. sur ce thème tant de fois médité, c'est la découverte du Dr Rentchnick: «les orphelins mènent le monde», c'est-à-dire que parmi les hommes politiques influents, la liste est longue de ceux qui ont été privés d'un parent, ou des deux, dans leur enfance. A partir de là, Tournier mène une investigation sur le lien entre «le manque» et la créativité; il se nourrit aussi du rôle que «le bruit» joue en informatique. S'agit-il alors de reprendre la théodicée qui fait de Dieu la cause de tout malheur? Non, car il ne faut pas confondre causalité et relation, non plus que résignation fataliste et acceptation courageuse, laquelle passe parfois par «la colère», un chapitre auquel plus d'un lecteur sera sensible et dont il sera reconnaissant. Bref, un livre très humain, où l'on retrouve la capacité remarquable de l'A. à intégrer son expérience personnelle et professionnelle à une quête toujours alerte de la vérité, nourrie de lectures anciennes et nouvelles.

LOUIS RUMPF

ALBERT PLÉ, *Par devoir ou par plaisir?* (Recherches morales 4), Paris, Cerf-Fides, 1980, 283 p.

La thèse du P. Plé est la suivante: la crise actuelle de la morale est la conséquence de la névrose qui affecte la civilisation occidentale depuis le XIV-XVe siècle; cette névrose est d'ordre schizophrénique, elle provient de la coupure radicale avec la réalité: «enfermé, plus ou moins, dans l'autisme des mots et des idées, l'Occidental a perdu le sens du «relationnel» de l'être et du langage» (p. 13). Perte du sens symbolique, élimination de l'affectivité, fixisme moral, exaltation culpabilisante du devoir, etc., telles sont les caractéristiques essentielles de cette névrose. — Pour la combattre, le P. Plé propose d'abord de comprendre sa genèse dans l'histoire de la culture; d'où une première partie qui décrit le passage des morales du bonheur (d'Aristote à Augustin) aux morales du devoir. Il y a de bonnes pages dans cette description, mais aussi bien des jugements sommaires: ainsi l'exaltation d'Augustin, qui évite à l'auteur de se demander pourquoi par ailleurs Augustin a défendu en matière de morale sexuelle et conjugale un étroit moralisme, renforcé si besoin était par le pouvoir séculier; ainsi encore le jugement sommaire sur l'éthique de l'A.T. (p. 61); ou encore les pages bien insuffisantes (qui rappellent la plus mauvaise apologétique catholique, style Journet ou Maritain) sur l'éthique de Kant. — L'adversaire étant ainsi un peu caricaturé, il est désormais plus aisé de faire valoir la bonne morale, «qui ait pour objet la vie affective de l'homme et plus spécialement la recherche du bonheur et du plaisir» (p. 137). Ce à quoi s'attache la deuxième partie. Apologie du plaisir, mais d'un plaisir responsable qui par-delà la consommation vise à la communion: en réalité c'est d'une morale de désir que parle le P. Plé. Et ses pages ici sont très intéressantes, importantes même en ce qu'elles fondent l'expérience morale sur celle du désir. En quoi d'ailleurs elles s'écartent d'une morale utilitariste, comme pourrait l'être si facilement une morale du seul plaisir. Mais il y a un peu de provocation chez le P. Plé, qui ne supporte plus la morale traditionnelle dont il perçoit, en psychanalyste, le caractère pathogène. Malgré la véhémence sympathique du P. Plé, je ne suis pas convaincu qu'il faille opposer morale de l'impératif absolu et morale du désir: la spécificité de l'éthique biblique me semble justement de les avoir articulés l'un sur l'autre.

ERIC FUCHS

FRANÇOIS SCHLEMMER, *Les couples heureux ont des histoires* (Le champ éthique 4), Genève, Labor et Fides, 1980, 238 p.

Dans cet essai, l'auteur situe le métier du conseiller conjugal qu'il exerce depuis de nombreuses années, tout en étant conscient qu'un écrit plus littéraire rendrait plus perceptibles les difficultés et les subtilités de la vie d'un couple. Ce livre est donc avant tout le fruit d'une expérience aux côtés de couples «en route et en déroute», et s'adresse tout à la fois au professionnel de la thérapie conjugale et au lecteur intéressé par tout ce qui touche le couple et la famille. Pour cela, François Schlemmer en dresse un tableau historique et analytique et tente, d'une part, de cerner l'évolution de la famille, cela à l'aide des sciences humaines, et, d'autre part, examine les crises du couple, synonymes de sa vie. Dans une dernière partie, le conseiller conjugal témoigne de quatre «situations» et de leur évolution, montrant très bien le champ d'action de ce métier qui ne s'improvise pas. Quant à l'éthique chrétienne de l'auteur, elle n'est qu'implicite, c'est-à-dire inscrite dans l'écoute de celui qui discerne dans le couple «un signe d'espérance: comme l'est, sur un ciel d'orage, l'arc-en-ciel, signe de la lumière, et symbole de l'Alliance depuis le temps du déluge». Pour terminer, je relèverai l'excellente préface du Dr W. Pasini et la très grande documentation de cet ouvrage qui est accompagné d'une bibliographie sélective et d'un bref lexique. Hélas, de trop nombreuses erreurs typographiques viennent ternir ce livre très accessible, où l'on aurait préféré que les «situations», l'expérience concrète de l'auteur, reçoivent davantage d'importance.

SERGE MOLLA

FRANÇOISE VAN DER MENSBRUGGE, *Le mouvement charismatique* (La parole et les hommes n° 3), Genève, Labor et Fides, 1981, 74 p.

