

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 40 (1990)
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: 25.04.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

Philosophie
contemporaine

ERNST MACH, *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, 1987, (reprint de la 5^e éd. de 1923), Böhlau Verlag, Wien-Köln-Graz, 646 p.

Signalons la réédition de ces «Conférences scientifiques populaires», que Mach dédie à W. James et parues d'abord en anglais (Chicago 1895) et qu'il avait décidé alors d'offrir également au public de langue allemande (en 1896, paraissent simultanément les traductions russe et italienne). Sans doute faudra-t-il attendre encore pour les voir traduites en français: 2016 sera le centième anniversaire de sa mort! – Selon leur auteur, le but de ces conférences est de rendre le lecteur «sensible, par le choix adéquat d'un bon sujet, au romantisme et à la poésie de la recherche» (p. VIII). Il insiste quelques lignes plus bas sur «la similarité qui existe entre la pensée quotidienne et scientifique», qui fait que «le public oublie ses réticences devant les questions scientifiques et acquiert cet intérêt pour la recherche qui est si profitable au chercheur. Ce dernier réalise ainsi qu'il ne décrit, par son travail, qu'une petite partie du processus général de développement et que les résultats de sa recherche ne profitent pas qu'à lui seul ou à ses collègues, mais à tout le monde» (id.). Après Helmholtz, Mach s'inscrit ainsi dans cette lignée de scientifiques, qui pensent que la vulgarisation de leurs idées est leur propre affaire et non celle de «vulgarisateurs professionnels». Dans les 33 textes rassemblés, Mach aborde les sujets les plus divers dans un style toujours clair et inspiré. Une demi-douzaine de textes est consacrée à la physiologie des sensations (acoustique, optique, etc.); un autre groupe s'intéresse à des questions de physique fondamentale, comme le principe de conservation de l'énergie (pp. 167-216); Mach aborde également des questions techniques telles que la photographie ou la balistique; d'autres conférences sont centrées sur des questions de pédagogie des sciences et de pédagogie en général, une des préoccupations constantes du chercheur; d'autres enfin, traitent de questions épistémologiques et philosophiques, telles que «Description et Explication» (pp. 421-427) ou «La compréhension physiologique des concepts» (pp. 454-463). Malgré l'apparente disparité de ces questions nous ne devons pas perdre de vue que Mach fut l'un des tout derniers scientifiques à envisager la science comme devant être unifiée par une conception épistémologique unitaire. Ces textes constituent certainement la meilleure introduction à la pensée d'un chercheur injustement oublié, dont l'influence fut considérable. Dans une postface en forme d'hommage, A. Einstein rappelle tout ce qu'il doit à Mach, voyant en lui un des précurseurs de la relativité générale (p. 645); il relève aussi que la conception éthique de Mach fait de lui un des rares savants à n'être pas tombé dans l'ornière du «fanatisme nationaliste» (p. 646). Cette édition contient encore une intéressante introduction bio-bibliographique de A. Hohenester, suivie d'une bibliographie des œuvres de Mach.

STEFAN IMHOOF

PHILIPPE DE ROUILHAN, *Frege, les paradoxes de la représentation*, Paris, Minuit, 1988, 210 p.

Frege est une des figures tutélaires de la tradition analytique en philosophie. Dans cet ouvrage souvent très technique, l'A. aborde quelques aspects ponctuels de la pensée frégréenne à partir d'un ensemble limité de textes. Selon lui, ces aspects auront une influence décisive sur l'évolution ultérieure de la logique, de la théorie des ensembles et de la sémantique. Cet ouvrage, situé à la frontière de la logique mathématique et de la philosophie, propose une étude interne de la pensée de Frege. Pour l'A. en effet, «comprendre une pensée, ce n'est pas la traduire dans une autre, mais se traduire en elle» (p. 70). Ainsi formulé, le principe de toute l'étude est de comprendre l'effort novateur de Frege pour clarifier les notions de «sens», de «référence» (*Bedeutung*), de «concept», d'«objet», de «fonction», de «catégorie», etc. Quant aux difficultés internes du texte frégréen, c'est une méthode «historico-psychologique» (p. 145) que l'A. utilise pour les résoudre. D'où, des expressions telles que «Mais Frege, en 1892, s'en était-il déjà rendu compte?» (p. 105). L'A. veut compléter et expliciter la pensée de Frege, là où elle peut sembler lacunaire. – L'ouvrage est articulé autour de trois notions: la signification (chap. II, pp. 25-76); la représentation (chap. III, IV, pp. 77-136) et celle de catégorie (chap. V, VI, pp. 137-187). Par «signification» l'A. traduit *Bedeutung*. Ce choix ne va pas sans difficulté: en renonçant à traduire par «dénotation» (C. Imbert) au profit de «référence», on comprend mieux la notion frégréenne, mais par contre la traduction «sens» (*Sinn*)/«signification» (*Bedeutung*) respecte mieux l'équilibre des termes allemands. Quoiqu'il en soit, cette première partie examine surtout le texte *Über Sinn und Bedeutung* (1892) et insiste sur le fait que par *Bedeutung* Frege entendait *Bedeutung* habituelle (p. 27). Cette précision, qui n'est qu'esquissée dans le texte de Frege, est centrale pour l'A., étant donné qu'elle permettra de définir le concept comme «*Bedeutung* habituelle d'un terme conceptuel» (p. 52). Cette définition aura à son tour des conséquences qui permettront à Frege de montrer que «les extensions des concepts sont des objets» mais que «les concepts ne sont pas identiques à leurs extensions, bien qu'ils satisfassent comme elles à une thèse d'extensionnalité: la différence est purement catégoriale» (p. 59). L'A. montre ainsi que la notion de «concept» évolue dans la pensée de Frege des *Grundlagen der Arithmetik* de 1884 jusqu'aux textes tardifs. – Avec la notion de «représentation» (*Vertretung*), l'A. tente de montrer l'importance cruciale qu'a «le paradoxe de Frege». Ce que l'A. nomme ainsi est le fait généralisable, découvert par Frege que «les trois mots: «le concept 'cheval'» [...] ne désignent pas un concept. [...] Le concept *cheval* n'est pas un concept» (cité p. 148). L'autre notion cruciale qui intervient dans les *Grundgesetze der Arithmetik* (1893-1903) à côté de celle de *Vertretung* est celle de Wertverlauf («parcours de valeurs» d'une fonction, p. 81). Ces deux notions permettent à Frege de construire des fonctions de premier niveau à un ou deux arguments pour un objet, jusqu'à ce que l'antinomie découverte par Russell ne vienne détruire cet édifice (p. 96). Elle aura pour conséquence, on le sait, l'abandon par Frege de la «thèse logiciste de la nature logique de l'arithmétique» (p. 97). S'interrogeant plus généralement sur «ce que parler veut dire, si cela veut dire *exprimer* et *signifier*, ou pour le dire d'un mot que j'ai déjà utilisé à plusieurs reprises, *suggérer*» (p. 119), l'A. propose une résolution possible du paradoxe de Frege. On pourrait ainsi dire qu'«un concept n'est pas la *signification*, mais le *sens* d'un nom conceptuel», c'est-à-dire admettre qu'il faudrait parler «d'expression de concept (ou de fonction)» et pas de «noms de concept (ou de fonction)» (p. 154). Le rôle déterminant du concept ne serait ainsi pas de nommer, de désigner ou de signifier, mais d'*exprimer* (id). L'A. termine son

livre par une analyse des catégories de sens, de significations, des catégories sémantiques, des types et des ensembles.

STEFAN IMHOOF

ALAIN BOUTOT, *Heidegger* (Que sais-je? n° 2480), Paris, Presses universitaires de France, 1989, 127 p.

L'on ne compte plus aujourd'hui les ouvrages consacrés à Heidegger, qu'il s'agisse de travaux de recherche sur un point précis de sa pensée ou d'ouvrages de polémique au sujet de son engagement politique et de sa manière d'user de la langue. Boutot propose un petit livre fort intéressant qui indique bien le cheminement de la pensée de Heidegger et explicite avec clarté les thèmes qui ont occupé toute la vie du penseur. Le premier chapitre retrace les grands événements de la vie en situant à sa juste place l'épisode du rectorat (cf. p. 11-12); il y est aussi question de l'immense œuvre laissée par Heidegger, qui, en dépit des multiples directions dans lesquelles les textes semblent indiquer, recèle une unité fondamentale: la question de l'être. – Le deuxième chapitre est consacré à l'ontologie fondamentale élaborée dans *Sein und Zeit*. Présentant la structure et l'intention de l'ouvrage, l'auteur attire l'attention sur le fait que cette œuvre est inachevée et ne peut prendre tout son sens qu'en fonction de la question de l'être. Il s'en prend dès lors à ce qu'il appelle «le contresens existencialiste» et en particulier à l'interprétation que Sartre a donnée de l'ouvrage. Le chapitre suivant analyse la «pensée de l'être». L'auteur explique la signification du tournant dans la pensée de Heidegger. Le tournant conduit à penser l'être comme *Ereignis*, comme ce qui advient et non plus métaphysiquement comme ce qui est à disposition de l'homme, mais qui «paradoxalement est aussi toujours en besoin de l'homme pour être.» (p. 60) – Le chapitre «l'appropriation de la tradition» présente les relations de Heidegger à la tradition philosophique occidentale. Trois éléments semblent déterminants pour l'auteur: 1) Heidegger possède une capacité sans précédent pour réinterpréter l'ensemble de la pensée occidentale; 2) Heidegger fait preuve de rigueur dans son interprétation car il évite toute interprétation récurrente des œuvres du passé; 3) Dans son rapport à la tradition, Heidegger fait apparaître l'histoire de la philosophie comme un moment même de la philosophie. Boutot décrit alors les grandes options prises par Heidegger dans le choix de ses partenaires de pensée: les Grecs, Kant, Hegel, Nietzsche. – Heidegger a souvent été considéré comme un anti-moderne. L'auteur consacre un chapitre à présenter la critique heideggerienne de la modernité et de la technique. Celle-ci n'équivaut pas à un rejet pur et simple de ce qui est moderne, ni ne prône un retour au Moyen-Age ou à l'âge de la pierre (cf. p. 98); il s'agit bien plutôt de penser l'essence de la modernité et de la technique. Le dernier chapitre approche le côté le plus délicat de la pensée de Heidegger, «l'art et la parole poétique». En quelques pages, l'auteur esquisse ce qu'est la parole dans l'optique des écrits qui suivent le tournant: la parole n'est plus celle de l'homme qui dit les choses ou l'être, mais celle de l'être à laquelle la parole de l'homme ne fait que correspondre. Il va sans dire que dans les limites d'un ouvrage de ce format, de nombreux points essentiels sont laissés de côté ou ne sont qu'effleurés. On aurait, par exemple, aimé voir apparaître plus explicitement la permanence de la question du langage et sa présence plus qu'insistante dans les dernières œuvres. Cet ouvrage constitue cependant une excellente introduction au mode de penser de Heidegger et on ne peut douter qu'il engagera les lecteurs à recourir aux textes de Heidegger lui-même.

