Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 1

PDF erstellt am: **27.05.2024**

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 121 (1989), P. 97-128

BIBLIOGRAPHIE

JEAN BOTTÉRO, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux* (Bibliothèque des Histoires), Paris, Gallimard, 1987, 374 p.

Sciences bibliques

Après «Naissance de Dieu», livre dans lequel Bottéro avait rassemblé ses articles concernant l'AT (cf. RThPh 119 (1987), p. 234f.), voici la Mésopotamie: ce recueil de quinze articles, plutôt récents (ils datent, pour la plupart, des années quatre-vingts), offre au non-spécialiste une bonne introduction à la Mésopotamie antique, voire aux résultats de l'assyriologie. L'auteur nous présente cette science à l'aide de trois articles (p. 29-71). Le programme est presque provocateur: «Apologie pour une science inutile» s'intitule le premier essai. Le deuxième chapitre est consacré à la naissance et au système de l'écriture dans le Proche-Orient ancien (p. 75-130). Suivent les «institutions» ou l'organisation du quotidien (p. 134-240): les pratiques divinatoires, les codes législatifs (on assiste à une «démythologisation» du Code d'Hammurabi) et même «l'amour libre» y sont traités avec compétence. La dernière partie, une description de l'univers religieux de la Mésopotamie antique, retiendra certainement l'attention des lecteurs de la Bible (p. 234-346). On y trouve d'abord une présentation générale du système religieux (notons en passant que Bottéro ne s'embarrasse pas trop du problème de la définition du terme «religion») et ensuite une étude sur la divinité Enki/Éa. Les articles sur le «dialogue pessimiste», une sorte de Qohélet assyro-babylonien, et sur la «mythologie de la mort» terminent le parcours. Pour faciliter l'orientation du lecteur, l'ouvrage est pourvu d'un diagramme historique, d'une carte du Proche-Orient ancien, d'un petit lexique, ainsi que des indications bibliographiques. Même si certains articles se recoupent quelque peu, la lecture du livre reste agréable et on ne peut qu'admirer l'esprit de vulgarisation qui y règne.

THOMAS RÖMER

ASSOCIATION FRANÇAISE CATHOLIQUE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, *La création dans l'Orient Ancien* (Lectio Divina, 127), Paris, Cerf, 1987, 534 p.

Ce volume contient 18 contributions au colloque de l'ACFEB qui s'est déroulé en 1985, à Lille, sur le thème de la création dans le Proche-Orient Ancien. En guise d'introduction nous trouvons un article de J. LADRIÈRE sur les «Approches philosophiques de la création» (p. 13-38). La première partie est consacrée aux récits de création dans les cultures voisines d'Israël: M. J. SEUX traite de la littérature sumero-akkadienne (p. 41-78) où la création de l'humanité est souvent expliquée par la volonté des dieux de se décharger de tout travail. J.-L. CUNCHILLOS ouvre le dossier «Ugarit» (p. 79-96). Il constate que l'on n'y a pas trouvé de récits cosmogoniques, pour arriver à la thèse suivante: «si Ugarit n'a pas de mythes de *création* c'est que tout s'y explique par la *procréation*» (p. 91). B. MENU nous présente «Les cosmogonies de l'ancienne Egypte» (p. 97-120), en insistant particulièrement sur le rôle du démiurge et sur la conception de l'ordre cosmique. — Ensuite nous entrons dans le domaine vétérotestamentaire: Quatre articles s'occupent de Gen I-3: J. CALLOUD propose une analyse sémiotique de ces trois chapitres (p. 483-513); P. BEAUCHAMP présente le récit sacerdotal de Gen I et sa relation avec Gen 9 (p. 139-182); J. BRIEND nous parle de Gen 2-3 (p. 123-138) qui n'est pas un second récit de création, mais «un récit

d'origine centré sur la création du couple humain par Dieu» (p. 137); M. GILBERT, finalement, étudie «la relecture de Gen I-3 dans le livre de la Sagesse» (p. 323-344). Le thème de la création dans les livres prophétiques est abordé dans deux contributions: J. VERMEYLEN distingue dans son travail sur le Deutéro-Esaïe (p. 183-240) plusieurs conceptions de la création qui s'expliquent, d'après lui, par un «processus complexe d'écriture par plusieurs rédacteurs» (p. 237). Moins intéressé par des questions de critique littéraire, L. WISSER montre comment Jérémie intègre la création dans son message prophétique, reprenant les arguments d'Osée et préparant le chemin pour le Deutéro-Esaïe (p. 241-260). «L'argument de la création dans le livre de Job» (p. 261-299) est examiné par J. LÉVÊQUE, et nous trouvons un étude de C. WESTERMANN sur «la création dans les Psaumes» (p. 301-321), qui montre que création et rédemption vont ensemble. P. GIBERT explique 2 Macc 7,28 (p. 463-476), texte qui marque l'entrée de l'idée d'une création ex nihilo dans la tradition juive, et s'interroge par ailleurs sur les «problèmes historiques et littériares du récit de commencement» (p. 477-481). Nous sommes donc arrivés au troisième groupe de contributions, qui s'intéressent à la post-histoire du discours vétérotestamentaire sur la création: G. BIENAIMÉ traite d'une tradition juive, qui donne une tonalité paradisiaque au séjour d'Israël dans le désert (p. 429-449). J. CAZEAUX fournit un important exposé sur la création chez Philon (p. 345-408), suivi de quelques réflexions sur «Ecriture biblique et Dialectique» (p. 451-461). Finalement il faut signaler l'article de M. TARDIEU sur la création selon la «Paraphrase de Sem» (p. 409-425), texte gnostique de Nag Hammadi. On peut être sûr que ce volume connaîtra un grand succès, et pas seulement chez les spécialistes de l'exégèse vétérotestamentaire.

THOMAS RÖMER

DENIS MIANBE BETOUDJI, *El, le Dieu Suprême et le Dieu des Patriarches (Genesis 14, 18-20)* (Religionswissenschaftliche Texte und Studien, I), Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 1986, 290 p.

Cette thèse d'un théologien catholique du Tchad, où le christianisme n'est connu que depuis 50 ans, se donne pour but principal «d'inviter tous les Croyants (sic!) en un Dieu Suprême au dialogue» (p. 4). L'auteur nous présente d'abord une étude de Gen 14, et en particulier des versets 18-20 (p. 15-99), où Melchisédech bénit Abraham de la part de «El Elyon». Partant de ce texte MIANBE BETOUDJI retrace la vénération canaanéenne du dieu El, prenant comme exemple la religion d'Ugarit (p. 100-155), pour ensuite s'interroger sur le rôle de El dans les récits patriarcaux (p. 156-202): Les Patriarches, qui sont considérés comme des personnages historiques, auraient d'abord vénéré le «Dieu des pères» (ici l'auteur reprend la théorie de Alt, sans le citer) qui aurait été identifié par la suite au Dieu El (p. 174). C'est à l'époque mosaïque que Yhwh se révèle à Israël comme le vrai et unique Dieu, combattant tout élément canaanéen dans le culte de son peuple (p. 193-199). Nous aurions à faire à une «pédagogie divine» (p. 166) selon laquelle Dieu s'est révélé progressivement jusqu'à Jésus-Christ (p. 216). Sur le plan théologique, ce discours me paraît assez douteux. Pouvons-nous encore, après Auschwitz, parler d'une «pédagogie divine»? Après la lecture de cet ouvrage on reste quelque peu sur sa faim en ce qui concerne et le dialogue interreligieux et les résultats exégétiques. Certes, «la religion des Patriarches» comme elle est décrite dans le livre de la Genèse offre un champ d'investigation passionnant, mais également très difficile. On regrette que l'auteur ignore nombre de travaux importants sur ce sujet (p. ex. A. DE PURY sur la promesse patriarcale) et qu'il se contente trop souvent de résumer tel ou tel auteur. Les très nombreuses coquilles sont gênantes.

THOMAS RÖMER

SIEGFRIED HERRMANN, *Gesammelte Studien zur Geschichte des Alten Testaments* (Theologische Bücherei, 75, Altes Testament), München, Chr. Kaiser Verlag, 1986, 236 p.

