Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1986)
Heft: 2: Le sens de la Réforme : réflexions protestantes et catholiques

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: 07.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 197-217

BIBLIOGRAPHIE

Histoire de la théologie

GERALD M. BROWNE, *Griffith's Old Nubian Lectionary* (Papyrologie Castroctaviana), Rome/Barcelone, Biblical Institute Press (Rome), 1982, 89 pp.

La Deutsche Staatsbibliothek de Berlin-Est conserve quelques pages d'un lectionnaire en langue nubienne ancienne qui est l'un des rares documents à avoir survécu dans cette langue. La date du fragment ne se situe «pas avant le IXe siècle» (p. 20). Il contient les leçons des épîtres et des évangiles pour le 20-26 décembre. La présente édition réunit le texte (huit planches très claires), sa transcription assortie d'une traduction (avec le texte grec emprunté à Nestle-Aland) et un commentaire très détaillé. Si ce dernier apporte au spécialiste une information précieuse, le non-spécialiste se félicite de s'initier à un champ de recherches où tout n'a pas encore été dit. En plus, il participe indirectement, à travers ce lectionnaire, à la vie culturelle d'une ancienne Eglise chrétienne hélas disparue.

CARL-A. KELLER

NAHMANIDE, *La Dispute de Barcelone,* «Les dix paroles.» Lagrasse, Verdier, 1984, 100 p.

En juillet 1263, à Barcelone, durant quatre journées, devant le roi d'Aragon, Rabbi Moïse ben Naham est confronté aux plus illustres docteurs de l'Eglise. La dispute va essentiellement porter sur la question de savoir si Jésus était réellement le Messie. Le Messie est-il déjà venu ou doit-il venir? De la réponse à cette question dépend toute la foi des chrétiens et tout le sens de l'attente des Juifs. Le point choisi est donc bien absolument central, si bien que les enjeux sont multiples dans cet affrontement. Ce texte est un exemple de dialectique, de haute intelligence et de culture. Mais, dès les premières pages, le lecteur a compris que cette dispute, quant à l'essentiel (si l'essentiel est une réconciliation ou un respect des différences en dehors du jeu du pouvoir), sera vaine: chacun restera sur ses positions. Et si, comme l'affirme Nahmanide, «il est évident que l'homme n'a pas foi en ce dont il n'a pas connaissance», on peut aussi penser que toute la connaissance possible ne changera rien aux convictions et que la foi n'est pas plus une affaire de convictions que de simple connaissance. Il est tout aussi évident que ce texte comporte un intérêt non seulement théologique, mais historique. Car, à travers cette dispute, apparaît la position encore tolérante du roi d'Aragon, mais aussi, bien sûr, la situation précaire des Juifs, livrés au bon vouloir des autorités. Les deux bulles du pape, Clément IV, qui ont été annexées à cette édition, ainsi que d'autres textes se référant à cette dispute, montrent bien à la fois l'importance politique de cette dispute de Barcelone et le poids de Rome et de son pouvoir sur les princes. C'est donc aussi tout un aspect du pouvoir, tel qu'il va se développer contre les Juifs, qui est sous-jacent à ce moment intellectuel. Un commentaire d'Esaïe 52-53 par Nahmanide permet encore de préciser les diverses positions et leur caractère irréconciliable. Soulignons que ce texte est excellement présenté, commenté, traduit par E. Smilévitch. Un instrument de travail précieux donc à maints égards.

MICHEL CORNU

PAUL LACHANCE O. F. M., *The spiritual journey of the Blessed Angela of Foligno according to the memorial of Frater A,* Roma, Pontificum Athenaeum Antonianum, 1984, 416 p.

Un religieux franciscain du Canada, le P. Paul Lachance, nous donne un beau livre sur la Bienheureuse Angèle de Foligno. Cette mystique ombrienne de la seconde moitié du XIIIe siècle (1285?-1309) était déjà connue par les études et les publications de textes du P. Paul Dancœur en 1926, et du P. M. J. Ferré en 1927 et par les travaux de Mgr Borgoncini-Duca. Mais l'ouvrage du P. Lachance est enrichi de découvertes récentes: la connaissance plus exacte du milieu des Spirituels auquel se rattache Angèle, une compréhension plus nuancée de la situation de la femme dans la société religieuse d'alors et l'existence de courants d'idées et d'influences mystiques entre les Flandres et l'Ombrie. On peut noter aussi la persistance d'un courant dionysien, transmis par saint Bonaventure, à la piété franciscaine. Contemporaine de Dante qu'elle n'a d'ailleurs pas connu, Angèle est, comme lui, saisie, au milieu de sa vie, par un trouble profond. Elle aussi traversera la «selva oscura». Riche bourgeoise, entourée d'une famille florissante, elle découvre la nullité de sa vie religieuse et en est tourmentée. Foligno est proche d'Assise et le souvenir de saint François reste vivant. L'exemple, semble-t-il, de Pietro Cresci, l'un de ses compatriotes, qui abandonne biens et titres pour se vouer à la pauvreté la plus stricte, impressionne Angèle. Pour elle aussi, la voie à suivre serait l'abandon de ses richesses mais, dans sa situation, un tel geste est impossible. La mort la délivre de sa mère, de son mari, de ses fils. Cette libération douloureuse ne rend pas la tâche du dépouillement plus facile. Angela l'entreprend, malgré le blâme de ses voisins et des luttes intérieures incessantes qui la rapprochent de Dieu et du Christ crucifié. Au cours d'un pèlerinage à Assise, en automne 1291, Angèle est saisie d'une extase à la suite de laquelle elle éclate en lamentations et en pleurs qui scandalisent quelques frères franciscains. Angèle est chassée de la basilique de St. François. C'est pourtant l'un de ces mêmes religieux qui, l'année suivante, devient le confesseur et le secrétaire d'Angèle. Etonné par les expériences spirituelles qu'elle a traversées, frère Arnaldo note, dans un gros cahier «ce que lui révèle la fidèle du Christ». Entreprise délicate car les frères d'Assise se méfient de cette pénitente (spirituels et communauté franciscaine sont en lutte, et les soupçons d'hérésie sont virulents). Arnaldo scrute les déclarations d'Angèle avec rigueur et celle-ci exige de son confesseur une fidélité sans reproche à ce qu'elle lui dicte. Le dialogue s'achève à la mort d'Arnaldo, en 1300. Les témoignages recueillis après lui sont moins vivants et moins nets. Pendant les dernières années de sa vie, (elle meurt le 3 janvier 1309), Angela ne parle plus guère de ses visions. Par contre, elle devient la mère spirituelle d'un groupe de gens pieux à qui elle écrit quelques lettres. Le plus célèbre du groupe, Ubertin de Casale, se fera l'avocat des Spirituels persécutés. Il a laissé, dans *l'Arbor crucifixae Vitae Jesu,* un magnifique éloge d'Angèle. Sans dédaigner le culte de la Vierge et des Saints, la piété d'Angèle s'adresse surtout au Christ crucifié. L'amour de Dieu pour ses créatures est, pour elle, la réalité suprême. Mais si profonde que soit son assurance en Dieu, Angela connaît la nuit dionysienne, les ténèbres de la «docta ignorantia» et celles des abandons momentanés de Dieu. La confession de cette humble Ombrienne prend ainsi une grandeur qui la distingue d'autres écrits franciscains.

LYDIA VON AUW

NEAL BLOUGH, *Christologie anabaptiste. Pilram Marpeck et l'humanité du Christ* (Histoire et Société, n° 4), Genève, Labor et Fides, 1984, 280 p.

L'historiographie de la Réforme a trop privilégié les grandes figures — Luther, Calvin, Zwingli — et les événements les concernant. Il y a peu que le champ s'est élargi:

le protestantisme a pris concience qu'il y eut, au même siècle, une «Réforme catholique»; et, depuis quelques décennies, une autre «aile» de ce grand courant réformateur retrouve sa place historique, celle dite de la «Réformation radicale» (G. Williams) ou de «l'aile gauche de la Réformation» (H. Fast). Le mouvement anabaptiste fait partie de ce courant et les travaux se sont multipliés à son sujet, jetant par là un éclairage nouveau sur bien des aspects de la Réforme comme telle. Ainsi des Actes anabaptistes strasbourgeois, édités par MM. Krebs et Rott, des études de différents colloques, tenus, entre autres, à Strasbourg sur le sujet, ou encore des publications éditées par Marc Lienhard dans la *Bibliotheca Dissidentium* — toute une documentation de sources et d'analyses, propre à rendre la parole à une foison d'hommes et d'écrits, témoins de la diversité et des antagonismes, humains et théologiques, de ce tourbillon religieux de la première moitié du XVIe siècle. Le livre de N. Blough permet au public francophone de découvrir les principaux faits et écrits de ce théologien anabaptiste laïque que fut Pilgram Marpeck, né en 1495, mort en 1556, et qui, de 1528 à 1532, séjourna à Strasbourg, alors lieu d'accueil de quantité de réfugiés politico-théologiques! Issu d'un travail de thèse de doctorat de 3e cycle, l'ouvrage présente la pensée de Marpeck par rapport au mysticisme, à la théologie du Moyen Age et à celles des réformateurs. Après une description des principales étapes de sa vie et de ses écrits (chap. 1), il analyse les idées dominantes de ce théologien original, à la fois anabaptiste et antispiritualiste, tel qu'il apparaît dans ses traités (chap. 2 à 5) et dans ses lettres (chap. 6). Or, c'est la christologie qui révèle l'originalité du personnage: insistant sur l'humanité du Christ, il voit en elle le seul chemin de connaissance possible de Dieu; bien plus: les cérémonies de l'Eglise (baptême, cène, prédication, discipline, éthique) deviennent la prolongation de cette incarnation, si bien que la vie de l'Eglise remplit, dans l'histoire, le rôle de l'homme Jésus lorsqu'il était sur terre. Citant, en traduction française, bon nombre de textes, N. Blough met très bien en évidence cette christologie aux accents très luthériens et engendrant une ecclésiologie si curieusement sacramentelle. Et ce n'est pas la moindre ironie du sort mouvementé de cet homme que ce soit justement Bucer, lui aussi le défenseur d'une ecclésiologie à la limite du sacramentel, qui ait provoqué son expulsion de Strasbourg en 1532, sous prétexte qu'il était trop entêté dans ses idées et prêchait un style de vie trop strict! Mais N. Blough montre aussi les différences théologiques séparant les deux hommes, dans leur ontologie et leur conception de l'histoire. De telles différences n'existaient-elles pas entre les réformateurs eux-mêmes? Il eût été intéressant de suivre un bout cette piste: pourquoi des christologies proches (ici entre Luther et Marpeck) provoquent-elles néanmoins des ruptures, alors que d'autres, à la limite de la divergence (comme entre Luther et Bucer) pouvaient-elles ne pas empêcher les rapprochements — au moins le temps d'une «Concorde»? Le poids de l'ecclésiologie serait-il plus fort que celui de la christologie dans l'histoire de l'unité et de la division de l'Eglise? Deux appendices (les 29 articles résumant la confession de foi de Marpeck, et des extraits de trois de ses lettres) complètent le volume, ainsi qu'une bibliographie et un index fort utiles.