JACQUES SCHOUWEY

- Sciences bibliques SIEGFRIED HERRMANN, *Jeremia* (Biblischer Kommentar, Altes Testament, XII, 1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1986, 80 p.

Après quelques années où les grands commentaires sur Jérémie ont été rares, plusieurs sont sortis récemment ou sont en cours de parution (notamment dans les séries *Old Testament Library* et *International Critical Commentary*). Ce premier fascicule sur Jr traite de 1, 1-3, suscription, p. 1-34 (avec un excursus sur la chronologie des derniers rois de Juda et la date de la destruction de Jérusalem, p. 27-32), et partiellement de 1, 4-19, vocation et mission de Jérémie, p. 35-80. Comme les autres volumes de la série, il donne pour chaque passage une bibliographie abondante, une traduction, des remarques de critique textuelle puis une exégèse en quatre parties, *Form – Ort – Wort – Ziel*. L'introduction au livre sera sans doute publiée ultérieurement. L'analyse de la suscription permet cependant de voir que, pour l'auteur, Jérémie est le fils d'un prêtre habitant Anatot mais probablement issu d'une famille sacerdotale du Royaume du Nord (p. 15). Jérémie lui-même n'a aucune fonction sacerdotale (p. 13). Il commence son ministère prophétique en 627/626 (contre les hypothèses visant à le faire commencer après la réforme de Josias). Le récit de la vocation (1, 4-19) est un texte composite dont la rédaction finale est tardive (p. 51). Il indique les principaux thèmes du livre et il est en même temps témoin du début de l'histoire de son interprétation (*Wirkungsgeschichte*). L'exégèse est fouillée et les avis des autres auteurs sont présentés et discutés. Le commentaire permet ainsi de connaître aussi d'autres hypothèses et de comprendre leurs justifications. La lecture est aisée et l'allemand agréable. Le souci de la synthèse et des perspectives théologiques est présent chez HERRMANN, même s'il apparaît encore peu, le seul passage étudié intégralement étant la suscription. La perspective reste cependant d'abord historique. Comme bien d'autres de cette série, ce commentaire restera probablement une référence pour l'étude de Jr. Il offre pour tout travail sur ce livre quantités de réflexions intéressantes et des données bibliographiques précieuses. Espérons que les fascicules suivants paraîtront rapidement.

GUY LASSERRE

- GIOVANNI GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici, 3), Brescia, Paideia, 1986, 254 p.

Ce texte, œuvre d'un orientaliste et sémitisant réputé, veut être un regard critique sur l'histoire biblique; accordant une importance décisive aux témoignages externes pouvant être confrontés avec l'historiographie biblique, l'a. montre un grand scepticisme non seulement vis-à-vis de l'image que les textes bibliques nous offrent de l'histoire d'Israël, mais aussi (et peut-être surtout) à l'égard des conclusions auxquelles les exégètes sont parvenus, contestées dans la quasi-totalité; par là, le livre se veut polémique et provocateur, sans nuances, riche en arguments dignes d'examen, parfois aussi en perspectives nouvelles, lorsqu'il souligne, par exemple, une influence philistine sur les traditions patriarcales du Sud. Une douzaine de questions brûlantes sont ainsi discutées. Avec grande érudition, Garbini parvient à des conclusions assez radicales: sur l'empire salomonien largement surestimé; sur le peu de fiabilité des narrations sur Meshah, sur Ozias, sur le siège de Jérusalem sous Ezéchias, sur les fils de Josias; sur l'influence iranienne chez le Deutéro-Esaïe; sur le récit du veau d'or (le bris des tablettes impliquerait une influence babylonienne tardive), sur le livre de Josué

(marqué par la hiérocrairie de la Jérusalem du III^e siècle), sur la non-historicité d'Esdras. L'ouvrage est stimulant; il faut aussi dire que dans plusieurs cas, Garbini ouvre des portes déjà bien connues, avec une ardeur iconoclaste; depuis longtemps en effet, les exégètes ont appris (en Italie aussi) à faire la part de l'idéologie et de l'histoire dans les récits bibliques. En tout cas, c'est là un livre qu'il faut lire avec une attention soutenue et critique.

ALDO MODA

La vie de la Parole. De l'Ancien au Nouveau Testament. Etudes d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot, Paris, Desclée, 1987, 486 p.

Ce volume contient 36 contributions offertes au professeur Pierre Grelot (dont 3 en anglais et 3 en espagnol), précédées d'une bibliographie du récipiendaire et suivies de tables des textes bibliques et des auteurs. Elles sont présentées en 4 parties: «L'Ancien Orient et la Bible» (8 contributions); «Etudes de textes de l'Ancien Testament» (8 contributions); «Etudes de textes du Nouveau Testament» (9 contributions); «Théologie biblique» (11 contributions). Comme l'indique le sous-titre, «De l'Ancien au Nouveau Testament», une partie des études concerne le rapport entre l'AT et le NT. Il n'est pas possible d'énumérer ici tous les apports de ce recueil. J'en signalerai seulement quelques-uns. Dans la première partie, E. Puech, présente une nouvelle reconstitution de l'inscription de Deir 'Alla, avec transcription et traduction («Le texte 'ammonite' de Deir 'Alla: les admonitions de Balaam (première partie)», pp. 13-30). Trois contributions traitent des Targums. Dans la deuxième partie, deux études reprennent le thème du recueil. P. Beauchamp, «La création des vivants et de la femme. Lecture allégorique de Gn 2, 15-24», pp. 107-120, présente une lecture allégorique chrétienne d'un texte de l'AT. P. Feghali, «Le Messie de Juda. Gn 49, 8-10 dans saint Ephrem et les traditions judaïques», pp. 165-172, analyse l'herméneutique de ce Père. A noter, parmi les autres contributions, celle de P.-M. Bogaert, «Relecture et déplacement de l'oracle contre les Philistins. Pour une datation de la rédaction longue (TM) du livre de Jérémie», pp. 139-150, avec une proposition de datation au III^e siècle (après 261), dans le cadre des rivalités entre Lagides et Séleucides. Dans la troisième partie du recueil, le rapport entre les Testaments apparaît surtout dans trois contributions. M. Gourges, «*Halakâh* et *Haggadâh* chrétiennes. Les indications de Marc 2,23-28 et parallèles (les épis arrachés) sur le 'sens chrétien de l'Ancien Testament'», pp. 195-209, montre comment la Loi est réinterprétée en fonction de l'amour et relativisée par le Christ. X. Leon-Dufour, «Le signe de Cana ou les noces de Dieu avec Israël», pp. 229-239, fait une lecture symbolique de Jn 2, 1-11 et y trouve exprimée l'unité de l'AT et du NT. Par l'étude d'une lecture «à rebours» de l'AT, C. Perrot, «Une étrange lecture de l'écriture: 1 Co 11, 7-9», pp. 259-267, donne un exemple de la rupture entre les deux Testaments. Dans la dernière partie, la plupart des contributions traitent des rapports entre AT et NT. Dans une perspective d'histoire de l'herméneutique, D. Barthelemy, «Critique et Prophétie selon Spinoza, Simon et Bossuet», pp. 319-332, présente le conflit entre ces penseurs et les liens entre leurs positions critiques, le rapport entre l'AT et le NT et la doctrine de l'Écriture. Dans la dernière étude, A. Paul, «Genèse de l'apocalyptique et signification du canon des Écritures», pp. 421-433, montre comment l'apocalyptique a contribué à la formation du canon de l'AT puis du NT. — Dans l'ensemble de ces

études, chacun pourra probablement trouver des réflexions intéressantes, mais peu profiteront de tous les apports. C'est un inconvénient des recueils vastes mais peu précis quant aux thèmes traités.

GUY LASSERRE

D. A. CARSON, H. G. M. WILLIAMSON (eds), *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 381 p.

Vu la spécialisation croissante dans les sciences bibliques, il est désormais exceptionnel de trouver un exégète ayant le courage, voire l'audace de s'occuper en même temps de l'AT, de l'époque intertestamentaire et du NT. C'est le cas de B. Lindars de Manchester. Les mélanges qui lui ont été offerts pour son 65^e anniversaire se veulent un reflet de l'esprit universel du destinataire. Le recueil comporte trois parties majeures. La première partie («The Old Testament in the Old Testament») concerne les différents «réemplois» de textes antérieurs par des auteurs ultérieurs dans l'AT, en partant de l'histoire (H. G. M. WILLIAMSON), de la prophétie (J. DAY), des Psaumes (A. A. ANDERSON) et de la sagesse (R. E. CLEMENTS). La deuxième partie («Between the Testaments») est consacrée aux sujets suivants: traduction de l'AT (S. P. BROOK), paraphrases de l'AT («Retelling the OT», de Ph. S. ALEXANDER), commentaires de l'AT (B. D. CHILTON), citations de l'AT à l'époque intertestamentaire (A. CHESTER) et littérature apocalyptique (CH. ROWLAND). La troisième partie enfin nous invite à faire un grand parcours des livres du NT (à la suite d'un article introductif de M. WILCOX sur les variantes textuelles de l'AT telles qu'elles apparaissent dans les écrits néotestamentaires): Mt (G. STANTON), Mc (M. D. HOOKER), Lc/Ac (C. K. BARRETT), Jn et les Epîtres johanniques (D. A. CARSON), la littérature paulinienne (D. M. SMITH), He (A. T. HANSON), Jc, 1 et 2 P et Jude (R. BAUCKHAM), Ap (G. K. BEALE). Bien que les auteurs se soient limités à une approche plutôt historique – sans élucider la relation théologique entre les deux Testaments ni traiter la question herméneutique –, le livre a néanmoins une intention théologique de première importance: montrer «the pervasiveness and the variety of the use of the OT in the NT» (H. MARSHALL, «An assessment of recent developments», p. 1). Le livre pourrait ainsi être compris comme une sorte de propédeutique exégétique à une théologie biblique des deux Testaments. Malgré ces limitations, le champ d'investigation reste très vaste, trop vaste peut-être; les contributions des deux premières grandes parties notamment ne se cantonnent pas dans le sujet indiqué par le titre «Scripture citing Scripture» (ce qui est d'ailleurs admis à la p. 1!). En conséquence, les contours du recueil deviennent quelques fois un peu flous. Lorsque p. ex. le Second Esaïe reprend et modifie largement certains motifs de la création de Gen 1 (cf. p. 41), l'analyse de ce procédé relève de l'histoire des traditions resp. des motifs et n'a d'abord rien à voir avec le problème de la citation. Cela vaut encore plus pour la question de la traduction de l'AT (pp. 87-98). En dépit de cette petite réserve, on apprécie beaucoup la qualité souvent remarquable de ces contributions (p. ex. l'excellent article de D. M. SMITH, «The Pauline Literature», pp. 265-291). Tous les articles présentent l'état actuel de la recherche (ainsi qu'une bibliographie en fin d'article) avant de développer les opinions exégétiques de l'auteur respectif. Différents index (textes cités, auteurs, matières) font de ce livre un outil de travail bien maniable. Cette

publication s'adresse en premier lieu à des spécialistes de l'exégèse, tout en étant abordable par un public plus large.