Douze articles de S. Herrmann sont réunis dans ce volume, 10 ont déjà paru, entre 1953 et 1971, les deux autres, encore inédits, sont des exposés, légèrement retravaillés, qui ont été présentés devant les collaborateurs de la série *Biblischer Kommentar Altes Testament*, en 1974 et 1978. Les articles de ce recueil sont consacrés essentiellement aux questions liées au Pentateuque et à la royauté. Un deuxième recueil, contenant des articles sur les prophètes classiques et des études d'histoire des religions, est prévu. Selon les principes de la collection, les articles ne sont pas retouchés et la pagination primitive est indiquée. Plusieurs des grands thèmes de la recherche sur le Pentateuque et les premiers prophètes sont traités: la conception de l'histoire en Israël, la création, les origines d'Israël, Moïse, le tétragramme, les lois, la royauté... Les recherches sont généralement orientées dans une perspective historique (histoire de la religion ou des idées) et théologique. Ce recueil permet d'avoir des études fouillées sur des thèmes importants mais aussi de voir l'évolution de l'auteur et des questions étudiées. On retrouve ainsi les contestations de l'hypothèse de l'amphictyonie ou d'un Israël constitué de 12 tribus dès l'époque des juges, dans «*Das Werden Israels*» (p. 101-119 = *ThLZ*, 87, 1962, c. 561-574) et «*Autonome Entwicklungen in den Königreichen Israel und Juda*» (p. 145-162 = *Congress Volume Rome 1968* (VT.S, 17), 1969, p. 139-158). La place centrale prise par le Dt dans l'évolution théologique de l'AT et du judaïsme apparaît dans l'article «*Die konstruktive Restauration. Das Deuteronium als Mitte biblischer Theologie*» (p. 163-178 = *Probleme biblischer Theologie,* Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, hrsg. von H. W. Wolff, München, Chr. Kaiser Verlag, 1971, p. 155-170). Le Dt devient la synthèse de référence pour les autres perspectives théologiques de l'AT. Cette conception permet d'entrevoir comment plus tard la référence au Dt va être un des éléments permettant la remise en cause de l'hypothèse des quatre sources du Pentateuque. Plusieurs articles permettent aussi de resituer l'Ancien Testament, sa religion ou ses institutions dans le contexte de l'Egypte ancienne, domaine que l'auteur connaît bien. Les deux articles publiés ici pour la première fois sont consacrés l'un aux travaux de Kutsch sur «*berît*» et l'autre à l'interprétation du livre de Jonas par Wolff. Dans «*Bund eine Fehlübersetzung von* «berît»? *Zur Auseinandersetzung mit Ernst Kutsch*» (p. 210-220), l'auteur, après avoir précisé «la nuance» (p. 215) de sens entre «*Bund*» et les autres concepts allemands utilisés par Kutsch pour rendre «*berît*», montre que la traduction par «*Bund*» est la meilleure. Etant plus englobante que les concepts utilisés par Kutsch, elle permet de mieux rendre le contenu variable de «*berît*». Elle peut se définir juridiquement mais sans imposer une compréhension juridique, et elle exprime bien la relation personnelle entre Dieu et son peuple ou l'individu, relation faite de loi et de liberté. En revanche, les travaux de Kutsch permettent de mieux préciser l'usage du terme dans certains contextes (p. 220). Je pense toutefois qu'un éclaircissement des conceptions dogmatiques sous-jacentes ne serait pas inutile et d'autre part que l'utilisation théologique du concept de «*berît*» n'est pas celle qui devrait déterminer la compréhension, toute application d'une notion humaine aux relations avec Dieu n'étant qu'imparfaitement juste. Dans «*Hans Walter Wolffs Verständnis des Buches Jona. Eine Anfrage*» (p. 221-231), l'auteur discute l'interprétation que Wolff donne de Jonas dans son commentaire (*Dodekapropheton 3, Obadja und Jona* (BK.AT 14,3) Neukirchen, 1977). Pour Wolff, Jonas est une nouvelle satirico-didactique pleine d'humour dont le thème est le rapport d'Israël avec les païens. Pour Herrmann, même si l'histoire a des aspects extérieurs satiriques, elle n'est pas drôle mais plutôt tragique (p. 225, 231) et son thème est la relation à Dieu: montrer que le pardon total de Dieu est une possibilité réelle (p. 229). Je ne suis cependant pas sûr qu'il faille opposer le tragique et le

satirique. L'humour est parfois le meilleur moyen d'exprimer ou de manifester le tragique. Quant à l'intention du livre, si la possibilité du pardon total de Dieu est centrale, elle ne semble pas constituer un élément nouveau pour Jonas, voir Jon 4, 2, le problème me paraît être plutôt dans les conséquences de cette attitude de Dieu, ce qui pose le problème des relations entre Israël et son Dieu, mais aussi celui des relations aux nations païennes. Ce recueil se termine par un index biblique. Il ne possède (malheureusement) pas d'index des matières. Il permettra à tous ceux que les thèmes traités intéressent de trouver facilement ces contributions, auxquelles les travaux exégétiques font souvent référence.

GUY LASSERRE

FRANZ MUSSNER, *Traité sur les Juifs*. Trad. de Robert Givord (Cogitatio Fidei, 109), Paris, Cerf, 1981, 439 p.

A l'époque des Pères de l'Eglise et au Moyen Age, il était usuel d'écrire des *Tractatus adversus Judaeos,* dirigés *contre* les Juifs. F. MUSSNER, spécialiste du Nouveau Testament et professeur à l'Université de Regensburg, a, pour sa part, entrepris de rédiger un *Traité sur les Juifs,* qui soit *pour* les Juifs. Auschwitz et les horreurs de la Seconde Guerre mondiale ont suscité chez nombre de chrétiens une prise de conscience douloureuse et un sentiment de responsabilité dont ce livre témoigne à sa manière, avec probité. La compréhension de l'Ecriture et les rapports avec le peuple d'Israël devaient nécessairement être pensés à neuf. De ce point de vue, l'auteur est fondé d'affirmer qu' «Auschwitz exerce une fonction herméneutique» (p. 14) et engage les chrétiens à abandonner l'antijudaïsme théologique. Certains points retiennent tout particulièrement l'attention: l'élection d'Israël, les rapports de celui-ci à sa terre, car le thème de la terre est fondamental pour la pensée et l'existence juives jusqu'à nos jours. L'A. se livre ensuite à une exégèse approfondie de quelques versets pauliniens, Rm 9,4 et Eph 2,12, qui marquent les privilèges historico-salutaires du peuple juif. Il rappelle aussi la phrase de Jean (4,22): «le salut vient des Juifs». Cependant, c'est la formule de Rm 11,26: «tout Israël sera sauvé», qui fait l'objet de l'investigation la plus pénétrante: elle prouve justement que les «dons» de Dieu et son «appel» sont irrévocables. L'A. en arrive inévitablement au lien entre Israël et le «Serviteur de Dieu», dont ce peuple est la figure collective. De nombreux théologiens comprennent les atrocités d'Auschwitz comme des souffrances expiatrices pour les péchés des nations, devant contribuer à la rédemption du monde. Le concept hébraïque de «foi», *emunah,* opposé, selon l'A., d'une manière excessive à la *pistis* paulinienne et chrétienne par M. Buber, fait l'objet d'une analyse approfondie. Il marque une relation totale entre l'homme et Dieu, que d'aucuns ont conservée au milieu des pires épreuves. En outre, est soulignée l'importance permanente de la *teshubah,* de la «conversion» à Dieu. C'est le peuple juif qui a apporté l'idée messianique aux nations et c'est également lui qui est le témoin permanent de Dieu dans le monde. De ce fait, il sème le trouble et ne s'y laisse pas intégrer. L'A. invite à voir en Jésus non celui qui sépare mais celui qui unit les chrétiens à Israël: il en veut pour preuve le double commandement d'amour énoncé dans les trois synoptiques; par ailleurs, le «Notre Père» s'inscrit dans la tradition de prière juive. C'est une question difficile de savoir si l'apôtre Paul est à l'origine de l'antijudaïsme ecclésiastique et théologique. L'A. se réfère notamment à la dialectique de la foi et de la Loi (Rm 10, cf. Ga 2 et 3). Selon lui, c'est la théologie ultérieure qui a donné une interprétation antijuive de cette doctrine. L'A. vise à rectifier l' «image hostile» des Pharisiens. Les objectifs véritables du pharisaïsme se résument dans un idéal de sainteté et de pureté fondé sur une observation très minutieuse de la Loi, qui doit permettre à la communauté juive de préserver sa force et sa vitalité. Un problème extrêmement grave consiste à savoir «qui