Cette étude commence par un témoignage de ce que l'auteur a vécu dans différents groupes de prière depuis qu'elle est entrée en contact avec le Renouveau en 1957, et lors d'une retraite spirituelle charismatique chez les Pères Jésuites de Fayt-lez-Manage en Belgique. Ce témoignage est suivi d'une étude, en courts chapitres, donnant successivement une approche théologique, une recherche socio-historique sur le Pentecôtisme, sur le baptême dans le Saint-Esprit comme transe cultuelle d'une part et comme phénomène de groupe d'autre part, sur la glossolalie et son interprétation; l'étude se termine par une interrogation sur le mouvement lui-même: retour de l'Esprit ou de Dyonisos? Cette collection étant conçue pour un travail de recherche en groupe, quelques questions pour orienter la réflexion sont posées à la fin de chacun des chapitres. Ce petit ouvrage est moins un documentaire sur le Renouveau qu'un instrument de travail élaboré à partir d'une réflexion critique qui ne néglige pas l'apport des sciences humaines. Il souligne davantage les dangers que les aspects positifs de ce mouvement qui affecte autant les Eglises protestantes que catholiques dans les pays d'Amérique d'où le mouvement est parti que les pays d'Occident. S'agit-il d'une expression de la foi ou d'une religion? Il est à craindre cependant que le caractère de cette étude ne serve pas aux adeptes du Renouveau charismatique peu préparés à la lecture critique de ce qui se passe en eux et dans leurs propres groupes et méfiant vis-à-vis de toute analyse. Il est à espérer qu'un langage ouvrant au dialogue véritable sera trouvé pour servir à l'édification de nos communautés chrétiennes dans l'approche de la vérité et le respect de la diversité.

FRANÇOISE GIRAUD

Troisième Cycle romand en Théologie pratique (1976-1977): J. J. VON ALLMEN, G. BAVAUD, B. BOBRINSKOY, CL. BRIDEL, J. P. CALOZ, J. M. CHAPUIS, CHR. LALIVE D'EPINAY, D. MULLER, J. M. PASQUIER, R. STAUFFER, G. THILS, C. VOGEL, G. VOLEISEN, W. ZOSS, J. ZUMSTEIN: *Communion et communication*, Genève, Labor et Fides, 1978, 148 p.

Au premier abord, la table des matières de cet ouvrage semble hétéroclite: on va de la coordination entre les Eglises locales dans l'Eglise ancienne à l'homilétique de Calvin en passant par la diversité des conceptions ecclésiologiques des Synoptiques; puis, après des contributions sur les ministères, la liturgie, les sacrements dans une perspective œcuménique, on en vient dans une seconde partie à des considérations sur le rôle de la sociologie et de la pédagogie, sur la communication dans un contexte culturel éclaté, sur l'autorité et l'autoritarisme. Mais la troisième partie dégage de tout ce matériel la problématique qui fait apparaître l'enjeu de la théologie pratique. Ou plutôt les problématiques. Car il y a celle de l'unité ecclésiale, celle du rapport entre *koinônia* et *marturia*, celle de la relation entre ecclésiologie et théologie, autrement dit: Comment faire pour que l'Eglise, par son existence, ses structures, son action ne contredise pas Dieu et son altérité? Ou encore: A quelle christologie l'Eglise se nourrira-t-elle pour être vraiment lieu de communication, de libération et de promotion de l'homme? pour être porteuse d'une «parole de plein vent»? On conçoit alors l'avantage d'être parti d'aperçus partiels et divers pour déboucher sur une discipline où Claude Bridel, dans sa conclusion, suggère de voir «la poésie, voire la poétique de l'effort théologique, et de revendiquer pour elle une place à toutes les jonctions où s'opère le passage historique ou logique entre nos divers champs d'investigation». Et on comprend que cet ouvrage, composé d'ailleurs le plus souvent de textes mis au point après le travail commun en troisième cycle — ce qui est fort louable —, devait par définition demeurer une symphonie inachevée.

LOUIS RUMPF

ROBERT D. YOUNG, *Be brief about it! Clues to Effective Preaching*, Philadelphia, Westminster Press, 1980, 144 p.

«Ce livre, écrit l'auteur, est un plaidoyer pour des sermons plus courts.» Aujourd'hui, la prédication brève paraît mieux adaptée au rythme de la vie et son message peut être tout aussi riche. C'est en tout cas ce que R. Young veut prouver dans ce livre où il examine de près l'influence qu'aurait un temps restreint à la fois sur le prédicateur et sur le message annoncé, tenant à vérifier si la brièveté compromet la matière de la prédication. Convaincu du contraire, il propose dix préceptes pour préparer des sermons courts (10 minutes) et termine par quelques exemples. Toutefois, ceux-ci ne sont qu'une invitation à essayer!

SERGE MOLLA

GUSTAVE THILS, *Droits de l'homme et perspectives chrétiennes* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain 2), Louvain, Editions E. Peeters, 1981, 116 p.

Ce petit ouvrage constitue une intelligente contribution au débat actuel sur les droits de l'homme. G. T. ne cache pas la distance, voire l'opposition, manifestée par le passé par beaucoup d'Eglises à l'endroit des modernes droits de l'homme. Cette distance a fait aujourd'hui heureusement place à un engagement décidé de nombreux

chrétiens. G. T. analyse en particulier la contribution des théologiens: la problématique *théologique* porte avant tout sur le fondement des droits de l'homme. L'auteur comprend et discute les réticences de maints théologiens protestants à accepter un tel fondement dans le droit naturel; c'est cependant de non-Occidentaux qu'il voit surgir l'opposition principale, d'ailleurs légitime, contre la perspective, qualifiée d'idéaliste et d'individualiste, défendue généralement en Europe. Dès lors il oriente sa réflexion théologique moins au vu d'une doctrine de la création que selon le thème néotestamentaire de la création nouvelle. La révélation chrétienne, proclamation du sens ultime de toute activité temporelle et ouverture sur le devenir de la communauté humaine, doit prendre corps dans la réalité historique. La lutte, réfléchie et engagée, pour les droits de l'homme représente une base d'action valable pour faire progresser l'humanité vers la plénitude. — La vision de G. T., à notre sens théologiquement un peu confuse et d'un «finalisme» (inspiré de Teilhard de Chardin?) trop optimiste, nous laisse encore insatisfaits. Sa présentation des travaux théologiques actuels par contre est utile et clarifiante; elle représente un bon guide bibliographique sur l'enjeu théologique des droits de l'homme.

JEAN-LUC BLONDEL

RENÉ COSTE, *L'amour qui change le monde. Théologie de la charité*, Paris, Editions S.O.S., 1981, 261 p.