ANDREAS DETTWILER

FRANÇOIS BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)* (Le monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1988, 2^e édition augmentée, 496 p.

Dix ans après la première parution de cet excellent instrument de travail (cf. la recension de J. DUPONT dans RThPh 111 (1979), p. 315), une deuxième édition s'est imposée. Au texte initial ont été ajoutés les deux éléments suivants: – un rapport sur les études lucaniennes des années 1978-1982 («Du côté de chez Luc», p. 429-443, paru pour la première fois dans RThPh 115 (1983), p. 175-189); – un complément bibliographique, comprenant une soixantaine de titres de commentaires et de monographies de la période 1982-1987.

ANDREAS DETTWILER

EDMONDO LUPIERI, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*. Brescia, Paideia, 1988, 126 p.

En suivant l'auteur dans des analyses très précises des synoptiques, le lecteur voit bientôt apparaître sous ses yeux deux traditions différentes à propos de Jean-Baptiste. La première se trouve surtout chez Marc et dans la tradition «marciano-matteana». Elle concerne la personne de Jean, habits, nourriture et jeûn, prédication et baptême, disciples, enfin sa mort qui n'est pas suivie de résurrection. Tous ces éléments sont considérés selon deux critères d'interprétation: a) la chronologie théologique de la succession qui comporte aussi distance et indépendance, voire séparation de Jésus par rapport à Jean; b) identification de Jean avec Elie qui doit venir. Les conséquences sont nombreuses: «Jésus n'est pas Elie; Jésus n'est pas le Baptiste; (...); la souffrance et la mort de Jean-Elie s'expliquent comme étant analogiques à la souffrance et à la mort du Fils de l'Homme; l'Écriture en parle parce qu'elles sont un signe prémoniteur des souffrances du Fils de l'Homme» (p. 41). Cette ligne «marciano-matteana» ne s'est conservée que partiellement chez Luc, qui nous présente aussi une conception bien différente, la deuxième tradition. Dans les deux livres de Luc, «le Baptiste est celui qui a commencé, avant Jésus, la séparation par rapport au judaïsme» (p. 63). D'autre part, en christianisant le Baptiste, Luc veut aussi «le subordonner, d'une façon tout aussi définitive, à Jésus» (p. 73s). Et c'est dans cette optique que Lupieri interprète aussi l'évangile de l'enfance. Jésus, engendré grâce à l'Esprit, peut communiquer cet Esprit à Jean (Lc 1,41). Et c'est de cette communication de l'Esprit que, plus tard, le baptême de Jean obtiendra son efficacité. Par rapport à Luc, Matthieu (qui, selon Lupieri, en dépend) fait de Jean «un témoin externe» (p. 106) de la venue du règne, un témoin qui est exclu de l'annonce de l'Évangile, témoin que les Juifs ont refusé, comme plus tard ils ont refusé Jésus en se précipitant tête baissée dans la ruine. Et c'est précisément à partir de cette ruine, qui est historiquement la chute de Jérusalem, que Matthieu comprend le refus de Jésus ainsi que le refus de Jean. — Le livre de Lupieri veut étudier les synoptiques. Seule la dernière page jette un coup d'œil, au-delà

du texte et des traditions synoptiques, sur le Jean de l'histoire. Mais, pour remonter plus aisément des traditions synoptiques au Jean de l'histoire, il faut attendre la prochaine publication de Lupieri, «Giovanni Battista, storia e leggenda» (sous presse, chez Paideia). Si elle est de la même qualité, elle sera certainement bonne, peut-être pas toujours convaincante, mais faite avec rigueur et esprit critique.

RENZO PETRAGLIO

DANIEL FURTER, *Les épîtres de Paul aux Colossiens et à Philémon* (Commentaire évangélique de la bible, 8), Vaux-sur-Seine, Edifac, 1987, 271 p.

Fidèle à lui-même, «le Commentaire évangélique de la bible s'efforce de suivre la voie moyenne entre l'érudition massive de ces «monuments» que lisent seuls les spécialistes, et la rapidité trop souvent décevante des présentations vulgarisées (...)» en s'orientant d'après les principes d'inhérence et d'autorité de l'Écriture ainsi que de l'analogie de la foi'' (qui n'exclut nullement la prise en compte de l'humanité des auteurs et de la diversité de leurs témoignages)'' (p. 3). Il en résulte un commentaire à la fois utile et décevant. Utile, car il expose de façon détaillée les diverses solutions proposées par la critique aux multiples difficultés de ces textes. Les introductions sont très consistantes (60 pages pour Col. et 25 pages pour Phm!); l'A. ne néglige aucune obscurité du texte, indique toujours les différentes interprétations et souvent les différentes traductions d'un passage délicat. Les commentateurs du XIX^e siècle ne sont pas oubliés, contrairement aux Pères dont l'A. semble n'avoir qu'une connaissance de seconde main. Mais ce commentaire est surtout décevant car il apporte malheureusement peu de neuf, tant sur le plan historique, herméneutique, théologique que méthodologique. Plutôt que d'essayer de renouveler les problématiques pour sortir l'exégèse de certaines impasses, l'A. se replie, trop facilement et sans toujours argumenter à cet égard, soit sur les réponses traditionnelles, soit sur les moins risquées à première vue. Il situe la rédaction de Phlm. et Col. à Rome au début des années 60. Il a cependant le mérite d'oser reprendre la thèse suggestive de la co-rédaction de Col. par Paul et Timothée, mais dans la seule mesure où elle ne met pas en doute l'authenticité de l'épître, car l'authenticité des épîtres pauliniennes (Ep., 1 et 2 Tm... comprises) ne saurait être mise en doute. L'exégèse de l'hymne de Col.1,15-20 est de la même veine. Pour l'A., Paul a repris une liturgie (chrétienne?) et l'a retravaillée pour en faire un «magnifique exposé d'une christologie et d'une sotériologie cosmiques, couronnement de son évolution théologique» (p. 49). Hélas, le commentaire ne l'est guère moins! Dans son étude de l'épître à Philémon, l'A. exalte le tact, l'amour fraternel et surtout l'humilité chrétienne de l'apôtre qui s'est abaissé au niveau d'un esclave en fuite. A aucun moment l'A. ne semble s'être mis dans la peau de Philémon et s'être demandé ce qu'il lui en coûterait de refuser d'accueillir Onésime. L'A. aurait vite remarqué que, dans cette épître, Paul met en place sans avoir l'air d'y toucher un arsenal d'arguments qui ne laisse aucune liberté de choix au destinataire et que si, dans cette affaire, il y en a un qui a intérêt à faire preuve d'humilité et d'amour fraternel, c'est plutôt Philémon! – Pour terminer, est-ce bien utile d'avoir un commentaire truffé de grec transcrit dont parfois la traduction manque (p. 101 n. 1, 245)? Sur les 134 pages du commentaire de Col., il y a, en moyenne, 6 mots grecs transcrits par page et 8 p. seulement n'en contiennent pas!

C'est nettement plus que dans les «monuments» d'érudition... En outre, lorsqu'il s'agit d'expliquer un problème d'homonymie, il devient si difficile de distinguer la transcription de la phonétique que l'A. lui-même se trompe (p. 251). Enfin, pourquoi l'A., qui ne dispose pas des caractères hébraïques et grecs, ne recourt-il pas à la numérotation de Gregory pour désigner les manuscrits onciaux (un chiffre arabe précédé d'un 0)? Elle permet justement d'éviter des «*aleph*», «*aleph**», «*aleph^c*», «*psi*» pour le moins barbares. – A vouloir se démarquer de l'érudition massive tout en exploitant les informations, à vouloir être accessible à tous tout en craignant la simplicité et à vouloir défendre des positions dogmatiques tout en paraissant ouvert à la diversité des interprétations, cet A. est tombé dans le goût douteux du genre pseudo-scientifique.

FRÉDÉRIC AMSLER

THOMAS SCHMELLER, *Paulus und die 'Diatribē'. Eine vergleichende Stilinterpretation* (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 19), Münster, Aschendorff, 1988, 485 p.