porte la faute de la mort violente de Jésus» (p. 315). Le décret *Nostra Aetate* affirme: «Ce qui a été commis durant sa Passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les Juifs vivant alors ni aux Juifs de notre temps» (n° 4). Convient-il de s'estimer satisfait de cette déclaration? Le débat reste ouvert. L'A. ajoute que cette mort violente ne se laisse pas «expliquer historiquement» et que subsiste le mystère insondable de Dieu. Du reste, tous les hommes, en tant que pécheurs, en sont responsables (cf. Rm 5,12). La péricope de Mt 27,25: «que son sang soit sur nous et sur nos enfants», révèle, d'après l'A., un antijudaïsme croissant, qui consiste à attribuer la mort violente de Jésus entièrement aux Juifs, en disculpant Pilate. L'A. admet que la «christologie» sépare les chrétiens des Juifs, en particulier la christologie du Fils de Dieu, au sens du dogme de la Trinité, et la croyance en sa divinité. Selon les évangiles, Jésus aurait été considéré par certains comme un prophète. Cela n'empêche toutefois pas que le passage de la christologie du prophète à celle du Fils se heurte à d'importants obstacles. Il est difficile, pour un Juif, de suivre l'A. lorsqu'il affirme que le «modèle du prophète» et le «modèle de la sagesse» peuvent procurer un certain accès de pensée à la christologie du Fils (p. 384-395). — Un autre type d'interrogation porte sur la doctrine suivant laquelle la rédemption définitive serait déjà arrivée avec Jésus, alors que notre expérience du monde nous le montre inchangé. Le judaïsme rappelle, avec insistance, que le monde n'est pas encore racheté: la venue des temps messianiques doit obligatoirement y marquer un changement. De son côté, l'A. reconnaît qu'attribuer un caractère définitif et absolu aux événements qui entourent la vie et la mort de Jésus conduit sur une fausse voie et que la vision juive du monde et de l'histoire doit être prise en compte. Aussi approuve-t-il la position actuelle de l'Eglise catholique, qui se comprend comme une pèlerine et tente d'éviter le piège du triomphalisme dans lequel elle est maintes fois tombée. Ce qui distingue toutefois le christianisme, c'est que pour lui le Rédempteur est déjà venu, même si la rédemption complète et définitive se fait encore attendre. Le judaïsme, lui, insiste beaucoup sur l'espérance. Pour assumer ensemble leurs responsabilités vis-à-vis de l'humanité, Juifs et chrétiens n'ont pas à abandonner leur caractère propre, dans le dessein de réaliser un «faux œcuménisme». L'A. ne passe assurément pas sous silence «l'élément séparateur et distinctif», mais il a tendance à estomper certaines difficultés, dans une visée et une volonté harmonisatrices. Il sied toutefois d'apprécier le sérieux de sa recherche, la solidité et l'abondance de sa documentation, la netteté et la franchise avec lesquelles il expose ses vues.

ESTHER STAROBINSKI

JEAN-PIERRE MANIGNE, *Le maître des signes,* Paris, Cerf, 1987, 179 p.

En 1969, l'auteur avait déjà publié un essai chez le même éditeur: *Pour une poétique de la foi.* Il entreprend maintenant d'explorer cette poétique telle qu'elle s'offre à nous dans les textes bibliques, surtout ceux des évangiles et plus globalement du N.T. Le présent ouvrage s'annonce comme le premier volume d'un ensemble qui s'intitulera précisément *Poétique de la foi.* Le maître des signes, c'est ici, évidemment, Jésus. Manigne envisage sa manière d'être, son apparence et son discours sous trois angles principaux qui constituent les trois chapitres du livre: la «poétique somatique», la «poétique cosmique» et «la parabole ou la stratégie du salut». Sa conclusion le reconnaît clairement: cette entreprise est pour beaucoup d'apologétique. Mais de bonne apologétique. Les exégètes n'apprendront peut-être de lui rien qu'ils ne sachent déjà. Les artisans du discours théologique et chrétien, en revanche, s'exercent avec lui, dans une langue fort belle, à mieux discerner et réinvestir en communication une poétique sans laquelle ce discours perd de sa carnation.

BERNARD REYMOND

JEAN-FRANÇOIS COLLANGE, *L'Epître de Saint Paul à Philémon,* (Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, XIc), Genève, Labor et Fides, 1987, 76 p.

Si l'auteur peut qualifier le court billet de Paul à Philémon de «véritable chef-d'œuvre» par la qualité du style et de l'expression, le commentaire que lui-même en donne ici n'en démérite pas. L'introduction d'abord (p. 1-35), le commentaire ensuite (p. 36-76) soulignent avec bonheur à quel point cette lettre de Paul — sans doute lui-même prisonnier à Ephèse — s'enracine dans l'existence quotidienne transformée par le message évangélique. Paul n'y conteste pas le bien-fondé de l'esclavage dans la société d'alors, pas davantage il ne donne à Philémon — le maître lésé — de conseil sur l'attitude qu'il lui conviendra d'adopter à l'égard de l'esclave repenti: il se contente de rappeler avec chaleur qu'ayant lui-même enfanté l'esclave Onésime à la vie de la grâce, il en a fait un homme libre au même titre que son maître chrétien et que désormais l'esclave fugitif est devenu son frère. — Sérieusement documenté, présentant d'utiles références, mais sans étalage excessif d'érudition, ce commentaire alerte et vivant se lit avec profit, intérêt et plaisir.

FRANÇOISE MORARD

JUAN LUIS SEGUNDO, *The Humanist Christology of Paul,* (*Jesus of Nazareth Yesterday and Today,* Vol. III), traduit de l'espagnol par John Drury, New-York/London, Orbis Books/Sheed and Ward, 1986, 244 p.

Dans ce troisième volume d'un ouvrage qui en comporte cinq, l'A. aborde la pensée de Paul en se fondant essentiellement sur une analyse des chapitres 1 à 8 de l'épître aux Romains. Il leur applique une clé d'interprétation qu'il qualifie lui-même d'existentielle ou anthropologique (p. 10). En effet, Paul y décrit et personnifie les forces qui interviennent dans l'existence humaine, en bien ou en mal (péché, grâce, justification, loi, foi, etc.). Mais l'A. est également préoccupé de montrer comment, chez l'apôtre, «l'existentiel et l'anthropologique débouchent sur la causalité historique et la politique» (p. 10). — Segundo est l'un des représentants les plus suggestifs de la *théologie de la libération* (il vit en Uruguay). On ne s'étonnera donc pas si la question capitale qui oriente sa réflexion est la suivante: comment se fait-il que dans un continent (l'Amérique du Sud) qualifié de chrétien depuis plus de quatre siècles, la grande majorité des gens vivent dans une situation inhumaine (voir p. 170)? A cet égard, il est significatif qu'il insiste spécialement sur le divorce entre intention et réalisation dans la vie humaine en général et chrétienne en particulier: le péché a pour effet d'élargir la distance entre intention et réalisation, tandis que la foi véritable les rapproche (p. 146). — Dans l'ensemble, la démarche de l'A. est d'ordre herméneutique plutôt qu'exégétique au sens étroitement technique du terme (les exégètes ne seront pas forcément tous d'accord avec son interprétation de Rom 1, 18ss., par exemple). On sera sensible à son souci d'actualiser la pensée de Paul en écartant le point de vue d'autres théologiens de la libération selon lesquels cette pensée serait «apolitique».

JEAN-CLAUDE MARGOT

GERHARD LOHFINK, *Enfin je comprends la Bible* (Essais bibliques, N° 14), Genève, Labor et Fides, 1987, 146 p.