Malgré son beau titre, cet ouvrage déçoit. La bibliographie (six pages de titres) est assez mal utilisée: l'auteur pique çà et là les citations qui lui sont utiles, au risque de ne pas faire justice à ceux dont il n'utilise que quelques phrases pour les rejeter. Certes, beaucoup des analyses ou des propositions de R. Coste, sur les dimensions planétaires de la charité, sur les exigences de la justice, sur l'importance des pauvres (Béatitudes!) ou le nécessaire engagement de l'Eglise pour plus de fraternité dans le monde, sont correctes et emportent notre adhésion. Mais l'ensemble manque d'originalité et de précision. Dans une préface à ce livre Mgr G. Matagrin, tout comme O. Clément dans sa postface, salue cet ouvrage comme une synthèse importante entre les dimensions divine (biblique, théologique) et humaine (sociale, historique) de la charité. Nous n'arrivons pas à partager cette opinion positive. Optimiste dans sa tendance, apologétique, ecclésiocentrique à bien des égards, cet ouvrage ne tient pas assez compte des souffrances réelles qui traversent le monde, ni des différentes options politiques, sociales, voire religieuses que nous propose le monde actuel.

JEAN-LUC BLONDEL

YVON LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la Doxa*, Paris, Les Belles Lettres — Montréal, Bellarmin, 1981 (Coll. d'Etudes Anciennes, publ. sous le patronage de l'Assoc. Guillaume Budé; Coll. Noësis, publ. par le Laboratoire de recherches sur la pensée antique, d'Ottawa), 8°, 1981, 475 p.

Cet important ouvrage vient combler une lacune de la bibliographie française récente dans le domaine de la recherche sur l'épistémologie platonicienne. L'auteur,

*Histoire
de la
philosophie*

qui s'est appliqué à établir la fiche signalétique multidimensionnelle d'un concept dont la fonction à l'intérieur du platonisme est à la fois vague et cruciale, déterminante et ambiguë, complexe et polyvalente, retrace dans sa préface (pp. 7-8) les étapes de son travail, et dans son introduction (pp. 11-18), les idées maîtresses qui ont guidé sa recherche, et à la lumière desquelles il a pu illustrer, avec un succès certain, son hypothèse que «la théorie platonicienne de la Doxa doit présenter une certaine cohérence pour devenir intelligible» (p. 15). Sa gageure réside dans son option pour l'existence effective d'une telle cohérence, et dans la mise en place, par ses soins, de structures (qu'on ne se méprenne surtout pas sur le sens de ce terme) formant une «grille» qui permet une «lecture» à la fois rigoureuse, mais nullement rigide, et systématique, mais différenciée et adaptable, des textes platoniciens à l'aide d'une bibliographie considérable, mais variée quant à ses tendances, au point de risquer d'être déroutante pour qui ne se serait pas constitué une solide armature méthodique; d'où l'accent placé sur l'évolution interne de la pensée de Platon, la particularité thématique et intentionnelle de chaque dialogue, l'évaluation conséquente des herméneutiques modernes du platonisme, et la fonctionnalité des emplois de la notion étudiée; d'où aussi la structuration même de l'ouvrage où la recherche sémantique synchronique à travers des textes parallèles côtoie celle, diachronique, des glissements ou, carrément, des modifications de sens. Des sept chapitres principaux dont le livre est composé, le premier (pp. 19-33) porte sur les sens initiaux objectif (= apparence, etc.) et subjectif (= opinion, etc.) du terme, ce qui permet d'isoler les passages où Doxa «reçoit une signification proprement philosophique» (p. 33). Le deuxième chapitre (pp. 35-58) est consacré à l'étude de la relation dialectique entre Doxa et la nature même du dialogue, ainsi que des rapports entre Doxa et logos, étudiés en particulier à propos de l'*Euthyphron* (pp. 51 et suiv.). C'est l'analyse du problème dans le *Gorgias* qui fait l'objet de l'unité suivante (pp. 59-81), successivement sur les plans épistémologique (pp. 63 et suiv.) et éthique (pp. 69 et suiv.), Doxa étant, dans ce dernier cas, opposée à Adikia et à Hédoné. Avec le *Ménon*, étudié dans le quatrième chapitre (pp. 83-115), on assiste à une première différenciation de Doxa en fausse et en vraie. Dans ce contexte, Doxa est analysée dans ses rapports avec Anamnésis (pp. 84 et suiv.) et Arété (pp. 101: «il ne s'agit plus de savoir comment l'homme arrive à la science, mais de quelle manière les hommes deviennent bons» et suiv.). Tout au long du cinquième chapitre (pp. 117-196) on suit les implications que comporte pour le problème l'apparition, dans la *République*, de la théorie des idées, de sorte que «la théorie de la Doxa reçoit... un approfondissement» aux termes duquel cette notion acquiert «une signification nouvelle» (p. 117), et l'on constate l'opposition entre Doxa et Epistémé. Les nouveaux rapports établis sont précisés grâce au recours à une analyse pertinente de l'aspect gnoséologique de la thématique de la «ligne divisée» (pp. 151 et suiv.), compte tenu des notions d'Eikasia et Pistis, relatives à la distinction de deux nouveaux degrés de la Doxa, et de l'effort de Platon «pour donner à la connaissance un véritable fondement ontologique» (p. 177). Dans le sixième chapitre, consacré au *Théétète* (pp. 197-304), l'auteur recourt à des recherches statistiques sur le maintien de la terminologie entraînée par la théorie des idées, dans ce nouveau dialogue, et procède à des comparaisons avec les terminologies utilisées respectivement dans le *Parménide* et dans le *Sophiste*, pour en tirer la conclusion préliminaire (laquelle déterminera l'orientation de sa recherche ultérieure), que «l'application du critère linguistique» fait apparaître que «la problématique du *Théétète* exclut la théorie des idées» (p. 210). L'étude de la théorie de la science développée dans le *Théétète*, qui, en combinaison avec la constatation précédente, aurait pu conduire à reposer la question de la datation de ce dialogue, conduit, en fait, de façon inattendue, à reposer, passagèrement (p. 216), la question de la datation du *Timée*. L'examen des rapports entre Doxa et Aisthesis, Dianoia et Logos,