En 1910, R. Bultmann publia sa dissertation «Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe». A partir de cette étude, on a souvent mis en parallèle le style des prédicateurs itinérants du cynisme et du stoïcisme et celui de Paul. Maintenant, après des décennies de recherches, nécessité s'impose de faire le point sur la question. C'est précisément à cette nécessité que Schmeller veut répondre. Son étude s'ouvre en posant la problématique de la diatribe. Dès la fin du XIX^e siècle, le mot 'diatribe' a été utilisé pour indiquer un genre littéraire, une forme d'expression, fréquente dans la philosophie populaire, qui s'adresse à un vaste public et veut lui transmettre un message éthique. D'habitude, on pense à une forme d'expression caractérisée par un langage populaire, le recours au dialogue avec un interlocuteur fictif, un style très vif, fréquemment polémique, marqué par des procédés rhétoriques. Mais cet emploi du mot 'diatribe' ne correspond pas à celui du mot grec *diatribé*. Donc, parler de diatribe, comme on l'a fait dès la fin du XIX^e siècle, n'est pas correct; ce mot moderne, en soi, est une fiction. «Mais n'est pas une fiction ce qu'on veut désigner par ce mot. En effet, il y a vraiment une série de textes anciens qui présentent des caractéristiques communes, soit par leur forme, soit par leur contenu, qu'à juste titre on peut regrouper sous un nom commun» (p. 20). Cette série de textes, dont les contours sont flous, est bien étudiée par Schmeller, qui en précise la forme, le public, les traits oraux, les procédés typiques de la forme écrite et le but. L'A. est attentif aussi à la situation humaine et culturelle dans laquelle ces textes sont nés: une situation caractérisée par de larges couches d'hommes et de femmes qui se sentent jetés dans un monde qui leur est étranger et à l'intérieur duquel on ne sait pas comment s'orienter. Après ces données plus générales, Schmeller analyse d'une façon très détaillée des pages précises: Bion de Borysthène 16a. 17. 21. 68; Musonius Rufus XVII; Epictète Diss. I,12; ensuite Paul: Rom. 1,18-2,11; 11,1-24; 1 Cor. 15,29-49. Soit les textes des philosophes, soit ceux de Paul sont étudiés, en soulignant les différentes figures stylistiques, les éléments dialogiques, le recours à des sentences ou à des citations, listes des vices, etc. Mais l'analyse de Schmeller n'est pas seulement formelle; elle

cherche à saisir les relations entre *res* et *verba*, à voir s'il y a, à l'intérieur d'un texte, un principe de structure. Et c'est à ce niveau que Schmeller pose le problème des analogies entre diatribe et style de Paul. En effet, «Paul modèle son style conformément à ce qui est le principe structurel fondamental, qui consiste dans la transposition de contenus intellectuels en encouragement existentiel» (p. 431). Ce n'est qu'après cette constatation que Schmeller peut contrôler ce qu'il y a de commun et de différent entre la diatribe et Paul, à différents niveaux : des contenus et des moyens rhétoriques, des structures logiques et dialogiques, et enfin des buts que les philosophes et Paul se posent lorsqu'ils s'expriment. — L'ouvrage de Schmeller est très vaste. Mais celui qui a lu cette brève présentation a déjà deviné qu'il s'agit d'une étude bien nuancée. A partir des premières pages sur la problématique de la diatribe par rapport à la *diatribé* grecque jusqu'aux dernières pages, où Schmeller évalue les résultats de sa recherche, l'A. fait preuve d'un grand équilibre : il sait dire oui *et* non, voir ce qu'il y a de commun *et* de différent. Et sa façon de procéder, personnellement, me convainc.

RENZO PETRAGLIO

ANDRÉ MYRE, *Un souffle subversif, l'Esprit dans les lettres pauliniennes*, (Collection Recherches, nouvelle série 12), Paris, Cerf, 1987, 160 p.

Le projet d'André Myre est de faire découvrir au lecteur le rôle qu'a joué le Saint-Esprit dans la théologie de Paul. Pour ce faire, il repère dans les épîtres qu'il reconnaît comme authentiques (1-2 Thess; 1-2 Cor; Ro; Gal; Phil et Phm) les mentions relatives à l'Esprit, littéralement au souffle, et étudie le rôle de ce souffle pour chaque épître. Il réalise son étude en suivant l'ordre chronologique de la rédaction des épîtres. Pour chacun de ces chapitres, qui correspond à l'étude d'une épître, il termine par une brève synthèse. Les notes en bas de page permettent au lecteur qui le désire d'approfondir la réflexion. Ce livre est écrit à la fois pour des croyants qui cherchent à découvrir la place de l'Esprit chez Paul et pour des spécialistes qui sauront apprécier la présentation des points difficiles et de l'état de la question. En conclusion, l'auteur rassemble en une synthèse générale ce qui s'est dégagé de l'examen de chacune des épîtres. Le souffle est à la fois réalité du passé, du présent et du futur. En effet, il est celui qui nous permet d'accéder à la foi. Il est souffle qui continue à dynamiser l'Eglise et il est celui qui réalisera pleinement pour tous les croyants ce qu'un jour il a fait pour le Christ. — Le but de cette étude chez Paul n'est pas seulement d'ordre historique, elle est là pour permettre aux croyants d'aujourd'hui de comprendre leur vie, de voir les lieux de leur existence où l'Esprit Saint est à l'œuvre et de poursuivre leurs luttes dans l'espérance. Ce regard panoramique permet de voir que partout Paul porte beaucoup d'attention à l'expérience, qu'il relève que la vie chrétienne n'est possible que parce que le Saint-Esprit agit, que les communautés ne sont vivantes que parce qu'elles sont dynamisées par le souffle de Dieu et que cet Esprit appelle à lutter sur deux fronts : la chair (lutte contre la poursuite des illusions) et la loi (lutte contre tous les systèmes qui enferment Dieu). — On ne peut que se réjouir de la parution des autres ouvrages annoncés par l'auteur et qui couvriront alors l'ensemble du Nouveau Testament. Il n'est qu'un regret : celui de la petitesse des caractères qui rend ce texte si clair plus difficile à lire.

ALINE LASSERRE

LILIAN PORTEFAIX, *Sisters rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as received by First-Century Philippian Women* (Coniectanea Biblica, New Testament Series 20), Stockholm, 1988, 260 p.

Au travers d'une étude sérieusement documentée sur la situation sociale, familiale et religieuse de la femme dans le monde romain et en particulier dans la ville de Philippi, l'auteur nous entraîne vers une réflexion intéressante sur l'audience féminine du message chrétien dans cette ville. Elle y distingue deux niveaux d'auditrices: celui des premières converties du paganisme, à qui s'adressait la lettre de Paul aux *Philippiens*, et celui de la seconde génération chrétienne, qui a pu lire le témoignage de Luc dans les *Actes* sur la mission de Paul dans sa ville, ainsi que la *Lettre* que Polycarpe lui adressait sous le règne de l'empereur Trajan. — On relèvera avec un intérêt tout particulier le parallélisme que l'auteur établit entre le récit de la mission de Paul à Philippi tel que nous le transmettent les *Actes* (16,11-40) et le texte des *Bacchantales* d'Euripide dont on peut penser qu'elles étaient particulièrement familières à la population féminine de Philippi en raison de l'importance qu'y avait le culte de Dionysios et de la part qu'y prenaient les femmes dans ses manifestations extatiques. De même, les deux déesses vénérées à Philippi: Diane, modèle et protectrice de la femme libérée — au moins dans la vie de l'au-delà — et Isis, patronne des mères et de leur espérance en la résurrection, les mettaient mieux à même de comprendre le message chrétien et ce qu'il apportait de nouveau et de libérateur à la femme, égale de l'homme pour Paul et étroitement associée à l'œuvre chrétienne missionnaire. — On souscrit volontiers, au terme de cette recherche originale, aux conclusions de l'auteur qui estime que les femmes païennes de Philippi, et, peut-être à travers elles toutes leurs sœurs païennes de tous les temps, pouvaient, même sans connaissance du judaïsme, trouver dans leur propre fonds culturel et religieux le terrain favorable à la compréhension et à l'accueil libérateur du message chrétien.

FRANÇOISE MORARD

ALDO MODA, *Il cristianesimo nel primo secolo. Un itinerario e un dossier*, Bari, Ecumenica editrice, 1986, 125 p.

Histoire de
la théologie

Ceux qui enseignent la littérature latine chrétienne au lycée savent bien que les manuels consacrés à la littérature latine s'occupent de la culture chrétienne seulement à partir du II^e siècle. Mais, pour comprendre les auteurs chrétiens du II^e siècle, il faut connaître les vicissitudes du christianisme pendant le I^{er} siècle et les problèmes majeurs auxquels il dut se confronter au moment de sa diffusion dans le monde romain. D'habitude, dans les manuels de littérature latine, ces problèmes sont seulement esquissés. C'est pourquoi Moda, professeur de littérature latine chrétienne au Lycée Vittorio Alfieri de Turin, a voulu rédiger ce livre dont les premiers destinataires, selon l'auteur, sont les étudiants des lycées classiques. Mais cette remarque de Moda ne doit pas nous tromper. L'itinéraire tracé par Moda va bien au-delà des objectifs d'une école comme un lycée. — Moda commence par un chapitre sur la diffusion du christianisme pendant le I^{er} siècle et esquisse une carte de la diffusion de l'Évangile dans les différentes villes de l'empire. Le deuxième chapitre est consacré au réseau des synagogues juives qui constituent un des présupposés fondamentaux de la diffusion du christianisme. Mais ce fait montre aussi le revers de la médaille: les chrétiens ne se distinguent pas nettement des juifs; par conséquent, ils sont victimes, autant que

les juifs, des oppositions antisémites. Un troisième chapitre étudie les relations entre l'autorité romaine et le christianisme, avec une discussion approfondie sur: a) la *consecratio Christi* (Tert., *Apol.* 5), c'est-à-dire la reconnaissance de la divinité de Jésus proposée par Tibère au sénat; b) l'*institutum Neronianum* qui, selon Moda et dans la ligne de Borleffs, doit être compris non comme une loi, mais comme une coutume de condamner les chrétiens; c) la persécution à l'époque de Domitien, ses dimensions et ses causes. Dans la deuxième partie du livre, l'auteur donne la traduction italienne des textes latins et grecs qui permettent de mieux comprendre les relations du monde romain avec les juifs et les chrétiens. Une dernière partie contient une bibliographie organisée par secteurs. Des astérisques et de petits cercles permettent de distinguer les ouvrages indispensables et les études importantes, des essais de haute vulgarisation, accessibles aux lecteurs non spécialisés. — En conclusion: un livre qui se veut modeste, mais qui est utile, soit pour commencer, soit pour aller plus loin.

RENZO PETRAGLIO

REINHARD BODENMANN, *Naissance d'une Exégèse. Daniel dans l'Eglise ancienne des trois premiers siècles* (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese 28), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1986, 442 p.