GOTTFRIED HAMMANN

ELSIE ANNE MCKEE, *John Calvin. On the Diaconate and liturgical almsgiving* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, n° CXCVII), Genève, Droz, 1984, 309 p.

Voici une importante contribution au problème, historique et théologique, du diaconat dans les Eglises réformées de tradition calvinienne, qui démontre les fondements, tant liturgiques et éthiques que religieux et civils du service diaconal dans la théologie du

réformateur genevois. Dans la première partie (consacrée à la dimension culturelle de la *caritas,* sous la forme de l'offrande), E. A. McKee fait l'inventaire des travaux consacrés à la liturgie dans l'œuvre de Calvin; elle stigmatise aussi bien ceux qui, comme Richard Paquier, ont voulu dénoncer l'improvisation du réformateur en la matière — «cette sorte d'improvisation qui constitue la tradition culturelle de presque toutes les Eglises réformées»! — que ceux qui surévaluent l'importance de la liturgie dans sa pensée. Le chap. II analyse le rôle de l'aumône dans le culte réformé du XVIe siècle, en droit et en pratique, et plus spécialement le lien entre l'offertoire de la messe traditionnelle et l'offrande du culte réformé, appelée à rendre à cet offertoire, tronqué au fil des siècles, sa signification primitive d'expression caritative. Telle serait l'importance liturgique de l'offrande: rendre à la charité sa place cultuelle. C'est l'Eglise primitive, considérée comme exemplaire, qui aurait déterminé ce lien entre culte et offrande. Après un troisième chapitre, étudiant les effets ecclésiologiques de l'exégèse bucérienne et calvinienne d'Ac. 2, 42 (la diaconie conçue comme un ministère consacré), on en vient ainsi tout logiquement à la deuxième partie de l'ouvrage: le diaconat. En tenant compte avec minutie des études déjà faites sur le sujet, l'auteur analyse les particularités historiques de l'entraide au XVIe siècle; l'exemple genevois sert d'illustration aux principales caractéristiques mises en évidence dans le domaine de l'assistance, séculière et ecclésiale. Ainsi s'éclaire la place que le diaconat aurait dû prendre dans la réalisation de la conception pluraliste des ministères, chère à Bucer et Calvin, et déduite par eux de l'exégèse des Actes et des Epîtres pastorales. Là encore, la structure des deux premières parties de l'ouvrage est strictement symétrique, et les chap. VI à IX reprennent en détails l'histoire de l'exégèse bucérienne et calvinienne de quatre textes typiques: Ac. 6, 1-6 et la conception ministérielle du diaconat, par imposition des mains et ordination; 1Tim. 3, 8-13 et l'importance de ce ministère, considéré comme constitutif de la mission de l'Eglise; Ro. 12,8 et l'utilisation théologique surfaite, chez les deux réformateurs, en faveur de l'entraide comme ministère; le dernier groupe de textes permet d'éclairer la conception théologique que Calvin avait du diaconat féminin. Dans cette deuxième partie apparaissent dès lors les interférences entre le service diaconal aux mains de la cité et la diaconie basée sur la théologie biblique, pour constater la difficile concordance entre les deux, notamment pour ce qui est du diaconat féminin, victime d'une inapplication due, selon Elsie McKee, aux «pressions culturelles apparemment trop fortes» (p. 222). La troisième partie prolonge la réflexion: c'est la théologie biblique qui fonde, chez Calvin, l'unité entre l'entraide diaconale et l'entraide liturgique d'offrande. La mise en corrélation des thèmes théologiques propres à ce sujet (officia caritatis, pietas, justitia, Evangile et Loi, exercitia pietatis, etc.), dans leur résonance à la fois éthique et liturgique, met en lumière la manière dont la «caritas» (et donc la seconde table de la Loi) a, pour Calvin, une portée théologique double, liturgique et cultuelle d'une part, diaconale et sociale de l'autre. Double aspect qui se répercute sur la pratique même du ministère de diacre. — L'ouvrage d'E. McKee vient à son heure: par son analyse et ses conclusions, il éclaire l'actuel débat sur la spécificité du ministère diaconal dans la perspective calvinienne — et dans les Eglises réformées de Suisse romande en particulier. Que, dans cette optique, le diaconat soit un ministère à ordonner au même titre que le pastorat, c'est dans la théologie biblique du Genevois et dans son interprétation positive de la Loi que s'en trouvent les raisons. Peut-être eût-il été intéressant de mentionner, sans pouvoir y entrer, les questions parallèles que ce débat ne manque pas de soulever quant au sens même du pastorat. Une bibliographie bien élaborée et un index de noms de personnes complètent le travail, de même qu'un appendice sur le vocabulaire regroupé autour du concept d'«amour». Malgré la clarté du plan et les fréquentes conclusions intermédiaires, un index de mots matières eût été utile. Soulignons enfin la belle présentation et la typographie soignée de ce livre qui joint ainsi, pour le lecteur, l'agréable à l'utile.

GOTTFRIED HAMMANN

PATRICK LE GAL, *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin,* (Studia Friburgensia. Travaux publiés sous la direction des Dominicains Professeurs à l'Université de Fribourg, Suisse. Nouvelle série, 63. Sectio canonica, 3). Fribourg, Editions Universitaires, 1984, 189 p.

On peut définir le droit canonique comme étant constitué des lois ecclésiastiques dont l'observance — les «œuvres» — est nécessaire au salut. L'auteur s'est fixé pour but de rechercher les «conditions de possibilité d'une théologie du droit canonique dans la pensée de Calvin» (p. 10). Disons d'emblée que M. Le Gal admet pratiquement dans ses conclusions la possibilité d'une telle théologie. — Il commence par montrer que Calvin n'a jamais rejeté l'acquis de ses années de formation. Au collège de Montaigu, Calvin aurait essentiellement été marqué par l'enseignement nominaliste de John Maïr. Il en aurait retenu le «volontarisme» — l'accent mis sur la toute-puissance de Dieu et la distinction entre «potentia absoluta» et «potentia ordinata», et surtout l'idée que l'homme par sa raison est radicalement incapable de découvrir l'essence des choses. — On passe ensuite à l'examen de la «dialectique» calvinienne (opposition Dieu/homme, nature/ grâce etc.). Pour Calvin, «tout ce qui est attribué à l'homme (...) est vu comme étant soustrait à Dieu» (p. 96). D'où des conséquences désastreuses: tendance à séparer les deux natures du Christ, refus de la divinisation de l'homme par la grâce etc. — Enfin, dans une troisième partie (les ch. 2 et 3 de la 2e Partie selon le plan de l'ouvrage), l'auteur cherche à dégager les aspects «positifs» de cette «dialectique». On entre dans le vif du sujet: la «dialectique» de Calvin serait à comprendre uniquement au niveau épistémologique: conformément à l'idée nominaliste de l'incapacité humaine à saisir l'essence des choses divines, Calvin indiquerait par sa «dialectique» non pas qu'il existe *en réalité* une opposition entre Dieu et l'homme, la grâce et la nature etc., mais seulement que l'homme ne peut pas savoir comment il peut être divinisé, comment il peut coopérer à son salut etc., ce qui limiterait la transcendance de Dieu. Mais *en réalité,* il est possible que l'homme puisse coopérer à son salut etc. — L'auteur examine en conclusion les conséquences de la «dialectique» calvinienne sur le statut du droit canonique. On connaît la thèse de l'*Institution Chrétienne:* Dieu seul est législateur; l'homme doit se borner à appliquer la loi divine dans le domaine pratique. Alors, semble-t-il, plus de droit canonique possible. Reprenant sa thèse centrale, l'auteur répond (p. 155): «Calvin n'affirme pas que Dieu ne puisse conférer une valeur aux œuvres et à la discipline qui les inspire», mais seulement que l'homme ne peut pas le savoir. Ce qui laisse la possibilité qu'en réalité Dieu veuille conférer une valeur aux œuvres (comme le penserait au fond Calvin «selon plusieurs indices» (p. 163). — Nous laissons au lecteur le soin de juger!

LUC PERROTTET

PHILIPPE DENIS, *Les Eglises d'étrangers en Pays Rhénans (1538-1564)* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège — Fascicule CCXLII), Paris, Les Belles Lettres, 1984, 689 p.

