

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **30 (1980)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.09.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## BIBLIOGRAPHIE

PETER WEIMAR, *Untersuchung zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (Beihfte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 146), Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1977, 183 p. Scie  
bibl

L'hypothèse documentaire a-t-elle fini sa course? Après les attaques massives lancées ces dernières années contre le consensus «classique» (lié aux noms illustres de Wellhausen, Gunkel, Eissfeldt, Noth, von Rad, etc.), on a pu, un instant, se poser la question. Mais voici que P. Weimar, professeur à Münster i. W. et connu notamment pour ses études sur les récits sacerdotaux du Pentateuque, nous offre ici un ouvrage qui promet de féconder la recherche bien davantage que les «bombes» de J. Van Seters, H.H. Schmid et R. Rendtorff. Pour Weimar, le seul moyen de sortir de l'impasse est de reprendre l'analyse des textes à la base — sans rester prisonnier des schémas rigides que nous enseignaient certains manuels, mais sans non plus se livrer pieds et poings liés à toutes les idées nouvelles qui font actuellement le beurre des polémistes. Ne pouvant, évidemment, s'attaquer à la narration du Pentateuque dans son ensemble, Weimar choisit, à titre d'exemples, deux groupes de textes: 1. les fameux trois récits parallèles traitant de la femme du patriarche livrée à un roi étranger (Gen 12,10-20; 20,1-18 et 26,1-11) et 2. le récit présacerdotal des origines (Gen 2,4b-11,9\*). Le premier groupe, surtout, est soumis à une analyse approfondie (pp. 4-111), la plus minutieuse proposée à ce jour, et on est surpris de découvrir qu'après toutes les études parues sur ces trois petits textes, il soit encore possible de trouver tant d'indices méconnus et d'ouvrir tant de perspectives nouvelles. Contrairement à une opinion répandue, Weimar ne tient pas les trois épisodes pour des «variantes» issues directement de la tradition orale. La version la plus ancienne est celle d'Isaac (Gen 26,6.7\*.8.9 dans sa forme primitive) qui illustre comment le patriarche réussit par la ruse à se soustraire à la convoitise menaçante des Philistins. Vient ensuite la version de Gen 20, qui dans sa forme première tourne autour du thème de la «crainte de Dieu»: paradoxalement, celle-ci est présente chez le non-Israélite Abimelek, mais elle fait défaut chez le «prophète» Abraham. L'intercession d'Abraham et l'excuse de sa conduite (vv. 7b,12,17, notamment) font partie d'une relecture secondaire qui atténue le sens polémique du récit primitif. La version la plus récente est celle de Gen 12,10-20, qui est, toujours dans sa forme première, une «Lehrerzählung» sapientiale. Ici encore, le manque de confiance et la volonté d'autonomie d'Abraham sont opposés à l'attitude noble du Pharaon. Ce récit, qui est apparenté à des épisodes comme Ex 1,15-20\*; Ex 2,1-10\* ou Gen 6,1-4\*, est en quelque sorte une antithèse voulue au récit des plaies d'Égypte. Face à Abraham, c'est le Pharaon — l'ennemi héréditaire! — qui obtempère immédiatement, et généreusement (cf. v. 20b), aux signes envoyés par Yahvé. — En étudiant attentivement les affinités linguistiques et thématiques qui peuvent relier chaque récit et chacune de ses couches littéraires à d'autres récits du Pentateuque, Weimar s'efforce de reconstituer les contextes primitifs, de saisir leur cohérence interne et de vérifier dans quelle mesure ces contextes correspondent aux «sources» de l'hypothèse documentaire. Pour ce qui est de nos trois récits, Weimar attribue le récit de Gen 26\* à J (qu'il date toujours de l'époque de David ou de Salomon), le récit de Gen 20\* à E (contemporain d'Amos et d'Osée) et le récit de Gen 12,10-20\* au «Jéhoviste», l'énigmatique R<sup>JE</sup> des manuels classiques, auteur-rédacteur que Weimar situe sous le règne d'Ezéchias (peu après 701 av. J.-C.). E a connu et utilisé le récit de J, mais les deux récits

ont subi des remaniements rédactionnels ultérieurs, et c'est de là que viennent la majeure partie de leurs correspondances verbales. Le Jéhoviste, en particulier, a cherché à faire des trois récits un triptyque savamment équilibré. A la fin de son livre (pp. 162-172), Weimar tente d'esquisser une synthèse de l'histoire de la rédaction du Pentateuque. Si J et E subsistent avec leurs dates traditionnelles (X<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> s.), leur extension est considérablement réduite par rapport aux répartitions généralement admises. La rédaction «jéhoviste» prend, en revanche, un relief impressionnant, et c'est elle qui «récupère» une bonne partie des thèmes théologiques attribués jusqu'ici au «kérygme du Yahviste». Weimar ouvre en outre des perspectives intéressantes sur la rédaction deutéronomiste, sur l'insertion de P<sup>G</sup> et sur la rédaction finale du Pentateuque. — Il est encore trop tôt pour se prononcer sur cette vision «revue et corrigée» de l'hypothèse documentaire. Weimar se verra sans doute reprocher de faire preuve d'une confiance excessive dans les possibilités de la critique des sources, et quelques-unes de ses attributions littéraires m'ont paru mal fondées. Il n'en reste pas moins que, si l'analyse de Weimar devait se confirmer dans ses grandes lignes, plusieurs problèmes fondamentaux — touchant notamment à la tendance théologique des sources — auraient enfin trouvé leur solution.

ALBERT DE PURY

ROBERT R. WILSON, *Genealogy and History in the Biblical World*, (Yale Near Eastern Researches, 7), New Haven et Londres, Yale University Press, 1977, 222 p.

Alors que jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle les exégètes tenaient les généalogies bibliques pour un reflet fidèle de la succession historique des générations, la critique, avec Wellhausen, se mit à considérer ces généalogies comme de pures fictions littéraires, imaginées par des compilateurs tardifs dont le souci principal était d'établir des liens rédactionnels entre des récits ou des personnages bibliques disparates<sup>1</sup>. En fait, les deux approches sont erronées. C'est ce que démontre R. R. Wilson, qui nous offre, dans la version mise à jour de sa thèse de doctorat (Yale 1972), la première étude d'ensemble consacrée aux généalogies bibliques et extra-bibliques de l'ancien Orient. — En abordant successivement: 1. les généalogies orales dans le monde arabe et africain, 2. les généalogies du Proche-Orient ancien et 3. les généalogies bibliques, et en s'attachant à une analyse systématique de leurs structures formelles, de leurs fonctions sociales, de leur mode de transmission (oral ou écrit) ainsi que de leur «fluidité», Wilson ouvre des perspectives nouvelles qui ne manqueront pas d'avoir des répercussions sur notre interprétation de certains textes bibliques et du milieu dont ces textes sont issus. Dans les derniers fascicules parus de son grand commentaire de la Genèse, C. Westermann<sup>2</sup> a d'ailleurs souligné la grande importance que revêtent à ses yeux les recherches de Wilson. — Selon Wilson, il faut distinguer deux types fondamentaux de généalogies: la généalogie «segmentée» et la généalogie «linéaire». Comme leur nom l'indique, les généalogies *segmentées* suivent, à partir d'un ancêtre commun, plusieurs lignages parallèles et permettent ainsi à des descendants contemporains (individus, clans ou tribus) de se situer les uns par rapport aux autres selon leur degré de parenté. Ce type de généalogie est attesté surtout dans les sociétés tribales ou «acéphales», c'est-à-dire non centralisées et non urbaines. En analysant certaines généalogies de tribus arabes recueillies par des eth-

<sup>1</sup> A ce sujet, cf. aussi R.R. Wilson, «The Old Testament Genealogies in Recent Research», dans *Journal of Biblical Literature*, 94, 1975, pp. 169-189.

<sup>2</sup> *Genesis*, Neukirchen, 1977, BKAT, I, 2, pp. 27, 30-31, 46-49.

nologues modernes, Wilson montre comment « fonctionne » le système généalogique au niveau oral. La généalogie reflète toujours la hiérarchie ou le rapport des forces entre les différents groupes d'un clan ou d'une tribu. Or, comme ce rapport peut changer au gré de l'évolution historique, il faut que la généalogie change, elle aussi, et s'adapte au nouveau rapport des forces. C'est pourquoi les généalogies orales sont par essence « fluides ». La généalogie tribale des Humr, par exemple, subit une évolution importante entre 1905 et 1955. Certains clans ou personnages ont pris de l'ascendant sur d'autres, et cela se traduit par une modification de la généalogie, tel ancêtre remontant d'un cran dans l'ordre des générations ou de la primogéniture, tel autre étant déclassé ou carrément supprimé. En outre, de nouveaux lignages peuvent venir se greffer sur l'arbre généalogique. Cette fluidité, condition du fonctionnement de la généalogie, exige une transmission uniquement orale, car la mise par écrit a pour effet de scléroser la généalogie et de l'empêcher de fonctionner. Il faut relever que ces modifications ne sont jamais ressenties comme des falsifications. Lorsqu'un groupe revendique un nouvel agencement généalogique, les responsables tribaux se réunissent pour déterminer quelle est la « vraie » généalogie, et de leurs délibérations sort une nouvelle généalogie qui est désormais considérée par tous les membres de la tribu — y compris les membres lésés — comme conforme à la réalité historique. Dans les sociétés tribales, la généalogie est à la base même du système social, et la place qu'un individu occupe dans la généalogie entraîne pour lui toute une série de droits et de devoirs. — Les généalogies *linéaires*, elles, se contentent de retracer une lignée allant de l'ancêtre à son descendant (ou inversement). Ce sont en général des généalogies royales, mais certaines dynasties de prêtres ou de scribes peuvent également y recourir. Une généalogie linéaire a pour fonction non de situer entre eux des contemporains mais de légitimer, par le recours à son ascendance, les prétentions d'un individu à une fonction ou à une dignité particulière. On observe d'ailleurs qu'en Mésopotamie les généalogies royales deviennent particulièrement fréquentes en période d'instabilité politique ou lorsque la légitimité du roi est contestée. La généalogie linéaire connaît, elle aussi, une certaine fluidité, par exemple lorsqu'elle entre en conflit avec la lignée d'un autre prétendant. Par ailleurs, on observe souvent un processus de télescopage, les noms d'ancêtres moins connus ou moins honorables ayant tendance à disparaître. En revanche, l'ancêtre fondateur et les ascendants immédiats du prétendant ont une stabilité plus grande. La profondeur d'une généalogie linéaire dépasse rarement dix générations. — Il est très frappant de constater que les textes du Proche-Orient ancien, si riches en généalogies linéaires, ne nous fournissent pratiquement aucun exemple d'une généalogie segmentée. L'explication la plus vraisemblable de ce phénomène est que les textes préservés de cette région proviennent presque exclusivement de civilisations urbaines et royales. Les sociétés nomades, marginales par rapport aux centres urbains, n'ont pas laissé de textes. D'autre part, Wilson montre que les généalogies segmentées perdent leur fonction dès qu'elles sont mises par écrit, et cela pourrait être une raison supplémentaire de leur absence dans les archives cunéiformes. L'Ancien Testament, en revanche, et particulièrement le livre de la Genèse, nous offre toute une série de généalogies segmentées. C'est là sans doute un indice de l'origine tribale, voire nomade, des traditions de la Genèse. Ainsi, par ce biais, se confirme une fois de plus l'unicité des récits patriarcaux par rapport à l'ensemble de la littérature de l'ancien Orient. Israël est apparemment le seul peuple parmi ceux qui nous ont laissé des textes à avoir consciemment préservé le souvenir de ses origines nomades. — Dans son chapitre sur les généalogies bibliques, Wilson présente, à titre d'exemples, des analyses détaillées de Gen 4-5 (Caïnites et Séthites), de Gen 36 (Edomites) et de Gen 29,31-30,24, etc. (fils de Jacob), textes auxquels il tente d'appliquer les critères élaborés dans les deux chapitres précédents. Le paragraphe consacré à la généalogie des ancêtres éponymes des douze



tribus m'a paru d'autant plus intéressant qu'il semble confirmer le bien-fondé des approches de cette généalogie dans une optique d'histoire tribale telles qu'elles ont été tentées par Eissfeldt, Noth et d'autres. Gen 29-30 nous donne, sous forme narrative, une généalogie segmentée qui fait apparaître clairement la prééminence des tribus issues de Rachel sur les tribus de Léa. Cette généalogie n'a pu « fonctionner » au niveau oral qu'à l'époque de la prédominance des tribus d'Ephraïm et de Benjamin, c'est-à-dire avant l'instauration de la monarchie davidique. L'ascension de Juda sous le règne de David aurait normalement dû provoquer un réagencement de la généalogie. Seulement, l'établissement sous la monarchie d'une organisation politique centralisée et l'abandon rapide des structures tribales firent que la généalogie segmentée des tribus ne servit plus de principe constitutif de la société israélite. Ainsi, la généalogie des fils de Jacob, « gelée » à un niveau prédavidique, ne subsista que dans le cadre littéraire de la narration yahviste, dépourvue désormais de sa fonction primitive. Wilson montre comment les auteurs J et P attribuent à ces récits généalogiques une fonction nouvelle, à la fois littéraire et théologique. — Il va sans dire que de nombreux autres textes, laissés de côté par Wilson, bénéficieront à leur tour des perspectives ainsi ouvertes. Et je pense que le problème de la datation de la source yahviste, si discuté aujourd'hui, trouvera là peut-être un éclairage nouveau. — En conclusion, le livre de Wilson nous montre que les généalogies bibliques ne sont ni des documents historiographiques utilisables au premier degré ni une fiction pure et simple de scribes tardifs désireux de coordonner des traditions disparates. Les généalogies de la Genèse sont les vestiges d'une organisation sociale et d'un mode de pensée archaïques. A ce titre — au second degré, en quelque sorte — elles représentent un témoignage historique du plus haut intérêt.