Sous le titre ambigu de «Naissance d'une Exégèse», l'auteur nous fait partager sa recherche sur l'utilisation du livre de *Daniel* par les écrivains chrétiens des trois premiers siècles. — Il commence par étudier le texte même de *Daniel* tel qu'il apparaît dans les citations qu'en ont données les Pères des premiers siècles et aboutit, au terme de cette minutieuse analyse, à admettre l'existence d'une tradition textuelle particulière du prophète, reposant à la fois sur *Théodotion* et sur la *Septante* et dont Justin et Cyprien (par le biais de la *Vetus Latina*) seraient les témoins. Cette tradition, d'origine juive, permettrait aussi de mieux préciser les contours d'un premier texte supposé de *Théodotion* qui devrait remonter au I^e ou II^e s. av. J.C. — Une deuxième partie de l'ouvrage montre que jusque dans le dernier quart du II^e s., les auteurs chrétiens, obnubilés par l'attente de la fin imminente, n'ont utilisé de *Daniel* que les passages perçus comme eschatologiques par la tradition juive. — C'est seulement dans la troisième section de l'étude qu'on trouvera la justification de son titre. L'auteur décèle en effet, à la fin du II^e s., ce qu'il nomme la *naissance* d'une nouvelle orientation dans l'exégèse du livre de *Daniel*. Mais pourquoi ne pas parler tout simplement d'évolution?: «D'une exégèse dont la préoccupation essentielle a été apocalyptique (...), on passe à une exégèse soucieuse de situer *Daniel* tout entier dans une histoire du salut» (p. 371). L'auteur reconnaît que la perspective eschatologique n'est pas totalement absente de cette nouvelle interprétation, mais que, avec le recul du temps et la parousie se faisant attendre, elle ne relève plus du présent imminent, mais d'un futur à venir déployé autour de l'Ennemi eschatologique et du royaume des derniers temps inauguré en J.C. et accompli en sa seconde parousie. Parmi les auteurs chrétiens analysés, une parenthèse est ouverte sur Origène pour qui le message de *Daniel* contient une vérité existentielle qui transcende le temps: «La parousie du Seigneur venant sur les nuées du ciel se réalise chaque jour dans l'âme du croyant vers laquelle le Seigneur vient en gloire sur les nuées des écrits prophétiques et apostoliques» (p. 373). Mais l'auteur remarque que cette perspective origénienne sera «condamnée à demeurer dans l'ombre, supplantée par une exégèse historico-eschatologique» (p. 375).

FRANÇOISE MORARD

EUNOMIUS, *The extant works*. Text and translation by Richard Paul Vaggione (Oxford early Christian texts), Oxford, Oxford University Press, 1987, 209 p.

Le projet ancien de rassembler le corpus eunomien se trouve enfin réalisé. L'élégante collection de textes patristiques d'Oxford donne ainsi accès à la totalité de l'œuvre conservée d'un des théologiens les plus difficiles du IV^e siècle. Déposé et exilé en 361 pour ses positions «théologiques» (doctrine de Dieu), l'évêque Eunome illustre parfaitement une forme de théologie savante et technique qui aborde la question trinitaire à l'aide d'une culture philosophique qui est bien davantage qu'un vernis et avec une belle exigence de rationalité. Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, en le réfutant longuement, ont désigné lucidement le représentant le plus subtil de l'arianisme à leur époque. — Les pièces du corpus reçoivent dans ce livre une excellente édition critique, accompagnée d'une traduction anglaise (avec quelques notes concises) et d'une introduction; trois index sont fournis: sources (scripturaires et autres), noms propres et surtout un choix de mots grecs importants. Le dossier se compose principalement de trois pièces. La première, le *Liber apologeticus*, avait déjà été éditée et traduite par L. Doutreleau dans «Sources Chrétiennes 305»; les deux éditions furent entreprises simultanément et dans l'ignorance de l'autre projet; heureusement, peu avant que le volume français soit édité, L. Doutreleau et R. Vaggione, alors informés qu'ils s'étaient attelés à la même tâche, purent comparer leur travail et adopter les mêmes sigles. On remarquera quelques menues différences dans le stemma proposé par les deux savants et on appréciera de pouvoir comparer leurs éditions et traductions. Dans ce texte (prononcé? à quelle occasion? le problème reste ouvert, mais le texte est assurément de 360-361), Eunome expose clairement sa conception de l'«agennètos» qui s'applique exclusivement à l'essence divine et qui marque la différence fondamentale entre le Père et le Fils. Le deuxième texte, l'*Apologia apologiae* (l'apologie de l'apologie!) est une réponse d'Eunome au traité rédigé contre lui par Basile, réponse qu'on ne connaît que partiellement par les passages que reproduira Grégoire de Nysse lorsque, à son tour, il s'en prendra à Eunome. Le troisième est une *Expositio fidei* destinée à Théodose lorsque celui-ci organisa, en 383 à Constantinople, dans une perspective de conciliation, «une conférence de toutes les hérésies». Grégoire de Nysse la jugera sévèrement. Il faut dire qu'Eunome, avec courage, ne cherche pas à cacher ses convictions; au contraire il argumente encore. A ces trois pièces s'ajoutent quatre petits fragments.

ERIC JUNOD

L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano (Augustiniana: Testi e Studi, 2), Palermo, Augustinus, 1988, 228 p.

Introduit par L. F. Pizzolato, ce volume présente un inventaire assez complet des œuvres de Cassiciacum, si capitales pour comprendre l'itinéraire spirituel de saint Augustin. Giovanni Reale ouvre le recueil en étudiant dans le *Contra Academicos* les trois navigations vers la vérité (pp. 13-29); Luigi Franco Pizzolato lit le *De vita beata* comme un dynamisme vers le bonheur, attentif aux procédés rhétoriques et philosophiques qui introduisent aux différentes mouvances de l'esprit augustinien (pp. 31-111); Jean Doignon traite du *De ordine*: déroulement, thèmes, signification (pp. 113-149). Dans un deuxième volet, José Oroz Reta s'attache aux *Soliloquia*, pour se concentrer sur la méthode d'intériorité (pp. 151-178); Goulven Madec décrit le spiritualisme

augustinien à la lumière du *De immortalitate animae* (pp. 179-190); George Folliet examine la correspondance entre Augustin et Nébridius, pour comprendre davantage les liens augustinien entre recherche philosophique et itinéraire de foi (pp. 191-215). Ce recueil est très riche; ses perspectives emportent la conviction; ses analyses sont très fines. Attaché à des textes trop peu connus par le grand public, ce volume présente un itinéraire exemplaire, qui restitue Augustin dans sa grandeur, mais aussi dans ses limites.

ALDO MODA

Agostino e la conversione cristiana, a cura di ADRIANO CAPRIOLI e LUCIANO VACCARO (Augustiniana: Testi e studi, 1), Palermo, Augustinus, 1987, 96 p.

Introduits par C. Castelbarco Albani qui donne une synthèse excellente du parcours accompli dans ce congrès d'étude, les trois essais de ce recueil éclairent d'une façon très vivante la conversion de saint Augustin. Giacomo Biffi, partant de la rencontre d'Augustin avec Ambroise, montre comment les racines de la conversion de l'africain doivent être cherchées dans la vitalité de l'église de Milan, qui impose à cet homme en quête de vérité et de paix intérieure une vision du christianisme capable de l'entraîner et de le convaincre d'une façon existentielle. La rencontre (ou la non-rencontre?) d'Augustin avec Ambroise est en effet riche en points d'interrogations; la vie ecclésiale de Milan, par contre, donne confiance et sens de plénitude (pp. 23-43). Luigi Alici situe la conversation d'Augustin entre la foi et la recherche (on notera le rôle joué par la dimension communautaire: pp. 35-54). Giovanni Saldarini envisage la conversion d'Augustin comme un chemin vers la beauté (pp. 55-64). Ces études, fort brèves, sont originales dans le panorama des travaux sur Augustin; on y décèle l'influence de la lecture donnée jadis par Hans Urs von Balthasar; c'est lui d'ailleurs qui ouvre, à juste titre, ce congrès par quelques réflexions très enrichissantes, touchant la singularité de la conversion religieuse chrétienne (pp. 17-21). Le livre se termine par deux essais érudits sur le *rus Cassiciacum*, *crux interpretum* de tout historien (Luigi Beretta et Silvia Colombo: pp. 67-92).

ALDO MODA

R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 254 p.

Il s'agit de la seconde édition (sous une double forme, reliée et «paperback») d'un solide ouvrage relatif à la pensée d'Augustin sur la société humaine, la cité terrestre, l'autorité politique, les relations entre l'Eglise et la société, et enfin la théologie de l'histoire et la mission de l'Eglise dans l'histoire. L'A., qui entend traiter sa matière en historien davantage qu'en théologien, montre notamment sur quels points la pensée politique d'Augustin se rattache à une tradition africaine (Tertullien, Cyprien, donatisme). Il souligne également l'insistance d'Augustin à combattre toute sacralisation du pouvoir dans la société, toute divinisation d'un quelconque ordre social. Quelques retouches ont été apportées par rapport à l'édition de 1970, notamment suite à la découverte par J. Divjak de 27 lettres écrites par Augustin dans la dernière partie de sa vie.

ERIC JUNOD

BASIL STUDER, *Dieu Sauveur. La rédemption dans la foi de l'Église ancienne*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 1989, 350 p.

Sous ce titre, le Père Basil Studer, professeur d'histoire du christianisme ancien et de patrologie à Rome, se propose de retracer et de repenser, dans la complexité de son histoire, toutes les phases du développement de la théologie trinitaire et de la christologie des Pères des cinq premiers siècles. Dans une première partie, intitulée *L'époque anténicéenne*, les traits fondamentaux de l'annonce du Christ avant Nicée sont passés en revue à partir des témoignages écrits les plus anciens jusqu'aux théologies du Logos chez les apologistes grecs, de la structure trinitaire du salut chez Irénée aux théologies de l'incarnation de Tertullien, Hippolyte, Novatien et à la gnose d'Origène. L'intention essentielle de l'auteur est de montrer comment, dans la conscience baptismale des premiers chrétiens qui s'exprime par de nombreuses confessions de foi, s'est élaborée, dans un jeu de rapports et d'apports réciproques, la double réflexion doctrinale sur la Trinité et la christologie. *Le tournant de Nicée*, tel est le titre de la deuxième partie, qui est entièrement consacrée à la présentation de la théologie du concile et de ses multiples conséquences dans les années qui ont suivi sa réception universelle. Le tournant se manifeste par la solution apportée à la crise origéniste et le nouveau point de départ donné aux discussions trinitaires et christologiques. Tour à tour, sont envisagées sous ce double point de vue les œuvres capitales d'Athanase d'Alexandrie, d'Hilaire de Poitiers, des trois Cappadociens, et un chapitre entier analyse le «christocentrisme» et la doctrine trinitaire d'Augustin. Puis nous arrivons au seuil d'un autre tournant dans la conscience dogmatique du christianisme, le concile de Chalcédoine. Dans la troisième partie, B. Studer nous introduit «*Dans l'orbite de Chalcédoine*»: les consultations et les préparations du concile, les bilans des traditions christologiques antiochienne, alexandrine et latine, la définition de foi, ses sources et son enracinement culturel. Quelques lignes directrices sur la théologie postchalcedonienne précèdent la conclusion, dans laquelle l'auteur résume l'ensemble de son projet et exprime l'espoir que la foi baptismale des chrétiens puisse sans cesse à nouveau revivifier les significations positives et profondes du dogme trinitaire et christologique.