L'étude détaillée de quatorze Eglises d'étrangers fondées en Pays Rhénans permet à l'auteur de dégager les éléments d'une sociologie religieuse. L'ouvrage de M. Denis se divise en deux parties: l'une décrit les faits, l'autre les analyse de manière thématique. — Dans la première, l'auteur reconstruit successivement l'histoire des communautés d'étrangers installés dans la vallée du Rhin dans la période qui va de 1538 à 1564. Après avoir présenté l'origine socio-économique de ce premier refuge, il examine les démar-

ches entreprises par ces communautés pour avoir l'autorisation de fonder leur Eglise, les pasteurs appelés à y célébrer le culte, les difficultés qu'ils ont rencontrées dans l'exercice de leur ministère. — Pour des raisons économiques aussi bien que religieuses, les étrangers sont bien accueillis dans un premier temps et, en raison de la différence de la langue, obtiennent des autorités la permission d'établir leur propre Eglise. Dans un deuxième temps, une hostilité s'éveille à leur égard dans les villes hôtes en raison de leurs particularités doctrinales et liturgiques. Dans la confrontation qui s'ensuit, les Eglises d'étrangers finissent le plus souvent par être fermées. — C'est à Strasbourg, en 1538, que Calvin, attiré par Bucer, fonde la première Eglise française. Après son départ à Genève, celle-ci continue à vivre sous les ministères successifs de Jean Garnier, de Pierre Alexandre et de Guillaume Houbraque non sans connaître de multiples conflits au sein de la communauté et à l'égard de la dominante orthodoxie luthérienne, qui aboutiront à sa fermeture. Sans entrer dans l'historique de chaque communauté d'étrangers, soulignons que l'auteur poursuit son examen attentif dans les villes de Cologne, Bâle, Wesel, Duisburg et Francfort, où les Eglises française, anglaise et allemande connaissent les mêmes ruptures avec les luthériens, ainsi qu'au Val de Liepvre, à Worms et dans le Palatinat. La seule exception au rituel est constituée par les Eglises des «villages welches» du comté de Nassau-Sarrewerden (actuellement Sarre-Union), fondées par des paysans originaires des villages du Pays de Metz restés catholiques, lesquelles ont vécu en bonne intelligence avec les Eglises locales. — La recherche de Philippe Denis était d'autant plus ardue que les registres de ces Eglises, à l'exception de ceux de la diaconie de l'Eglise française de Francfort, sont perdus. C'est dire le mérite de l'auteur qui a su peindre le tableau vivant de ces communautés sur la base des documents municipaux et du dépouillement minutieux de la correspondance des plus éminents réformés du temps. A ce sujet, nous regrettons qu'il ait donné aux très nombreuses citations de la correspondance introduite dans le corps du texte une accentuation moderne. — Dans la deuxième partie de l'ouvrage, M. Denis décompose les éléments contenus dans la première partie pour répondre à la question fondamentale qu'il s'était posée: comment naît une Eglise? L'Eglise est perçue comme une réalité vivante qui naît et qui meurt. Seuls ses membres lui donnent forme et elle a un caractère public dans la mesure où elle résulte d'une négociation avec les autorités de la ville. La condition essentielle de son existence est liée à la présence d'un ministre qui assure la prédication et célèbre le culte. — Sur les trente-cinq ministres connus de ces Eglises d'étrangers de la première génération, vingt-huit sont d'anciens religieux passés à la Réforme. Malgré la relative autonomie de ces Eglises pour le recrutement de leurs pasteurs, elles comptent pour être pourvues sur le réseau de contacts qu'elles ont établis avec d'autres Eglises. Dès 1556, celle de Genève ne tarde pas à s'imposer comme le fournisseur attitré du corps pastoral. Le leadership de l'Eglise de Genève apparaît également sur le plan doctrinal, ces Eglises d'étrangers ayant adopté pour l'essentiel la doctrine de Calvin. De là la principale source de division avec les luthériens au sujet de la doctrine eucharistique.

L'auteur souligne cependant combien, dans la correspondance, Calvin se montre plus attaché à la survie d'une Eglise qu'au maintien littéral de la doctrine et surtout de la liturgie. La vie ecclésiastique de ces communautés est axée sur trois ordres: les ministres, les diacres et les anciens, mais, à la différence de l'Eglise de Genève, la discipline ecclésiastique, n'étant pas codifiée en Pays Rhénans, a été à l'origine de plusieurs désordres. — L'influence de Calvin n'a pas été la seule à avoir marqué la vie de ces Eglises, celles de Bullinger et de Farel y sont également analysées, sans oublier le rôle important des Eglises d'Anvers et d'Emden. — Des précieuses annexes complètent l'ouvrage: des tableaux sur l'origine des pasteurs, la durée de leurs fonctions, les intervenants dans leur recrutement; des listes d'anciens des Eglises françaises de Strasbourg, de Francfort et du Val de Liepvre; enfin vingt-deux documents inédits de la vie de ces Eglises. — Philippe Denis a le mérite d'avoir enrichi d'une page nouvelle le grand livre

de l'Histoire de la Réforme, dont le lecteur ne manquera pas d'apprécier la valeur et de mesurer l'importance.

GABRIELLA CAHIER

ROGER STAUFFENEGGER, *Eglise et Société. Genève au 17e siècle (Travaux d'histoire éthico-politique,* XLI), Textes et Notes, 2 vols, Genève, Droz, 1983, XIII + 1008 p.

Le but de cet ouvrage riche et remarquablement bien fouillé est de montrer les rapports entre l'Eglise et la société genevoises tout au long du 17e siècle. L'A. ne suit pas une chronologie stricte et se réfère à maintes reprises à l'époque de Calvin. L'introduction à l'ouvrage traite en des termes généraux de l'Eglise comme «atelier de règles» pour une société qui demeure «un désordre organique». Dans la première section *(L'élection),* l'auteur décrit de manière admirablement détaillée la situation géographique et économique de Genève, ainsi que ses structures sociales dans les années 1500-1700 env. L'attention du lecteur y est attirée notamment sur (1) la relative modestie de Genève par rapport aux villes impériales, (2) son commerce, spécialement l'imprimerie et l'industrie textile, (3) l'importance croissante de la bourgeoisie et l'évolution des Conseils qui, au début du 17e siècle, étaient composés d'hommes issus d'un milieu bien né et non pas «d'hommes nouveaux», comme c'était le cas à l'époque de Calvin. Dans cette même section, l'A. souligne la «consubstantialité» de l'Eglise et de l'Etat. Celle-ci serait motivée en grande partie par un désir commun de résister à toute tentative de la Contre-Réforme, dont les démarches des ducs de Savoie entre 1611 et 1647 constituent un exemple particulièrement frappant. La deuxième section *(Le modèle)* commence par une analyse de la production théologique à Genève entre 1543 et 1700 env. Notons que plusieurs pages fort intéressantes sont consacrées à l'attitude de l'Eglise envers les Pères et à l'amyraldisme. Après une description soigneuse des structures ecclésiastiques et des pratiques liturgiques, l'A. examine la question du fonctionnement de l'Eglise dans la société, tout en démontrant que la population identifie de plus en plus l'*Eglise* à ses *pasteurs.* La troisième section *(Les deux cités)* s'occupe de la deuxième moitié du 17e siècle: la Révocation de l'Edit de Nantes et le changement du climat intellectuel dû au cartésianisme d'une part et au libertinage d'autre part, y jouent un rôle important. Tout au long de l'ouvrage, l'A. montre d'une manière convaincante et très nuancée «l'incertaine coexistence du monde moderne et de l'église calvinienne». Même si le fait de cette coexistence n'a rien d'étonnant en soi, le mérite du livre réside dans la manière dont elle est démontrée. De plus, l'ouvrage est muni de nombreuses statistiques utiles et de notes exceptionnellement copieuses qui renvoient le lecteur tant aux sources manuscrites qu'à la littérature secondaire. Il ne s'agit toutefois pas d'une lecture facile. Au contraire, le lecteur qui affrontera l'ouvrage de M. Stauffenegger sans quelques connaissances préalables de l'époque, aura une impression d'hermétisme. Les difficultés proviennent notamment du manque de distinction entre les différentes décennies. La notion même de l'évolution dans l'histoire est laissée de côté. Prenons un exemple. En discutant l'emploi des Pères par l'Eglise genevoise (p. 229-230), l'auteur passe (en un espace de deux pages) de 1572 à 1543 et ensuite à 1657 (le plan d'études de Jean Daillé). Certes, il montre ainsi la continuité de l'emploi de la tradition patristique. Toutefois, il ne dit pas que Jean Daillé situe les Pères dans *leur* contexte historique, tandis que les théologiens du 16e siècle les traitent tous sur le même plan. Cette tendance «synoptique» fait que l'auteur n'élabore pas certains propos qui paraissent, à première vue, étonnants. Ainsi (p. 70), il attribue l'interdiction du prêt à intérêt aux «Pères grecs» (sans préciser), mais il ne dit pas que l'interdiction la mieux connue au 16e siècle était

celle d'Aristote. Néanmoins, l'ouvrage de M. Stauffenegger s'avère magistral et nous ne pouvons qu'espérer, en dépit des difficultés de présentation, qu'il servira de livre de base à tous ceux qui désirent approfondir leurs connaissances d'histoire sociale et ecclésiastique de Genève.

IRENA BACKUS

Protestantisme et Libertés en France au XVIIe siècle, de l'édit de Nantes à sa révocation. 1598-1685. Textes d'histoire protestante, rassemblés et commentés par CATHERINE BERGEAL et ANTOINE DURRLEMAN, Carrières-sous-Poissy, «La Cause», 1985.