ALBERT DE PURY

LOUIS JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale* (Tome I : Introduction et Psaumes 1 à 41. Tome II : Psaumes 42 à 100), Duculot, Gembloux, Belgique, 1975 et 1977, 832 p. et 856 p.

EVODE BEAUCAMP O.F.M., *Le Psautier. Ps 1-72 (Sources Bibliques)*, Paris, Gabalda, 1976, tome I, 331 p.

J. W. ROGERSON and J. W. MCKAY, *Psalms 1-50 ; 51-100 ; 101-150* (The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible), Cambridge, Cambridge University Press, 1977 ; tome I : 243 p. ; tome II : 236 p. ; tome III : 193 p.

Le livre des Psaumes joue depuis des siècles un rôle capital dans la vie des croyants tant juifs que chrétiens ; aussi ne cesse-t-il d'être traduit, expliqué, étudié, médité... Les lecteurs francophones se réjouiront d'apprendre la parution presque simultanée de deux commentaires importants sur les prières d'Israël devenues celles de l'Eglise ; ils disposeront ainsi de nouveaux instruments de travail capables d'en faciliter la compréhension et de stimuler leur lecture. — Le premier de ces ouvrages a pour auteur le *Père Louis Jacquet* qui a enseigné longtemps les sciences bibliques et entend faire partager à d'autres qu'à ses étudiants, et notamment aux prêtres, les richesses qu'il a découvertes dans une incessante méditation du livre des Psaumes. Son étude témoigne en effet d'une longue familiarité avec les prières de David ; elle se veut à la fois solide au niveau exégétique et profonde sur le plan spirituel, comme le suggère le titre du volume : « Les Psaumes et le cœur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale ». Le

P. Jacquet donne de chaque psaume une traduction originale, il l'accompagne d'une présentation d'ensemble, puis de notes philosophiques et surtout exégétiques qu'il prolonge par un « florilège des répercussions, directes ou indirectes, que le psaume a eues » (p. 10), et achève son explication par des remarques doctrinales, liturgiques et même par une oraison. Une abondante bibliographie, une importante introduction, des citations multiples d'auteurs anciens et modernes, confirment l'importance de ce commentaire qui nous rappelle que le livre des Psaumes, s'il est né en Israël à une époque et dans une culture particulières, demeure un livre de prières pour le temps présent. — Dans l'excellente collection « Sources Bibliques » (Gabalda, Paris), le *Père Evode Beaucamp O.F.M.* publie un commentaire dense et bref, basé sur le texte hébreu traditionnel, et dont l'intérêt porte avant tout sur l'analyse littéraire de chaque psaume. L'auteur ne désire ni révolutionner la science biblique par des hypothèses nouvelles et hardies, ni se livrer à une simple vulgarisation, il estime avec raison faire de *la science appliquée* — la formule mérite d'être retenue — en permettant à ses lecteurs, que nous souhaitons nombreux, « de lire les psaumes avec fruit, et de communier à la prière d'Israël. » (p. 1). Le premier tome de son commentaire comprend d'abord une traduction nouvelle de 72 psaumes, puis une longue et riche introduction, dans laquelle le P. Beaucamp insiste sur la relation entre les prières qu'il étudie et la vie liturgique d'Israël, dont il retrace à grands traits l'évolution, ainsi que sur l'histoire du texte. Il consacre la dernière partie du volume à l'explication succincte, mais serrée de chaque prière, avec des notes bibliographiques, textuelles et littéraires. Son commentaire est plus concis que celui du P. Jacquet, ainsi le veut la collection des « Sources Bibliques », mais aussi sans doute l'auteur lui-même, qui a désiré écrire un ouvrage ramassé dans sa technicité, au style alerte et précis, qui en fait un remarquable outil exégétique. — Ces deux commentaires ne font pas double emploi et leur lecture peut être également profitable; ils se complètent, car leurs perspectives sont différentes, comme le simple énoncé de quelques titres donnés en tête des psaumes le révèle : Psaume 2 : Le drame messianique (L. Jacquet); Il y a un roi à Sion (E. Beaucamp); Psaume 8 : Grandeur et munificence du Créateur (L. Jacquet); L'empire du monde au fils d'Adam (E. Beaucamp); Psaume 22 : Passion et délivrance du juste (L. Jacquet); Justice du Seigneur à son pauvre (E. Beaucamp), etc... — Une nouvelle publication de la collection « The Cambridge Bible Commentary » qui, s'appuyant sur la *New English Bible* entend présenter sur l'ensemble de l'Écriture Sainte une série de commentaires brefs, mais bien documentés, et dans un format pratique, vient de paraître. Les Psaumes, dans leur totalité, y sont expliqués en trois tomes, par les professeurs J. W. Rogerson (*Durham*) et J. W. McKay (*Hull*): introduction générale, traduction et présentation de chaque psaume, notes textuelles et commentaire rapide, mais qui suppose une information solide, font de ces pages consacrées au psautier d'Israël une utile initiation à la lecture des Psaumes, aux problèmes qu'ils posent et aux richesses qu'ils contiennent.

ROBERT MARTIN-ACHARD

JOACHIM SCHÜPPHAUS, *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, 7)*, Leiden, E.J. Brill, 1977, xii + 163 p.

Le pseudépigraphe des « Psaumes de Salomon », connu de l'Église ancienne mais tombé dans l'oubli pendant tout le Moyen Âge, a été redécouvert et publié au XVII<sup>e</sup>

siècle. Le texte grec, dont il existe aussi une traduction syriaque, remonte à un original hébreu disparu. Depuis Wellhausen, on tient cet écrit pour un témoignage de la piété pharisienne remontant aux années 80 à 40 avant J.-C. Ce jugement se trouve à la fois confirmé et considérablement précisé par J. Schüpphaus, qui nous offre ici la première monographie importante sur les PsSal depuis le début du siècle. — Après une brève histoire de la recherche (pp. 1-20), Schüpphaus présente un commentaire détaillé (pp. 21-82) de chacun des 18 psaumes (le texte des psaumes n'est pas reproduit), commentaire dans lequel il s'attache avant tout à l'étude de la thématique théologique et de l'arrière-plan historique de ces psaumes. Les questions de forme littéraire sont, elles aussi, abordées. — Cette analyse, suivie d'une étude systématique des thèmes théologiques (pp. 83-137), permet à Schüpphaus de tirer des conclusions étonnamment précises sur l'histoire littéraire de ce recueil et sur le temps et le milieu dans lesquels il a vu le jour (pp. 138-153). — Un premier groupe de psaumes (PsSal 1/2; 4; 7; 8; 11; 12; 17; plus 5 et 9 en partie), où domine le ton de la plainte, remonte aux années 61ss. avant J.-C. et cherche à rendre compte, théologiquement, des événements catastrophiques qu'ont été pour la communauté juive de Jérusalem la prise de la ville par Pompée en 63, la fin de la monarchie hasmonéenne et la déportation d'une partie de la population à Rome. Cette catastrophe est vue comme un châtement divin appelé par les péchés cachés dont se sont rendus coupables des membres hypocrites de la communauté. Face à ses ennemis de l'intérieur comme à ceux de l'extérieur, la communauté exprime néanmoins sa confiance en le secours de Dieu. Miséricordieux et fidèle à son alliance, Dieu va susciter un Davidide qui restaurera le royaume d'Israël et fera de Jérusalem le centre des nations. — Vers les années 48-43 avant J.-C., cette première collection est remaniée et complétée par d'autres psaumes (PsSal 3; 6; 10; 13-16; 18; plus 5 et 9 en partie). Cette fois, le ton est plus hymnique, et le thème dominant est celui de la justice de Dieu. La communauté se réjouit de la mort ignominieuse de Pompée (en 48) et loue Dieu qui châtie à la fois les païens arrogants et les juifs impies (collaborateurs des Romains). La manifestation ultime de la justice de Dieu est encore attendue: elle se traduira par le jugement définitif des impies, par la délivrance et la vie éternelle des justes et par la venue du Messie. — Le recueil actuel des PsSal, structuré de manière à former un tout, reflète fort bien l'évolution de la théologie pharisienne et de la piété synagogale entre 61 et 43 avant J.-C. L'étude de Schüpphaus, claire et méticuleuse, sera un instrument indispensable à quiconque s'intéresse aux PsSal, ainsi qu'à la pensée juive au premier siècle avant J.-C.

ALBERT DE PURY

HIERONYMUS CHRIST, *Blutvergiessen im Alten Testament. Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort dām* (Theologische Dissertationen, Band XII), Basel, Friedrich Reinhardt, 1977, 236 p.

L'ouvrage en question a été présenté comme thèse de doctorat en 1971 à la Faculté de théologie de l'Université de Bâle. Dans la première partie (p. 12-68), l'auteur passe en revue la plupart des textes vétérotestamentaires où *dām* apparaît. Dans la deuxième partie (p. 69-129), il étudie successivement les rapports entre le sang et la terre ou le pays, puis l'emploi de *dām* comme sujet ou objet d'une activité, enfin les expressions telles que «réclamer le sang» et «vengeur du sang». La troisième partie (p. 129-146) est consacrée aux problèmes du sang de la circoncision, du sang de la Pâque, et du sang comme siège de la vie. La conclusion (p. 147-152) est suivie de 56 pages de notes, 21 pages de bibliographie et 4 pages d'index biblique. — Par cette analyse sémantique, l'auteur montre que *dām* évoque généralement une *mort violente*, envisagée selon les cas sous divers angles: mise à mort criminelle, pro-

blème de la responsabilité, problème de la vengeance, etc. L'idée que le *sang* évoque la *vie* n'apparaîtrait que dans des textes tardifs (*spätdeuteronomisch*, p. 146). — Cette étude est stimulante, et la démarche de l'auteur est jalonnée de résumés qui facilitent le cheminement du lecteur. Cependant, la méthode utilisée est parfois déroutante: dans la première partie, les textes sont classés selon des critères uniquement grammaticaux et syntaxiques: emploi de *dām* au singulier ou au pluriel, avec ou sans détermination, déterminé par un génitif, ou par un suffixe, ou par l'article. Ces critères restent en somme à la surface des choses, et il aurait peut-être été plus fructueux, par exemple, de consacrer un paragraphe systématique aux diverses formules se rattachant à *dām be'al* (son sang sur lui ou sur sa tête). — Il est difficile d'imprimer un livre sans que s'y glissent quelques coquilles ou fautes de frappe. Il est toutefois malheureux que celle de la p. 16, difficilement discernable, ait échappé à la relecture de l'auteur: *dām* figure 360 fois (et non 340) dans l'AT. Pour ce qui est des autres coquilles, elles sont relativement peu nombreuses, et le lecteur averti les corrigera sans trop de peine.

RENÉ PÉTER

RICHARD A. EDWARDS, *A Concordance to Q* (Sources for Biblical Study 7). Society of Biblical Literature and Scholars Press, University of Montana, Missoula, Montana, 1975, 186 p.

Auteur d'une «Theology of Q» (1976), R. A. Edwards offre aux chercheurs un instrument de travail appréciable: une concordance grecque pour la source Q. Cette tradition littéraire archaïque, incorporée par Matthieu et par Luc dans la composition de leur évangile, figure en effet depuis une dizaine d'années au nombre des champs d'investigation privilégiés de la recherche synoptique. La délicate question de la délimitation littéraire de ce document surgit évidemment d'emblée: optant pour la voie minimale, l'auteur s'est tout d'abord délibérément limité aux textes traditionnellement attribués à la source des logia, présents à la fois chez Matthieu et chez Luc; de plus, n'ont été enregistrés à l'intérieur de ce corpus que les vocables communs aux deux évangélistes et absents le cas échéant du parallèle de Marc (la similarité des racines a été considérée comme le critère décisif, indépendamment des variations morphologiques). Dans la première section de la concordance (p. 1-87), ces termes communs sont inventoriés suivant l'ordre alphabétique. Dans une seconde section (p. 89-186), procédure intéressante, les termes sont redistribués par péripécies; chaque séquence littéraire bénéficie à son tour de sa propre concordance, la vérification pouvant s'opérer d'une section à l'autre. — L'ouvrage que nous propose Edwards demande donc à être apprécié dans le cadre des limites que lui assigne le double postulat méthodologique de son auteur. Comme l'indique son titre, il n'offre pas une concordance de Q (l'état actuel de la recherche le permettra bientôt), mais la concordance des termes épargnés par l'option minimaliste; ainsi par ex., pour la parabole de l'invitation au festin (Lc 14,15-24 par), l'auteur n'a-t-il recensé que neuf termes. Mais il contribuera certainement, à ce titre, par le biais de l'analyse statistique, à dégager les constantes littéraires de la source des logia; la reconstruction du texte de Q s'en trouvera facilitée. — La présentation de l'ouvrage appelle deux remarques: très judicieusement, chaque vocable cité est accompagné du contexte précédent et subséquent (les comparaisons syntaxiques s'en trouvent considérablement facilitées); en outre, chaque référence textuelle est pourvue de la numérotation de la péripécie, selon la synopse d'Aland. Mais la manipulation de cet instrument est entachée d'un défaut: l'ordinateur utilisé pour rassembler le matériel a été orienté sur les formes et non sur les vocables; il n'a pas enregistré non plus accents ou *iota* souscrits; les caté-



gories *è, en, eis* présentent de ce fait, sans les différencier et dans le désordre, article ou conjonction, préposition ou adjectif numérique. La prudence et le contrôle à l'aide d'une synopse sont donc de rigueur.