Ce passionnant petit volume devrait se trouver dans toutes les mains, non seulement des catéchètes ou des enseignants, mais aussi dans celles des croyants pour qui la lecture

de la Bible, même celle du Nouveau Testament, présente parfois d'irréductibles problèmes de compréhension. En un style imagé et facile à saisir, l'auteur explique, avec des citations et des exemples précis, comment distinguer dans la Bible les différentes formes de langage qu'elle utilise: parabole, légende, narration didactique, récit historique, hymne, chronique, journal de voyage etc., enfin, pour les Evangiles surtout, narration historique certes, mais interprétant les faits à la lumière de la foi. Le récit de l'Annonciation, les discours de révélation du quatrième Evangile et la parole de Jésus sur le divorce en Matth. 5,32, sont les trois exemples précis que l'auteur choisit d'éclairer en terminant et il le fait avec tant de lumineuse pédagogie et d'intelligente simplicité que, le livre refermé, son titre viendra spontanément à l'esprit du lecteur reconnaissant: enfin je comprends ces textes que je croyais connaître et qui me demeuraient pourtant souvent obscurs.

FRANÇOISE MORARD

CARL-A. KELLER, *Communication avec l'Ultime,* Genève, Labor et Fides, 1987, 282 p. — Science des religions

Ce recueil d'articles, publié au moment où Carl A. Keller quitte son enseignement à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, comprend quatre parties, dont les titres reflètent les intérêts principaux de l'auteur: «Ancien Testament», «Religions», «Mystique» et «Théologie». On reconnaîtra partout dans cette vingtaine de textes la riche information qui fait l'admiration des lecteurs de Carl A. Keller et l'élan spirituel qui traverse son œuvre. Les thèmes propres à l'auteur se dégagent aisément de cet ensemble. Signalons la conception de la *Religionswissenchaft* comme science *des* religions reconnues dans la complexité et la particularité des faits de toutes sortes qui les constituent — «une religion est un *système* de faits sociaux, d'attitudes, etc.» (p. 44) —, la volonté de donner aux divers aspects de l'expérience religieuse individuelle ou collective l'importance qui leur revient — de là l'attention accordée aux notions de sacré, de saint et surtout de mystique —, la thèse selon laquelle les formes les plus hautes de la vie religieuse sont transrationnelles, plutôt qu'irrationnelles, l'affirmation que des contacts ont eu lieu entre les religions — entre le soufisme et le christianisme, par exemple, — et que la science des religions les favorise à sa manière en donnant au théologien contemporain l'occasion d'orienter, d'enrichir, «voire même de corriger» sa démarche, puisque la théologie n'est pas essentiellement une spéculation cérébrale, mais qu'elle s'achève dans «une communion intime avec Dieu». Carl A. Keller maintient un bel équilibre entre le sentiment des ressemblances qui rapprochent les religions et celui des différences qui les distinguent: «(...). Contrairement à une conception trop répandue, écrit-il, la pratique et l'expérience 'mystiques' ne se présentent pas de par le monde comme un phénomène unitaire, réductible à une même interprétation globalisante. Au contraire l'expérience 'mystique', en tant que *peak experience,* c'est-à-dire en tant que transformation de la conscience dans le sens d'une sublimation radicale, est indissociable du système religieux global qui la porte, qui en constitue et la trame et le cadre» (pp. 223-224). — Le lecteur trouvera donc dans ce livre de quoi alimenter largement sa réflexion sur les aspects fondamentaux du fait religieux. Il le devra non seulement aux nombreuses observations théoriques auxquelles se livre l'auteur, mais encore à plusieurs exemples d'enquêtes qu'il mène dans ses domaines de prédilection, c'est-à-dire dans l'Ancien Testament, dans le soufisme ou dans l'hindouisme, et particulièrement dans la tradition mystique qui lui est si chère, celle du *çaivasiddhanta* tamoul.

FERNAND BRUNNER

PHILIPPE BORGEAUD (éd.), *La mémoire des religions* (coll. Religions en perspective, n° 2), Labor et Fides, 1988, 147 pages.

L'ouvrage présente les contributions apportées par neuf spécialistes en histoire des religions lors d'un colloque organisé par Philippe Borgeaud à Genève en février 1986. L'originalité de ces études consiste précisément dans leur perspective fondamentale: la mémoire comme l'un des principaux éléments constituant l'identité d'une religion, d'une culture ou d'une communauté, et lui donnant l'impulsion nécessaire pour évoluer. Les auteurs traitent ces questions en rapport avec les religions antiques soi-disant «mortes», comme celles de la Mésopotamie et de Rome, et les religions vivantes comme le christianisme, l'hindouisme et le bouddhisme, en remettant au jour de nombreux et précieux éléments qui contribuent à une meilleure compréhension de celles-ci. C'est un ouvrage incontestablement de grande qualité qui s'ajoute ici à la recherche en matière d'étude des religions. — L'approche des auteurs relève d'une compréhension de l'histoire des religions en tant que science pure, observations phénoménologiques du fait religieux dans son historicité. Ces textes ne manifestent aucun effort d'approche comparative, chacun restant dans son domaine bien distinct par rapport aux autres. Il y eut sans doute lors du colloque un débat intéressant comportant, comme on peut le supposer, des discussions sous l'angle comparatif. Mais l'ouvrage ne nous en rapporte rien. — Deux précisions sur l'étude hindouiste: les vedas ne connaissent vraiment pas la forme écrite ancienne. Mais la rigoureuse «mnémotechnique» remplace amplement — même de nos jours encore — l'écriture. Les anciens brahmanes aussi bien que certains modernes sont de redoutables exemples de la capacité de mémoriser. D'autre part, l'aspect de la parole (*vāk*) lié à la mémoire, celui qui confère à l'hindouisme son caractère singulier, une mémoire «agissant» à différents niveaux de conscience, est un peu négligé. Mais heureusement, la contribution de C. A. Scherrer-Schaub portant sur le bouddhisme comble certaines lacunes à cet égard.

ANAND NAYAK

JULIEN RIES, *Les chrétiens parmi les religions. Des Actes des Apôtres à Vatican II* («Le christianisme et la foi chrétienne. Manuel de Théologie», vol. 5, sous la direction de J. Doré), Paris, Desclée, 1987, 480 p.

Signe des temps et fruit du concile de Vatican II, ce nouveau manuel de théologie, prévu en onze volumes rédigés par différents théologiens catholiques de langue française, consacre un volume entier aux relations du christianisme avec les autres religions. Son auteur, directeur du centre d'histoire des religions de l'Université catholique de Louvain, nous offre là un remarquable tour d'horizon et un effort de synthèse stimulant. Couvrant les presque 2000 ans d'histoire du christianisme, les vingt chapitres de l'ouvrage sont répartis en quatre sections intitulées respectivement: 1) Des *Actes des Apôtres* au *De civitate Dei* de saint Augustin, 2) Des grandes invasions à la chute de Constantinople, 3) De la découverte du Nouveau Monde à la fondation des chaires d'histoire des religions: 1492-1880, et 4) Du parlement des religions de Chicago (1893) à la rencontre d'Assise (1986). A notre connaissance, c'est la première fois que l'on traite dans un même ouvrage français de la rencontre avec le paganisme gréco-romain et du conflit de la gnose, de la compétition avec le manichéisme et de la conversion des barbares, de la confrontation avec les musulmans, de la répression des juifs et de la crise cathare, des grandes orientations missionnaires et du développement de l'étude académique des religions, pour déboucher sur le dialogue interreligieux et le défi du pluralisme. — J. Ries fait œuvre d'historien et non de systématicien, même s'il ne cache pas son intérêt pour la théologie du *logos spermatikos* des Pères alexandrins. Son ouvrage fourmille de ren-