dans le contexte de la distinction entre Opinion vraie et fausse (pp. 242 et suiv.), même (et surtout) en présence d'une série d'analyses du «songe de Socrate» (pp. 272-298), laisse, par contrecoup, se profiler la question de l'absence relative d'une problématique de l'imagination chez Platon, à l'encontre de l'importance qu'une telle problématique acquiert chez les Néoplatoniciens, grâce à l'apport aristotélicien et, surtout, stoïcien (cf. cependant, à ce sujet, le jugement final de la p. 413 où l'on pourrait croire que l'auteur rejoint, déjà à propos de Platon, certaines considérations formulées à propos de Proclus par H. J. Blumenthal, *Plutarch's Exposition of the De anima and the Psychology of Proclus, De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité Classique*, t. 21, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève (1974), 1975, pp. 123-151). On sait que le problème posé par le *Parménide*, loin de trouver une solution sur le plan épistémologique dans le *Théétète*, où la notion de Doxa joue un rôle de «catalyseur» (notamment dans le processus non point de dégagement d'une définition directe de la science, mais de rejet successif des conceptions fausses à son égard), en trouve une dans le *Sophiste*, au niveau d'une analytique de l'erreur. C'est ce dernier dialogue qui est examiné dans le septième chapitre de l'ouvrage (pp. 305-392), relatif aux rapports entre Doxa et non-être, qui se reflètent dans la distinction entre jugement vrai et faux. C'est précisément sur ce chapitre que s'achève essentiellement le livre, car le huitième chapitre, intitulé «Rétrospective» (pp. 393-413), en constitue, pour ainsi dire, la conclusion dans laquelle il apparaît que la stratégie de l'auteur a consisté à montrer, tout au long des chapitres précédents, que l'évolution de la notion de Doxa chez Platon semble ne constituer, en définitive, qu'une préparation de la théorie systématique définitive avancée dans le *Sophiste*. L'emploi extrêmement prudent des diverses statistiques, ainsi que le recours modéré à la méthode analytique, indispensable en raison de l'existence d'une bibliographie anglophone contemporaine très considérable sur plusieurs aspects de l'objet de son livre, fait que, par son enquête, conçue adéquatement et menée avec une extrême finesse, l'auteur renoue avec la tradition française qui, dans ce domaine, remonte à Victor Brochard, et dont les représentants contemporains les plus marquants ont été, entre autres, Léon Robin et Paul Kucharski, tradition qu'il renouvelle de manière décisive.

E. MOUTSOPoulos

LAMBROS COULOURBITSIS, *L'avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote*, éd. OUSIA, 1981, 341 p.

La situation du traité aristotélicien de la *Physique* dans l'histoire de la pensée est à plus d'un titre paradoxale. En opposition à la philosophie platonicienne c'est elle qui donne pour la première fois un statut scientifique à l'étude du sensible et du devenir. Mais ce statut la met en symbiose, ce qui ne s'est jamais reproduit par la suite, avec une Métaphysique qui atteint comme Acte pur cet Etre premier qu'elle-même atteint comme premier Mouvant. Et elle prépare en même temps elle-même, par la considération privilégiée du mouvement de translation et de sa persistance, la révolution scientifique qui, à partir de l'énoncé du principe d'inertie, détruira et cette harmonie et elle-même. Même instable, cependant, la cohérence du traité est indéniable, et l'auteur nous le montre même beaucoup plus fortement articulé que n'a su le dégager l'interprétation courante. Détruisant en guise d'introduction le mythe d'une *Physique* empiriste, il en dessine la progression (chap. I), en explicite les «conditions logico-ontologiques» (chap. II) et en dégage la nécessité propre à partir de l'incapacité de l'ontologie à réaliser, à elle seule, l'ontologisation du réel sensible et en devenir. D'où une succession de problématiques, dont la tradition n'a pas suffisamment discerné la

spécificité et l'articulation, concernant successivement *genesis*, *phusis*, *kinèsis*, *métabolè* et *phora* (chap. III à VI). — La *Physique* appelle et mérite, sans aucun doute, l'effort d'une lecture aussi serrée. Ne peut-on, cependant, en tirer davantage encore, et de portée actuelle? Si Aristote n'est pas empiriste à la manière de ses lecteurs anglo-saxons des Temps Modernes, doit-on dire qu'il a «fabriqué» un langage nouveau, «naturel (*phusei*)» dans ce qu'il cherche à représenter (cf. p. 113), ou bien qu'il a su user du langage de manière à ce qu'il serve une pensée qui analyse, en une science immédiatement réaliste — ce que ne sont pas nos sciences hypothético-déductives —, ce que nous expérimentons être mû? Si en effet le langage n'est pas d'abord un intermédiaire entre l'âme et la chose (cf. p. 116) — ce que sans doute il est dans une science hypothético-déductive —, une science doit être possible qui en use sans que soit rompu le contact immédiat entre notre intelligence et ce que nous expérimentons être. Et cette science, n'est-ce pas la philosophie même?

MARC BALMÈS

GILLES DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris, Ed. de Minuit, 1981, 177 p.

Cet ouvrage est une réédition modifiée et augmentée du *Spinoza* paru en 1970. Quelques chapitres ont été ajoutés et les extraits de textes de Spinoza ont disparu. L'auteur présente en raccourci dans ce petit livre les éléments principaux de son interprétation de Spinoza et consacre un nouveau chapitre intéressant au problème du mal dans les lettres à Blyenbergh. Le petit lexique des principaux concepts de l'*Ethique* est conservé et permet de retrouver rapidement les commentaires de l'auteur sur les divers aspects de la doctrine spinoziste.

GILBERT BOSS

CHRISTIANE FRÉMONT, *L'être et la relation; avec trente-cinq lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses*, traduites et annotées, préface de Michel Serres (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1981, 219 p.

La métaphysique de Leibniz est centrée sur le concept de monade, substance simple, douée de perception et contenant en elle-même le principe de toutes ses modifications. Les êtres tels que l'homme ou le cheval sont constitués par des collections de monades formant une structure. Qu'est-ce qui donne une unité réelle à une telle structure? Selon la solution généralement proposée par Leibniz, les collections de monades forment un être individuel réel en étant subordonnées à une monade dominante, dite souvent entéléchie, ce qui fait toute la différence entre une substance composée et un simple agrégat d'éléments disjoints. Dans sa correspondance latine avec le Jésuite Des Bosses, Leibniz a introduit un autre concept pour rendre compte de la réalité de la substance composée, celui de *vinculum substantiale* (terme que C. Frémont traduit par «lien substantial»). Quelle place doit-on donner à ce concept assez marginal apparu tardivement (1712-1716) dans la correspondance de Leibniz? Faut-il, en suivant le sentiment général des historiens de la philosophie, contester que le thème du *vinculum* introduise un véritable changement? L'auteur, renouant avec la thèse autrefois célèbre de Maurice Blondel, fait un pari exactement contraire. Son ambition — dont l'exposé est malheureusement relégué dans une brève note (p. 165-166) — est de prolonger l'intention de Blondel, qui donnait un rôle décisif au *vinculum*. Elle se sépare cependant de ce dernier en prenant au sérieux le lien entre le