DANIEL MARGUERAT

JOHANNES FRIEDRICH, *Gott im Bruder? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in Mt 25,31-46* (Calwer Theologische Monographien, A7), Stuttgart, Calwer Verlag, 1977, 307 + 196 p.

Mt 25,31-46 revêt dans l'évangile un statut singulier. Peu de textes sont aussi fréquemment cités et exercent une telle fascination sur l'éthique chrétienne; or, paradoxalement, le désaccord des exégètes quant à la signification originare de cette péricope est aujourd'hui total! La thèse de doctorat de J. Friedrich (fils de Gerhard), réalisée auprès de P. Stuhlmacher à Tübingen, s'ajoute aux nombreuses études consacrées à ce texte controversé depuis une quinzaine d'années. Mais jamais on n'avait atteint une telle envergure: plus de 500 pages (307 de texte et 196 de notes, bibliographie et tabelles) — dont le volume, à dire vrai, aurait pu être avantageusement réduit du tiers. L'originalité de cette recherche réside dans son orientation délibérée à l'histoire de la tradition, et dans la prudence méthodologique qui gouverne l'identification des ingérences rédactionnelles (p. 7-8). Contre la majorité de ses prédécesseurs, l'auteur cherche à établir: 1) l'homogénéité traditionnelle de l'introduction (25, 31) et du corps du texte; 2) l'interprétation restrictive et ecclésiale, au sein de la tradition pré-matthéenne déjà, de la figure des «plus petits frères» du Fils de l'homme (25,40.45); 3) l'appartenance de cette fresque du jugement eschatologique à la prédication du Jésus historique. — *L'enquête statistique* méticuleuse, qui ouvre le travail (p. 14-45), parvient à la conclusion que Mt restitue, à quelques corrections près, le texte de sa source. La vérification de ce résultat intervient tout d'abord dans l'examen des *parallèles matthéens* (p. 46-110). La comparaison de 25,31 avec 16,27, 19,28 et 13,36-43.49s révèle l'émergence d'une tradition apocalyptique commune, d'origine hénochienne; si les divergences dans le scénario apocalyptique interdisent pour l'auteur toute filiation littéraire entre ces textes, les attaches terminologiques n'en indiquent pas moins la voie à suivre: 25,31-46 doit être compris comme une articulation de *motifs traditionnels*. L'appareil apocalyptique reprend des catégories déjà rassemblées et appliquées au jugement dans Hénoc hén. ; sont venus s'y ajouter la parabole du berger, métaphore messianique (p. 147-149), et le catalogue des œuvres d'amour, connu du milieu hénochien (p. 172). Mais qu'en est-il alors de la tension entre le v. 31 et la titulature royale (v. 34)? Développant une intuition de Hahn, Friedrich voit en *basileus* un titre messianique (p. 174-219). La fonction judiciaire dévolue au roi dans l'AT, mais surtout l'examen de la figure hénochienne de l'Elu révèlent en effet une perméabilité réciproque de deux filières traditionnelles dans le bas-judaïsme, dont notre texte est à côté de Mc 14,61s le produit achevé: la figure du Fils de l'homme, Juge du monde, et celle du Roi-Messie, protecteur des faibles et berger messianique. L'homogénéité du texte est ainsi garantie dans son ensemble. Le profil de l'*histoire de la tradition* peut alors être retracé (p. 271-297): Mt 25,31-46 restitue pour l'essentiel une révélation de Jésus sur le jugement, centrée sur l'amour des défavorisés. Relayant la prédication prépascale des disciples, le milieu des prophètes itinérants de Syro-Palestine l'a véhiculée à son tour tout en s'identifiant déjà, mais non exclusivement, à ces pauvres. La rédaction matthéenne infléchit définitivement et verrouille cette compréhension de la scène (p. 266-270): les justiciables sont les nations païennes, les «plus petits frères» sont un titre ecclésiologique. L'auteur



répète ici le parcours philologique de l'interprétation restrictive (p. 220-257): les païens seront jugés sur la base de leur comportement à l'égard de l'Eglise. — A notre avis, l'auteur ne parvient pas vraiment à prouver le caractère traditionnel de 25,31 (la liberté du rédacteur dans l'usage des catégories héritées est évidente), ni à rattacher de manière convaincante les v. 34-46 à la tradition hénochienne. Mais il démontre en revanche l'homogénéité du texte dans sa configuration matthéenne: l'accumulation de la titulature se trouve donc, sinon réalisée, du moins préfigurée dans l'eschatologie juive. L'attribution du texte (mais sous quelle forme?) au Jésus historique nous paraît également pertinente et bienvenue. Il est certainement vrai que les divergences actuelles dans l'interprétation de la péricope reflètent la pluralité des significations dont elle a été revêtue au cours de sa transmission; mais le problème de son sens matthéen reste ouvert: il ne devrait pas être permis de se prononcer à ce sujet sans prendre en considération le contexte littéraire et théologique de l'évangile.

DANIEL MARGUERAT

DAMIANO MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni* (Associazione Biblica Italiana. Supplemento alla Rivista Biblica), Paideia, Brescia, 1977, 295 p.

L'auteur du livre s'est posé la question suivante: la prière de Jésus pour l'unité tient-elle dans le quatrième évangile une place primordiale et essentielle ou une place occasionnelle? Peut-on découvrir à la base de cet évangile, au-delà d'une théologie individualiste souvent soulignée, une théologie de la communauté? Pour Damiano Marzotto, l'étude attentive du chapitre 17 et des termes qui sont employés suggère un rapprochement avec d'autres passages où nous retrouvons les mêmes termes et les mêmes thèmes: l'action du Christ, révélation de Dieu qui attire à lui les croyants et les unit, opposée à la dispersion, la perdition (les péricopes du bon berger, du pain de vie et du discours à la foule du chapitre 12 v. 27-36). Ce thème du rassemblement, de l'unité, Damiano Marzotto l'examine chez les prophètes de l'exil, dans les écrits apocryphes de l'Ancien Testament, dans le judaïsme contemporain du Christ, dans les écrits de Qumrân. Cette promesse vivifie la communauté juive jusqu'à la catastrophe de l'an 70. Dans le quatrième évangile, la foi au Christ, révélation de Dieu, mort et ressuscité pour le salut des hommes, est le principe essentiel de l'unité humaine. A une étude scripturaire attentive et solide, l'auteur ajoute quelques considérations sur l'œcuménisme aujourd'hui. Vision large, essentiellement christocentrique à laquelle nous souscrivons volontiers. Quelques réserves pourtant au sujet du rôle de Pierre, pasteur par excellence. Mais nous acceptons au sujet de l'ouvrage le jugement donné par le P. Donatien Mollat (mort depuis): « Cette thèse représente une authentique contribution à la connaissance de la théologie de l'évangile de Jean. »

LYDIA VON AUW

D. et A. PATTE, *Pour une exégèse structurale*, Paris, Le Seuil, 1978, 251 p.

Les quatre premiers chapitres de cet ouvrage sont traduits et adaptés du livre de D. Patte, *What is Structural Exegesis?* (Philadelphia 1976). Les deux derniers chapitres et la conclusion sont une version française par les auteurs d'une partie d'un autre livre, *Structural Exegesis: From Theory to Practice* (Philadelphia 1978). L'exégèse structurale y est considérée comme « une recherche appliquée, visant à mieux comprendre ce qui est spécifique à un texte donné (le texte biblique) » (p. 7). Le premier chapitre montre la place des méthodes structurales dans la pratique exégétique. Une

courte introduction à la terminologie de F. de Saussure et de L. Hjelmslev (chap. 2) est suivie d'une présentation de la sémiotique narrative de A. J. Greimas à partir de Lc 10,25-37 (chap. 3) et du structuralisme anthropologique de Cl. Lévi-Strauss avec une application à Ga 1,1-10 (chap. 4). — Comme dans ces chapitres les relations entre la manifestation narrative et l'univers sémantique ne paraissent pas suffisamment définies, les auteurs essaient d'établir un modèle de l'ensemble du réseau structurel propre au récit (chap. 5) et de l'appliquer à l'exégèse de Marc 15-16 (chap. 6). Ces deux derniers chapitres surtout font avancer les questions, traitées avec plus de pédagogie dans le livre du groupe d'Entrevernes *Signes et Paraboles* (Paris 1977), mais étudiées ici avec plus d'esprit systématique. Le carré sémantique y joue un rôle fondamental dans l'exploration du système symbolique et de l'univers sémantique du texte. — Ce livre qui, au début, se proposait d'être une introduction devient par là d'un accès plutôt difficile, malgré le glossaire en appendice. Je ne suis pas convaincu que la formalisation plus poussée des questions sémiotiques serve de fait la cause de l'exégèse structurale auprès des exégètes de profession. Ceux-ci voudraient voir plus concrètement comment une analyse structurale bouleverse la compréhension des textes proposés dans les innombrables commentaires traditionnels. O. Genette, dans son livre *Le Christ de la Passion. Perspective structurale* (Tournai-Montréal 1978), qui traite presque du même texte (Mc 14,53-15,47), me semble mieux établir cette communication importante. Il serait également intéressant de confronter les résultats de l'exégèse structurale avec ceux d'exégèses inspirées, comme en Allemagne ou aux Etats-Unis, de différentes formes de linguistique. En tout cas, le livre de D. et A. Patte est une introduction compétente à une science qui cherche encore sa voie propre.

RENÉ KIEFFER

RALPH E. PERSON, *The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils: An Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus* (Band XIV der Theologischen Dissertationen), Basel, Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1978, 245 p.

La thèse de R. E. Person se propose de montrer comment l'église primitive avait compris le rapport entre l'Écriture et la Tradition. Etudiant les conciles de Nicée et d'Ephèse, il démontre que ces derniers considéraient l'Écriture et la Tradition comme faisant autorité, sans néanmoins se prononcer sur leur autorité relative. Sur la base de cette réflexion, l'auteur suggère que la formulation *Écriture et Tradition* (concile d'Ephèse) fait apparaître que les deux existaient dans l'unité la plus profonde, mais qu'elles étaient utilisées différemment. C'est leur *fonction* qui était relative plutôt que leur autorité. Les deux fonctionnaient toujours ensemble, dans un mode dialogique, l'Écriture jouant un rôle primaire dans la révélation, la Tradition, un rôle secondaire. L'Écriture offre le témoignage initial et la Tradition est la mémoire vivante de la réception de ce témoignage. Chacune des deux peut remplir une fonction critique par rapport à l'autre. Cet ouvrage est utile pour une étude de ce problème. Il est certain qu'un examen de la question de la réception aurait été très utile, car elle est profondément liée à celle du rapport *Écriture-Tradition*. On regrette aussi que l'auteur n'ait pas tenu compte du travail d'un Florovsky ou d'un Lossky, qui ont livré au monde théologique des travaux extrêmement approfondis sur cette question.

ELIE JONES-GOLITZIN

HIPPOLYTUS OF ROME, *Contra Noetum*. Text introduced, edited and translated by Robert Butterworth, London, Heythrop Monographs, 1977, 155 p. *Patristique*

La première partie de cette étude se lit presque comme un roman policier: l'auteur trace avec brio l'histoire compliquée des discussions (souvent très polémiques) relatives au *Contra Noet* et à son auteur. Laissons de côté ces discussions, certes passionnantes, mais qui exigent une certaine initiation. Tout ce qui touche à Hippolyte et son corpus littéraire est devenu un sujet brûlant! Au demeurant, et on ne peut que s'en étonner après cette longue et excellente première partie, Butterworth lui-même nous invite à négliger ces discussions. Il n'examinera pas si le texte est bien d'Hippolyte, s'il est du même auteur que l'*Elenchos*, s'il a des rapports avec d'autres œuvres transmises sous le nom d'Hippolyte. De même il négligera délibérément les problèmes théologiques soulevés par cet écrit. Tous ces refus, tout concertés qu'ils sont, limitent la portée de cette étude et de ses conclusions. Néanmoins ce livre offre un double intérêt. Le premier est de taille, puisque Butterworth propose une édition aussi respectueuse que possible du texte transmis par l'unique manuscrit, édition accompagnée d'une traduction anglaise, de nombreux et utiles sous-titres ainsi que d'un *index verborum*. Tout lecteur du *Contra Noet* devra dorénavant consulter cette édition. En second lieu, à l'aide d'arguments exclusivement littéraires, l'auteur entreprend une démonstration nouvelle visant à établir que, par sa structure, son style, ses procédés, ce texte est caractéristique de la diatribe et surtout qu'il constitue une unité se suffisant à elle-même (contre l'hypothèse de Nautin selon laquelle le *Contra Noet* serait en réalité la fin du *Syntagma* d'Hippolyte). On aurait souhaité que Butterworth allât plus loin, car sa dernière conclusion n'est pas sans conséquence pour la question de l'auteur. C'est le défaut de ce livre que de prétendre examiner le *Contra Noet* sous un angle uniquement littéraire. Pour étudier le *Contra Noet*, il faut tenir ensemble tous les bouts du problème.

ERIC JUNOD

SAINT JÉRÔME, *Commentaire sur saint Matthieu* (tome I). Introduction, traduction et notes par E. Bonnard (*Sources Chrétiennes*, 242), Paris, Le Cerf, 1977, 348 p.