seignements précis et de références utiles à qui veut parcourir cette nouvelle voie de la théologie chrétienne, sortie de son isolement. A signaler aussi un réel souci pédagogique avec des résumés introductifs, deux index — pas toujours complets — des noms et des thèmes et une abondante bibliographie pour chacun des chapitres. Tout cela fait de ce manuel ce qu'il doit être, un ouvrage de référence, indispensable au chercheur autant qu'à toute personne curieuse du passé et du présent interreligieux de l'Eglise. — Au chapitre des critiques mineures, parmi d'autres, on relèvera que les chrétiens ne sont pas appelés mazdéens dans le Quran (p. 227) mais nazaréens; si l'expérience de Chicago n'a pas pu être renouvelée à Paris en 1900, ce n'est pas le fait de simples interventions peu heureuses (p. 408) mais de l'opposition des milieux catholiques; le comité permanent islamo-chrétien prévu à Colombo en 1982 (p. 414) n'a toujours pas vu le jour en 1988. On notera aussi le belgicisme «savoir suivre» (pp. 16, 279). Plus grave est le silence sur les relations de l'Eglise syriaque orientale — dite nestorienne — avec les mazdéens puis les musulmans, notamment le célèbre dialogue entre le *catholicos* Timothée Ier et le calife de Baghdad al-Mahdi; de même, pratiquement rien n'est dit des efforts du Conseil Œcuménique des Eglises en faveur du dialogue interreligieux, que ce soient les rencontres avec d'autres croyants ou le débat interne au Conseil et aux assemblées de Nairobi (1975) et de Vancouver (1983). Plus étonnant encore, pas une fois n'apparaît le fameux *Extra ecclesiam nulla salus*, l'une des pierres de touche de l'attitude catholique à l'endroit des autres croyants. On pourrait aussi souhaiter un traitement plus approfondi de l'antisémitisme chrétien (Luther est mentionné à juste titre mais pas Chrysostome!) et des progrès des relations entre juifs et chrétiens après la seconde guerre mondiale. — C'est dire combien le champ est vaste et mérite une attention renouvelée à l'heure où l'on découvre que le dialogue interreligieux n'est pas l'affaire des seuls spécialistes et des missionnaires, mais qu'il a des implications directes sur l'ensemble de la théologie depuis l'histoire de l'Eglise et des dogmes jusqu'à la doctrine de Dieu, de la révélation, de Jésus-Christ, de l'Eglise et du salut. Dans cette voie, le service rendu par J. Ries est essentiel.

JEAN-CLAUDE BASSET

JOHN B. COBB, *Bouddhisme-Christianisme: au-delà du dialogue?* (Lieux théologiques, N° 13.) Traduit par Marc Deshays. Préface de Pierre Gisel. Genève, Labor et Fides, 1988, 178 p.

A première vue, l'entreprise même d'un dialogue semble hasardeuse. Le christianisme postule qu'il est, lui, la seule voie; tout dialogue incline à démontrer cette excellence, et à en tirer la conséquence pratique, que la conversion est nécessaire. Le bouddhisme, quant à lui, se propose comme la meilleure voie; en principe, il laisse le choix: celui qui, par un effet de ses actes antérieurs, ne voit pas la nécessité de se convertir, ou qui se refuse à le faire, souffrira un peu plus longtemps dans la transmigration. Les deux religions ont vocation universelle. C'est peut-être bien leur seul point commun. On ne saurait assez insister sur les différences. Le signataire s'accordera le plaisir de se citer lui-même: «dans le bouddhisme, ni Dieu personnel, ni création, ni péché, ni grâce, ni providence, ni rédemption» (cf. *Etudes de Lettres*, série III, tome 6, n° 4, Lausanne, octobre-décembre 1973, p. 19). L'A. est bien conscient de ces différences (p. 77: «... un exemple plus difficile, celui du bouddhisme Mahayana»), et aussi de celles qui se présentent dans le domaine de l'éthique, notamment de l'éthique sociale (p. 158). En présence d'un écart aussi grand, le dialogue doit être non seulement engagé, mais dépassé (p. 73-79). C'est là la thèse de l'auteur, originale et forte. Il ne s'agit pas seulement de converser, mais véritablement de christianiser le bouddhisme et de boudhiser le christianisme (p. 77-79). Au passage, l'A. s'inscrit en faux contre le ratio-

nalisme et le relativisme (p. 35-39). Du côté du christianisme, l'A. rappelle que son développement, qui nous apparaît plus ou moins nécessaire, fut en fait contingent. Des éléments qui lui étaient au départ étrangers, telle la philosophie néo-platonicienne, l'ont pénétré au point de le déterminer fortement (p. 29-30). Sans renoncer à sa vocation universelle, le christianisme pourrait se remettre, face au bouddhisme, dans cette situation de contingence. J. B. Cobb examine ce que pourraient signifier, pour et dans le christianisme, des éléments de la vie religieuse bouddhiste tels que le nirvâna, le détachement, l'extinction du soi, le vide (p. 81-121); et réciproquement, dans le bouddhisme, des éléments de la vie religieuse chrétienne tels que le Christ lui-même, ou l'interaction entre Dieu et les hommes, ou la référence à l'éthique sociale (p. 150-163). Une des limites de l'ouvrage est que, du côté bouddhique, bien qu'il annonce qu'il traite du Mahâyâna en général (p. 77), il se fonde en fait (p. 21) sur deux formes bien particulières et, pourrait-on dire, excentriques du Grand Véhicule japonais: le Zen et surtout les écoles amidistes. A propos du Zen, l'A. note les différences du rôle de la foi dans cette école et dans le christianisme (p. 126-131). L'amidisme, quant à lui, est ce qu'il y a de moins éloigné, dans le bouddhisme, d'une religion chrétienne: on y trouve des équivalents proches de la foi à la manière chrétienne, de la grâce, des relents assez agaçants de l'antienne de la «misère de l'homme». «Amidiser» le christianisme, ou christianiser l'amidisme, ne serait pas une entreprise trop difficile; quant à assimiler Amida au Christ (p. 154), c'est une autre affaire. Mais l'on peut se demander comment le dépassement du dialogue préconisé par l'auteur s'appliquerait à d'autres formes du Mahâyâna telles que le bouddhisme tibétain, par exemple. L'entreprise de J. B. Cobb n'est pas des plus convaincantes, et, malgré le soin qu'il apporte à diviser clairement son exposé (p. 22-23), la ligne nous en est souvent apparue un peu floue. Mais son livre est de bonne foi, son information sûre, et pertinente sa compréhension du bouddhisme. Ajoutons que le signataire n'est que très partiellement compétent pour rendre compte d'un ouvrage qui se situe dans des perspectives qui ne lui sont nullement familières: ainsi la «process theology» (voir préface, p. 12-16) ou la philosophie d'Alfred North Whitehead (p. 23, 101, 171-176).

JACQUES MAY

Histoire de la philosophie

BERTRAND DUMOULIN, *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Montréal/Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 1986, 460 p.

Ce livre important constitue la deuxième partie remaniée d'une thèse de doctorat. La première partie a paru en 1981 et s'intitule *Recherches sur le premier Aristote (Ethique à Eudème, De la philosophie, Protreptique)*. — L'objet du présent ouvrage est d'étudier la pensée d'Aristote en prenant «en considération son développement» (p. 9). Selon l'image de l'A., la méthode génétique, utilisée avec succès pour l'analyse des œuvres de Platon, peut être comparée «au décapage par lequel une statue antique ramenée du fond des mers se trouve dégagée des sédiments qui empêchaient d'en percevoir nettement la forme» (p. 422). Il s'agit donc, par «une analyse minutieuse qui conduit à percevoir une relation diachronique» (p. 29), de préciser la constitution par couches successives du texte de la *Métaphysique*, tel que nous le lisons aujourd'hui. Il va de soi que l'enjeu de ce travail n'est pas purement historique ou philologique, mais qu'il pose de réelles questions philosophiques en renouvelant la compréhension du texte, trop souvent «interprété en fonction d'une sorte d'aristotélisme standardisé» (p. 33). S'inspirant du livre précurseur de W. Jaeger (*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923), Dumoulin veut tenter «de reprendre [son] travail à la base et procéder avec plus de rigueur» (p. 16), étant donné que les résultats de Jaeger sont restés trop approximatifs. Il est impossible de relever ici tous les points que l'A. met en évidence grâce à sa