Encore un ouvrage édité à l'occasion du tricentenaire de la Révocation de l'Edit de Nantes! Un ouvrage nécessaire, car il présente les textes qui ont marqué l'histoire, permettant ainsi à ceux qui commémorent l'événement, de se reporter aux documents de base. Relecture essentielle pour qui veut comprendre. Brièvement introduits, les documents sont présentés en quatre périodes: 1) 1598 à 1629: «De l'Edit de Nantes à l'Edit de Nîmes (p. 9-78); 2) 1629 à 1661: «L'accalmie» (p. 79-83); 3) 1661 à 1679: «L'application à la rigueur» (p. 85-116); 4) 1679-1685: «Vers la révocation» (p. 117-148). De l'Edit de Nantes, l'ouvrage reproduit les 92 articles proprement dits, auxquels on aurait pu joindre certains des articles particuliers («secrets»), p. ex. ceux qui, comme le 34, autorisant la tenue des synodes de la R.P.R., sont d'importance générale, soit qu'ils éclairent le fonctionnement de l'Edit, soit qu'ils permettent de vérifier la manière dont les déclarations royales ultérieures en asphyxièrent l'application (p. ex. les articles concernant les cimetières et les enterrements). En outre, pourquoi ne pas étoffer un peu plus la deuxième partie, celle de «l'accalmie», fort mince, en ajoutant à la Déclaration du Roi, du 8 juillet 1643, la Confirmation de l'Edit de Nantes, du 21 mai 1652? Quoi qu'il en soit de ces quelques réserves, ce petit livre se veut à large diffusion, dans les milieux protestants en particulier. S'il est reçu comme un possible retour aux textes mêmes, permettant de mieux comprendre l'évolution et la dégradation de la cohabitation entre confessions, telle que l'a voulue Henri IV, il aura fourni un complément indispensable à tous les essais d'interprétation, récemment parus, de cette période malgré tout peu connue du protestantisme français.

GOTTFRIED HAMMANN

ELISABETH LABROUSSE, *«Une foi, une loi, un roi?». La Révocation de l'Edit de Nantes* (Histoire et Société, 7), Genève, Paris, Labor et Fides, Payot 1985, 231 p.

Le 300e anniversaire de la Révocation de l'Edit de Nantes (1685) nous aura valu la parution d'une série d'études sur ce «désastre» (E. Labrousse) qu'il s'agit de mieux comprendre, avant même d'en stigmatiser les «coupables». Parmi ces travaux, l'«essai» d'Elisabeth Labrousse est à classer parmi les plus marquants. Préfacé par le professeur Jean Baubérot, directeur de la collection, et dédié à la mémoire du regretté Richard Stauffer, ce livre invite à lire l'événement de la Révocation et les temps qui l'ont précédé d'une manière renouvelée: «D'emblée, écrit Madame Labrousse, nous conjecturons ici que la Révocation (avec tout ce qui l'a préparée) a été beaucoup plus *subie* par l'ensemble des Français — aussi bien catholiques que réformés — qu'elle n'a été sciemment *perpétrée;* elle a plus été un effet d'inertie que d'initiative» (p. 25). Une

certaine hagiographie protestante n'y trouvera donc pas son compte! Les années 1598 à 1685 sont analysées en trois périodes: — Dans la première (de 1598 à 1661, soit de la promulgation de l'Edit de Nantes au règne personnel de Louis XIV, chap. I à VI), l'A. étudie l'effacement progressif de la noblesse et du «parti» et leur remplacement par le pastorat et les églises de la RPR (Religion Prétendue Réformée), effacement confirmé par l'Edit de grâce d'Alès — innocemment appelé Paix d'Alès par les protestants! Non seulement les structures politico-militaires du parti protestant furent-elles peu à peu neutralisées, mais encore les structures de fonctionnement plus spécifiquement religieuses et ecclésiastiques furent-elles insidieusement démantelées à la fin du ministère de Mazarin: ainsi l'autorisation qu'il accorda pour la session du synode national de Loudun en 1659, fut-elle assortie de l'annonce que ce synode serait le dernier autorisé et — subventionné. Intéressant aussi la manière dont l'analyse décrit le fonctionnement, les particularismes et les hésitations de la RPR, mettant en évidence ses points faibles et ses naïvetés, habilement exploités par «l'Eglise de France», son clergé et ses milieux dévots, tout cela dans un contexte où les motifs théologiques (St. Augustin!) et les raisons politiques (cujus regio ejus religio!) justifiaient l'intolérance et l'uniformité religieuse, face à la «dangereuse démocratie réformée». — Dans la deuxième tranche chronologique (de 1661 à 1678, année de la paix de Nimègue), E. Labrousse présente des exemples éloquents de documentation anti-protestante, la liste des arrêts du «Conseil privé», frappant la pratique religieuse huguenote, dont beaucoup furent largement inappliqués — ce qui montrerait la bonne cohabitation locale entre catholiques et réformés, curés compris. En revanche, les arrêts à l'encontre des structures de la RPR (tenue des colloques, interdiction faite aux synodes provinciaux de siéger en l'absence d'un commissaire royal) isolèrent les communautés les unes des autres et anémièrent la RPR, au fil des tracasseries paralysant peu à peu tant la pratique religieuse que l'insertion sociale des huguenots. — La troisième partie traite des années 1679 à 1685 (chap. VIII et IX), celles de l'agonie de la RPR sous l'effet des mesures intégristes, de la reprise des attaques juridiques, des dragonnades, si bien qu'«à la fin de l'hiver 1680-1681 il ne restait à peu près rien de l'Edit de Nantes» (p. 170) et que la Révocation pouvait conclure un processus plus que le provoquer. L'ouvrage se termine en rappelant les conséquences de l'exode de près de 200.000 huguenots entre 1679 et 1700. Et pourtant, écrit E. Labrousse, l'identité huguenote fut protégée contre la «normalisation» et le conformisme, par la foi religieuse qui alimentait sa résistance à l'oppression. Un «Essai» (le livre se veut tel) pleinement réussi, écrit dans un langage clair et précis, qui le rend accessible au plus large public, intéressé par cette tragique page d'histoire.

GOTTFRIED HAMMANN

BRIAN A. GERRISH, *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage,* Chicago/Edinburgh, The University of Chicago Press/ T. and T. Clark Limited, 1982, X + 422 p.

Sous un titre quelque peu énigmatique, B. A. Gerrish, professeur de «théologie historique» à l'Université de Chicago, rassemble les meilleurs fruits de plus de vingt ans de recherches sur deux périodes privilégiées de l'histoire de la théologie protestante: la Réforme et le 19e siècle. Dans l'intention, assez rare pour être soulignée, de dépasser la simple réimpression d'articles déjà publiés, l'auteur souligne dans son introduction la constance des approches choisies et la continuité des problématiques rencontrées. Dans chacune des études particulières qui forment les chapitres de ce livre (toutes ont été révisées, certaines largement remaniées et augmentées), G. est en quête des «idées qui

font du protestantisme une variété distincte de croyance» (p. 1). C'est dire que ses interrogations se situent au confluent de l'histoire et de la théologie. Pour concilier ces deux aspects, il recourt au concept de *tradition* qu'il prend dans son sens actif de *Überlieferung*: «la transmission de l'héritage sacré venant du passé dont vit l'Eglise». Or, il sait bien que «la tradition chrétienne ne se manifeste que dans la multitude des traditions historiques»; cela signifie-t-il, selon le mot de Troeltsch, que «l'historique et le relatif sont identiques» (p. 264-65)? Tel est justement le problème qu'a posé le «néo-protestantisme» et dont G. se reconnaît l'héritier par-delà la vague de «néo-orthodoxie» qui a longtemps occulté ces questions. A côté de Schleiermacher et de Troeltsch, figures de proue du protestantisme «libéral», Calvin et Luther représentent ici le protestantisme «classique». Dix des quinze chapitres leur sont consacrés, souvent en forme de comparaison: «Luther et Calvin au sujet de l'autorité de la Bible», «Luther et Calvin au sujet du Dieu caché», mais aussi «Luther, Calvin et Copernic» et «L'image que Calvin avait de Luther», ainsi que des «perspectives réformées sur la Confession d'Augsbourg». Deux autres études s'attachent au lien de la théologie à la piété — thème fondamental pour G. — chez Luther et Erasme d'une part, Calvin et Schleiermacher d'autre part. Enfin, les trois derniers chapitres abordent la question du «développement doctrinal» selon Schleiermacher et des possibilités offertes par la «théologie historique» de Troeltsch. Mis à part la clarté des questions posées et l'intérêt des perspectives dégagées sur l'histoire du protestantisme, cet ouvrage se distingue par l'analyse attentive à laquelle sont soumis quelques textes-clés des Réformateurs pour en donner une compréhension renouvelée ainsi que par la connaissance étendue de la littérature secondaire germanophone, et parfois francophone, sur les sujets abordés. Mais l'aspect le plus intéressant réside certainement dans la volonté affirmée de l'auteur de rétablir, à l'encontre de Karl Barth, la théologie libérale du siècle dernier comme un des moments de la tradition qui nous vient des Réformateurs, en prenant au sérieux les questions qu'elle s'est posée. G. l'a d'ailleurs fait plus explicitement dans un autre ouvrage récent: *Tradition and the Modern World: Reformed Theology in the Nineteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978. Une telle entreprise mérite d'être saluée dans le contexte théologique américain qui connaît peu la théologie du 19e siècle en Allemagne. Mais elle ne peut également qu'être bénéfique à ses héritiers sur le vieux continent, car elle permet de dépasser des oppositions devenues stériles.

JEAN-PHILIPPE BUJARD

Théologie contemporaine

CHRISTIAN DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu. Essai sur la limite de la christologie*, Genève, Labor et Fides, 1984, 257 p.