La finesse intellectuelle et le sens littéraire de Jérôme suffisent à garantir la qualité de son œuvre exégétique. Toutefois, si ses commentaires de l'Écriture revêtent le plus grand prix, c'est surtout, en tout cas à nos yeux, parce qu'ils s'appuient sur des sources qui, dans leur majorité, ont aujourd'hui disparu. Considérés sous l'angle de l'histoire de l'exégèse, ils représentent une sorte de synthèse personnelle de tout le travail patristique antérieur. C'est spécialement vrai du *Commentaire sur Matthieu* puisque Jérôme déclare avoir consulté pour cet évangile les commentaires de Théophile d'Antioche, d'Hippolyte, de Théodore d'Héraclée, d'Apollinaire de Laodicée, de Didyme d'Alexandrie, d'Hilaire de Poitiers, de Victorin, de Fortunatus... et bien sûr d'Origène, la source essentielle. — Composé hâtivement (en 398), ce *Commentaire* ne manque ni de fougue, ni de minutie. Nous reviendrons sur ses caractéristiques quand E. Bonnard en aura achevé la traduction. Le texte édité est celui de Dom Dekkers; le présent volume va jusqu'à l'exégèse de Mt 16, 12.

ERIC JUNOD

E. P. MEIJERING, *Tertullian Contra Marcion (Adversus Marcionem I-II)*, Leiden, Brill, 1977, 183 p.

Comme l'indique le sous-titre (« Gotteslehre in der Polemik »), ce commentaire des livres I et II de l'*Adversus Marcionem* de Tertullien s'attache essentiellement à la doctrine de Dieu, point central de l'opposition entre le marcionisme et le christianisme. Le commentaire, après la présentation du plan des livres, suit de façon continue le texte du théologien africain, en négligeant le plus souvent les développements relatifs à d'autres points de controverse (les questions éthiques, par exemple). Les savants hollandais sont orfèvres pour ce type de commentaires tout à la fois clairs, concis et très précisément documentés. Meijering fait apparaître à quel point Tertullien, sous une forme habile et efficace, développe en fait une argumentation de type déjà traditionnel qui doit l'essentiel à Irénée, et, dans une moindre mesure, à Théophile et Justin, et qui révèle chez l'Africain une culture philosophique très générale. La fine étude de Meijering suggère cette conclusion: à l'originalité de pensée de Marcion, Tertullien opposera l'originalité de son style!

ERIC JUNOD

CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple* (tome II). Traduction et notes de M.-J. Delage (*Sources Chrétiennes*, 243), Paris, Le Cerf, 1978, 497 p.

Tout comme dans le tome précédent (*Sources Chrétiennes*, 175) la lecture des homélies de Césaire procure une heureuse surprise. On y retrouve le meilleur de la sève augustinienne, c'est-à-dire une exaltation permanente de l'amour de Dieu et de la pratique de la charité. Le ton n'est ni docte, ni sec. Césaire s'efforce avec chaleur de corriger les mœurs païennes (attirait pour les jeux, la magie, les superstitions de toute sorte, l'ivrognerie, le concubinage, la cruauté des riches envers les pauvres). Un index est prévu à la fin du tome III qui donnera le dernier groupe de ces *Admonitiones*.

ERIC JUNOD

AMBROISE DE MILAN, *Apologie de David*. Introduction, texte latin, notes et index par P. Hadot; traduction par M. Cordier (*Sources Chrétiennes*, 239), Paris, Le Cerf, 1977, 224 p.

Décidément Ambroise est un personnage peu commun. Dans ce texte étonnant, il se fait l'avocat de David, le roi criminel et adultère qui a fait tuer l'époux de la femme qu'il convoitait. La plaidoirie se fait en deux temps: elle commence par un éloge général de David et se poursuit par un commentaire du Psaume 51 dans lequel le roi prend sa propre défense. Le thème prédominant est celui de la repentance. David est l'illustration de l'homme pécheur qui se soumet au repentir. Son exemple prouve que les plus vertueux, les plus saints sont soumis à la faute, une faute que seule la grâce divine peut effacer. Mais David est plus encore que le type de l'humanité pécheresse. Son union avec Bethsabée préfigure le mystère du salut où le Christ rompt avec Israël pour se tourner vers les païens. — Dans ce texte qui est l'occasion de nombreux développements allégoriques, l'influence d'Origène paraît considérable. P. Hadot le démontre brillamment, en partie par le recours à des exégèses parallèles de Didyme. Il indique aussi qu'il ne faut pas voir dans ce texte un simple exercice littéraire. Cet éloge de David, le roi pécheur et repentant, est un appel qu'Ambroise



destine à l'empereur Théodose pour qu'il fasse pénitence après un grave crime qu'il vient de commettre. — Cette *Apologie*, dont P. Hadot donne une édition nouvelle, est clairement traduite par M. Cordier.

ERIC JUNOD

PIERRE NAUTIN, *Origène (Sa vie et son œuvre) (Christianisme Antique, I)*, Paris, Beauchesne, 1977, 474 p.

On ne saurait imaginer meilleure carte de visite pour inaugurer une collection (*Christianisme Antique*) visant à réunir «des ouvrages de recherche qui traiteront avec des méthodes rigoureuses de questions importantes pour la connaissance du christianisme des premiers siècles». De prime abord, le sujet paraît ingrat: déterminer la nature des diverses œuvres d'Origène, fixer leur chronologie et enfin esquisser la biographie de l'Alexandrin. Cependant le livre est passionnant, car il associe le lecteur à une série d'enquêtes minutieuses et ingénieuses qui aboutissent toutes à des conclusions précises et souvent inédites. Les moindres analyses de détail s'intègrent dans des exposés qui revêtent la forme d'une démonstration. — La première partie du livre décortique les témoignages d'Eusèbe, de Pamphile, de Théodore (ou Ps-Grégoire, c'est-à-dire l'auteur du fameux *Remerciement*), d'Epiphane, de Jérôme et de Palladius; elle contient en outre une magistrale étude de la correspondance d'Origène et s'achève par une sorte de *clavis* des œuvres de l'Alexandrin, composée à partir de la liste de Jérôme. La seconde partie fait le point sur trois œuvres ou groupes d'œuvres: les trois *commentaires sur le psautier*, les *Stromates* et surtout les *Hexaples*. La dernière fixe la chronologie des œuvres et retrace le déroulement de la vie du théologien. — P. Nautin n'a guère de goût pour les états de la question ou pour les travaux qui se bornent à répéter ce que d'autres ont déjà dit. Son livre ne pouvait donc qu'approfondir et renouveler les sujets abordés (voir en premier lieu les chapitres consacrés à Eusèbe, Pamphile, les *Hexaples* et la chronologie). Inévitablement, sur des points de détail (par ex. l'existence d'homélie sur II Corinthiens) ou de plus d'importance (par ex. l'hypothèse de l'existence d'une synopse juive utilisée pour la confection des *Hexaples*), il s'offrira à la discussion. A titre d'illustration, on peut imaginer sans grand risque que des voix s'opposeront à ce que Grégoire le Thaumaturge ne soit plus ni le destinataire de la *Lettre à Grégoire*, ni l'auteur du *Remerciement*. Mais trouvera-t-on pour défendre la thèse «traditionnelle» des arguments meilleurs que ceux que propose Nautin pour lui faire un sort? On pourrait ainsi multiplier les exemples de résultats nouveaux et, le plus fréquemment, solidement étayés qui corrigent, complètent ou bouleversent des conclusions répandues. Ce livre est une étape nouvelle et importante dans les études origéniennes: il dissipe en large partie le flou qui entourait les faits de la vie d'Origène et précise la nature de ses différents ouvrages, tout particulièrement des *Hexaples*.

ERIC JUNOD

DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse*. Introduction, édition, traduction et notes par P. Nautin avec la collaboration de L. Doutreleau. Tome I (Sources chrétiennes N° 233), Paris, 1976, 348 p.; tome II (Sources chrétiennes N° 244), Paris, 1978, 364 p.

Pierre Nautin, aidé par le P. Louis Doutreleau, édite ici pour la première fois le Commentaire sur la Genèse (chap. 1-17) de Didyme qui se trouvait dans le lot des



papyrus découverts à Toura en 1941, comme son commentaire sur Zacharie (cf. *SC* 83-85) et ses commentaires sur les Psaumes, sur l'Écclésiaste et sur Job, publiés en Allemagne. — L'éditeur s'est astreint à une tâche doublement ingrate. D'une part, les feuillets du papyrus sont dispersés (une partie se trouve au Musée du Caire, une autre partie chez des collectionneurs privés; les pages 77-80 = Gen. 2, et les pages 199-208 = Gen. 9-11, sont introuvables), le texte conservé est souvent lacunaire (surtout au début et à la fin; en partie, il peut être reconstitué grâce à des citations chez Procope de Gaza et dans les chaînes exégétiques) ou présente des omissions (p.ex. les chap. 13 et 14); d'autre part, le contenu du commentaire, comme l'affirme P. Nautin lui-même, est plutôt décevant. — L'intérêt de cette édition réside dans l'espoir de retrouver, grâce à Didyme, la trame générale et aussi, par-ci par-là, l'exégèse de détail, du commentaire sur la Genèse d'Origène et de ses scolies, qui sont perdus (un exemple particulièrement frappant: le commentaire de Gen. 1,14 sur le fatalisme astral conservé aussi dans la Philocalie; cf. l'édition d'E. Junod dans *SC* 226, p. 130s.). — P. Nautin a pu identifier d'autres sources que Didyme a dû connaître par l'intermédiaire d'Origène: le traité contre Hermogène de Théophile d'Antioche, la « Traduction des noms hébreux », le Livre des Jubilés; de Philon il a peut-être eu une connaissance directe. — L'introduction et les notes de l'éditeur sont très sobres, parfois presque trop sobres; il se limite à l'essentiel, mais son commentaire est toujours stimulant. 100 pages d'index très complets (index analytique, scripturaire, index des passages de Procope, des noms propres et des mots grecs) terminent le deuxième volume. — L'édition du patristicien parisien pourra servir de base à des travaux futurs qui essaieront d'apprécier la méthode exégétique de Didyme dans son ensemble. Sans doute, les chercheurs seront aussi tentés de combler les lacunes du texte qui subsistent encore.

WILLY RORDORF

F. PETIT, *Catena graecae in Genesim et in Exodum. I. Catena sinaïtica* (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 2), Turnhout, Brepols, 1977, 337 p.

Ce livre fournit l'occasion de saluer la naissance d'une nouvelle collection de textes patristiques grecs: les responsables de *Corpus Christianorum* viennent en effet d'ouvrir une *Series Graeca*, parallèlement à la collection latine. Mais il permet aussi d'apprécier un travail conçu et réalisé avec une précision et une intelligence remarquables. Car, s'il faut du courage pour se lancer dans l'exploration et l'édition des chaînes, il faut aussi une méthode très rigoureuse. — L'auteur s'est donné pour objectif à long terme de publier la chaîne complète sur la *Genèse* et l'*Exode*: il se trouve en effet qu'on peut parler d'«une» chaîne pour ces deux livres bibliques puisque les types distingués se rattachent tous à une même chaîne primitive. Ce volume, qui est une première étape, donne l'édition de la chaîne du Sinaï (*Sinaïticus gr. 2*), en tenant compte pour l'établissement du texte et de l'apparat critique de tous les autres témoins (chaînes de Moscou, de Bâle, de Léningrad, chaîne de type III selon la classification de Karo-Lietzmann ainsi que l'*Epitomè* de PROCOPE). Les fragments conservés dans cette chaîne sont donc définitivement édités: ils ne seront pas reproduits dans les volumes ultérieurs consacrés aux autres traditions. — Le texte de chaque fragment est précédé de la mention de sa localisation (folio et ligne) dans les manuscrits et de l'attribution qu'ils transmettent. Si les fragments ont pu ou peuvent être identifiés, l'auteur l'indique en note, avec une appréciation si un doute subsiste. Observons encore que pour certains fragments deux ou trois textes sont donnés. Le premier, toujours en lettres grasses, est celui du *Sinaïticus* et des témoins très proches de lui; l'autre (ou les autres) est un texte plus ou moins apparenté au premier, mais

qui porte la trace de remaniements (Procope et chaîne de type III). — Les fragments de la chaîne du Sinaï sont en général brefs. Ils sont empruntés à des auteurs très variés, allant de Philon à Sévère d'Antioche, avec un intérêt propre à cette chaîne pour les *Questions* de THÉODORET DE CYR; M<sup>lle</sup> Petit suppose que le caténiste a fondu deux sources: la chaîne primitive et les *Questions*. En dépit de leur brièveté, les fragments conservent un indéniable intérêt. D'abord ils constituent des témoins de base pour l'histoire du texte de la *Genèse* et de l'*Exode*. Ensuite ils aident à reconstituer l'histoire de l'exégèse de ces livres. A ce sujet, ils permettent de constater une fois encore deux points essentiels: l'influence de l'exégèse de Philon et la qualité de celle d'Origène.

ERIC JUNOD

BERTRAND DE MARGERIE: *La Trinité chrétienne dans l'histoire* (Théologie historique, 31). Paris, Beauchesne, 1975, 499 p. *Histoire de la théologie*

Cet ouvrage veut manifester comment, dans l'histoire de l'Eglise, les chrétiens ont pris une conscience toujours plus explicite du mystère des trois Personnes divines. L'auteur devient ainsi tour à tour exégète, patrologue, théologien spéculatif. Le mérite de ce livre est de nous offrir une vaste synthèse appuyée sur une érudition remarquable. Mais ce genre littéraire oblige l'auteur à résumer de manière bien rapide des thèmes aussi complexes que la théologie trinitaire de Hegel. Le P. de Margerie est convaincu de la nécessité d'une évolution homogène du dogme chrétien. "En un certain sens, le langage biblique n'atteint sa pleine universalité qu'en devenant langage dogmatique" (p. 140). "L'Ecriture fonde le dogme; mais le progrès dogmatique permet de mieux saisir, rétrospectivement, le sens de l'Ecriture" (p. 157). L'auteur est persuadé avec Paul VI que les formules employées par les Conciles pour manifester le mystère trinitaire "expriment des concepts qui ne sont pas liés à une certaine forme de culture, ni à une phase déterminée du progrès scientifique, ni à telle ou telle école théologique" (p. 141). Cet ouvrage combat — selon nous, à juste titre, — les théories qui enferment l'intelligence humaine dans une historicité si absolue que l'Eglise devient incapable de prononcer une parole définitive.