méthode de lecture. Contentons-nous donc de n'en mentionner que quelques-uns. Tout d'abord, et comme on le savait déjà, les recherches de l'A. confirment que le livre *a* n'est pas d'Aristote, mais probablement d'un élève du Lycée (p. 83). *K*, quant à lui, n'est pas authentique non plus (p. 147), mais son auteur «avait à disposition en plus de *B*, *Γ*, *E* un cours plus ancien d'Aristote» (p. 154). Les autres livres paraissent tous authentiques. L'ordre adopté par Dumoulin ne correspond pas à l'ordre alphabétique (établi par les éditeurs alexandrins du texte). Pour lui, les parties les plus anciennes de la *Mét.* sont *A* 1-2 *Λ* 9-10. Pour le premier texte, l'A. montre l'existence de liens évidents de langage et de pensée avec le *Protreptique* et *l'Ethique à Eudème* (VIII, 3). Le reste du livre *A* peut être considéré «comme un morceau d'histoire de la philosophie» (p. 71). Le Livre *B* contient d'une part une ousiologie «qui appelle celle de *Z*» (p. 105) et d'autre part, vu que les «apories 2, 3 et 5 reçoivent leur solution en *Γ*» (p. 103), on est en droit de supposer «que ces deux livres appartiennent sensiblement au même niveau de pensée» (id.). Si, dans le livre *Γ*, la philosophie première est définie comme étant la science qui étudie l'être en tant qu'être, c'est le livre *E*, en particulier *E* 1, qui marque véritablement «le début de l'ontologie aritstotélicienne» (p. 146). L'A. démontre ensuite que «le vocabulaire et la doctrine de *Δ* sont homogènes à *Z*» (p. 175), ce qui permet de dégager le groupe des livres *H*, *Θ*, *I*, *Λ*, *N*, qui «appartiennent à la strate la plus récente de la *Métaph.*» (id.). On pourrait donc distinguer un groupe de livres «anciens», constitués par *A*, *B*, *Γ*, un groupe de livres de transition, *Δ*, *E*, *M* 9-10 et un groupe de textes «récents», constitué par les livres *Z*, *H*, *Θ*, *I*, *Λ*, *N*, *M* 1-8. C'est dans le chapitre *M* 9-10 que Dumoulin voit «le changement qui [lui] paraît le plus décisif et qui porte Aristote à son point d'éloignement maximum par rapport à Platon» (p. 413), à savoir que la substance est, pour lui, conçue comme l'existant concret. Passant ainsi d'une tendance où, à la suite de Platon, il concevait une coïncidence de la logique et du réel. Aristote aurait rejeté le platonisme et proposé une conception où l'on voit s'opposer la logique et le réel, pour finalement revenir «à une certaine coïncidence du logique et du réel» (p. 416, note 2), en particulier avec le livre *Z*, qui marque le point de départ de l'ousiologie. — A propos de l'édition de la *Métaph.* l'A. croit «vraisemblable l'hypothèse d'une publication posthume par des éditeurs» (p. 190) qui «se seraient laissés guider par les références des livres les uns aux autres et par la considération de ce qui semblait une suite logique» (id.). — Par une lecture à la fois attentive aux plus petits détails et soucieuse en même temps de restituer l'architecture d'ensemble d'un livre, voire d'un pan entier de la pensée d'Aristote, l'A. a su convaincre le lecteur du bien-fondé de sa méthode. Cet ouvrage est une véritable somme, que tout lecteur de la *Métaph.* devra dorénavant consulter, même si, sur telle question de détail on peut ne pas être toujours convaincu par les arguments de l'A.

STEFAN IMHOOF

W. J. HANKEY, *God in Himself. Aquina's Doctrine of God as expounded in the «Summa Theologiae»*, Oxford, OUP, 1987, 196 p.

L'auteur examine dans cet ouvrage l'enchaînement et le contenu des 45 premières questions de la *Prima Pars* de la *Somme théologique* de Thomas. Son propos est d'en dégager la structure afin de montrer que le thomisme, c'est-à-dire l'interprétation qui insiste sur le caractère aristotélicien de la pensée de l'aquinate, doit être fortement nuancé, car on observe dans cette pensée de nombreux éléments neo-platoniciens. Cela avait déjà été souligné pour certains points particuliers de doctrine, notamment celui des idées divines — étudié dans cette optique par le R. P. Geiger —, mais d'après l'auteur, l'influence de Proclus et du Pseudo-Denys surtout va bien au-delà et s'observe particulièrement bien dans la structure de la *Somme*. Cela n'est d'ailleurs pas étonnant,

puisque l'idée même de *Somme* vient de Proclus et que le Pseudo-Denys était au Moyen Age une autorité quasi-biblique. — Dès lors, il ne s'agit pas de mettre la pensée de Thomas au goût du jour en injectant en elle des éléments kantiens ou heideggeriens, whiteheadiens même, mais de la replacer dans son contexte historique, ce qui permet une appréciation plus juste de sa valeur, indépendamment de toute visée dogmatique ou apologétique. Car ce n'est pas l'Esprit Saint qui a soufflé la vérité à l'oreille de Thomas, et, comme tout penseur, il est redevable de l'esprit de son temps, si bien qu'il n'y a aucune raison de penser qu'il lui incombe la lourde charge de représenter la seule philosophie chrétienne possible. Et l'exactitude historique a tout à gagner à une étude désintéressée de la pensée du Docteur Angélique. — Dans cette optique, l'intérêt de la pensée de l'aquinate réside dans la synthèse qu'il a tenté de l'aristotélisme et du néo-platonisme — l'auteur va même jusqu'à parler des directions aristotélicienne et platonicienne de son néo-platonisme —, synthèse non achevée et qui n'est pas exempte d'incohérences, surtout en ce qui concerne le problème central de l'un et du multiple, rencontré notamment dans les questions de la simplicité divine, de la Trinité et du mode d'être des créatures en Dieu et hors de Lui. Et les difficultés que Thomas a rencontrées sur ce point sont d'autant plus intéressantes, que le problème qui est à leur origine se pose encore au théologien actuel et que la direction qu'il a adoptée pour le résoudre paraît plus féconde que les tentatives contemporaines, jugées trop unilatérales.

BERNARD BAERTSCHI

RAIMUNDI LULLI, *Opera latina — Vol. XIV: Op. 128, Ars generalis ultima Lugduni anno MCCCV incepta Pisis anno MCCCVIII ad finem perducta*, ed. Aloisius Madre (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, LXXV), Turnhout, Brepols, 1986, XXXVIII + 535 p.

L'édition des œuvres latines de Lulle progresse à un rythme étonnant. Cette revue en a rendu compte à plusieurs reprises déjà (RTP 114, 1982, 312-313; 116, 1984, 268-269; 118, 1986, 425-426). L'objet de cette recension est le volume édité par A. Madre contenant la première édition critique de l'*Ars generalis ultima* commencé à Lyon en 1305 et achevée trois ans plus tard à Pise, ainsi qu'il en est fait mention dans une passage de la *Vita coaetanea*, biographie que Lulle a dicté à Paris avant de se rendre au Concile de Vienne: «A Pise, des citoyens reçurent Raymond avec honneur. Là, malgré son grand âge et sa faiblesse, l'homme de Dieu, toujours aussi décidé à travailler pour le Christ, termina son *Dernier art général*». Comme l'explique son auteur, âgé de 73 ans lors de la rédaction du traité, cet Art est appelé ‹ultime› parce qu'il n'en composera plus d'autre. Lulle considère en effet cette œuvre comme la synthèse des différents Arts précédents: *quoniam multas Artes fecimus generales, ipsas volumus clarius explanare per istam* (5,4-5). Selon le projet du Docteur «fantastique», cette dernière présentation du Grand Art est une «science de toutes les autres sciences» (una scientia generalis ad omnes scientias) qui contient les principes de toute science de la même façon que l'universel contient le particulier. — L'édition de cette œuvre majeure, dont il subsiste 31 témoins manuscrits et qui connut dix éditions entre 1480 et 1969, se base essentiellement sur cinq manuscrits du XIVe siècle. Pour ce qui touche certaines parties, l'éditeur a toutefois collationné l'ensemble des témoins (cf. XXXIV-XXXV pour les principes d'édition; XXIII pour le stemma). Il est absolument indéniable que cette édition de qualité remarquable constituera dorénavant une des bases de toute étude sérieuse de l'œuvre lullienne, œuvre à laquelle la *Vita* consacre un paragraphe, pour expliquer l'importance que Raymond y attachait: «Ce livre est digne d'avoir une immense efficacité et d'être connu et goûté de tout le monde, comme d'ailleurs tous les autres

ouvrages du Maître, qui, loin d'avoir en vue la gloire de ce monde ou une vaine philosophie, tint l'amour de Dieu et sa sagesse comme fin dernière et bien suprême» (par. 41, trad. R. Sugranyes de Franch).

RUEDI IMBACH

RAIMUNDI LULLI, *Opera latina — Vol. XV: Op. 201-207, Summa sermonum in civitate Maioricensi annis MCCCXII-MCCCXIII composita,* ed. Fernando Dominguez Reboiras et Abraham Soria Flores (†) (Corpus Christianorum. Continuatio mediævalis, LXXVI), Turnhout, Brepols, 1987, CXV + 484 p.