Ce livre mériterait sans doute une étude plus importante qu'il n'est possible de le faire dans le cadre d'une recension concise. La cohérence de cet ouvrage est en effet impressionnante, la clarté exemplaire et la construction admirable. Sans se perdre dans des détails techniques en s'imposant une ascèse rigoureuse dans les notes et renvois bibliographiques (malheureusement pas sans fautes ni confusion!), le célèbre auteur renouvelle la christologie aussi bien en ce qui touche au contenu qu'au langage; surtout, il interprète les données historiques, exégétiques et théologiques dans un cadre systématique qu'il annonce en quelque sorte par le sous-titre. Que veut-il nous faire comprendre? Qu'il s'agisse de la théologie traditionnelle (christologies métaphysique, d'en haut, sacrificielle, méta-historique), de la théologie sécularisée (exégèse historiciste, jésuslogie, christologie d'en bas, le modèle socio-politique du christianisme) ou encore du messianisme passé ou contemporain (millénarisme, théologies de la libération), on

rencontre toujours l'une ou l'autre forme d'un même risque, soit que l'on maîtrise Dieu, soit qu'on l'exile. L'auteur se garde de penser la révélation comme substitution; il fait un plaidoyer engagé pour que l'on respecte le jeu des différences entre Dieu et le monde, le Jésus terrestre et le Christ, la contingence et l'universel, l'histoire et le règne, la parole et nous, différence également entre une conception reçue et le sens nouveau que lui confère la figure et le destin de Jésus (les hauts titres p. ex.). Faire valoir l'écart et la distance conduit l'auteur à affirmer que «Jéus est de passage» (p. 64), ou encore que «le Dieu de Jésus demeure à distance» (p. 252). Comme le symbole de la croix, la foi pascale signifie précisément cette non-identité, parce qu'elle occulte Dieu plutôt qu'elle ne le rend manifeste. «Le Dieu de Jésus est caché par l'acte humain de sa révélation concrète: l'anticipation du Règne sous forme non messianique.» (pp. 200 et 201). Et pourtant, messianisme il y a! L'accent fort du propos de Duquoc est mis sur cette problématique. Mais le messianisme est de l'ordre de l'anticipation et non de la réalisation, ce qui revient à affirmer «une assomption chrétienne du messianisme juif». Jésus déçoit les conceptions du messianisme historique (sa messianité n'est-elle pas déclarée sur la base de Pâques (p. 176)?). Si Jésus assume l'impatience des pauvres et des opprimés, se fait le prochain des exclus — ce qui doit rester déterminant dans le débat à propos des libérations actuelles face à l'injustice —, l'Envoyé de Dieu reste au nombre des repoussés, et ceci sans en être le chef, «le roi des Juifs n'a pas de lieu, il est sur la croix» (p. 178). Loin d'être programme politique ou utopique, le messianisme chrétien opère donc dans la marge de l'histoire. Ici encore, Duquoc évoque l'écart. Cependant, la distance inscrite dans la dynamique christologique même devient lien par l'Esprit. «Le Règne est déjà là dans le don à tous de l'Esprit faisant des humains le peuple messianique; il est à venir poussant ainsi le peuple messianique dans la marge inconfortable de l'histoire. Le «déjà là» signe le don actuel de Dieu en son Esprit, l'avenir scelle son caractère insaisissable» (p. 180). Duquoc ne baptise donc pas simplement la philosophie de la non-identité. S'il est urgent de penser l'écart entre Jésus et Dieu (pour redonner à la question de Dieu sa vigueur interrogative et éprouvante), s'il faut penser les écarts et éviter les impérialismes christologiques, c'est précisément parce que l'Esprit permet de le faire, en liant les choses dans des unités différenciées. Duquoc ne nous impose pas comme un savoir ce qui est, de sa part, une synthèse admirable. Son argumentation n'a rien de construit, de scolaire ou d'hypothétique. Mais peut-être est-elle trop convaincante pour être tout à fait crédible. Les textes et la «réalité historique» ne doivent-ils pas, chez Duquoc, obéir à un certain principe herméneutique du lien avec l'attente juive messianique et avec l'Ancien Testament? Celui-ci, même après la transformation par la vie et la résurrection de Jésus, n'est-il pas plus fort que ne veut l'admettre Duquoc? Est-il vrai que la «définition de Dieu» exclusivement par sa révélation en Christ conduit au triomphalisme christologique et à l'idolâtrie? Je crois être d'accord avec la visée de l'A.; je m'interroge sur la portée et les conséquences de certaines de ses formulations.

KLAUSPETER BLASER

JEAN-MARC CHAPPUIS, *Histoire fantastique de William Bolomey, dernier pasteur chrétien* (L'Evangile dans la vie, 11), Genève, Labor et Fides, 1984, 110 p.

La figure du pasteur. Dimensions théologiques et composantes culturelles (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, 10), Genève, Labor et Fides, 1985, 184 p.

Coup sur coup, J.-M. Chappuis nous offre les deux faces d'un portrait original du pasteur tel qu'il le voit et tel qu'on le voit. Fiction et réflexion, nous prévient-il, pour

justifier la succession de ces deux essais : à l'évident plaisir du narrateur répond la subtile analyse du critique. Il est tentant, maintenant que tout est dit, de faire le chemin inverse «pour voir»... Dans son second livre, donc, l'A. situe d'emblée son personnage très peu dans l'Eglise et ses schémas, et beaucoup dans la société et ses cultures entrecroisées (approche adroite et doucement ironique des jargons de saison !). Sans prétendre bien sûr à l'exhaustivité, il modèle quatre chablons à poser sur le portrait de la tradition réformée : le clerc prométhéen, le leader charismatique, l'homme sacré, le sage. Question intéressante : où est-ce que «ça» dépasse ? Au gré de cet exercice de superposition stimulé par une large information non théologique, nous allons assister, par exemple, à un débat inattendu entre Georges Dumézil et la doctrine du «munus triplex», à l'entrée en ascèse de Mc Luhan et ses adeptes (Jean-Paul II compris), au remplacement — peut-être un peu rapide — du sacré par le saint, à l'avènement d'une «herméneutique de la vie» en dialogue avec Jung, mais sous-tendue par l'émerveillement qui fait l'humble service du sage dans la cité des hommes. Vraiment, «ça» dépasse de partout, mais cette sorte-là d'apologétique le dit avec chaleur et générosité à ceux que J.-M. Chappuis a eu mille occasions de rencontrer comme pasteur... haut-le-pied. Et c'est là justement que nous voyons le «dépassement» essentiel : le pasteur solitaire de son état dans la compagnie des hommes de culture, est-il autre chose qu'un «laïc» résolu ? A-t-il un statut digne de ce nom si l'on peut faire abstraction, en le voyant, de la communauté dont et pour laquelle il vit ? Privé de sa composante ecclésiale, le ministère pastoral peut intriguer ; je crois qu'il ne convainc pas. Mais voici précisément William Bolomey, ministre de l'Evangile vers la fin du XXIe siècle sur les hauts de Molondin — pardon : Mardontin. Il est sans doute le dernier pasteur repéré par les ethnologues, mais il l'est totalement, avec un troupeau paroissial qui s'assemble dans un temple et qui, tout «jardin religieux» qu'on le veuille, va révéler aux curieux comme aux puissants la raison et l'avenir de ce métier de survivant. Le lecteur passera un moment de choix dans le cadre suprêmement vaudois où on le convie ; rien n'y manque, du Conseiller d'Etat à l'œcuménisme à la bonne franquette, des pudiques méditations aux discrètes résurgences d'un vinétisme toujours interrogateur. Les décrypteurs d'autre part s'amuseront à la rencontre de Carl Gustav Alt, Bernard Banvalen, Peter Gésil et Giorgio Grossmann... Mais laissons sous le charme ceux qui auront déjà compris qu'il faut lire ce livre (si possible après l'autre) pour connaître la passion secrète de Chappuis et partager son espérance confiante. Deux remarques toutefois au Vaudois d'origine un peu trop assimilé à Genève : Corseaux n'est pas une banlieue de Lausanne, mais une commune de la région veveysanne *(La figure du pasteur,* p. 29), et les gens d'ici n'ont jamais appelé un Conseiller d'Etat président sauf durant la brève année où il est à la tête du gouvernement (*William Bolomey,* passim) !

CLAUDE BRIDEL

PAULINE WEBB (ed.), *Faith and Faithfulness. Essays on Contemporary Ecumenical Themes. A Tribute to Philip A. Potter,* Geneva, World Council of Churches, 1984, 146 p.

C'est un véritable hommage que quatorze collaborateurs, amis ou compagnons, écrivent pour Philip Potter. L'occasion en est bien sûr son départ du Conseil Œcuménique des Eglises après tant d'années de ministère et de haute responsabilité. Comme il se doit, ces contributions proviennent de champs géographiques, culturels et confessionnels très divers. Parmi elles, il s'en trouve de particulièrement précieuses pour l'histoire du COE (p. ex. P. Albrecht) ou pour la situation œcuménique actuelle (p. ex. E. Castro, K. Raiser). Dans son article, Pauline Webb dessine un portrait saisissant de Potter. La lecture de ce petit volume nous donne une bonne idée des leçons du passé et des tâches qui attendent le mouvement œcuménique après Philip Potter.

KLAUSPETER BLASER

L'œcuménisme: unité chrétienne et identités confessionnelles (Les quatre fleuves. Cahier de recherche et de réflexions religieuses, 20), Paris, Beauchesne, 1985, 123 p.