GEORGES BAVAUD

ALEXANDRE FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie* (Théologie historique, 40), Paris, Beauchesne, 1977, 443 p.

Cette étude, excellemment documentée, analyse d'une façon plus systématique qu'historique le processus qui a conduit l'Eglise des six premiers siècles à multiplier et à hiérarchiser les fonctions ecclésiastiques, à établir une distinction entre les ordres «mineurs» et «majeurs», et enfin à laisser se creuser un écart toujours plus grand entre les clercs et les laïcs. L'auteur a le mérite de s'engager dans cette étude en déplorant que la distinction clerc-laïc, primitivement axée sur la fonction liturgique, soit devenue envahissante et quasi ontologique.

ERIC JUNOD

JOSÉ MARTI BONET, *Roma y las Iglesias particulares en la concesión del pallio a los obispos y arzobispos de occidente, Año 513-1143* (Colectanea San Paciano, 21), Barcelona, Herder, 1976, 241 p.

Le pallium est un ornement liturgique (bande d'étoffe de laine blanche qui se porte autour du cou), accordé souvent par les papes à des évêques au cours des siècles. A l'origine, le don de cet insigne était une manifestation particulière de communion ecclésiale dans le cadre de la collégialité épiscopale. En effet, le successeur de Pierre voulait, dans certains cas, honorer le chef d'un diocèse ou bien souligner l'importance d'un siège métropolitain. Plus tard, surtout après la réforme grégorienne, le pallium est devenu habituellement le signe de la juridiction particulière que recevait, de la part du pape, un archevêque, considéré comme un « vicaire » du Pontife romain dans telle région. L'influence de la centralisation romaine est devenue manifeste au détriment de l'antique collégialité épiscopale. L'auteur nous présente une étude érudite de cette question qui dépasse le cadre étroit d'une coutume ecclésiastique qui, à première vue, pourrait paraître purement folklorique. A la page 204, nous apprenons que les évêques de Lausanne, Henri (1048-54) et Gui (en 1130), ont reçu le pallium.

GEORGES BAVAUD

*Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, herausgegeben von A. ZIMMERMANN (Miscellanea mediaevalia 11), Berlin, 1977, 548 p.

Ce volume réunit les exposés de la traditionnelle *Mediävistentagung* organisée par le Thomas-Institut de l'Université de Cologne qui en 1976 portait sur le thème du Bien et du Mal dans la culture médiévale, plus spécialement dans leur rapport à l'histoire du salut. Cette réunion internationale se veut interdisciplinaire et par conséquent le sujet est abordé à partir de perspectives multiples: la représentation du bien et du mal dans la musique, l'art, la littérature, la pensée politique, philosophique et théologique. Malgré la diversité des approches et des méthodes des différentes contributions, cet ensemble d'études permet de se faire une idée sur la façon dont l'homme médiéval a vécu le problème du mal. Personnellement j'aurais souhaité un exposé au moins sur le *rapport* entre la rencontre concrète avec le mal (guerre, catastrophes, maladies, injustices sociales) et les spéculations des auteurs médiévaux. C'est l'article de J. Ehlers (p. 27-72) sur le bien et le mal dans l'historiographie qui se rapproche encore le plus de cet aspect auquel nous sommes aujourd'hui très sensibles. Parmi tous les articles, je me contente de mentionner ceux qui m'ont paru les plus intéressants. Du point de vue strictement philosophique on peut signaler l'étude de W. Hübener (p. 1-26) consacrée à l'interprétation de la formule « malum auget decorem universi » qui est l'expression d'un des aspects les plus typiques de la mentalité médiévale: l'optimisme cosmologique ou l'idée de la perfection de l'univers. La contribution d'O. Stephan (p. 112-130) cherche à expliquer pourquoi Bonaventure a critiqué la conception de l'histoire de Joachim de Fiore. Selon O. Stephan cette doctrine souffre d'une inconséquence (cf. p. 116, 121, 125), car Joachim ne serait pas en mesure d'expliquer comment — dans le troisième état — l'Esprit absolu devient histoire. S. Bonaventure aurait compris ce manque de médiation entre l'Absolu et l'histoire: son objection christologique à la thèse de Joachim serait donc fondée philosophiquement (cf. p. 130): le Christ est cette médiation. Plusieurs études envisagent un aspect de la pensée thomiste, p.ex. l'article d'E.-H. Wéber (p. 154-205) sur le développement du traité sur la chute du diable de S. Anselme à Thomas d'Aquin, traité dont

l'auteur essaie de dégager les implications métaphysiques. La comparaison entre l'Aquinat et les Utopistes de F. Seibt (p. 253-270) et l'analyse de la critique de la psychologie d'Origène par Thomas de I. Craemer-Ruegenberg (p. 235-252) m'ont plus intéressé, car elles mettent en évidence des dimensions moins connues de la pensée du dominicain. Très instructive est l'étude iconographique du « songe d'Adam » de H. Schade (p. 453-488), dans laquelle l'interprétation de la célèbre Eve d'Autun à partir des textes de Jean Scot Erigène m'a paru particulièrement suggestive (cf. p. 484-488). Je ne voudrais pas terminer ce bref compte rendu sans signaler l'intéressante analyse d'A. Cazeneuve d'un mythe cathare languedocien — témoignage émouvant du profond désarroi de l'homme devant la présence du mal et la question de son origine.

RUEDI IMBACH

SANTIAGO M. RAMÍREZ, O.P., *La esencia de la caridad* (Biblioteca de teólogos españoles, 31), Madrid, 1978, 384 p.

L'« agapê » chrétienne a été comprise par la scolastique dans le cadre des deux commandements fondamentaux de l'amour de Dieu et du prochain (cf. Mat. 22,34-40). Saint Thomas d'Aquin a développé tout son traité de la charité à la lumière du thème de l'amitié entre Dieu et les hommes et des hommes entre eux. Il a pu ainsi assumer dans sa théologie plusieurs des aspects de la pensée philosophique de l'antiquité pour laquelle l'amitié joue un grand rôle. Le P. Ramirez commente avec fidélité cette tradition thomiste.

GEORGES BAVAUD

SANTIAGO M. RAMÍREZ, O.P., *Los dones del Espiritu Santo* (Biblioteca de teólogos españoles, 30), Madrid, 1978, 318 p.

Quelle est la nature des dons du Saint-Esprit évoqués par Isaïe 11,2-3? Selon saint Thomas d'Aquin, ces dons sont accordés non seulement au Messie, mais à tout chrétien justifié. Ils sont des qualités données gratuitement par Dieu pour que le croyant soit capable d'être sous la mouvance directe de l'Esprit (cf. Rom. 8,14). Le P. Ramirez défend la position thomiste qui distingue ces dons des vertus surnaturelles de foi, d'espérance et de charité.

GEORGES BAVAUD

THOMAS VON SUTTON, *Quaestiones ordinariae*. Herausgegeben von Johannes Schneider, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1977, 1288 p. (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt 3).

L'œuvre de Thomas de Sutton (né entre 1250 et 1260, mort après 1315), un des représentants majeurs de l'école dominicaine d'Oxford et de la jeune école thomiste, a fait l'objet de plusieurs éditions au cours des dernières années: les questions quodlibétales ont paru en 1969 (éd. M. Schmaus et M. González-Haba), le Commentaire du De generatione et corruptione en 1976 (éd. F.E. Kelley). En 1960, W. Seńko a découvert, identifié et édité un traité jusqu'à présent inconnu, intitulé *De esse et essentia* (Arch. hist. doct. litt. MA, 27, 1960, 229-266). L'intérêt pour ce dominicain anglais s'explique par le rôle qu'il a joué dans les conflits doctrinaux à la fin du XIII<sup>e</sup> et au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Il a pris position pour toutes les grandes thèses thomistes, notamment le problème de l'unicité de la forme, la distinction réelle de l'être et de



l'essence, le problème de l'individuation et de l'analogie de l'être. Le présent volume offre la première édition complète des questions disputées. Le texte latin lui-même (3-953) est précédé d'une longue introduction où l'on traite de la tradition manuscrite (19\*-43\*), de la chronologie (44\*-57\*), de l'authenticité des œuvres de Thomas (58\*-89\*). Ces considérations d'ordre plutôt technique sont suivies par une étude des principales doctrines du dominicain anglais (90\*-267\*). Des tables des citations et un registre, absolument indispensables pour une telle édition, couronnent utilement cet ouvrage. — Une des questions les plus controversées est la datation des écrits de Thomas. L'auteur est très prudent et propose de situer les deux premiers *Quodlibeta* peu après 1293, les *Quodl.* 3 et 4 autour de 1300. La rédaction de *Quaest. ord.* s'étendrait du premier enseignement magistral (1291) jusqu'en 1315 environ. J. Schneider rejette donc les hypothèses de F. Pelster et P. Glorieux qui plaidaient pour une date antérieure des *Quodl.* (1285-87). L'authenticité des œuvres du philosophe anglais constitue une seconde difficulté. Les *Quodl.* et les *Quaest. ord.* sont certainement attribuables à Thomas de Sutton. Par contre, Schneider réfute (67\*-83\*) la thèse de W. Seńko affirmant que certains opuscules, anciennement attribués à Thomas d'Aquin lui-même (*De instantibus*, *De natura verbi intellectus*, *De principio individuationis*, *De natura generis*, p.ex.), seraient dus au philosophe anglais. Dans son étude de la pensée de Thomas de Sutton, l'auteur réunit et analyse, pour tous les thèmes traités, le dossier complet des textes accessibles à ce jour. Cet exposé détaillé permet de conclure que Thomas est un fidèle défenseur de l'Aquinate (267\*). Quant à l'édition elle-même, l'auteur n'explique malheureusement nulle part quels principes il a suivis dans l'établissement du texte. L'étude de la valeur des mss. (30\*-33\*) est, à mon avis, insuffisante pour combler cette lacune. Même si Thomas de Sutton n'est pas un auteur d'une très grande originalité — d'aucuns parleront d'une très grande fidélité à Thomas d'Aquin — son œuvre témoigne du *status quaestionis* de certains problèmes à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. D'autre part, les discussions avec les adversaires les plus remarquables du thomisme — p.ex. Henri de Gand et Duns Scot — ont obligé ceux qui voulaient soutenir la doctrine thomiste à clarifier et à approfondir leurs positions. Le résultat de cette élaboration, sans être innovateur, manifeste la vie d'une tradition en devenir, donc pas encore dogmatique et pétrifiée.

RUEDI IMBACH

CHRISTINE THOUZELLIER, *Rituel cathare*. Introduction, texte critique, traduction et notes (Sources chrétiennes, 291), Paris, Le Cerf, 1977, 244 p.

En 1973, Christine Thouzellier publiait le *Liber de duobus principiis* présenté ici même dans une recension. L'an dernier, M<sup>lle</sup> Thouzellier a complété cette publication en éditant un fragment de rituel latin, curieusement inséré dans le *Liber* mais passablement plus ancien et d'une provenance différente. Le *Liber* a été, semble-t-il, écrit par un Italien, Jean de Lugio; le rituel est peut-être d'origine occitane. On peut le comparer au rituel provençal, publié par L. Clédat en 1887, avec un texte du Nouveau Testament. Le rituel latin est tronqué au début et moins complet que le provençal. Avec la conscience et l'érudition qu'on lui connaît, Christine Thouzellier examine chaque élément de la liturgie pour en découvrir l'origine. Le résultat est indéniable: cette origine est chrétienne. La *traditio orationis sanctae*, la cérémonie par laquelle le nouveau croyant cathare est habilité à prononcer le Notre Père, rappelle qu'au temps de saint Augustin les catéchumènes n'étaient pas autorisés à le réciter avant d'avoir été baptisés. Après le baptême, ils étaient tenus de le réciter chaque jour. Les cathares devaient passer un examen qui ressemble à l'*ordo scrutiniorum*, c'est-à-dire l'interrogation à laquelle étaient soumis les clercs avant d'accéder aux



fonctions sacrées: il s'agissait de réciter la tradition des évangiles, le symbole des apôtres et le Pater. Les cathares se limitent au prologue de l'évangile selon saint Jean, rejettent le symbole, mais donnent une grande importance à la récitation du Pater. L'«ordinatus» qui préside la cérémonie adresse au nouveau converti une homélie dans laquelle il commente les demandes de l'oraison dominicale. Il ne se réfère pas directement aux Pères de l'Eglise, mais à certains sacramentaires, particulièrement au Gélisien. Dans les trois premières demandes, ou plutôt dans les explications données à leur sujet, on retrouve l'influence de Tertullien et de Cyprien. «Ainsi la *traditio orationis* cathare plonge ses racines dans le substratum chrétien des Eglises primitives d'Afrique et de la haute Italie.» Christine Thouzellier présente quatre textes du Pater cathare: provençal, latin, roman et slavon, ils sont étonnamment semblables jusque dans leur doxologie. Mais le commentaire du texte roman est très différent. Le consolamentum confère au nouveau croyant le baptême de l'Esprit. Toutefois, chose remarquable, dans le rituel latin, le néophyte est exhorté à ne pas mépriser le baptême d'eau qu'il a reçu dans l'Eglise catholique. Le texte date d'un temps où la lutte entre catholiques et cathares n'était pas encore acharnée. Outre l'imposition des mains, l'imposition du livre sacré sur la tête du candidat se retrouve dans certaines ordinations de l'Eglise d'Orient. Le melioramentum, c'est-à-dire une salutation rituelle: trois révérences en demandant au «parfait» sa bénédiction, précède la récitation de sept Pater et un sermon sur le don du Saint-Esprit. Les commandements du Christ sont rappelés; le nouveau fidèle s'engage et à les observer et à être fidèle jusqu'à la mort à sa croyance. Le consolamentum n'est pas avant tout, comme on serait tenté de le croire, une espèce de rite d'extrême-onction. Il peut l'être, mais il est essentiellement un rite de communion avec l'Esprit saint. — On comprend d'une part que les cathares se soient proclamés *boni et veri christiani*. Leur liturgie les y autorisait. D'autre part, il y avait divergence sinon divorce entre leur théologie et leur liturgie. L'Eglise cathare n'a eu que très peu de théologiens, elle n'a pas eu non plus d'unité de doctrine. «Der Katharische Kult ist nicht aus einem Guss» a écrit Arno Borst. Amalgame de tendances diverses, croyances et mythes dualistes, attachement à de vieilles traditions chrétiennes, désir de pureté et de salut, le catharisme offre un vaste champ d'étude. Christine Thouzellier l'explore magistralement.