Ce tome des œuvres latines de Raymond Lulle, commencé par A. S. Flores et achevé par F. Dominguez, réunit des traités composés à Majorque entre octobre 1312 et avril 1313. Ce sont par conséquent des œuvres de la *Post-Art Phase* (1308-1315), selon l'heureuse classification proposée par A. Bonner. Ces sept textes étaient jusqu'à présent inédits. Dans son introduction très développée, F. Dominguez réussit à montrer l'importance de ces textes que les études lulliennes n'ont jusqu'à ce jour guère pris en considération. Par son ampleur et sa qualité, cette introduction qui offre un aspect nouveau de la pensée et de la personnalité lulliennes, montre autant d'érudition et de talent que celle par laquelle H. Riedlinger faisait débuter l'édition des œuvres parisiennes (ROL V; Palma de Mallorca 1967). Il ne faut pas craindre de dire que l'introduction magistrale de F. Dominguez marque, à mon sens, une étape nouvelle dans le champ des études lulliennes. Signalons-en certains points fondamentaux. A la suite de son dernier séjour parisien (1309-1311), Lulle participe au Concile de Vienne. Cette assemblée close, il se rend à Majorque en faisant étape par Montpellier. Il séjourne sur l'île de juillet 1312 au mois d'avril 1313 (Lulle rédige son testament le 26 avril 1313). Durant ce séjour, la production lullienne change de caractère. Alors que les écrits qui suivent immédiatement le Concile prolongent encore les thèmes ‹parisiens› (discussion avec les averroïstes), les 182 sermons dont sont composés les sept œuvres réunies dans ce volume sont à comprendre comme une catéchèse fondamentale, essentiellement destinée à un public laïc et non universitaire. Selon Dominguez, Lulle aurait composé ces sermons — dont l'ensemble le plus important forme une *Liber de virtutibus et vitiis sive Ars maior praedicationis*, Op. 205, 103-432 — pour un groupe de clercs et de laïcs réunis autour de Frédéric III de Sicile. Raymond partira, en effet, pour Messine en 1313; il espère que Frédéric se prenne d'intérêt pour ses idées. Cette nouvelle orientation de la production littéraire n'est plus centrée désormais sur la *missio ad extra* (conversion des musulmans ou des juifs), mais se conçoit comme un enseignement fondamental et élémentaire des chrétiens. Lulle suit un plan classique et traditionnel lorsqu'il traite des dix commandements (Op. 201, 1-30), des sept sacrements (Op. 202, 31-50), du Pater et de l'Ave Maria (Op. 203-204, 51-102), des dons du Saint-Esprit (Op. 206, 433-453), des œuvres de miséricorde (Op. 207, 455-470) et surtout des vertus et des vices (Op. 205), mais il propose un nouveau genre de prédication qui s'oppose à la traditionnelle *praedicatio per auctoritatem:* il conçoit une *praedicatio per moralem philosophiam* qui, comme le montre souverainement Dominguez, entend démontrer rationnellement la foi: *La predicacion luliana es una declaración razonada de los principios fondamentales de la moral que se deduce de los primeros principios del Arte* (XLVI). Le destinataire change, le champ d'application change également, mais l'inspiration fondamentale de Lulle demeure; dans ses sermons, Lulle reste encore fidèle à lui-même: *determinare et procedere per intelligibile, non per credibile.* — Ajoutons que Dominguez a pu retrouver l'original catalan de l'Op. 205 (cf. LXXXVIII-XCIV), ce qui lui permet de faire d'intéressantes observations sur la traduction qui n'est pas due à Lulle. Quant à l'édition,

elle se base avant tout sur Clm 10495, important codex lullien, le seul témoin manuscrit qui conserve toute cette *Summa sermonum* dont la lecture et l'étude sont désormais possibles grâce à un excellent travail d'érudition et d'interprétation de F. Dominguez.

RUEDI IMBACH

YVES CHARLES ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes,* Paris, Vrin, 1987, 407 p.

Cet ouvrage aborde la question de l'unité de la philosophie de Hobbes: doit-on considérer, à l'instar de certains interprètes, que les aspects fondamentaux de sa pensée — la réflexion sur la politique, la physique et la métaphysique — sont disjoints et indépendants les uns des autres, ou que, selon une conception opposée, ils se déduisent les uns des autres? L'auteur opte pour une voie moyenne, et essaie de montrer que la philosophie politique de Hobbes, si elle dépend bien de sa métaphysique et de sa physique, ne saurait s'en déduire. — Les trois premières parties de l'ouvrage examinent le fondement métaphysique de cette dépendance, à partir du problème de la valeur représentative de notre connaissance, puisque, depuis cette époque, la métaphysique est devenue épistémologie. La thèse de Hobbes est celle de la *séparation:* être et connaître ne communiquent pas, ce qu'exprime éminemment l'hypothèse de l'*annihilatio mundi;* en effet, au niveau du sensible, l'idée n'a aucune ressemblance à la chose et, au niveau de la connaissance rationnelle, les concepts n'ont pas une valeur ontologique, mais purement sémantique, nominalisme oblige. Cela, cependant, ne signifie pas que nous ne puissions rien dire des choses, car il y a moyen de retrouver la réalité à partir de la proposition, mais, bien sûr, pas sur le mode de la similitude. — Or, c'est cette métaphysique de la séparation qui va ouvrir l'espace au politique, dont la 4e partie s'occupe: les concepts n'étant enracinés ni dans l'être, ni dans un sujet transcendantal, ils doivent l'être «dans l'activité de production du *dire* et du *faire* humains» (175), terrain, justement, d'une pratique dont la politique est le paradigme, si bien que la convention sociale ne se fonde plus dans l'être. Bref, «la perte de consistance ontologique du langage [...] libère la possibilité de sa reprise sur le plan éthique et politique.» (229) Mais cette *séparation* entre l'être et le connaître a aussi son effet à l'intérieur de la métaphysique, qu'on ne saurait négliger; pour la question du matérialisme, par exemple, elle implique que l'identification de toute substance à un corps n'est pas une thèse ontologique, car, ici comme ailleurs, «c'est sur le plan de la pertinence gnoséologique, et non sur le plan de la détermination ontologique, que Hobbes se situe.» (217) — La pensée politique de Hobbes est sans doute celle qui a été le plus discutée, mais les problèmes qu'elle pose encore sont nombreux. L'auteur les examine en suivant la fondation et la genèse de l'Etat, où l'on voit comment, du désir de subsister dans son être, l'on aboutit, à travers l'état de guerre, au pacte fondateur et à la communauté civile, où les individus transfèrent une partie de leurs droits au souverain. C'est ici que l'ouvrage s'arrête, annonçant un second volume à paraître, sur le système éthique, politique et théologique dans son ensemble. — L'auteur ne se contente pas, on le voit, d'exposer ce mouvement de la métaphysique hobbesienne dans ses grandes lignes et, chemin faisant, il aborde tous les thèmes importants de la pensée du philosophe anglais et les difficultés que leur articulation rencontre parfois; il examine aussi leurs rapports avec les doctrines d'Aristote, d'Ockham, de Descartes et de Machiavel notamment, et discute les interprétations qui en ont été données, soit de la part des historiens, soit de celle de philosophes «systématiques», comme Heidegger.

BERNARD BAERTSCHI

Philosophie contemporaine

GABRIEL MATZNEFF, *Le taureau de Phalaris. Dictionnaire philosophique,* Paris, La Table Ronde, 1987, 300 p.

Plus qu'un dictionnaire philosophique, ce commentaire de 239 mots, de A à Z (d'Absolu à Zénith), est un dictionnaire de la philosophie de son auteur. Homme de passion(s), celui-ci s'interroge, et l'écriture liée au donjuanisme est pour lui le meilleur remède contre toute tentation de mettre fin à son existence. Ses compagnons sont de tous âges, puisqu'il compte parmi ses maîtres tant des moralistes romains, des adeptes du stoïcisme, que Schopenhauer, Nietzsche, Chestov, Byron, Montherlant ou Cioran. Bien que le thème du suicide soit associé à de nombreuses définitions, ce livre est néanmoins un cri d'enthousiasme à l'égard de la vie. Témoignage des incohérences de toute humanité, ces pages tentent à leur façon d'éveiller le lecteur, de l'amener à philosopher, à penser non seulement avec les mots, mais aussi avec les maux que le vocabulaire traduit ou trahit, à méditer la souffrance ou ce qui rend toute existence *passionnante.* Et un tel cheminement de la pensée conduit alors (nécessairement) à réfléchir à l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, à relire les Pères de l'Eglise et la tradition orthodoxe chère à l'auteur. Sans en avoir l'air, Matzneff atteste de sa profonde culture philosophique et littéraire en la mettant au service de son combat pour vivre «de manière inimitable». Dans un style magnifique, ne confesse-t-il pas qu'il est au fond le dernier épicurien?