Recueil de neuf contributions de théologiens différents, c'est là un livre catholique sur l'œcuménisme. En effet, malgré la participation d'un théologien de chacune des traditions orthodoxe, réformée, luthérienne et anglicane, on ne peut s'empêcher d'avoir l'impression que, du début à la fin, le projet de cette brochure était aux mains de nos frères catholiques. C'est en effet Claude Lepelley (Paris) qui, tout en s'étant réservé le dernier article — crise ou approfondissement de l'œcuménisme — signe aussi le liminaire. A cet égard, il est significatif que l'œcuménisme en Suisse ne soit vu, sous la plume de G. Cottier (Fribourg), qu'au travers du voyage de Jean-Paul II en Suisse, et cela sans tenir compte des paroles du Saint Père qui, à Kehrsatz, avait parlé aux délégués de la FEPS d'une «purification de la mémoire» où catholiques et réformés de Suisse seraient capables d'écrire *ensemble* (nous soulignons!) l'histoire troublée de leurs torts réciproques. Aussi fait-on preuve (p. 115) de peu de sensibilité pour la situation du COE, les dialogues bilatéraux — toujours avec l'Eglise romaine — étant particulièrement mis en valeur, et la mémoire historique de «l'œcuménisme d'avant-hier à aujourd'hui» (Etienne Fouilloux, Paris) restant peu documentée sur l'œcuménisme non catholique, où l'on voit dans le programme de lutte contre le racisme du COE essentiellement un «durcissement, doublé d'un glissement du religieux au socio-politique» (p. 22s) — Mais E. Fouilloux est aussi l'auteur d'un gigantesque pavé (1008 p.!), *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle, itinéraires européens d'expression française,* Paris, 1982. C'est dire combien son article peut receler de richesses bibliographiques! On trouvera aussi dans cette brochure le texte français du *Local Ecumenism* d'A. Birmelé comme encore la référence du Rapport final de l'ARCIC (Commission Internationale Anglicane — Catholique Romaine) dans son texte français (*Jalons pour l'Unité,* Cerf 1982). — Comme on le voit, cette brochure reste un outil de travail précieux. Il s'agit bien sûr d'exorciser les retours au confessionnalisme et les désenchantements des illusions perdues. Mais cela nous amène à nous poser des questions décisives sur la *nature de l'unité* (p. 44), à la recherche de modèles possibles de communion (idem), en clarifiant la notion d'*unité dans la diversité* (Nicolas Lossky) qui ne peut être ni «un pluralisme théologique qui se confondrait avec un fédéralisme confessionnel», ni «une confession unanime de la foi une définie par une autorité centrale dans un minimum de diversité des coutumes locales» (p. 64). Ici, le théologien orthodoxe nous invite à l'impatience œcuménique qui fait partie du temps liturgique de l'Eglise, «un temps qui ne s'assimile pas au tourbillon de l'accélération de ce monde mais dans lequel, par la prière, l'invocation du Saint-Esprit, chaque instant de notre temps historique est offert pour être illuminé, transfiguré par la communion avec l'éternité» (64). A la contestation de mai 1968, au refus du passé, au rejet de tout héritage ou à un œcuménisme peu soucieux de formulation dogmatique a suivi un retour des confessionnalismes. La personne de Jean-Paul II est analysée avec discrétion (p. 28, 115). «Il peut en résulter un renouveau souhaitable du catholicisme, mais les chrétiens des autres églises verront là le renforcement d'un obstacle au dialogue» (120). Seront-ils les seuls? N'a-t-on pas là un peu l'impression que, le confessionnalisme, ce sont les autres? Il n'en reste pas moins que cette brochure nous invite à un travail très fondamental pour construire l'unité sur la Tradition de l'Eglise indivise, pour revenir aux sources du mouvement œcuménique et non à «un conglomérat d'idées à la mode» (!) (122), travail fondamental à l'image de celui du P. Congar sur la théologie du Saint-Esprit. «La pause qui en est la conséquence peut être, non une véritable régression, mais la possibilité d'un approfondissement, d'une maturation... Les espoirs humains des résultats tangibles et immédiats sont contrariés par des difficultés au départ insoupçonnées, mais... la semence germe et croît sans que l'on sache comment» (123).

JEAN-ERIC BERTHOLET

LOUIS RUMPF, *Chrétiens devant l'injustice. Question œcuménique et responsabilité personnelle* (La Parole et les hommes, 6), Genève, Labor et Fides, 1985, 120 p.

C'est de la justice que traite ce petit ouvrage de synthèse, à la manière d'un article d'encyclopédie: avec son langage simple et honnête, mêlant audace et prudence, le professeur d'éthique retraité de Lausanne offre ici au lecteur non spécialisé une initiation aux multiples débats théologiques, juridiques et ecclésiaux que la recherche de la justice a suscités. On peut regretter — vu le titre choisi — que les situations d'injustice ne fassent pas l'objet, elles aussi, d'un bref examen. Mais l'enjeu était ailleurs: rendre au terme de «justice» sa densité, sa profondeur théologique et son extension à toutes les relations humaines, et montrer comment l'avènement de la justice impose une «responsabilité personnelle» à ceux-là mêmes qui l'ont reçue de Dieu comme une justification gratuite. On peut aussi regretter que la discussion se limite à une histoire des idées sur la justice et néglige les mécanismes sociaux qui l'ont portée: si le mot s'est enrichi de dimensions sociales de plus en plus globales, aujourd'hui reconnues par des documents œcuméniques et catholiques officiels (ce que l'A. montre de manière détaillée), cette évolution est liée à celle des forces sociales et des formes du pouvoir politique, dont il n'est guère question. Il faut en revanche saluer la présentation instructive de discussions philosophiques, puis bibliques, puis morales et juridiques, toutes condensées en de brefs paragraphes qui stimulent les interrogations du lecteur et que complètent, en annexe, des questions à débattre et des références bibliographiques (ainsi qu'un beau texte du Conseil œcuménique sur la recherche d'une société juste). C'est un livre à travailler en groupes de laïcs et à faire lire à ceux qui vont assumer des responsabilités dans leur église, afin que leurs appréciations juridiques et politiques soient enracinées, «au-delà du droit» (p. 45) et «au-delà des espoirs historiques» (p. 75), dans le Règne de justice inauguré par le Messie Jésus. Avec lui, la justice est «une manière d'être en relation avec Dieu et avec les hommes» (p. 74, cit. COE).

JEAN-PIERRE THÉVENAZ

HENRI DENIS (et un groupe de travail), *«Laissez les morts enterrer leurs morts». Essai sur la célébration chrétienne de la mort,* Lyon, Profac, 1984, 126 p.

Cet ouvrage, aux caractères de dactylographie, reflète le travail d'un groupe lyonnais rassemblant sur le sujet prêtres et laïcs (12 auteurs). Son point de vue théologique et pratique est donc catholique romain, dans le prolongement (parfois critique) de Vatican II. L'entreprise se donne à nous sous la forme d'utiles mises au point, dans l'ensemble composites, et de quelques timides propositions. C'est l'ambiguïté de la pratique ecclésiale par rapport à la parole de Jésus qui fait titre, qui sert d'introduction et de fil conducteur à la recherche: cette ambiguïté ne sera que très relativement levée en fin de parcours. Une première partie expose les données bibliques (fort succintement) et historiques du problème (pour le 2e millénaire on se contente d'esquisser un résumé des recherches de Ph. Ariès). Le tournant du 18e Siècle est bien mis en évidence: c'est là qu'on glissera vers une pastorale terroriste de la mort dont il convient aujourd'hui, après Vatican II, de sortir. On s'étonne de trouver en fin de cette partie un ch. «Une approche anthropologique contemporaine» consacrée à l'accompagnement des mourants: elle est hétérogène au thème général et son titre peut tromper. Dans la deuxième partie, consacrée à la pastorale des funérailles aujourd'hui, on s'interroge d'abord sur les langages

qui entourent l'événement de la mort et qui structurent sa célébration (avant et après Vatican II). On en vient à proposer que le langage adéquat soit «christo-centré: pascal». Le problème des officiants est l'occasion de souligner l'importance de la participation laïque jusqu'à la direction de la célébration: le poids des circonstances en paraît l'argument prépondérant. Dommage que la réflexion sur le langage soit aussi rudimentaire! La troisième partie s'intitule «Pour une théologie des funérailles chrétiennes. Propositions pour une réflexion et une action.» La cérémonie funèbre n'est pas un sacrement mais un sacramental. Elle est d'abord pour le défunt (p. 114) et célèbre la vocation chrétienne. Les suggestions finales visent plus à inspirer une pratique qu'à proposer concrètement des changements: elles sont assez prudentes et floues. Pour l'ensemble, on regrettera que l'analyse de la mort ne soit pas théologiquement et anthropologiquement plus poussée et qu'en correspondance l'affirmation de la résurrection ne soit jamais bien explicitée: qu'entend-on par mort et résurrection dans le christianisme? Le mot «mystère» ne résout en rien le problème et la description de la mort comme «passage» (p. 105) a des relents suspects: en quoi est-elle alors encore «scandale» (p. 110) et peut-elle encore être comprise de manière radicale?

PIERRE-LUIGI DUBIED

OLIVER LEAMAN, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 220 p.

Histc
la ph

Ceux qui s'intéressent à la philosophie islamique de la période médiévale (VIIIe-XIIe s.) ont facilement l'impression de se plonger dans ce que Renan appelait «les rêves d'un autre âge». Les quelques ouvrages généraux existant sur ce sujet adoptent un point de vue historique et chronologique selon lequel les grands auteurs arabes se succèdent au gré de systèmes plus ou moins arbitraires où le souci de l'orientaliste se réduit trop souvent à déterminer la part des influences. Leaman s'est donné pour but de fait valoir l'intérêt philosophique que le lecteur d'aujourd'hui peut encore trouver à leur débats. Pour ce faire, il est allé droit à l'essentiel, c'est-à-dire à la grande polémique entre al-Ghazali et Averroès. Les trois points de doctrine sur lesquels al-Ghazali accusait les *falasifa* d'infidélité fournissent à l'auteur la matière des trois chapitres de la première partie de son livre: éternité du monde, résurrection, connaissance divine des particuliers. La seconde partie est consacrée à des problèmes de morale et de politique ainsi qu'au conflit entre la religion et la philosophie. Sur tous ces sujets, les analyses du Dr Leaman sont excellentes, réussissant à présenter les arguments en question de façon actuelle tout en respectant la spécificité historique du langage des philosophes arabes et des problèmes qu'ils affrontent. Sur un plan plus général, les considérations développées dans l'introduction et dans le dernier chapitre qui tient lieu de conclusion («comment lire la philosophie islamique») sont pleines d'intérêt et ne devraient pas être limitées à l'attention des spécialistes de la philosophie. La perspective adoptée a pour effet de prêter une importance particulière aux problèmes sur lesquels les philosophes ont été le plus vivement attaqués par ceux qui se considéraient comme les défenseurs de l'orthodoxie islamique (ou juive dans le cas de Maïmonide). Néanmoins l'auteur insiste — à juste titre — sur le fait que le conflit entre religion et philosophie n'est pas la préoccupation principale des *falasifa*. Ces derniers, qu'ils l'aient voulu ou non, se sont trouvés être les porte-parole d'une tradition et d'une attitude intellectuelles qui ne pouvaient susciter dans la société musulmane qu'une réaction de rejet. Ce conflit ne s'est pas produit dans la Chrétienté latine où les efforts d'harmonisation des deux traditions ont été plus approfondis et dans l'ensemble couronnés de succès. Le destin différent de la réflexion rationnelle en Islam a sans doute été plus lourd de conséquences qu'on ne le

suppose généralement et constitue l'un des éléments justifiant l'intérêt porté à l'étude de la philosophie islamique. A cet égard, l'ouvrage de Leaman est une contribution bienvenue et qui mérite d'être méditée.