LYDIA VON AUW

MARIA CONSIGLIA DE MATTEIS, *La «teologia politica comunale» di Remigio de' Girolami*, préface de O. Capitani, Bologna, Patron Editore, 1977, CLVII + 98 pages.

Dans cet ouvrage, qui envisage la pensée politique du dominicain florentin Rémi de Girolami (†1319) — «uno dei personaggi più importanti nella vita culturale fiorentina del primo Trecento» selon C. Delcorne —, Maria C. De Matteis édite, dans la seconde partie (1-94), deux traités de philosophie politique et neuf sermons sur la paix de cet auteur. (Le traité «De bono pacis» avait déjà été édité par C. T. Davis en 1959, l'auteur lui-même avait présenté l'édition de l'opuscule «De bono communi» en 1967). Ces éditions sont précédées par une longue et stimulante introduction qui essaie d'un côté de situer les textes de Rémi dans le contexte politico-historique de Florence à la fin du XIII<sup>e</sup> et au début du XIV<sup>e</sup> siècle et s'efforce de l'autre côté de dégager la signification théologico-philosophique de ces textes qui enrichissent heureusement le dossier de l'historien de la pensée politique médiévale soucieux de dépasser les généralisations faciles et schématiques. — Ce n'est pas le lieu ici d'analyser critiquement, point par point, l'édition des textes, cependant il semble qu'une brève note sur les manuscrits utilisés et sur les principes d'édition aurait été indispen-

sable (les notes aux pages CIX et CXLVI ne peuvent combler cette lacune!). — Quant à l'introduction, elle est d'une très haute qualité. Après une présentation de l'idéologisation de la Commune — telle qu'elle se manifeste p. ex. dans le « De regimine civitatum » de Jean de Viterbe (XV-XLV) — une analyse critique, mais jamais inutilement polémique, des interprétations récentes de la grande crise politique de Florence au tournant du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle (XLVII-LXXII) et un exposé de la conscience de cette même crise chez les chroniqueurs florentins — notamment Villani, Campagni et Malispini — il est possible de découvrir la spécificité et l'originalité de la pensée politique du *Frate* dominicain (CI-CLVII). Cette doctrine politique est remarquable surtout pour son « anti-individualisme » décidé (cf. CVI, CXI, CXXXIII, CXLV, CLVI, CLVII). Si cette tendance découle sans doute directement de l'idée aristotélicienne de l'homme comme animal social et de la conception thomiste de la supériorité du bien commun par rapport au bien individuel, Rémi a su l'adapter à une situation politique *concrète*. L'application de cet héritage aristotélicothomiste et l'exaltation de la paix comme bien suprême de l'homme — d'origine plutôt augustinienne (cf. CXLII-CXLVI) — confèrent à cette pensée politique un caractère propre. Certaines formules manifestent de manière pénétrante la préoccupation majeure de Rémi, p. ex. si non est civis, non est homo (CXXX, CL, 18). Ce contemporain — et peut-être maître — de Dante cherche un remède à la difficile situation politique de sa patrie non par la proposition d'un autre type de gouvernement ni par le rêve d'un empire universel comme Dante, mais par une éthique de la « socialité » elle-même basée sur une métaphysique de la primauté du tout sur la partie. Il est vrai, comme le souligne O. Capitani dans sa préface (XI), Rémi n'est pas prophète, toutefois ses idées annoncent des tendances nouvelles et insoupçonnées. D'où l'intérêt de ce livre passionnant.

RUEDI IMBACH

GEORG DUFNER, *Geschichte der Jesuaten*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1975, 433 p.

Nous devons aux recherches patientes et obstinées d'un Bénédictin d'Engelberg cette histoire d'une congrégation italienne fort peu connue. Une grande partie des archives des Jésuates a disparu ou a été dispersée. L'histoire que le savant bénédictin a reconstituée est surprenante et enrichit notre connaissance de la chrétienté italienne du XVI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle. Le fondateur du mouvement, Giovanni Colombini, parent de sainte Catherine de Sienne, naquit dans cette ville vers 1304. Comme Valdès et François d'Assise, il appartenait au monde des riches marchands. En mars 1357, une conversion tardive mais radicale fit de ce commerçant et de ce magistrat honoré une espèce de « hippie », courant les routes de Toscane et d'Ombrie et chantant les louanges du Christ. Il refusa d'entrer dans un Ordre déjà constitué (même un Ordre mendiant). L'image de l'Eglise de son temps, déchirée par des factions diverses, le pousse à servir le Christ seul, dans une humilité et une pauvreté extrêmes. Malgré la précarité de sa situation, il a de nombreux disciples et suscite des réveils religieux dans les villes où il passe. Urbain V, à son arrivée en Italie, prend Colombini et ses amis sous sa protection, leur donne un habit et leur impose une certaine *stabilitas loci* (ils pourront posséder des couvents). Peu après, Colombini meurt. De cette période héroïque date une collection de « laude » qui s'ajoute au trésor merveilleux et trop ignoré de la musique religieuse et de la poésie populaire du moyen âge italien. — Les successeurs de Colombini s'efforcent de concilier le caractère laïque de leur association et la pauvreté primitive avec les conditions nouvelles qui leur étaient imposées. Le mouvement se répand surtout dans l'Italie du Nord. A Venise, les Jésuates sont en

relation avec des mouvements réformateurs. A Florence, ils sont en contact avec des milieux humanistes. Paradoxalement deux prélats éminents du Quattrocento sont des Jésuites: Giovanni Tavelli, évêque de Ferrare au moment du concile et Antonio Bettini, évêque de Foligno, tous deux élus contre leur gré. Tous deux ont laissé des traductions et des écrits spirituels, Tavelli aurait même traduit en langue vulgaire une partie de la Bible mais sa traduction a disparu. — Les Jésuites ont eu aussi une certaine activité artistique; ils formèrent des maîtres-verriers remarquables. Le couvent de San Giusto à Florence était orné d'œuvres des meilleurs peintres; il fut malheureusement rasé après la peste de 1529. Les Jésuites avaient le secret d'un certain bleu d'outremer que Michel-Ange leur commandait. D'autres couvents se vouaient au soin des malades, surtout en temps d'épidémie. D'autres fabriquaient des médicaments, distillaient des parfums et des liqueurs. — Mais avec le temps une certaine cléricisation apparaît dans la congrégation qui tend à devenir un Ordre. Un nombre croissant de Jésuites aspire au sacerdoce. Mais faute de préparation, la congrégation doit recourir, pour former les novices, à l'ordre des Théatins. De là beaucoup de confusion: l'idéal ancien n'est plus compris. L'une des dernières grandes figures de l'Ordre déclinant est le mathématicien Bonaventura Cavalieri, professeur d'astronomie à l'université de Bologne et ami fidèle de Galilée, qui réussit à communiquer sa passion de recherche à quelques disciples. Peu après, en 1669, l'Ordre fut supprimé brusquement par Clément IX avec deux congrégations (l'une à Venise et l'autre à Fiesole). Venise était engagée désespérément dans la guerre contre les Turcs qui lui disputaient la Crète. Les biens des couvents supprimés devaient alimenter le trésor de guerre de la République. Le sacrifice fut vain. La Crète tomba aux mains des Turcs. Ainsi s'acheva ce mouvement qui, malgré ses hésitations et ses contradictions, avait fécondé pendant trois siècles la vie religieuse italienne.

LYDIA VON AUW

ARTUR MOREIRA DE SÁ: *De re erasmiana — aspectos do erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1977, 370 p.

Cet ouvrage reprend une enquête qui s'avère très importante pour la compréhension de la culture et de la situation religieuse du Portugal, non seulement à l'époque d'Erasmus mais aussi aujourd'hui. Ceux qui connaissent déjà les travaux de Silva Dias, Marcel Bataillon ou Pina Martins sur l'influence érasmiennne dans la culture portugaise ne trouveront pas ici, peut-être, des idées tout à fait nouvelles, mais sûrement une documentation non négligeable et une bibliographie abondante. Le livre de Moreira de Sá, professeur à l'Université de Lisbonne, est un outil de travail tout indiqué pour ceux qui veulent mieux connaître ce siècle décisif de l'histoire du Portugal, quoique nous puissions regretter quelques petits défauts. On s'étonne par exemple du fait que l'auteur cite plusieurs documents en latin et ne traduise qu'une partie de ceux-ci, tandis qu'à notre avis ils sont tous de la même valeur documentaire. Ce livre demeure néanmoins un ouvrage éclairant et agréable à lire que nous ne saurions que recommander.

MANUEL CARDOSO

PIERRE MACHEREY, *Hegel ou Spinoza* (Théorie), Paris, Maspero, 1979, 261 p.

Hegel a mal lu Spinoza et a tordu sa doctrine pour la soumettre à sa domination de l'histoire de la philosophie. Mais sa méprise n'est pas l'innocente erreur sur un

*Histoire  
de la  
philosophie*

objet quelconque, partiel, de réflexion. Elle représente une autodéfense de l'idéaliste contre les puissances de dissolution que contient la pensée en vérité plus évoluée, plus forte de Spinoza. L'auteur montre comment, sur tous les points de litige entre les deux philosophies, Hegel non seulement lit mal Spinoza, ne veut pas l'écouter et cherche à l'enfermer dans des contradictions qu'il importe chez son adversaire, mais se trouve encore réfuté d'avance par son prédécesseur. Que ce soit à propos de la méthode philosophique, des notions de substance et de sujet, ou du rôle de la négation, chaque fois la critique hégélienne se retourne contre lui en Spinoza, et les efforts de l'Allemand pour plier l'indomptable Hollandais à sa loi ne font que révéler sa propre faiblesse et montrer que, loin que Spinoza ne prépare Hegel, il l'a déjà rendu impossible, par sa critique des causes finales et de toute téléologie en particulier. Aussi, c'est pour Spinoza contre Hegel qu'opte Pierre Macherey, et c'est chez lui qu'il veut chercher les moyens de reposer la question d'une dialectique matérialiste, purement causale, sans garantie ni fin motrice. — La confrontation de ces deux philosophies, menée habilement et avec perspicacité, leur apporte un éclairage puissant et réactualise la virulence spinoziste.

GILBERT BOSS

WERNER STEGMAIER, *Substanz-Grundbegriff der Metaphysik* (problemata 63), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1977, 232 p.

Hegel et Nietzsche sont d'accord au moins sur un point: la métaphysique et le concept de la substance forment une unité quasi indissoluble. A première vue, cette identification entre *ousiologie* et *métaphysique* semble confirmée par l'histoire. Cependant on peut se demander si ce rapport est vraiment obligatoire: est-il possible d'entrevoir un sens philosophique acceptable dans une doctrine de la substance après la faillite de la métaphysique? Tel est, me semble-t-il, l'enjeu de l'ouvrage de W. Stegmaier. Si ladite question doit avoir un sens, il serait nécessaire de montrer que le terme traditionnel de *substance* vise quelque chose dont l'interprétation humaine du réel ne peut se passer. Selon l'auteur, l'idée d'une indépendance ontologique renferme l'essentiel de ce que la tradition entendait par substance. En d'autres termes, l'idée de l'indépendance ontologique est un de ces schèmes de pensée dont nous ne pouvons nous passer, car elle répond à une interrogation inévitable, qui en soi est indépendante de la superstructure métaphysique dont, historiquement, elle est souvent solidaire. L'auteur veut vérifier cette hypothèse par une étude détaillée de la conception de la substance chez trois auteurs: Aristote (35-84), Descartes (85-145), Leibniz (146-214). Dans l'œuvre d'Aristote la substance comporte trois aspects, elle exprime une autonomie dans l'exister, elle est substrat du changement et cause immanente de l'unité et de l'être. Descartes retient surtout l'aspect de l'autonomie, mais avec lui le sujet pensant devient le prototype de la substance. La réforme leibnizienne de la métaphysique apporte une dimension entièrement nouvelle à la problématique de la substance. Non seulement la forme substantielle doit être pensée «à l'exemple de ce que l'on appelle moy» et la «connaissance de l'estre est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes», mais surtout Leibniz veut comprendre la substance à partir de la *force* et de l'*action*. La monade leibnizienne dépasse ainsi l'idée d'une substance comprise comme substrat immobile et ouvre des horizons qui gardent toute leur signification, même après l'échec de la métaphysique. Quand Leibniz affirme que chaque monade exprime tout l'univers, il anticipe, selon l'auteur, ce que Husserl, Heidegger et, en dernier lieu, K. Ulmer ont appelé la *Lebenswelt*. — A travers une étude historique du plus haut intérêt, l'auteur vise une interrogation systématique. Je considère cet ouvrage comme une importante contribution à la discus-



sion sur la signification d'un des problèmes majeurs de la philosophie occidentale. Quelques questions touchant à la fois le point de départ et le but de l'ouvrage restent cependant ouvertes: De *quelle* métaphysique aurions-nous à déplorer la mort? N'est-ce pas une simplification outrancière que de vouloir à la suite de Heidegger réduire toute la métaphysique occidentale à une *seule* structure de pensée? A quoi correspond une telle réduction? Si l'on peut, sans doute, interpréter certaines tentatives métaphysiques comme onto-théologiques ou comme ousiologiques, ces deux dénominations sont toutefois trop étroites pour saisir la totalité de la métaphysique. Il serait temps de se rendre compte de l'infinie complexité du terme «métaphysique», sinon on continuera encore longtemps à constater le décès d'un fantôme.