— Parce que cette étude est importante et que le thème nous tient à cœur, nous nous permettons de poser quelques questions d'ordre méthodologique. Il nous semble en effet que, malgré toutes les règles de l'art académique mises en œuvre dans cet essai de synthèse et les innombrables renvois en note aux textes originaux, l'auteur, dans l'interprétation des doctrines, a cédé un peu trop facilement, comme c'est l'habitude aujourd'hui, à la théorie des emprunts et au réflexe de juger les premières œuvres chrétiennes à partir d'une orthodoxie ultérieure, comme si la diversité doctrinale et la souplesse conceptuelle du christianisme des origines étaient en soi une imperfection, un inachèvement. Dans ce sens, nous ne sommes pas élevés au niveau réel auquel les Pères ont eu l'intention de nous conduire, par leurs prédications ou leurs autres œuvres écrites, lesquelles sont rarement systématiques, mais toujours mystagogiques. D'autre part, il n'est quand même pas absolument certain que leur premier souci, comme celui des premiers chrétiens, ait été «d'être des hommes de leur temps», de «vivre avec leur temps» et d'écrire au gré des «questions et préoccupations du temps». Pourquoi ne pas désirer les rejoindre à l'intérieur même des univers spirituels que leur contemplation spéculative tentait d'explorer? A quoi sert de les expliquer si souvent par cela envers quoi ils se sont justement voulu étrangers dans leur conscience baptismale qui les avait fait mourir au monde? La réduction de l'interprétation en fonction de leur moment historique ne rend pas justice au but qu'ils se sont pour la plupart fixé. Ce qu'on appelle en christianisme *théologie* n'a-t-il pas toujours été compris comme devant être le fruit de la métamorphose de l'intelligence morte en Christ et incessamment

renouvelée et agrandie dans l'ascension mystagogique et déificatrice de l'Esprit Saint? A notre avis, il faudrait davantage prendre garde à ne pas isoler une expression doctrinale qui se cherche à travers un langage par essence inadéquat au mystère de Dieu de la réalisation spirituelle de celui qui recherche cette expression, puisque l'on sait très bien que le mode de comprendre est toujours conditionné par le mode d'être de celui qui comprend. Enfin, dans un exposé exigeant comme celui-ci, mais malheureusement alourdi par une traduction qui n'a pas su se dégager suffisamment de l'original allemand, nous aurions attendu de temps à autre l'éclair d'une citation géniale capable de transcender d'un coup toute explication humaine et rationnelle.

JEAN BOREL

MARIA LUISA GATTI, *Massimo il Confessore*. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Introduzione di Giovanni Reale (Sezione di Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e Testi, 2), Milano, Via e Pensiero, 1987, 430 p.

Tel qu'il est, ce livre rendra service à tous les lecteurs, occasionnels ou réguliers, de Maxime, et toute bonne bibliothèque universitaire lui réservera une place à côté des monographies consacrées à cet auteur. Tel qu'il aurait pu être, il aurait rendu des services plus précieux encore! Son défaut, mineur peut être au regard de ses qualités, est d'avoir voulu associer deux genres bien distincts: une bibliographie critique et une présentation synthétique (propre à l'auteur) de la pensée de Maxime. Cette présentation n'est pas à sa place dans cet «Instrumentum Studiorum»; on eût préféré qu'elle fût remplacée par un index des matières dont l'absence est bien gênante. Cela dit, cette bibliographie constitue un bel outil de travail. Elle passe d'abord en revue la vie et surtout l'œuvre du moine (en distinguant les œuvres authentiques, douteuses ou inauthentiques, les fragments et les versions latines), puis elle présente, de 1675 à 1986, les monographies, articles et études (soit 423 notices dont certaines couvrent une page entière); le classement suivi est l'ordre chronologique. Le seul index disponible est celui des auteurs modernes, ce qui ne facilite pas l'exploitation des richesses contenues dans ce travail.

ERIC JUNOD

ROBERT BEULAY, o.c.d., *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* («L'Esprit et le Feu»), Chevetogne, Editions de Chevetogne, 1988, 356 p.

C'est tout un pan de l'histoire de la mystique ascétique et spéculative du christianisme oriental qui sort de la nuit grâce à cette remarquable introduction à l'étude des doctrines des mystiques nestoriens des VII^e et VIII^e siècles. Sahdona, Dadisho de Qatar, Simon de Taiboutheh, Isaac de Ninive, Jean Bar Penkayé, Jean de Dalyatha, Joseph Hazzaya, Nestorius de Nouhadra, tels sont les auteurs que Robert Beulay étudie, puisque leurs écrits «ne portent pas seulement la trace d'une expérience de Dieu, mais la relatent et en font un objet de réflexion». Et comme ils s'inscrivent tous dans une longue tradition théologique, philosophique et mystique à l'héritage de

laquelle ils se sont toujours voulu fidèles et obéissants, sa méthode de travail sera de montrer, dans ce premier essai que d'autres, en préparation, suivront, tous les principaux éléments et thèmes qu'ils ont reçus d'elle et médités, développés et intériorisés au maximum selon leur propre charisme spéculatif. Ce dernier terme qui est à prendre chez eux au sens propre de *speculum*, annonce que l'âme est elle-même le miroir et le lieu de ses visions, et que lorsqu'elle l'a découvert, sa connaissance de soi s'achève en expérience mystique. C'est ainsi que, tour à tour, il analyse l'influence d'Evagre le Pontique dans sa doctrine des différents niveaux de contemplation et l'anthropologie qui la sous-tend, l'influence de Macaire le Grand dans tout ce qui touche la mystique du cœur et l'expérience de l'Esprit Saint, le legs de Jean le Solitaire dont l'originalité tient à la manière dont il a expliqué la vie spirituelle selon les trois ordres corporel, psychique et spirituel, l'apport de Grégoire de Nysse sur la progression infinie dans la vision de Dieu et la quête de Dieu à l'intérieur de soi. Les écrits aréopagiques, traduits très tôt en langue syriaque, ont eux aussi joué un rôle prépondérant par l'angélologie qu'ils développent, et par les thèmes du miroir, de l'extase, de la sur-connaissance et du silence. Un chapitre entier est aussi consacré à décrire la portée dogmatique de la théologie nestorienne de Théodore de Mopsueste, Diodore de Tarse et Théodoret de Cyr. Il est tout particulièrement important de relever, dans les œuvres analysées, le lien indissoluble entre la réflexion philosophique et l'expérience mystique, ces deux dimensions de la vie intérieure se promouvant mutuellement. La filiation avec Evagre le Pontique est unique à cet égard, car la méditation philosophique qu'elle a su maintenir, a aussi profondément équilibré ce milieu essentiellement préoccupé par les labeurs de l'ascèse. Nous saluons ce travail avec enthousiasme, car non seulement il découvre, dans le vaste champ de la mystique chrétienne, un monde de premier intérêt qu'une orthodoxie pointilleuse et formaliste avait relégué dans l'oubli, voire le mépris, mais encore parce que l'auteur expose avec beaucoup de clarté l'ensemble de son sujet et maîtrise avec bonheur, dans une quantité de notes passionnantes, les moindres détails de ces doctrines spirituelles. Il possède en plus l'art de la traduction du syriaque et parsème son texte de citations toutes plus belles et signifiantes les unes que les autres. Ce livre, qui porte le titre d'une expression évagrienne qui qualifie ce que l'intellect peut voir de Dieu, est un petit chef-d'œuvre en son genre.

JEAN BOREL

ÉDOUARD JEAUNEAU, *Études érigéniennes*, Paris, *Études augustiniennes*, 1988, 750 p.

Dans le domaine des études érigéniennes, chacun sait tout ce que l'on doit, depuis plus de trente ans, aux importants travaux d'Édouard Jeauneau. L'idée généreuse de rassembler en un seul recueil tous ses articles dispersés, pour le plus grand bonheur des chercheurs qui, d'année en année, se font plus nombreux, vient d'être réalisée dans la prestigieuse collection des *Études augustiniennes*. Cet ouvrage regroupe, par affinité de thèmes, vingt études de fond parues entre 1969 et 1985, et deux inédits. La première partie présente l'époque, le milieu et l'œuvre de Jean Scot, ainsi que l'héritage des Pères grecs (Denys l'Aréopagite, Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur) dont il fut le traducteur et le commentateur génial dans le haut Moyen Âge latin. La deuxième partie reprend trois essais originaux développant les thèmes chers à l'Érigène: «le caché et l'obscur», «le labeur, l'effort» de l'intelligence du philosophe-exégète dans la quête des raisons divines et l'ascension mystique, «le plaisir de l'esprit»,

au-delà des sens, dans son vol sur l'océan de l'Écriture, «la prudence et la lenteur» dans l'exercice des contemplations divines, «le symbolisme de la mer», «l'ironie». A cet ensemble substantiel s'ajoute une conférence inédite, intitulée *la métaphysique du feu chez Jean Scot*, dans laquelle l'auteur montre comment le célèbre théologien s'est servi de cette réalité subtile pour exprimer, dans le *Periphyseon*, sa thèse de l'omniprésence de Dieu dans le déploiement théophanique du créé. Une troisième partie, plus doctrinale, est consacrée aux fondements métaphysiques de l'œuvre érigénienne, à savoir le «schéma néoplatonicien» de la procession et du retour, de la division et de la réunification. Commenant par un article sur *la division des sexes chez Grégoire de Nysse et Jean Scot*, elle se poursuit par le large condensé [inédit] d'un cours sur *le thème du retour* donné à Rome et à Genève en 1982. Enfin, sont respectivement analysés, dans les quatrième et cinquième parties, les problèmes techniques concernant l'histoire des manuscrits et tout ce qui touche à la postérité spirituelle des écrits érigéniens. Il n'est pas possible de détailler ici la richesse du contenu et la somme des informations que renferme ce magnifique volume qui va désormais constituer un ouvrage obligé de référence et dont l'utilisation sera d'autant plus agréable que des tables (table des manuscrits, table des noms, index analytique) ont été jointes en annexe, avec une liste importante d'additions et de corrections. Entre beaucoup d'autres qualités, nous aimerions souligner tout particulièrement la maîtrise avec laquelle Edouard Jeuneau se meut dans chacun des domaines que ses recherches successives ont abordé: philosophie, philologie, histoire, édition des textes, maîtrise qui s'exprime aussi bien par la fluidité et la beauté d'un style soigné et l'art de la traduction, que par la minutie, la précision et la solidité des argumentations qui ne l'ont fait reculer devant aucune difficulté, céder à aucune facilité. Que l'auteur soit donc rassuré sur les doutes qu'il émet en avant-propos: c'est un très bel ensemble de réflexions sur les principaux points de la recherche érigénienne qu'il nous livre là, même s'il n'est fait que de morceaux composés au gré des circonstances.