thème du *vinculum* et la problématique de la transsubstantiation, si manifeste dans les dernières lettres à Des Bosses. En effet, le thème du *vinculum* y est étroitement associé à un essai de solution du problème de l'Eucharistie. L'auteur ne tente pas de concilier ces développements avec la compréhension classique du système de Leibniz comme métaphysique de la substance (comme fait par exemple N. Rescher, *Leibniz*, Oxford, 1979, p. 114-116). Ces questions devraient, selon elle, entraîner une reformulation complète du système, appuyée sur le concept du *vinculum*, dont l'illustration la plus caractéristique peut être trouvée dans la possibilité de la transsubstantiation. Lors de l'Eucharistie, le lien substantial du corps du Christ se trouve associé aux composants du pain, alors que, par l'effet d'un miracle, ses propres composants ordinaires sont absents; ceci est possible, dit Leibniz, parce qu'ils ne sont pas «formellement constitutifs» (p. 206). Prenant appui sur l'analyse de la transsubstantiation, l'auteur tente de systématiser cette prééminence de l'explication de l'*unum per se* par le *vinculum substantiale*; «à partir de la lettre XXIV, écrit-elle, la Transsubstantiation fonctionne comme le modèle le plus parfait pour la théorie du lien substantial, c'est-à-dire de la substance composée» (p. 165). On aboutit par conséquent à une métaphysique de la relation, liée de manière essentielle à une christologie (p. 67). Dans sa courte préface, Michel Serres s'avoue complètement convaincu, et semble se rendre sans réticence à ce nouveau leibnizianisme. — La lecture du choix de lettres ramène pourtant le lecteur, presque invinciblement, à des vues plus traditionnelles. Voici deux éléments qui pèsent dans ce sens: Leibniz hésite à considérer le problème de la transsubstantiation comme le sien propre; en janvier 1710, il écrit: «nous n'avons pas besoin de telles explications, nous qui rejetons la Transsubstantiation» (p. 146). En avril 1715, il souligne que pour les corps organiques, qui ont une monade dominante, «ce lien (substantial) sera toujours lié à cette monade» (p. 193); le rôle de la monade dominante reste ainsi manifeste; selon N. Rescher, la théorie du *vinculum substantiale* n'en est que «l'élaboration systématique» (op. cit., p. 116). De telles considérations tempèrent notre enthousiasme pour cette refonte du système de Leibniz à partir de la «relation eucharistique». Même si les indices en sa faveur sont sérieux, la thèse paraît forcée, et le travail lui-même souffre de divers défauts. Comme autrefois M. Blondel, l'auteur attribue à Leibniz l'invention du concept de *vinculum substantiale* (p. 23); elle semble donc ignorer que ce point de vue doit être nuancé, comme le montre l'étude d'A. Boehm — qui ne figure pas dans sa bibliographie (*Le «vinculum substantiale» chez Leibniz: Ses origines historiques*, Paris, Vrin, 1938, 2^e éd., 1962). Elle soutient que Leibniz aurait donné la seule analyse valide de la transsubstantiation telle qu'on la trouve dans le dogme établi au Concile de Trente (p. 46). Cela paraît plutôt paradoxalement et mériterait d'être plus amplement défendu. Les positions luthérienne et réformée sur l'Eucharistie sont insuffisamment dégagées. Le rapport de la doctrine de la substance composée chez Leibniz avec les positions aristotéliciennes reste dans l'ombre, alors même qu'il affirme ne pas s'en écarter, «aux monades près» (p. 201). A l'occasion, le langage affecté et l'argumentation insuffisante plongent le lecteur dans une perplexité à laquelle il devra chercher remède dans d'autres travaux. — Il n'en reste pas moins que ce problème a paru redoutable à tous les historiens de Leibniz, et il faut du courage pour l'aborder. Leibniz note dans sa lettre du 11 mars 1706: «Puissé-je ne pas dire au public que les systèmes tiennent tout en conservant ordinairement nombre de difficultés» (p. 85). Le thème du *vinculum* figure en bonne place parmi ces difficultés. Pour les affronter, la traduction, les notes et l'exposé de C. Frémont seront très utiles au lecteur. Ils mettent en évidence l'exceptionnelle richesse de ces réponses opiniâtres de Leibniz à son correspondant; outre cette question du *vinculum*, elles abondent en précisions sur la physique, la théologie et la métaphysique du philosophe allemand.

OTTO MANN, *Die gescheiterte Säkularisation, Ein Irrgang der europäischen Philosophie* (Theologie Beiträge 2), Tübingen, Katzmann-Verlag KG, 1980, 168 p.