RUEDI IMBACH

NICOLAS GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (Collection « A la recherche de la vérité »), Paris, Vrin, 1978, 252 p.

Présenté comme un « essai d'épistémologie philosophique » (p. 11), ce livre précis et original reflète le projet suivant: tenter de se rendre — un peu — semblable à Descartes, comme le demande l'exergue choisi chez F. Alquié, et refaire avec lui « l'expérience de la pensée ». N. Grimaldi, qui dispose d'une connaissance approfondie de son sujet, nous montre comment la pensée cartésienne précède, en ses intuitions premières, le système articulé qui s'établit sur leur trame. Refusant de « jamais éclairer un texte par un texte chronologiquement postérieur » (F. Alquié, cité p. 15), l'auteur, par une méthode d'association reposant sur la connexité des concepts, met à jour les postulats liés aux notions premières, analyse leurs requisits logiques et ontologiques, pour « faire rendre au texte ce qui lui est intérieur » (p. 11). La thèse de N. Grimaldi est que « l'expérience de la pensée est tout autre » que « l'ordre des raisons et du système » (p. 14). Faut-il lire là une critique de la méthode de M. Gueroult et des historiens de la philosophie, qui admettent l'*a priori* du système? Certes non, affirme l'auteur, cette traversée cartésienne ne devient possible que par eux. Les « semences » de la science cartésienne, apparues très tôt, peuvent être expliquées par le développement ultérieur que le système manifeste. Mais on risque ainsi de manquer les *points d'inflexion* de la pensée. — Les thèmes essentiels du projet scientifique de Descartes apparaissent très tôt sous sa plume: exposant ses ambitions à Beeckman en 1619, alors qu'il a 23 ans, il présente les idées de continuité et d'unité du champ logique des sciences; les sciences doivent former une chaîne ininterrompue, telle la suite des nombres naturels; l'analogie entre phénomènes dissemblables permet de les expliquer les uns par les autres. Par une logique en « rhizome » (p. 12; terme emprunté à G. Deleuze), par affinité, par adventicité, ces concepts, pris en charge par l'orgueilleux pionnier qu'est Descartes, croissent et durent jusqu'à nous. — N. Grimaldi montre que la pensée cartésienne explore successivement trois ordres, dont la contiguïté forme le système, tel qu'on le découvre dans le *Discours* (1637), dans les *Méditations* (1641) ou dans les *Principes* (1645). Le premier ordre exploré est celui de la *vérité*, qui est la condition d'une science sérieuse. Etant un pur rapport à l'esprit, les mathématiques recèlent le modèle de cette vérité qui ne peut que nous être innée. Les éléments de cette vérité innée doivent nous fournir une *mathesis universalis*, syntaxe générale de la vérité et du monde. Or, en 1630, Descartes avoue qu'il est las des mathématiques, qui lui paraissent futiles parce qu'elles n'ont pas de contenu extérieur à elles-mêmes. Il s'oriente alors vers un ordre différent, celui de l'*utilité*, qui vise à nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature »; il montre un intérêt très poussé pour les machines, simulatrices, par leurs mécanismes grossiers, des nervures plus fines de la nature. Sa physique se contentera d'être une technologie du réel, permet-



tant de reconstruire un monde comme s'il était le vrai. L'outil intellectuel est ici une analogie purement horizontale: la nature étant une gigantesque machine, tous les mouvements peuvent en être simulés et reproduits; avec une ambition de domination véritablement prométhéenne, Descartes voit là une possibilité d'accès au bonheur, susceptible de culminer dans une «restauration ontologique» (p. 83). — Mais ainsi, dans l'ordre de la nature ou ordre de l'utilité, la vraisemblance conduit nos démarches, et non la vérité comme dans l'ordre des mathématiques. Cette scission mène Descartes, alors qu'il tente d'établir une morale, à découvrir que nous ne sommes pas réduits à ces deux ordres. Il y a un troisième ordre, dans lequel plonge authentiquement notre expérience métaphysique de l'infini, l'ordre de la *liberté*. Celui-ci nous fait accéder à une béatitude «naturelle», la béatitude étant précisément la jouissance que procure la présence de l'infini (p. 215). Or ce qui nous rend capables de vérité est hors de toute vérité (p. 184): c'est pourquoi la morale, qui peut sembler imparfaite du point de vue de la méthode, malgré tout n'est pas «provisoire»; elle est parfaite parce que s'y inscrit l'infinité de notre *volonté*. Notre liberté infinie, qui est un reflet en nous de celle de Dieu, nous communique une béatitude naturelle, qu'il ne dépend que de nous d'obtenir. N. Grimaldi parle d'une «grâce profane» (p. 225). — L'ouvrage a le mérite de rafraîchir une pensée que nous croyons parfois bien connaître. Certains éléments, piliers privilégiés du système, diminuent en importance dans cette voie d'approche, tel le Cogito, découvert par Descartes en 1637, ou l'argument ontologique. Descartes nous apparaît plus ambitieux que jamais: ainsi son intérêt pour la médecine, qui s'éveille alors que décline sa passion pour les mathématiques, se nourrit d'un «prodigieux projet»: «nous exempter de la vieillesse et de la mort» (p. 142). Par ailleurs nous est rappelé tout ce que l'esprit scientifique moderne hérite de la métaphysique rationnelle d'un Descartes: les principes d'inertie, de conservation de la quantité de mouvement et de linéarité du mouvement, qui s'inspirent de l'immutabilité, de l'éternité et de la simplicité divines. Dans la vision positiviste du monde, on se contentera de biffer Dieu, en gardant la syntaxe *a priori* du monde cartésien. Nous instruisant sur la science de Descartes, l'auteur nous instruit aussi sur la nôtre: c'est l'une des qualités de cet ouvrage qui n'en manque pas.

DANIEL SCHULTHESS

FIAMMETTA PALLADINI, *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini: 1663-1700* (Pubblicazioni del Centro di Studio per la Storia della Storiografia filosofica, 6), Società Editrice Il Mulino sl., 1978, 484 p.

Véritable «répertoire pufendorfologique», conçu sous la forme d'une bibliographie raisonnée et introduit par un exposé de l'état actuel des études pufendorfiennes (cf. *Parte prima, Introduzione*, 1, p. 17-33) et des principaux thèmes de discussion de la littérature en la matière au XVII<sup>e</sup> siècle (*Ibid.*, 2, p. 33-49), le présent ouvrage a pour objectif d'offrir «un tableau des réactions suscitées par la pensée de Pufendorf à son apparition» (p. 7). Il paraît centré en fait sur l'œuvre éthico-politique du fondateur de l'École du Droit naturel moderne et sur les débats provoqués par son grand dessein épistémologique — la constitution du droit naturel en une discipline scientifique autonome sur une base purement laïque — comme par les fondements volontaristes de son éthique — la négation de la perséité morale des actes au profit d'une doctrine de l'indifférence morale des actions humaines qui fait dépendre *bonté* et *malice* de la seule volonté du législateur. Limité à ces aspects de la pensée pufendorfienne, le travail de Fiammetta Palladini se présente comme le dépouillement et l'analyse systématiques des écrits latins polémiques et apologétiques publiés entre

1663 et 1700, à la suite des principaux ouvrages de droit naturel et de droit politique de Pufendorf. Subdivisé en 4 sections en fonction de ces ouvrages mêmes (cf. *Parte seconda*, p.79-484) des *Elementa jurisprudentiae universalis* de 1660 au *De Jure Naturae et Gentium* de 1672 et au *De Officio hominis et civis* de 1673, et du *De Statu Imperii Germanici* de 1667 au *Jus feodale divinum* de 1695, ce volumineux répertoire d'ordre bibliographique donne ainsi en 400 pages une analyse différenciée des libelles et des traités de tous les grands noms de la pensée théologique, politique et philosophique allemande d'obédience luthérienne qui ont pris Pufendorf pour cible ou pour modèle, de J. Schwartz (1632-1709) (cf. N° 35, p. 163-172) à Valentin Alberti (1635-1697) (cf. Nos 43-63 *passim*, p. 200-271 *passim*) et de J. N. Hertius (1652-1710) (cf. Nos 15 et 117, p. 109-110 et 366-368) à J. B. Wernher (1675-1742) (cf. Nos 138 et 140, p. 410-412 et 416-420). — Assorti d'une série d'index, et notamment d'un index des références aux œuvres de Pufendorf mises en cause, l'ouvrage de Fiammetta Palladini rendra de précieux services non seulement aux spécialistes de Pufendorf et de l'Ecole du Droit naturel moderne, mais aussi et surtout à tous les historiens de la philosophie morale allemande du XVII<sup>e</sup> siècle.

ALFRED DUFOUR

PAUL FEYERABEND, *Erkenntnis für freie Menschen*. Frankfurt, Suhrkamp, 1979, 272 p. *Philosophie contemporaine*

« Une société libre est une société dans laquelle ce ne sont pas les *individus* mais les *traditions* qui ont les mêmes droits et le même accès aux centres de pouvoir. » C'est aujourd'hui l'impérialisme des sciences qui empêche la réalisation d'une telle société pluraliste. Paul Feyerabend prononce donc un violent réquisitoire contre les intellectuels contemporains, pour lesquels la science est une religion qu'ils cherchent à imposer à l'humanité avec le fanatisme le plus extrême. Les sectateurs de cette nouvelle religion ont pris le pouvoir, et ses prêtres, les savants de toute espèce, se partagent la plus grande part des recettes de l'Etat et se sont attribué le droit exclusif de trancher sur tout. Contre cette prétention des soi-disant experts à imposer leurs solutions, l'auteur défend les droits des citoyens laïques à juger de tout ce qui les concerne et à prendre les décisions eux-mêmes par le moyen d'initiatives populaires (selon le slogan: *Bürgerinitiativen statt Erkenntnistheorie*). Le livre dénonce donc l'imposture des sciences qui s'attribuent à priori et partout une supériorité sur d'autres traditions aussi estimables et aussi efficaces qu'elles. Il accuse les procédés par lesquels les intellectuels cachent le plus souvent leur réelle ignorance sous un pur verbiage « scientifique ». Il montre la vanité des préjugés rationalistes et l'incapacité des théoriciens des sciences à comprendre même la réalité de la recherche scientifique à partir de leurs principes abstraits. Enfin, face aux traditions abstraites, aux vérités éternelles, aux jugements des savants, P. Feyerabend recommande une méfiance générale et propose d'opter pour les traditions « historiques », pour l'opportunisme, pour la solution concrète des problèmes sans préjugés de méthode. La société pluraliste ne pourra être réalisée selon lui qu'en retirant aux intellectuels leur(s) crédit(s) public(s), qu'en contrôlant les activités scientifiques et en séparant la science de l'Etat, pour purifier celui-ci de toute idéologie et le réduire autant que possible à une simple police. — Mais, demandera-t-on, un tel Etat sans fondement idéologique est-il vraiment pensable? Cet ouvrage reste muet face à de telles questions et demeure donc incomplet du point de vue de la réflexion théorique. Cependant, c'est expressément qu'il refuse de répondre aux exigences de la pensée rationnelle, qu'il veut faire éclater. Il faut donc le juger par rapport à sa fonction historique particulière, comme arme dans le combat contre une religion totalitaire. Et

sous cet angle, son style très polémique lui donne une puissance certaine, et il possède même une cohérence qui ne peut pas être appréciée tant qu'on y cherche une « œuvre éternelle » de la philosophie.

GILBERT BOSS

- A. COURNOT, *Etudes pour le centenaire de sa mort. Actes de la Table Ronde* (Dijon-Gray, 21-23 avril 1977). (Recherches Panthéon-Sorbonne-Université de Paris I. Série: Sciences économiques), Paris, Economica, 1978, 232 p.