CHARLES GENEQUAND

ARSENIJ GOULYGA, *Emmanuel Kant, une vie,* trad. de J.-M. Vaysse. Suivi de «En quel sens sommes-nous tous kantiens?», par J.-M. Vaysse, Paris, Aubier, 1985, 351 pp.

Il convient de saluer avec force la traduction de cette remarquable biographie de Kant, parue originairement en russe, à Moscou, en 1981. Comme l'explique l'auteur, le projet n'est pas d'écrire «une étude exhaustive de la philosophie de Kant» mais de présenter «la vie du penseur» (7). Il s'agit donc d'une biographie, mais d'une biographie que l'on pourrait qualifier d'«intellectuelle» car, peut-on lire dans l'avant-propos, «les idées sont les seuls événements qui importent», de sorte que «la biographie de Kant se réduit à l'histoire de sa pensée» (4). Ce livre se propose donc de retracer l'itinéraire spéculatif de Kant, et il le fait de façon vivante, dans un style sobre et de lecture agréable, en replaçant chaque moment de la constitution du système dans le contexte historique, politique et culturel qui lui a servi de cadre. Chaque chapitre correspond à la fois à une période de la vie du philosophe, à un moment dans la genèse de sa pensée et à une partie du système. L'auteur se présente lui-même comme tenant du matérialisme historique (115) et c'est dans cette perspective qu'il juge la position de Kant. Mais loin de nous présenter un Kant monolithique, aisément récupérable comme moment d'un mouvement dialectique, il s'applique au contraire à souligner le dynamisme interne à l'œuvre, les tensions qui s'y manifestent, les contradictions qui en constituent le ressort et la force. La lecture dialectique que l'auteur propose constitue l'un des intérêts majeurs de cet ouvrage. «Pour bien comprendre Kant, il importe (...) de ne jamais considérer une thèse sans tenir compte de son antithèse» (200). «Un énoncé fait toujours ressortir son contraire.» — «Les antinomies dialectiques (même lorsqu'elles ne sont pas effectivement explicitées) traversent l'œuvre de Kant» (109). L'auteur retrouve cette tension dialectique jusque dans le style dont il veut, «à l'encontre de la tradition», défendre les qualités (209). L'intérêt du style réside, selon lui, dans l'usage fait de l'ironie. Kant aurait joué un rôle important «dans le développement du concept d'ironie» en rejetant, bien avant Hegel, l'ironie romantique pour renouer avec l'ironie socratique (210). L'ironie comme procédé qui consiste à dire «oui» de telle sorte que le «non» soit suggéré permet l'affirmation simultanée du oui et du non, de la thèse et de l'antithèse. L'auteur en retrouve la trace à travers toute l'œuvre. Elle est parfois manifeste; d'autre fois, comme dans la «Critique de la raison pure», elle «va au plus profond et diffuse une lumière qui perce rarement à la surface» (213). Mais l'affirmation de thèses contradictoires doit-elle déboucher sur une synthèse ou doit-elle souligner une contradiction irréductible? D'une part l'ironie est présentée comme éminemment positive, comme un instrument critique de premier ordre, qui permet de maintenir les limites et dont la vigilance ne saurait se contenter d'une réconciliation à la façon hégélienne (212), d'autre part l'auteur explique que «Kant ne progresse pas toujours vers la synthèse, car il ne dispose pas toujours de l'outil conceptuel adéquat» (109). La réponse de l'auteur est donc ambiguë. Un autre aspect particulièrement intéressant de l'ouvrage est l'étude de la réception de la philosophie critique dans la littérature russe, notamment chez Dostoïevsky (130-131, 298-305) et chez Tolstoï (305-310). On regrettera uniquement que dans un livre aussi riche et bien documenté ni les sources ni même les références des passages cités ne soient systématiquement indiquées.

IVES RADRIZZANI

HENRI DENIS: *Logique hégélienne et systèmes économiques,* PUF, Paris, 1984, 165 p.

Voici un livre alerte, et qui interpelle à la fois le philosophe et l'économiste. Le premier a quelque peu perdu l'habitude de réfléchir aux retombées de ses concepts dans l'économie politique, parce que trop de «penseurs» sur la trace de Marx, lui semblent avoir compromis sa discipline austère avec des fréquentations politiques aux oripaux agressivement techniques. Le second profite généralement de l'émancipation de sa discipline hors de la matrice philosophique du siècle passé, et prétend théoriser en paix dans son domaine fermé sans se rattacher à un système de pensée préalablement validé selon de tout autres démarches. Mais précisément l'ancrage de la réflexion de Denis à la fois dans la Logique de Hegel et dans les controverses contemporaines en économie politique en rend la lecture difficile pour qui n'a pas cette double compétence. L'hégélien découvre avec quelque stupeur que la Logique de 1812-16 conserve une attraction suffisante pour armer une critique de Marx, et engager, peut-être, la réflexion sur des voies plus fécondes que le marxisme «classique» et que le néo-libéralisme qui semblait l'avoir dépassé. De toute façon, il était bon qu'on ajoute ce moëllon à la reconstruction de la philosophie de la nature hégélienne, et que non seulement en physique, comme le prétend E. E. Harris, mais aussi en sciences humaines (j'ai tenté de le montrer aussi pour la psychologie), une pensée de type hégélien est plus féconde et adéquate que le positivisme court trop souvent pris pour le dernier mot du sérieux.

PHILIPPE MULLER

JORGE R. SEIBOLD S. J., *Pueblo y Saber en la fenomenología del espíritu de Hegel,* San Miguel, Ediciones Universidad del Salvador y Diego de Torres.

Tentative audacieuse de rendre compte de la façon dont Hegel articule Peuple et Savoir, selon trois optiques complémentaires: la tradition, la pensée moderne (Révolution française et «moralité germanique»), la religion. L'auteur hésite entre la traduction littérale et une sorte de paraphrase souvent discutable. Bibliographie, glossaire allemand-espagnol, pas d'index (654 pages).

JEAN-PAUL BOREL

YVES LEDURE, *Lectures «chrétiennes» de Nietzsche,* (Collection: Apologique), Paris, Cerf, 1984, 166 p.

L'intuition profonde de Nicolas Berdiaev au sujet de l'universalité de l'esprit de Nietzsche, plus complet pour lui qu'une collectivité entière, se confirme à nouveau à la lecture du livre d'Yves Ledure, doyen de la faculté des lettres de l'Institut catholique de Paris. Originale et inédite dans sa manière de nous brosser le portrait d'une pensée aussi féconde, (et en peu de pages!), cette lecture nous fait, du coup, oublier la liste impressionnante des essais sur le philosophe allemand, et, par là, nous épargne le sentiment d'une répétition inutile. Certes, la critique nietzschéenne sur la valeur anthropologique du christianisme, maladie de la vie, morale de la faiblesse, est déjà largement connue, tout comme la contre-doctrine que ce philosophe de l'esthétique nous dessine dans la triple figure de Dionysos, Zarathoustra et du Surhomme. En revanche, on connaît moins le débat que cette pensée explosive a fait naître au sujet de Nietzsche chez des penseurs affrontés aux monstruosités du nazisme et de la deuxième guerre mondiale. En

connaisseur averti de la philosophie contemporaine, l'auteur s'y est attaché et nous livre le résultat de son enquête historique axée sur des lectures «chrétiennes», tout en soulignant l'extraordinaire force de persuasion et d'actualisation de l'œuvre nietzschéenne qui provoqua une cassure irrémédiable dans la pensée moderne. Si ce parcours historique nous invite à relire, à travers leur analyse, les classiques que sont Maurras, Papini, Scheler, de Lubac, Marcel et Mounier, l'auteur, après avoir brièvement introduit et cerné le débat, rouvre pour nous les sillons fertiles des terrains favoris de Nietzsche: terrain de la culture que Maurras réduit en politique, par pur calcul apologétique et presque avec mépris, laissant la part belle aux interprétations chrétiennes les plus délirantes; terrains de la psychologie, de la maladie et du ressentiment que le poète essayiste Papini laboure un peu courtement en «retournant» Nietzsche comme si l'œuvre de ce dernier n'était que pure projection et confession de son délire final; terrains de la philosophie, de la vie et de l'amour que Scheler, avec rigueur, situe sur le fond du principe originaire des valeurs, dénonçant la dévaluation nietzschéenne comme une confusion tragique qui restera à l'origine de la modernité; terrains de la critique du christianisme et de l'athéisme que de Lubac dans son fameux *Drame de l'humanisme athée* démasque sans compromis, nous mettant en garde contre une lecture si séduisante de la mort de Dieu à l'origine de nos dérives, mais par une analyse qui réduit par trop le texte philosophique de Nietzsche à une lecture théologique fonctionnant en circuit fermé; terrain de l'argumentation philosophique sur la valorisation et la création que Gabriel Marcel défriche de manière exemplaire (Ledure nous offrant ici, à notre avis, ses meilleures pages), en restituant à Nietzsche les clefs mêmes de la totalité de sa démarche, montrant bien qu'il est désormais impossible de s'emparer de la mort de Dieu en laissant dans l'ombre le surhomme, même déjanté de sa transcendance par la pulvérisation des valeurs, point d'inflexion de sa décréation totale; enfin, terrains du prophétisme, du tragique et de l'absurde que Mounier parcourt sur la même ligne de crête que Marcel, rendant à Nietzsche son rôle «de figure symétrique de Jean-Baptiste», de grande voix solitaire qui a su prédire les signes d'une crise qui eut été évitée sans notre aveuglement, une voix qui, aujourd'hui, s'égrène en détresse totale affrontant l'homme au nihilisme, au néant — fond sans fond de son expérience —, à l'inespoir, à l'absurde; exactement l'inverse de ce que proposait Nietzsche... et le christianisme qui n'apportera réponse que revigoré aux sources de son jaillissement. Finalement courageuse face à des prises de position de penseurs catholiques reconnus (on pense à de Lubac), l'analyse d'Yves Ledure est aussi lucide en ce qu'elle permet de remettre certaines fausses idées en place (comme celles qui firent de Nietzsche le père de l'athéisme moderne et même du nihilisme contemporain!) Et si l'auteur rend justice à la pensée chrétienne capable de relever le défi nietzschéen, il rend aussi justice à la perspicacité du prophète de Sils Maria en rappelant que le chrétien en recherche d'intelligence de sa croyance ne peut pas ou ne peut plus ne pas croiser une pensée aussi critique; elle est le carrefour obligé de tous ceux qui cherchent à mesurer les mutations culturelles et spirituelles en cours.