JEAN BOREL

FAÏKA CROISIER, *L'histoire de Joseph d'après un manuscrit oriental* (Arabiyya 10), Genève, Labor et Fides, 1989, X + 259 pages.

Sous le titre prosaïque de «manuscrit oriental N° 13» de la Bibliothèque publique et universitaire de Genève se cache une version islamique de l'histoire de Joseph, datant probablement du XVI^e siècle (cf. p. 6). M^{me} Croisier nous présente une traduction annotée de ce manuscrit (p. 103-238), pourvue d'une importante introduction (p. 1-99). Elle a ainsi sorti de l'oubli un texte passionnant, comme le souligne le professeur R. Martin-Achard dans sa préface (p. VII-X). Ce récit hagiographique est le reflet d'une longue tradition orale, véhiculée par des conteurs populaires ambulants (cf. p. 89). Il est hautement intéressant de comparer cette *qiṣṣa* («légende») sur Joseph aux traditions bibliques (Gn 37ss.) et coraniques (Sourate XII) (cf. également le tableau comparatif proposé par l'auteur, p. 32-45). Par rapport à la Bible et au Coran, le manuscrit de Genève présente, en effet, quelques différences significatives (qui sont en partie déjà attestées dans les traditions targumique et rabbinique). Nous signalerons seulement quelques-unes de ces particularités – On trouve des éléments typiques des contes de fées: le loup que les frères présentent à Jacob comme responsable de la mort de Joseph parle et déclare son innocence (p. 122s., cf. l'ânesse de Balaam). – La «femme fatale» qui essaye de séduire Joseph (cf. le *Testament de Joseph* III – X) joue un rôle très

important. Cette dame (nommée Zulaykha), punie par Dieu pour ses avances, se convertit après la mort de son mari à l'islam et devient l'épouse de Joseph (p. 191-195, cf. *Joseph et Aséneth*). – Joseph devient roi d'Égypte (p. 191). – La ruse de Joseph envers ses frères est expressément légitimée par Dieu (p. 212). – Après le «happy-end», Jacob ne reste pas en Égypte mais retourne de son vivant en Syrie (p. 232). Au lecteur de découvrir d'autres modifications des traditions officielles... Lors de la consultation de l'ouvrage, celui-ci se verra malheureusement confronté à quelques inconvénients. Ainsi, dans le «tableau comparatif», le récit biblique n'est pas résumé dans son intégralité mais réparti en une source «E» et une source «J», répartition qui est loin de faire l'unanimité parmi les exégètes. Aux p. 36s. manquent toutes les références des textes bibliques. Le livre contient de nombreuses citations en arabe sans traduction. Finalement, on trouve un nombre considérable de coquilles (p. 10 n. 17: lire «der»; p. 12 n. 19: lire 1.Sam»; p. 30: «E» est à dater au VIII^e siècle av. J.C. et non au III^e s.; p. 48: lire «suis»; p. 148: lire «khôl», etc....) – Mais ces remarques n'enlèvent rien au fait que la lecture attentive de ce livre est un excellent moyen de (re)découvrir le patrimoine commun dans lequel puisent judaïsme, christianisme et islam, et d'être en même temps attentif aux différentes manières dont ce patrimoine est exploité.

THOMAS RÖMER

MARGO TODD, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney, Cambridge University Press, 1987, 293 p.

Construit sur la base d'une très riche documentation manuscrite jusqu'ici en grande partie inexploitée, l'ouvrage de Margo Todd s'attaque au problème complexe des sources de la théorie et de la pratique sociale du puritanisme anglais. Contrecarrant une historiographie qui, de Weber à Walzer, en passant par Tawney et Hill, a revendiqué l'originalité foncière de la pensée puritaine, l'auteur s'efforce de démontrer les dettes de celle-ci à l'égard de la tradition sociale et pédagogique érasmiennne. A l'image habituelle d'un radicalisme protestant en rupture profonde avec les mouvements intellectuels antérieurs, Margo Todd oppose le portrait d'un puritanisme héritier fidèle de l'éthique humaniste chrétienne, celle-ci ayant dessiné, sur la base de sources classiques et scripturaires, un nouveau type social, «a pious, self-controlled, industrious lay person, active in civic and ecclesiastical affairs, seeking always the common good» (p. 30). Qu'il s'agisse de l'enseignement universitaire (ch. III), de la réflexion sur le rôle de la famille (ch. IV), de l'attitude face à la richesse et à la pauvreté (ch. V) ou de la nature de la hiérarchie sociale (ch. VI), une continuité est établie entre l'idéologie sociale d'un Erasme ou d'un More et celle d'un Baxter ou d'un Perkins; en outre, l'héritage de l'humanisme chrétien constituerait, consciemment ou inconsciemment, une sorte de référence commune à l'anglicanisme et au puritanisme du XVI^e siècle, avant les durcissements et les radicalisations de l'époque laudienne. Ainsi, le dépouillement systématique de *notebooks* d'étudiants d'Oxbridge pendant la période élisabéthaine révèle la fréquentation assidue des auteurs classiques ainsi que celle d'Erasme, Vives, More ou Agricola; même l'aristotélisme renaissant du siècle suivant trahit, au dire de l'auteur, une assimilation profonde des techniques de lecture et d'interprétation mises au point par l'humanisme. Ce même humanisme nourrit l'exaltation puritaine de la famille comme lieu privilégié de l'éducation chrétienne; entretient la nouvelle approche de la pauvreté découlant d'une vision renouvelée du travail et de la discipline;

dirigea le refus protestant de la *Great Chain of Being* et l'idéal d'une hiérarchie sociale basée sur la vertu. Certes, le consensus érasmien ne résista pas aux assauts d'une réaction conservatrice, effrayée, avant tout, des dérapages sociaux auxquels elle ouvrait la voie; il se brisa aussi bien du côté anglican que du côté puritain, mais non sans avoir auparavant alimenté la réflexion et la pratique sociale de générations de protestants anglais. — Le but que Margo Todd s'est proposé dans cet ouvrage — examiner le puritanisme dans le contexte plus vaste des mouvements intellectuels européens du XVI^e siècle — est des plus méritoires et il est indéniable qu'il sera désormais impossible d'étudier le protestantisme anglais sans tenir compte des résultats auxquels elle est parvenue. Il faut pourtant bien reconnaître que l'auteur n'incline pas aux demi-teintes; le tableau qu'elle brosse des puritains n'est pas moins monochrome que celui qu'elle avait l'intention de nuancer et on peut légitimement se demander si un nouveau mythe — celui d'un puritanisme humaniste — ne serait pas en train de se dessiner. On aurait aimé, à ce propos, une plus grande modération et des conclusions moins tranchées. Cela d'autant plus que si Margo Todd s'efforce de définir le contenu de l'éthique sociale d'un Erasme ou d'un More, elle ne répète pas le même exercice à l'égard de la morale calviniste, qui reste ainsi une appellation vide; même quand l'auteur reconnaît les dettes du puritanisme à l'égard de celle-ci (comme par ex. à la p. 196 où il est question du problème de la hiérarchie sociale), aucun effort n'est fait pour approfondir le discours et évaluer l'apport respectif de la tradition réformée et de la tradition érasmienne. En réduisant la théorie et la pratique sociale de l'époque élisabéthaine à un dénominateur commun — l'humanisme chrétien —, Margo Todd simplifie à la limite de l'acceptable l'analyse historique et laisse sans réponses convaincantes la question du pourquoi et du comment de la radicalisation puritaine. Nous reconnaissons toutefois à son ouvrage le mérite d'apporter un nouvel éclairage historiographique et de présenter à l'attention du lecteur une masse imposante de sources manuscrites de très grand intérêt.

MARIA-CRISTINA PITASSI

NINIAN SWART, JOHN CLAYTON, PATRICK SHERRY, STEVAN T. KATZ (éd.), *Nineteenth Century Religions Thought in the West*, 3 volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1985/1988 (paperback edition), 361 p. + 335 p. + 342 p.

L'univers spirituel du XIX^e siècle connaît actuellement un regain d'intérêt assez époustouflant. Les trois volumes à signaler s'inscrivent dans cette mouvance. Le premier est centré sur les principales figures ayant marqué ce siècle (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Kierkegaard, Strauss, Baur, Fierbach, Marx); le deuxième se penche plutôt sur des mouvements de pensée (transcendentalisme américain, modernisme, pensée russe, agnosticisme et idéalisme britanniques); le troisième volume enfin contient des aperçus synthétiques de la pensée juive, de la recherche en science biblique ainsi qu'en science des religions. Trois chapitres sont, de plus, consacrés à Nietzsche, Weber et Troeltsch. Toutes les contributions sont signées par des savants du monde anglo-saxon ou allemand (à l'exception de l'article sur la pensée juive, écrit par N. Rotenstreich de l'Université hébraïque de Jérusalem), pour la plupart spécialistes des problématiques qu'ils abordent. — Trois raisons nous font penser qu'il s'agit ici d'un instrument à saluer par tout chercheur ou étudiant dans ces domaines: les différents chapitres, écrits avec le regard et dans un style typiquement 'anglais', se présentent sous la

forme de synthèses élaborées comportant généralement 30 à 40 pages; ils sont donc abordables et disent l'essentiel sans toutefois réduire. Ensuite, les notes contiennent une mine d'informations, de renvois et de précisions bibliographiques auxquels il faut ajouter l'index à la fin de chaque volume, ce dernier permettant de retrouver les thématiques constantes de la période considérée. Enfin, chaque chapitre est suivi d'un essai bibliographique qui comporte les éditions des œuvres des différents auteurs et mouvements, leurs traductions en anglais ainsi que la littérature scientifique en anglais, en allemand et, ici et là, en français, parfois accompagnée d'un bref commentaire. – Les ouvrages sur le XIX^e siècle n'étant pas légion, les francophones se voient donc obligés de recourir à des travaux de ce type. Dans le cas présent, l'effort de lecture se voit fortement récompensé par la qualité offerte.