Cet ouvrage fait le procès de la sécularisation des valeurs chrétiennes, amorcée au 18^e siècle, et montre comment cette sécularisation a conduit l'Occident à un triple échec: échec de la connaissance sécularisée (par la marginalisation de plus en plus décidée de la Révélation et de l'Eglise chrétiennes); échec de l'Etat sécularisé (qui entend, de facto, substituer un salut socio-économique au salut chrétien); celui de la civilisation technicienne (qui vise à réaliser une société qui verra l'homme réconcilié avec ses congénères et avec la nature, «Ersatz» du Royaume de Dieu de l'espérance chrétienne, ou fruit de sa démythologisation). — L'auteur conduit son argumentation par un survol magistral de l'histoire de la philosophie de l'Occident depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. L'Antiquité païenne et chrétienne voit la philosophie en quête de Dieu et des valeurs éternelles. Avec le 18^e siècle s'affirme, en Europe, une volonté de sécularisation qui va submerger l'Occident en trois vagues successives: la philosophie des Lumières d'abord, l'Idéalisme allemand (avec Fichte, Schelling, Schlegel, Hegel et le romantisme; p. 92-126) ensuite; la dernière vague est illustrée par le positivisme et ses héritiers directs; elle vise l'efficacité technicienne et économique; elle débouche sur le socialisme, le marxisme et le nihilisme (p. 137-158). — Aux yeux de l'auteur, les promoteurs de la sécularisation tendent tous au même but: remplacer l'illumination chrétienne par les lumières de la raison et la connaissance de la nature, et le salut chrétien par le pseudo-salut d'une société construite en l'absence de Dieu. Hegel se dit illuminé par l'Esprit absolu; Marx par Hegel et les sciences de la nature. La philosophie, séculière et sécularisante, a fait, au 20^e siècle, le dernier pas: elle a ouvert la porte au nihilisme. Comment s'étonner de voir «les jeunes, libérés pour pouvoir être enfin eux-mêmes», découvrir «un bonheur existentiel positiviste en ruines», et s'apercevoir qu'ils sont «placés, non dans la plénitude de l'Etre, mais devant un Etre qui souvent n'est que néant»? Même dans les cercles cultivés, le nihilisme l'emporte, et débouche sur l'anarchisme et le terrorisme. «La destruction d'un Etat qui a perdu son sens devient le plus haut idéal de l'être de l'homme» (p. 162). — Cette histoire d'une sécularisation devenue galopante ne s'est pas déroulée sans opposition; l'auteur renvoie principalement à Lessing et à Kant, pour le 18^e siècle; au romantisme flamboyant de la Restauration catholique au 19^e siècle. Heidegger et sa quête infinie de la présence de «l'Etre» dans les «Etants» a, lui aussi, tenté, au 20^e siècle, de remettre la philosophie occidentale dans le droit chemin; mais son effort est resté sans véritable impact sur l'histoire de la philosophie contemporaine. — Le plaidoyer de l'auteur se termine sur un constat et un mot d'ordre: «l'échec de la sécularisation: conversion ou effondrement» («Das Scheitern der Säkularisation: Umkehr oder Untergang» p. 159 sv.). Quand on interroge l'auteur sur le modèle qu'il propose à notre conversion, on reste sur sa faim: il nous faut réorienter — enseigne-t-il — la philosophie occidentale vers la quête de Dieu et la justification philosophique des valeurs chrétiennes; et ceci sur le modèle de Kant et de Lessing. L'auteur semble persuadé que, pour empêcher l'Occident de courir à sa perte, il faut, mais il suffit de, penser correctement le monde, l'homme et Dieu, c'est-à-dire: à la lumière de la Révélation et de l'Eglise. Une exhortation qui semble inspirée à l'auteur par les Wladimir Maximov, Soljenitsyne et Malcolm Muggeridge. — Le dernier des grands et gros ouvrages de H. Küng — «Dieu existe-t-il?» — fait, lui aussi, le procès de la modernité sécularisée. Lui aussi crie casse-cou, et rend l'athéisme responsable du nihilisme qui semble devoir conduire notre siècle à sa ruine. Mais H. Küng sait mieux, ou du moins il le dit plus clairement et plus abondamment, que la «désécularisation» — qui est, en fait, le retour à un humanisme

chrétien — ne saurait se faire par une « repristination » de Kant. Mais il demeure que H. Küng est tout aussi persuadé qu’O. Mann (et avec eux toute la grande tradition philosophique d’inspiration catholique) qu’à la naissance du mouvement de sécularisation il y eut faute de la part des philosophes chrétiens, et qu’il appartient à leurs descendants de la corriger aujourd’hui. — Il est permis de douter que les lendemains qui chanteront à nouveau le « Gloria » soient la victoire d’une philosophie d’inspiration chrétienne sur trois cents ans de sécularisation. La solution du problème évoqué n’est pas aussi simple qu’il y paraît au premier abord. Pour s’en apercevoir, il suffit de se rappeler qu’au 18^e siècle (où la « faute philosophique » fut, soit-disant, commise), le terme « philosophie » désignait toutes les démarches de l’esprit humain, de la physique à la métaphysique, en passant par les mathématiques, la géométrie, l’optique, la chimie, l’astronomie, etc. Essayez donc de « déséculariser » les sciences exactes, les sciences naturelles, voire les sciences humaines! H. Küng, qui a pris mieux conscience des dimensions du problème soulevé, hésite constamment entre une nouvelle « *Aufklärung* » et une herméneutique du sens du discours chrétien, mais qui reste malheureusement sans structure cohérente. — Je crois, comme O. Mann, que notre culture occidentale est au bord de la faillite. Mais je doute qu’une philosophie résolument orientée aux valeurs chrétiennes de frappe kantienne et à « l’éducation du genre humain » dont rêvait Lessing (son interprétation par l’auteur peut se discuter) soient à même de changer le destin de l’Occident, voire celui de l’humanité planétarisée. Ce retour à Kant et à Lessing a tout l’air d’une restitution, non d’une nouvelle institution post-hégélienne et post-marxiste. Point n’est besoin, pour autant, de rallier les partisans d’une rupture décidée avec un monde, irréversiblement sécularisé, ou de se retirer dans quelque arche de Noé (Eglise, communauté, groupe) en attendant que la catastrophe finale arrive. On me permettra de rappeler les positions plus réalistes de F. Gogarten. Il avait refusé de suivre les partisans d’une rupture entre le discours chrétien et le discours sécularisé; il avait aussi refusé la solution catholique d’une prise en charge par la philosophie chrétienne d’une culture à rechristianiser. Il lui semblait que la sécularisation, tout bien pesé, avait rendu, et rendait encore service à la théologie chrétienne en lui fournissant les instruments de sa purification intellectuelle; inversement que la théologie chrétienne avait rendu, elle aussi, et rendait encore service au discours sécularisé de la modernité, en maintenant en son sein le témoignage de la Souveraineté de Dieu, empêchant ainsi l’univers du discours sécularisé de tomber dans le « sécularisme ». — Il demeure que l’ouvrage d’O. Mann est écrit par un maître en sa discipline (l’auteur est professeur de littérature allemande à l’Université de Mannheim); qu’il sait ramasser en quelques paragraphes les systèmes philosophiques dont il fait le procès, et user de formulations heureuses et percutantes pour les circonscrire. On aurait aimé que les citations, dont il enrichit ses développements, soient accompagnées de leur référence.

PIERRE BARTHEL

GILBERT HOTTOIS, *Pour une Métaphilosophie du Langage*. (Pour Demain), Paris, Vrin, 1981, 169 p.