PHILIPPE CHANSON

GEORGES COTTIER, *Questions de la Modernité,* Paris, FAC-éditions, 1985, 230 p.

L'ouvrage du Père Georges Cottier est composé en partie d'articles ou de conférences publiées en italien ou en allemand ces dernières années. Rien pourtant de disparate dans cet ensemble d'études centrées sur la crise de la modernité. Si l'on peut parler ici d'une critique du rationalisme et du libéralisme philosophique, c'est que, pour l'A., la raison, dans la modernité, si elle est porteuse d'incontestables valeurs de libération, s'enferme dans une histoire centrée sur l'homme seul, oublieuse de la vérité de l'être transhisto-

rique et de la métaphysique qui ouvre la voie vers cet être. « Le tort du rationalisme n'est pas de faire confiance à la raison ; il est d'avoir voulu faire reposer la raison humaine exclusivement sur elle-même ». (p. 10). *Questions,* et non destin de la modernité. Le nihilisme vers lequel tend une pensée de la pure immanence n'est pas une fatalité de notre temps. Les questions de notre époque appellent des réponses. Dans la première partie de l'ouvrage, l'A. poursuit une analyse de la crise de la modernité, à partir de l'*Auflklärung,* à travers Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche. Finalement, la raison humaine se trouve mise en cause par elle-même. Quel est le sens de la rationalité? (p. 52). La raison ne se comprend plus elle-même. La raison scientifique, toujours plus puissante, est aveugle sur sa nature et sa finalité. L'A. analyse ensuite le processus de sécularisation, en distinguant une séparation légitime du temporel et du spirituel d'une sécularisation opposée au christianisme. Puis il étudie les ambiguïtés des concepts de nature et de raison chez Rousseau, d'Holbach, Sade et dégage comment une crise du sens de la raison accompagne une pensée purement immanente. Une seconde partie, à travers une étude sur Jacques Maritain, tente de montrer que la modernité n'est pas condamnée au nihilisme, que la mise en question du progrès ne nous laisse pas en proie à un développement aveugle des techniques. Depuis Descartes, l'affirmation de la raison pratique est accompagnée de la perte du sens de la contemplation : l'esprit n'a plus d'objet à contempler (p. 191). Il convient donc de retrouver le sens de la vie de l'esprit, que n'épuise pas la rationalité scientifique. Retrouver ce sens, c'est retrouver, fondant l'activité rationnelle, l'intelligibilité de l'être, l'expérience de la transcendance. L'A. n'entend pas s'opposer à la connaissance scientifique. Il entend montrer que le savoir scientifique, compris comme affirmation de la pure autonomie de l'homme, échappe en fin de compte à la maîtrise de l'homme, apprenti sorcier. C'est donc la vraie intelligence qu'il faut retrouver qui, loin de nier les sciences, ou la liberté, éclaire au contraire la finalité transhistorique de la personne humaine.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ

GILBERT BOSS, *La mort du Leviathan : Hobbes, Rawls et notre situation politique,* Zürich, Grand Midi, 1984,

Philosophie contemporaine

Que peut apporter la philosophie à la politique ? L'auteur, G. Boss, aborde ce sujet par le biais d'un diagnostic de la situation politique actuelle caractérisée par « l'omniprésence » de l'Etat. L'Etat étant devenu notre Dieu et la politique notre religion (p. 6). Boss propose un renversement de la question, qui à notre avis, n'ajoute rien au problème posé. « Moment important dans la vie humaine », la politique ne peut qu'intéresser la réflexion philosophique. Connaître la nature du politique est, selon Boss, nécessaire au rejet de toute action politique. Mais comment le thème du rejet s'introduit dans le problème du rapport de la philosophie à la politique, l'auteur ne le montre pas clairement. Ceci complique singulièrement l'accès au programme même de l'ouvrage. S'agit-il a) d'étudier la nature du politique ou b) d'en justifier le rejet ou alors c) des deux à la fois. La réflexion nous semble s'articuler autour de l'ordre et de l'idée du contrat social (p. 14). Boss illustre sa démarche par deux philosophes, théoriciens du contrat, Hobbes (chap. II) et Rawls (chap. III). L'analyse montre que Hobbes reconstruit rationnellement la société civile. Seulement l'explication que Boss donne des concepts d'état de nature, du droit et de lois de nature, méritait une analyse plus critique. Mais, au fond, Hobbes ne sert qu'à répondre à la question du rapport entre le philosophique et le politique. Selon Boss, Hobbes répondrait que la philosophie intéresse le philosophe « parce que la vie du philosophe n'est possible que dans un état » (p. 43). Mise dans la bouche de Hobbes, cette réponse nous semble trop simple, pour ne pas dire banale. Le projet de Rawls vise à élaborer des critères universels de la justice sociale. La présentation que Boss fait de

Rawls n'est pas très satisfaisante. Mais comme pour Hobbes, Rawls sert à réppondre à la question de l'intérêt que présente la philosophie pour la politique. Pour Boss, Rawls répondrait qu'«un plan de vie raisonnable exige la reconstruction rationnelle de principes de justice qui doivent en former ce cadre...» (p. 86). Réponse surprenante tout de même! L'ouvrage se termine sur une comparaison — assez superficielle d'ailleurs — entre la théorie de Hobbes et celle de Rawls. Boss conclut de façon étonnante à la contingence des principes de justice, et donc à une contradiction chez Rawls, avant d'examiner les deux théories à la lumière de notre situation politique, marquée par la faillite de l'Etat. Jalonné de disgressions et de visions prophétisant la mort imminente du Leviathan, ce chapitre ne manque pas d'irriter. Il donne surtout l'impression que le terrorisme, le manque de sécurité dans les Etats modernes sont des faits historiques nouveaux. Plutôt qu'un ouvrage académique, le livre de Boss est un essai, «une causerie intellectuelle» où l'on ne trouve, à l'exception du *Leviathan* et de *A Theory of Justice,* aucune référence bibliographique.

LUKAS K. SOSOE

DOMENICO JERVOLINO, *Il Cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur* (préface de PAUL RICŒUR, présentation de THÉODORE F. GERAETS), Naples, Generoso Procaccini, 1984, 188 p.

De la *Philosophie de la Volonté* à *Temps et récit I* (au moment où il conclut son ouvrage, notre auteur n'a pas encore pu prendre connaissance de la suite et de la fin de cette œuvre), la pensée de Ricœur est d'une extrême cohérence derrière la variété de ses thèmes: «A notre avis, Ricœur ne cesse pas d'être le philosophe du *cogito,* du sujet fini et inquiet, du sujet en tant que volonté, effort et désir d'être» (p. 182). C'est cette cohérence que le livre met en lumière, tout au long de son parcours chronologique dans la production de Ricœur. Dans un premier temps (jusqu'aux articles rassemblés dans *Le Conflit des interprétations* en 1969) s'esquisse, en divergence d'avec la «voie courte» de Heidegger, la «voie longue» de Ricœur dans la critique de l'auto-suffisance du *cogito* dans son interprétation idéaliste, au moyen du débat avec les sciences de l'homme (Freud et le structuralisme). La phénoménologie se réinterprète alors en théorie du langage. L'herméneutique du «Je suis» se substitue à la philosophie du *cogito.* C'est donc logiquement qu'en un deuxième temps, la phénoménologie herméneutique s'attache à la question de la compréhension de soi en tant qu'elle se réalise «devant» les textes. Les textes, les mythes et les institutions donneront les réponses à la question du sens. En effet, seule la distanciation opérée par le rapport à la «chose du texte» ouvre à la compréhension que le sujet peut prendre de lui-même. Une pareille réinterprétation du *cogito* oblige la réflexion au concret: le sujet y est toujours ouvert vers l'autre. La métaphore crée une innovation sémantique qui invite à une nouvelle compréhension du monde et donc à une praxis libre et libérante. De même, le récit, dans l'irréductibilité de son caractère temporel, permet au sujet une nouvelle saisie de son historicité. Jervolino attend de Ricœur qu'il aboutisse bientôt à cette «poétique de la liberté», «herméneutique de la pratique», annoncée depuis le début et qui se dessine dans ses caractères éthique et politique, au fil de certains articles. Elle accomplirait cette substitution du «je veux» au «je pense» qui marque la critique ricœurienne du *cogito.* — Voilà un ouvrage sobre et clair, utile, écrit avec sympathie et respect pour une grande œuvre qu'il expose avec rigueur. Dispose-t-on d'un travail de valeur comparable en langue française? On peut en douter. Un regret: du fait de l'importance et du succès de l'entreprise, une bibliographie de Ricœur ou, du moins, des travaux cités, en fin de volume, nous comblerait.

PIERRE-LUIGI DUBIED