KLAUSPETER BLASER

CARL A. KELLER, *Approche de la mystique*, Vol. 1 (Collection «Théologie et spiritualité»), Le Mont-sur-Lausanne, 1989, 229 p.

Ce premier volume présente le fruit d'une longue recherche en science des religions. Par la clarté de son plan et de son langage, et par la mise en évidence des présupposés qui guident l'auteur, ce texte offre une intéressante approche d'un domaine souvent peu compris, voire même dénigré sous prétexte d'irrationalisme. – Le premier chapitre énonce les options méthodologiques. Il s'agit de comprendre la mystique comme une activité, une pratique, un style de vie. Deux certitudes guident l'auteur: 1. la «distinction claire entre l'effort méthodique du mystique et l'expérience, les sentiments ou extases, qui en sont le fruit.» (p. 8) 2. la présence de la transcendance dans toute l'œuvre mystique. Délimitant son champ d'investigation, l'auteur laisse de côté les «altered states of consciousness» (ASC) pour s'orienter vers cinq grandes traditions religieuses: bouddhisme, hindouisme, judaïsme, christianisme et Islam. Dans chacune de ces religions la mystique trouve place, à un triple niveau: a) elle est une catégorie de la vie religieuse au même titre que la prière ou l'offrande; b) la pratique mystique s'oriente vers l'Ultime confessé par le système religieux; c) la mystique est une forme légitime, voire fondamentale et irremplaçable, de la vie religieuse. Keller définit alors la mystique: «l'effort, entrepris par l'adepte d'un système religieux, *d'intérioriser totalement*, au prix d'une transformation de la conscience, voire de la personnalité, la (ou les) grandeur(s) supérieure(s) ou suprême(s) – *ultime(s)* –, dont le système en question affirme l'existence.» (p. 24) – Le deuxième chapitre, «Technologie mystique. Vue d'ensemble des pratiques», présente la pratique mystique, dans les diverses traditions, comme un engagement total et un cheminement où les rapports sociaux jouent un certain rôle et où la raison – représentée par la philosophie et la théologie – est comme un garde-fou pour le mystique. – Dans le troisième chapitre, l'auteur analyse les relations entre le maître et le disciple. Cinq raisons justifient la nécessité du maître: a) il faut un exemple dans la pratique; b) il faut un guide vers le Transcendant; c) le maître est indispensable pour éviter que le disciple ne se perde en raison de son manque d'expérience; d) la méthode qui permet l'union avec l'Ultime doit se transmettre; e) maître et disciple appartiennent à une chaîne qui descend du fond des âges. Le maître spirituel joue un quintuple rôle: 1. il est modèle de vie; ce sont ses actes et son être qui parlent, non ses paroles; 2. il est un stade avancé sur la voie vers l'unification avec l'Ultime; 3. il est marqué par son contact avec l'Ultime; 4. il enseigne; il parle, dit ce qu'il vit; 5. il initie son disciple, opérant en lui la transformation mystique. (cf. p. 70). Keller donne cette

belle définition du maître spirituel: «Le maître spirituel n'est qu'un chaînon de cette chaîne vénérable, le chaînon particulier qui transmet à son disciple une pratique qu'il a lui aussi reçue. Et c'est la justification dernière de son ministère.» (p. 70) – Examinant, dans le chapitre suivant, les relations entre la mystique et la réflexion philosophique, l'auteur voit quatre tâches de la réflexion pour le mystique: 1. essayer de définir l'Ultime; 2. définir le sujet humain et son intériorité; 3. définir l'Univers qui enchaîne le sujet humain et lui permet de retrouver l'Ultime; 4. rechercher l'itinéraire le plus judicieux vers l'Ultime. Le penseur mystique peut puiser à trois sources pour s'aider dans sa tâche: le système religieux, la tradition culturelle et la pratique mystique elle-même. – Le dernier chapitre, consacré à l'imagination dans l'activité mystique, montre que l'Ultime invisible se reflète dans des images, et que les traditions religieuses les plus réfractaires à la représentation de la divinité n'échappent pas totalement à la nécessité – liée à la constitution psychologique de l'être humain – de représenter ce qu'il pense, même et peut-être surtout s'il s'agit de l'Ultime indicible. – Sans jamais minimiser les divergences entre les traditions examinées, l'auteur sait faire voir ce qui fait de la mystique une activité centrale dans la pratique religieuse. On ne peut que se poser une question: pourquoi tout être humain n'est-il pas mystique?

JACQUES SCHOUWEY

Théologie
contemporaine

DIETRICH BONHÖFFER, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, édité par Joachim von Soosten (Dietrich Bonhoeffer Werke, 1), Munich, Kaiser Verlag, 1986, 344 p.

Un comité de spécialistes (Bethge, Feil, Gremmels, Huber, Pfeifer, Schönherr et Tödt) a entrepris une nouvelle édition scientifique de l'œuvre bonhoefferienne, qui sera sans doute définitive et remplacera l'ancienne collection des *Gesammelte Schriften* sur laquelle on travaillait jusqu'à présent. Seize volumes sont prévus, classés par ordre chronologique en trois domaines: 1) les ouvrages publiés par B. lui-même (vol. 1 à 5); 2) les œuvres posthumes (vol. 6 à 8); 3) les matériaux autour de chaque étape de la vie du théologien allemand (vol. 9 à 16). Commencé en 1986, le projet sera terminé dans cinq ou six ans. Le premier volume donne le texte de cette «recherche dogmatique sur la sociologie de l'Eglise», qui est le travail de doctorat présenté par B. (à l'âge de 21 ans...) à la Faculté de théologie de Berlin en 1927 sous la direction de l'historien des dogmes R. Seeberg et publié en 1930. La présente édition reproduit le texte de 1930, mais donne en appendice l'original de 1927, d'où son intérêt. De nombreuses notes, reléguées malheureusement en fin de volume, éclairent les allusions et les références du jeune licencié. Dans cet essai, B. tente, on le sait, de penser la relation entre l'Eglise empirique et l'Eglise en tant qu'objet de la confession de foi (cf. le titre). Trois grands cercles de réflexion le caractérisent: a) la relation sociale moi/toi; b) les personnes éthiques collectives; c) le «Christ (personne collective) comme existant en forme de communauté» – formule fameuse qui, via R. Seeberg, vient de Hegel («Dieu comme existant en forme de communauté») et que B. modifie christologiquement. A cette époque, B. veut parer à deux dangers: celui du pur idéalisme, qui ne reconnaît pas la barrière de la réalité que constitue l'autre («Ce n'est pas de façon immédiate, par lui-même, en fonction de l'esprit, que l'homme se situe par rapport à l'éthique, mais dans sa responsabilité vis-à-vis d'un autre», écrit B.); celui d'un transcendantalisme si absolu que Dieu en devient irréel, évanescent (le premier Barth est visé). B.

aimerait partir de la réalité concrète, palpable qu'est l'Eglise (d'où la discussion avec Tönnies, Troeltsch, Weber, etc.), mais aussi telle que cette même réalité est vue en Christ, objective quoique cachée (d'où les nombreuses références à Augustin et à Luther). Il est impressionnant de voir combien de concepts qui deviendront centraux (l'existence pour les autres, Christ comme milieu et lieu de la réalité, la représentativité substitutive, la personne corporative, etc.) se trouvent déjà présents dans ce premier écrit compact, fulgurant et parfois obscur... B. avait trouvé d'un coup le thème de sa vie. Une traduction française complète s'imposerait, mais qui ne sera pas facile (pour le moment, cf. dans les *Textes choisis*, Centurion et Labor et Fides, 1970, p. 91-103).

HENRY MOTTU

DIETRICH BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel*, édités par Gerhard Ludwig Müller et Albrecht Schönherr (Dietrich Bonhoeffer Werke, 5), Munich, Kaiser Verlag, 1987, 203 p.

Dans l'ouvrage classique *Gemeinsames Leben* (traduit en français dès 1947 par Fernand Ryser et régulièrement réédité depuis lors: *De la vie communautaire*, Cerf et Labor et Fides, 1988), B. réfléchit à l'expérience qu'il vient de vivre avec les étudiants de l'Eglise confessante dans le *Predigerseminar* de Finkenwalde de 1935 à 1937, peu après sa fermeture par la Gestapo. Paru en 1939, c'est le livre de B. qui connaîtra le plus d'éditions successives. Sa profondeur provient du fait que B. ne se contente pas de défendre cette expérience et de préserver son souvenir, mais qu'il en présente une (auto)critique théologique grâce à sa distinction célèbre entre la communauté «pneumatique» et la communauté «psychique». Barth s'était en effet quelque peu alarmé «du parfum, difficile à définir, d'un *eros* et d'un *pathos* monastiques» à Finkenwalde... Les éditeurs montrent bien que la distinction entre le spirituel et le psychique n'a rien à voir avec un rejet de la psychologie (ou de la sociologie), mais qu'il s'agit d'une différenciation (provenant de l'opposition: religion/révélation chez Barth lui-même) entre la *sarx*, qui signifie ici volonté de puissance sur autrui au nom de la communauté idéale rêvée, et le *pneuma*, seul créateur d'une relation juste, incluant la distance et la différence, avec autrui. Schönherr a raison de souligner que la rudesse de B. s'explique par les tentatives de fuite dans l'intériorité aux dépens de l'engagement nécessaire (B. voit déjà au-delà du *Kirchenkampf* au sens seulement ecclésiastique du mot). Quant au petit *Livre de prière de la Bible*, paru en 1940, B. y défend son interprétation christologique des Psaumes au temps où le refus de l'Ancien Testament dans l'Eglise avait engendré les tragiques dérapages que l'on sait. A cet égard, la reproduction voulue par B. d'une sculpture du Dôme de Worms représentant le roi David a valeur de signe prémonitoire. Ces deux écrits reflètent le temps où B. s'efforçait de pratiquer cette «formation tout autre» pour les jeunes pasteurs dont il parlait à son ami Erwin Sutz et à Barth, qui devait comporter selon lui l'expérience d'une vie commune, «où la pure doctrine, le Sermon sur la montagne et le culte soient pris au sérieux». Les étudiants, écrivait-il à Barth, ne posent en fait que deux questions: «Comment apprendre à prier? Comment apprendre à lire l'Ecriture?» La situation n'a guère changé aujourd'hui. Inutile dès lors d'insister sur l'actualité de ces grands textes spirituels.

HENRY MOTTU