Philosophie contemporaine

La philosophie s’enferme dans le langage, enfermement qui prend deux formes principales: la secondarité métalinguistique chez les Anglo-Saxons, qui acceptent de laisser le référent non linguistique aux sciences et se replient sur l’étude du langage, d’un côté, et la secondarité adlinguistique, de l’autre, qui est la manière qu’ont les philosophes continentaux de réagir à la saisie du monde par les sciences en cherchant à emprisonner l’être entier dans le langage, qui se prend alors lui-même comme référent dans un jeu de renvois latéraux glissant à l’infini parmi les signifiants. L’auteur

propose une analyse claire et intéressante des formes que prennent ces deux types de secondarité linguistique, chez les Anglo-Saxons et chez des auteurs tels que Wittgenstein, Gadamer, Heidegger, Lacan ou Derrida. Son but est de dénoncer cet enfermement et d'appeler à l'élaboration d'une philosophie qui abandonne sa crispation sur le langage et s'ouvre aux autres modes d'opération que nous montre la science dans sa saisie du cosmos. Que nous adhérions ou non à un tel projet, les analyses des modes et techniques de la secondarité linguistique restent éclairantes.

GILBERT BOSS

HUBERTUS G. HUBBELING, *Einführung in die Religionsphilosophie*. (Universitäts-Taschenbücher UTB 1152). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 219 p.

Cet ouvrage est une introduction en deux sens. Premièrement il donne une idée de ce qu'est la philosophie de la religion en présentant les positions de quelques-uns des principaux philosophes occidentaux dans ce domaine, ainsi que la problématique et les thèses des chercheurs contemporains. Et deuxièmement il est aussi une introduction à la conception de la philosophie de la religion propre à l'auteur. Le souci principal de ce dernier est de déterminer la valeur exacte des thèses religieuses pour la raison. H. G. Hubbeling ne pense pas en effet que la raison et la foi, la philosophie et la religion doivent nécessairement s'opposer. Pour lui, au contraire, toute croyance a sa traduction et son degré de vraisemblance logiques, et inversement tout calcul logique suppose le choix d'une logique, c'est-à-dire une décision portant sur le degré d'évidence acceptable. Dans cet esprit l'auteur examine la valeur logique des diverses grandes thèses religieuses, et plus particulièrement de celles du christianisme. Il reconstitue logiquement les preuves ontologique et cosmologique de l'existence de Dieu en mettant en évidence les principes impliqués et conclut que ces arguments ne requièrent pas d'autre logique que celle des théories scientifiques. Il est vrai que le résultat de ces preuves reste très général et que son interprétation religieuse exige l'acceptation d'autres principes. L'auteur cherche à les définir, et il se demande notamment quelle est la spécificité de l'expérience religieuse par rapport à d'autres types d'expérience et quelle confiance nous pouvons lui accorder. De la même façon, il étudie les particularités de l'expérience mystique pour les comparer avec celles de l'expérience religieuse ordinaire. — Ces analyses, clairement exposées et très aisées d'accès, nous paraissent tout à fait convaincantes. Il nous semble toutefois que l'argumentation développée pour défendre les traits caractéristiques de certaines interprétations chrétiennes, tels que le caractère personnel, historique ou personnel de la nature divine, est souvent plus contestable. On peut se demander par exemple, après la critique humienne, s'il est bien vrai que l'argument par analogie soit aussi favorable à la conception d'un Dieu personnel que le veut l'auteur. On pourrait discuter aussi les théories de l'éternité ou de la nature du mal qu'il soutient. Mais cet engagement dans les problèmes plus particuliers est en vérité un mérite de ce livre, qui s'ajoute à celui de la clarté avec laquelle il élucide la valeur logique des thèses religieuses pour en faire voir finalement l'enjeu logique et vital au lecteur contemporain.

GILBERT BOSS

ETIENNE BARILIER, «*Le Grand Inquisiteur*», Lausanne, l'Age d'Homme, 1981, 151 p.

Cet ouvrage est un ardent plaidoyer en faveur de la littérature, qui s'adosse à une presque trop dense méditation sur les limites de la raison humaine. Dans chacun des

domaines du savoir, nous dit l'auteur, nous rencontrons l'impensable et l'indicible. Toute la tradition philosophique occidentale, de Parménide à Nietzsche et à Heidegger, est marquée par l'ineffable et par l'absence — cela, en dépit d'une tentation persistante et maligne à la clôture, au totalitarisme. Les sciences humaines, pour leur part, lorsqu'elles se gardent de dégénérer en idéologies, témoignent de par la diversité même de leurs approches que, si *les* sens de l'histoire sont à notre portée, *le* sens nous en échappe toujours. Quant aux remous épistémologiques suscités par la physique récente, ils montrent qu'en sciences exactes non plus on ne saurait éluder tout doute sur la coïncidence du logique et de l'ontologique. En phonologie, en grammaire, en sémantique enfin, la difficulté (l'impossibilité, semble dire Barilier) de mettre en évidence des « universaux linguistiques » souligne encore que nous n'avons jamais, sur le monde, que des perspectives particulières. C'est ici qu'intervient l'apologie des belles-lettres. La littérature est point de vue subjectif sur la vie; mais c'est un point de vue délibérément subjectif, et qui s'avoue volontiers tel. A ce titre, elle représente le culmen de la culture humaine. D'autant que, par l'ironie notamment, elle possède en outre la capacité admirable de destituer de leur pseudo-vérité les discours définitifs et totalitaires. Que l'on songe à ce propos à certaines pages de Proust ou de Shakespeare. La méditation d'Etienne Barilier impressionne par la richesse de son information et par la constance de sa rigueur. Néanmoins, notre auteur aurait peut-être pu montrer avec plus de netteté qu'une pensée de type apophatique n'est pas la seule voie capable de mener à une désabsolutisation radicale de la raison, voire même pas la meilleure. Il y aurait aussi, par exemple, la méthode mise au point par Pierre Thévenaz dans la « Condition de la raison philosophique »...

BERNARD HORT

NOTULES

EMMANUEL KANT, *Oeuvres philosophiques. I, Des Premiers Ecrits à la « Critique de la Raison pure »*. Ed. et introd. de Ferdinand Alquié, trad. et notes de F. Alquié, A. J.-L. Delamarre, J. Ferrari, B. Lortholary, F. Marty, J. Rivelaygue, S. Zac. (Bibl. de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1980, 1795 p.