Les travaux publiés à l'occasion de la Table Ronde de Dijon sont une série d'études très suggestives sur l'œuvre multiple d'un savant qui a su prendre plusieurs sciences dans le champ de sa réflexion. Le recueil contient plus de vingt textes dont les intérêts sont aussi variés que le sont les recherches de Cournot. Economiste, mathématicien, philosophe, historien, pédagogue, Cournot fut tout cela. Economiste, il met en évidence la nécessité d'abandonner l'algèbre élémentaire dans la formulation de la théorie économique et de lui substituer l'analyse. Une approche statistique lui permet de compenser les anomalies du hasard, et une approche probabiliste lui donne le moyen d'exprimer le caractère aléatoire de certaines grandeurs numériques. Mathématicien, Cournot se consacre particulièrement à l'étude du calcul infinitésimal. Ses réflexions sur les mathématiques en tant que « modèle » des phénomènes de la nature l'amènent à faire une distinction essentielle entre ordre logique et ordre rationnel: « L'ordre rationnel tient aux choses, considérées en elles-mêmes; l'ordre logique tient à la construction des propositions, aux formes et à l'ordre du langage qui est pour nous l'instrument de la pensée et le moyen de la manifester » (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences de l'histoire*, p. 47). Son œuvre philosophique assigne au concept du hasard un contenu ontologique, Cournot désigne ainsi le concept du hasard: « Ce n'est point, comme on l'a tant répété, un fantôme créé pour nous déguiser à nous-mêmes notre ignorance, ni une idée relative à l'état variable et toujours imparfait de nos connaissances, mais bien au contraire la notion d'un fait vrai en lui-même, et dont la vérité peut être dans certain cas établie par le raisonnement, ou plus ordinairement constatée par l'observation, comme celle de tout autre fait naturel » (*Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, p. 10). Ces considérations s'accompagnent de prises de positions à l'égard aussi bien de la philosophie ancienne et médiévale que de la philosophie moderne. Enfin, c'est en épistémologue qu'il traite de la chimie et de la biologie; il a su réserver, dans l'explication des sciences de la nature, une place importante au hasard. Ce même hasard prédominera encore dans son appréhension du déroulement de l'histoire. En fait, la notion de hasard marque toute l'œuvre de Cournot et témoigne de sa conception probabiliste et relativiste de la connaissance.

DENIS MIÉVILLE

- Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*. Ed. Hermann Lübbe. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1978, 392 p.

Cet ouvrage rassemble une quinzaine de conférences données entre 1974 et 1977 aux séances d'un groupe de travail sur la question « pourquoi la philosophie ». Les thèmes principaux sont ceux de la définition de la philosophie, de sa valeur absolue, de son rapport aux sciences, de sa fonction culturelle et sociale, et de sa légitimité en tant que discipline universitaire. — La plupart des auteurs définissent la pensée phi-

losophique comme réflexion et accentuent soit l'aspect de critique de cette activité, soit celui de recherche positive de fondements. Ainsi, parmi ces derniers, F. Kambartel et J. Mittelstrass donnent pour tâche à la philosophie de reconstruire les théories scientifiques en les fondant par rapport à la pratique sociale; R. Specht, de justifier les métaphysiques ou « théories profondes » par rapport à cette même praxis; et H.-M. Baumgartner de fonder à priori les savoirs. Pour d'autres, l'orientation critique essentielle de la philosophie en fait la « crise institutionnalisée des fondements », selon R. Spaemann, la remise en question perpétuelle de tout et d'elle-même (R. Bubner) ou la constante *Aufklärung* (M. Riedel). Cette fonction critique est presque toujours valorisée, si ce n'est par H. Lübke qui n'y voit qu'une conséquence du système démocratique et non une spécificité de la pensée philosophique, ou par O. Marquard qui s'interroge sur la fonction de la mise en question chez les philosophes (*wozu-Wozu-fragen*) et l'interprète comme une double fuite, dogmatique et sceptique, devant la critique elle-même, à laquelle le philosophe cherche à se soustraire, soit en prenant la place du juge, soit en se rendant insaisissable par une sorte de nomadisme intellectuel ou de « tourisme scientifique ». Pour H. Lübke, la crise n'est pas l'état normal de la philosophie, mais une situation culturelle générale due à l'accroissement de plus en plus rapide de la complexité de nos sociétés et à la désorientation universelle qui s'ensuit. Touché par cette crise, certes, le philosophe en est pourtant le maître possible, en tant que spécialiste des questions d'orientation. Il est donc plus indispensable que jamais à la société pour restaurer les « philosophies » qui servaient de guides dans les divers domaines d'activité de notre vie sociale et privée, et de nombreuses carrières s'ouvrent aux *Bindestrich-Philosophen*, c'est-à-dire aux « experts de la réflexion » qui doivent aider à reconstituer ces schèmes d'orientation de chaque pratique ou science particulière. A l'encontre de ces vues favorables à l'image sociale du philosophe, H. Krings et J. J. Kockelmans rejoignent plutôt O. Marquard pour faire de la pensée philosophique un but désirable en soi et donc incapable de devenir pur moyen et de jouer directement un rôle dans le système social... — Ce livre dont le thème est, de l'aveu de plusieurs de ses auteurs, typique de la pensée allemande, contient une importante bibliographie de la question où les titres français et d'autres langues sont pourtant abondants aussi.

GILBERT BOSS

KURT HÜBNER, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/München, Karl Alber, 1978, 442 p.

L'allusion du titre à la *Critique de la Raison pure* indique le projet de ce livre de reprendre le problème des fondements de la connaissance non plus comme dépendant d'une raison absolue, mais en tant que la science constitue une forme historique particulière de connaissance. Au lieu d'un fondement transcendantal, l'auteur recherche donc la logique propre du mode de penser scientifique conçu comme manifestation purement historique. Il voit dans les théories scientifiques des outils intellectuels qui ne s'appliquent pas de l'extérieur à des faits en soi, mais contribuent à constituer l'expérience qui forme leur critère. Etant donné que les faits changent avec les théories qui les expliquent, la science ne peut pas, dans cette conception, progresser continûment vers une vérité absolue (qui n'existe pas). D'ailleurs, pas plus qu'elle n'est vraiment distincte des faits qu'elle étudie, la science n'est séparée non plus des autres activités humaines, dont l'ensemble particulier constitue à chaque période la « situation historique ». Ces ensembles de systèmes évoluent et subissent des mutations qui n'obéissent à aucune nécessité dialectique absolue, mais seulement à un principe d'harmonisation, d'adaptation mutuelle des systèmes et de leurs éléments dans la contingence. Les « explications » et les mutations scientifiques ont



donc aussi des raisons extérieures, dans le rapport aux autres systèmes (économiques, juridiques, etc.), qui empêchent qu'on puisse les comprendre de l'intérieur de la science seulement. Aussi, puisque la théorie des sciences n'est pas indépendante de leur histoire, l'auteur propose une théorie de l'histoire comme science des systèmes et de leurs rapports dans la contingence historique. — A partir de cette détermination de l'essence des sciences, Kurt Hübner montre comment l'oubli de leur conditionnement entraîne notre idéal technico-scientifique de domination du futur dans des impasses dues à l'absolutisation de notre situation historique particulière. Et il prépare une sorte de plaidoyer en faveur d'une reconnaissance, comme alternative possible à notre pensée « rationaliste », d'une connaissance de type mythique (religieuse et artistique). — Le livre présente deux séries de chapitres, dont les uns exposent la doctrine de l'auteur et peuvent être lus séparément, et dont les autres apportent aux spécialistes des preuves destinées à soutenir l'argument principal ou des discussions plus particulières.

GILBERT BOSS

JEAN-CLAUDE GARDIN, *Une archéologie théorique*, Paris, Hachette, 1979, 399 p.

Ce livre est l'œuvre d'un archéologue de profession, spécialiste des méthodes d'analyse documentaire. Il a pour objet les constructions théoriques de l'archéologue et ses démarches intellectuelles : compilation et classification des données, typologies, inférences interprétatives, explications et procédures de validation. Partant d'exemples l'auteur propose une schématisation détaillée de ces démarches, sans intention normative. Ce livre est séduisant à plus d'un titre. Outre la finesse et la rigueur de ses analyses, son style limpide et sa composition claire en rendent la lecture aisée au non-spécialiste. Son souci didactique n'est d'ailleurs que la mise en pratique d'une de ses thèses : les sciences humaines sont victimes d'une inflation de textes et d'une insuffisance rhétorique d'où naît un problème général de lecture. Et en dépit de sa spécialisation, l'ouvrage intéresse la philosophie par la largeur de ses vues, son intention réflexive et les positions épistémologiques discutées. L'archéologie, les sciences humaines en général ont une visée hypothético-déductive explicite. Or celle-ci ne correspond pas à leurs pratiques intuitives et heuristiques réelles, dévalorisées ainsi par un « travestissement autoritaire et mystique » qui divinise la certitude mathématique (p. 279). Plutôt que de donner un premier rôle à la déduction il faut rationaliser les modes « naturels » de construction théorique, sans les réduire à l'aide d'instruments logiques pré-fabriqués. « Il existe une illusion populaire qui laisse croire que la confrontation d'un ordinateur à nos propres idées renforce la rigueur de la discipline, encourageant le chercheur à rejeter ou à clarifier des idées floues... L'effort de communication avec l'ordinateur est alors pris à tort pour de l'activité intellectuelle et de la créativité dans la recherche » (p. 286). La science est faite d'un va-et-vient entre efficacité empirique et rationalité théorique. Et c'est le mouvement par lequel on passe de l'une à l'autre qui doit être ressaisi. On ne peut restituer le sens des phénomènes humains en abandonnant la sécurité de la raison au profit du bavardage, ni la richesse de l'information à celui d'une idéologie de l'efficacité technologique.

MARIE-JEANNE BOREL

## BIBLIOGRAPHIE

### I. SCIENCES BIBLIQUES

|   |     |
|---|-----|
| P. Weimar: <i>Untersuchung zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch</i> (A. de Pury) . . . . .                               | 189 |
| R. R. Wilson: <i>Genealogy and History in the Biblical World</i> (A. de Pury) . . . . .                                     | 190 |
| L. Jacquet, E. Beaucamp, J. W. Rogerson, J. W. Mc Kay: <i>Psaumes</i> (R. Martin-Achard) . . . . .                          | 192 |
| J. Schüpphaus: <i>Die Psalmen Salomos</i> (A. de Pury) . . . . .  | 193 |
| H. Christ: <i>Blutvergiessen im A.T.</i> (R. Péter) . . . . .   | 194 |
| R. A. Edwards: <i>A Concordance to Q</i> (D. Marguerat) . . . . .   | 195 |
| J. Friedrich: <i>Gott im Bruder?</i> (D. Marguerat) . . . . .   | 196 |
| D. Marzotto: <i>L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni</i> (L. von Auw) . . . . .                                     | 197 |
| D. et A. Patte: <i>Pour une exégèse structurale</i> (R. Kieffer) . . . . .  | 197 |
| R. E. Person: <i>The mode of theological decision making at the early ecumenical councils</i> (E. Jones-Golitzin) . . . . . | 198 |

### 2. PATRISTIQUE

|   |     |
|---|-----|
| Hippolytus of Rome: <i>Contra noetum</i> (E. Junod) . . . . .                 | 199 |
| St. Jérôme: <i>Commentaire sur saint Matthieu</i> (E. Junod) . . . . .        | 199 |
| E. P. Meijering: <i>Tertullian contra Marcion</i> (E. Junod) . . . . .        | 200 |
| Césaire d'Arles: <i>Sermons au peuple</i> (E. Junod) . . . . .                | 200 |
| Ambroise de Milan: <i>Apologie de David</i> (E. Junod) . . . . .              | 200 |
| P. Nautin: <i>Origène</i> (E. Junod) . . . . .                                | 201 |
| Didyme L'Aveugle: <i>Sur la Genèse</i> (W. Rordorf) . . . . .                 | 201 |
| F. Petit: <i>Catenae graecae in Genesim et in Exodum</i> (E. Junod) . . . . . | 202 |

### 3. HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

|  |     |
|--|-----|
| B. de Margerie: <i>La Trinité chrétienne dans l'histoire</i> (G. Bavaud) . . . . .   | 203 |
| A. Faivre: <i>Naissance d'une hiérarchie</i> (E. Junod) . . . . .  | 203 |
| J. M. Bonet: <i>Roma y las Iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de occidente</i> (G. Bavaud) . . . . . | 204 |
| <i>Die Mächte des Guten und Bösen</i> (R. Imbach) . . . . .  | 204 |
| S. M. Ramírez: <i>La esencia de la caridad</i> (G. Bavaud) . . . . .   | 205 |
| S. M. Ramírez: <i>Los dones del Espíritu Santo</i> (G. Bavaud) . . . . .   | 205 |
| Th. von Sutton: <i>Quaestiones ordinariae</i> (R. Imbach) . . . . .  | 205 |
| Chr. Thouzellier: <i>Rituel cathare</i> (L. von Auw) . . . . .   | 206 |
| M. C. De Matteis: <i>La «teologia politica comunale» di Remigio de' Girolami</i> (R. Imbach) . . . . .                                       | 207 |
| G. Dufner: <i>Geschichte der Jesuiten</i> (L. von Auw) . . . . .   | 208 |
| A. M. de Sá: <i>De re erasmiana</i> (M. Cardoso) . . . . .   | 209 |

### 4. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

|  |     |
|--|-----|
| P. Macherey: <i>Hegel ou Spinoza</i> (G. Boss) . . . . .   | 209 |
| W. Stegmaier: <i>Substanz-Grundbegriff der Metaphysik</i> (R. Imbach) . . . . .                          | 210 |
| N. Grimaldi: <i>L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes</i> (D. Schulthess) . . . . . | 211 |
| F. Palladini: <i>Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf</i> (A. Dufour) . . . . .                  | 212 |

### 5. PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

|  |     |
|--|-----|
| P. Feyerabend: <i>Erkenntnis für freie Menschen</i> (G. Boss) . . . . .          | 213 |
| A. Cournot: <i>Etudes pour le centenaire de sa mort</i> (D. Miéville) . . . . .  | 214 |
| <i>Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises</i> (G. Boss) . . . . . | 214 |
| K. Hübner: <i>Kritik der wissenschaftlichen Vernunft</i> (G. Boss) . . . . .     | 215 |
| J.-Cl. Gardin: <i>Une archéologie théorique</i> (M.-J. Borel) . . . . .          | 216 |