Ce premier des trois volumes prévus des « Oeuvres philosophiques » de Kant présente au lecteur francophone les premiers écrits philosophiques de Kant jusqu'au texte de la « Critique de la Raison pure » y compris. Il ajoute à cela un choix des autres écrits plus scientifiques de l'auteur. Les textes sont à une exception près donnés dans leur entier. Des introductions dessinent l'itinéraire philosophique de Kant et y situent les divers textes.

ANS J. VAN DER BENT, *Major Studies and Themes in the Ecumenical Movement*. Genève, Conseil œcuménique des Eglises, 1981, 133 p.

Ce petit ouvrage répertorie quelques dizaines de thèmes marquants traités au cours de rencontres, assemblées, conciles, tenus depuis 1948 au sein du mouvement œcuménique (Conseil œcuménique des Eglises, Eglise catholique romaine, Fédérations confessionnelles, etc.). Il indique chaque fois la référence bibliographique (livre ou article) où ces travaux sont présentés. Un document utile donc.

BIBLIOGRAPHIE

I. SCIENCES BIBLIQUES

A. Deissler: <i>L'annuncio dell'Antico Testamento</i> (A. Moda)	179
P. Grelot: <i>Les Poèmes du Serviteur</i> (L. Wisser)	179
J.-F. Collange: <i>De Jésus à Paul</i> (J.-L. Blondel)	180
C. Spicq, O.P: <i>Notes de lexicographie néo-testamentaire, I et II</i> (W. van Gemert)	180
F. Montagnini: <i>La prospettiva storica delle Lettera ai Romani</i> (C. Senft)	182
E. Schweitzer, A. Diez Macho: <i>La chiesa primitiva</i> (A. Moda)	182

II. PATRISTIQUE

Grégoire de Nazianze: <i>Discours 27-31</i> (E. Junod)	182
F. Cocchini: <i>Origene, Commento alla Lettera ai Romani</i> (E. Junod)	183
P. A. McShane: <i>La Romanitas et le pape Léon le Grand</i> (E. Junod)	183
R. Brändle: <i>Matth. 25, 31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos</i> (E. Junod)	184
R. Berthouzoz: <i>Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon</i> (E. Junod)	184
M. Aubineau: <i>Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem</i> (E. Junod)	184
<i>Le livre secret des Cathares</i> (E. Junod)	185
<i>Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée</i> (E. Junod)	186
Pseudo-Macaire: <i>Oeuvres spirituelles I</i> (E. Junod)	186
Théodore de Cyr: <i>Commentaire sur Isaïe</i> (E. Junod)	187

III. HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

D. C. Steinmetz: <i>Luther and Staupitz</i> (I. Backus)	187
T. A. Perry: <i>Erotic Spirituality: The Integrative Tradition from Leone Ebreo to John Donne</i> (I. Backus)	189
K. Hagen: <i>Hebrews Commenting from Erasmus to Bèze 1516-1598</i> (I. Backus)	190
<i>Romantisme et religion — Théologie des théologiens et théologie des écrivains</i> (B. Reymond)	191
S. Breton...: <i>Le modernisme</i> (B. Reymond)	191
V. Vinay: <i>Storia dei Valdesi/3</i> (L. von Auw)	192
E. Buonaiuti: <i>La vista allo sbaraglio</i> (L. von Auw)	194
A. Rhodes: <i>Der Papst und die Diktatoren</i> (B. Reymond)	195

IV. THEOLOGIE CONTEMPORAINE

H. U. von Balthasar: <i>Nouveaux points de repère</i> (A. Moda)	196
L. Swidler (ed.): <i>Consensus in Theology</i> (K. Blaser)	197
Père S. Boulgakov: <i>L'orthodoxie</i> (A. Joly)	197
P. Evdokimov: <i>Le buisson ardent</i> (D. Neeser)	197
D. L. Migliore: <i>Called to freedom</i> (A. Joly)	198
J. D. Roberts: <i>Roots of a black future: Family and Church</i> (S. Molla)	199
C. E. Curran: <i>Themes in fundamental moral theology</i> (E. Fuchs)	199
F. Boeckle: <i>Fundamentalmoral</i> (L. Rumpf)	200
Y. Ledure: <i>Conscience religieuse et pouvoir politique</i> (L. Rumpf)	201

P. Tournier: <i>Face à la souffrance</i> (L. Rumpf)	202
A. Plé: <i>Par devoir ou par plaisir?</i> (E. Fuchs)	202
F. Schlemmer: <i>Les couples heureux ont des histoires</i> (S. Molla)	203
F. van der Mensbrugge: <i>Le mouvement charismatique</i> (F. Giraud)	203
<i>Troisième Cycle romand en Théologie pratique: Communion et communication</i> (L. Rumpf)	204
R. D. Young: <i>Be brief about it!</i> (S. Molla)	204
G. Thils: <i>Droits de l'homme et perspectives chrétiennes</i>	204
R. Coste: <i>L'amour qui change le monde</i>	205

V. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Y. Lafrance: <i>La théorie platonicienne de la Doxa</i> (E. Moutsopoulos)	205
L. Couloubaritsis: <i>L'avènement de la science physique</i> (M. Balmès)	207
G. Deleuze: <i>Spinoza</i> (G. Boss)	208
C. Frémont: <i>L'être et la relation</i> (D. Schulthess)	208
O. Mann: <i>Die gescheiterte Säkularisation</i> (P. Barthel)	210

VI. PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

G. Hottois: <i>Pour une Métaphilosophie du Langage</i> (G. Boss)	211
H. G. Hubbeling: <i>Einführung in die Religionsphilosophie</i> (G. Boss)	212
E. Barillier: « <i>Le Grand Inquisiteur</i> » (B. Hort)	212
Notules	213

Ont collaboré à ce numéro 1982/2

Henry Mottu, Rue de Lyon 61 bis, 1203 Genève
 Gilbert Hottois, Bld L. Mettevve 79, Boîte 19, B-1080 Bruxelles
 Curzio Chiesa, Rue Prévost Martin 36, 1205 Genève
 Robert Martin-Achard (Faculté de Théologie de Genève), Rte de Ferney 106, Petit-Saconnex, 1202 Genève
 Pierre Fraenkel (Institut d'Histoire de la Réformation), Rue du Pré-Jérôme 14, 1205 Genève