SERGE MOLLA

PIERRE CHASSARD, *Heidegger, l'être pensé,* Paris, Ed. Albatros, 1988, 158 p.

Dans le foisonnement actuel d'ouvrages consacrés à Heidegger, il faut réserver une place particulière à celui de Chassard qui, contrairement à nombre de textes de circonstances, ne reste pas prisonnier du sensationnel mais aborde une question de fond: celle de la signification de la pensée de Heidegger dans le contexte philosophique. Portant le sous-titre «l'être et les choses», l'ouvrage défend la thèse de l'appartenance de la pensée heideggerienne à l'onto-théologie qu'elle prétend déconstruire. Ce que Heidegger a désigné comme «différence ontologique», différence de l'être et de l'étant, correspond approximativement — mais dans une grande mesure — à la distinction platonicienne du monde intelligible et du monde sensible, à la pensée plotinienne de l'Un opposé au multiple, ainsi qu'à la conception chrétienne d'un au-delà radicalement différent du monde présent. A chaque fois, il y a, selon l'auteur, valorisation et même survalorisation du non-concret et dévalorisation ou appréciation péjorative du monde sensible, du monde des étants. En ce sens, Heidegger, loin d'avoir déconstruit la métaphysique, n'a fait que la prolonger ou l'approfondir; il n'a pas vu l'importance des remarques de Nietzsche sur «l'histoire d'une erreur» (celle du monde vrai). Avec Heidegger la pensée, conçue comme «métaphysique de la volonté» a cédé la place à la «métaphysique de la rêverie et du rien» (p. 47). L'Etre heideggerien est «comme un nuage», «il est le rien» (cf p. 116). Le jugement final est sans équivoque: la pensée heideggerienne est «la restauration modernisante d'une vieille fiction et d'anciennes servitudes» (p. 156). — La lecture de ce livre suscite deux remarques: 1) L'idée d'une comparaison ou d'un rapprochement de la pensée de Heidegger avec les philosophies antérieures est méritoire. Chassard a su soulever des questions que tout lecteur de Heidegger, héritier de la tradition philosophico-théologique occidentale, ne peut pas ne pas pressentir: celle du rapport entre l'Etre heideggerien et le Bien platonicien ou l'Un plotinien, ou celle des rapports entre ce même Etre et le Dieu judéo-chrétien. Se dis-

tinguant par la force de son questionnement aussi bien des innombrables épigones de Heidegger que de ses détracteurs acharnés, Chassard indique les points névralgiques de la discussion avec Heidegger. 2) Mais comparaison ne saurait signifier simplisme. A vouloir trop comparer, on peut réduire et déformer les éléments de comparaison. L'auteur succombe à ce danger, notamment lorsqu'il parle du «schéma traditionnel de la métaphysique» (cf p. 134) résidant pour lui dans la recherche exclusive du fondement et de l'originaire. Est-on vraiment en droit de parler de *«la»* métaphysique, comme s'il s'agissait d'une seule dimension objectivement justifiée? N'y a-t-il pas, au contraire, de nombreuses approches métaphysiques? Heidegger est peut-être un métaphysicien, mais certainement pas au sens de ce que l'auteur entend par «la tradition». Chassard, qui puise dans la production heideggerienne les passages susceptibles de corroborer sa thèse tombe facilement dans la polémique et le contresens. Polémique, le texte l'est par sa manière de lire les pensées de Heidegger sur la raison (cf p. 42), sur la connaissance et sur la vérité (cf p. 43). D'une manière peu honnête, l'auteur ironise, par exemple, sur la priorité dans l'acte de connaissance: est-ce l'arbre qui se donne à connaître ou l'homme qui cherche à le connaître? (cf p. 43) C'est faire peu de cas de ce que ne cesse de chercher Heidegger; c'est aussi et surtout ironiser à bon marché. Le contresens fleurit comme conséquence inéluctable d'une lecture rapide et superficielle. Deux exemples suffiront ici: a) Selon l'auteur, la pensée de Heidegger veut l'inculture, l'impuissance et le retour à l'état d'ignorance (cf p. 48). Si Heidegger «critique» l'ère technologique, il ne réclame nulle part un retour à l'âge de la pierre: il constate seulement un déracinement de l'homme moderne et contemporain. Le retour à l'originel n'équivaut en aucune façon au rejet pur et simple des apports de la science. b) La *Gelassenheit* heideggerienne n'est pas, comme le croit l'auteur, un pur laisser-être passif qui doit briser les volontés de puissance (cf p. 58). Sérénité désigne aussi la patience devant ce qui est, la non-ingérence ou la non-violence. Mais Gelassenheit n'a rien à voir avec un morbide laisser-aller. — S'il suggère des voies de réflexion sur la pensée heideggerienne, l'ouvrage de Chassard propose des solutions un peu courtes; se cantonnant dans le registre polémique, il déçoit par ses partis pris. Mais qui n'en a pas?

JACQUES SCHOUWEY

GISÈLE BRETONNEAU, *L'exigence des valeurs chez Louis Lavelle,* Paris, SEDES, 1987, 163 p.

On peut considérer qu'il existe deux façons de philosopher: soit l'auteur présente une vision du monde, qui, comme le terme 'vision' l'indique, est d'abord *à voir,* soit il s'attache à examiner des thèses qu'il soumet à une argumentation serrée, privilégiant par là un autre type de compréhension. Ces deux façons de philosopher se conjuguent parfois, mais en général les auteurs ont un style à dominance soit «visionnaire» soit «analytique». — Si je me suis permis ce petit préambule, c'est qu'il conditionne toute mon interprétation du livre de Gisèle Bretonneau. En effet, si déjà Lavelle était un «visionnaire», le commentaire qu'elle nous donne l'est exclusivement, au point qu'on chercherait vainement le moindre argument dans son propos: il a pour unique fonction de faire voir, afin de faire partager. C'est pourquoi aussi on n'y observe nul retour critique: il s'agit plutôt d'un hymne à la Valeur et à son coryphée, Lavelle, dont il s'agit de rendre l' «intuition captivante» (42). — Dans un tel ouvrage, le style, la forme, prennent une importance particulière. L'auteur use notamment, en plus d'abondantes métaphores expressives, de trois procédés rhétoriques, afin de rendre son message plus incisif: l'usage des phrases nominales, la suppression de l'article défini et l'inversion du qualificatif. Voici par exemple un passage sur l'ordre préférentiel, institué par «l'exigence d'actualisation des valeurs»: «Destiné à produire des lumières sur le monde. Elles

ne diffuseront pas clarté étincelante. Mais les perspectives de l'âme humaine, activité de renouvellement, correspondent à des valeurs d'originales préférences. Sans doute leur faudra-t-il, au cours d'inspirations motivées, reconquérir le niveau d'être et ses métaphysiques exigences.» (65) Philosophie poétique donc — et à mon avis c'est en ce point que réside essentiellement l'originalité de l'ouvrage — mais qui, par là, ne fait que mieux se couler dans le moule lavellien, pour qui la beauté est l'une des valeurs fondamentales: «La vie morale ne traduit-elle le sentiment intime de l'intentionnelle beauté?» (44) — Cela dit, l'auteur présente la conception platonicienne des valeurs du philosophe français, leur lien à l'Esprit — avec une majuscule — qui en est la source, leur rapport d'antériorité à l'Etre — aussi avec une majuscule — et à la liberté humaine, qui les fait exister dans le monde et par là permet à la personne de s'auto-créer. Comme dans toute conception qui fait des valeurs un absolu et non une création des subjectivités, se pose constamment la question de leur transcendance, de leur universalité et de leur immutabilité, en contraste avec la singularité et la versatilité des désirs humains, sources des valorisations individuelles. Cette difficulté est constamment présente dans le propos de l'auteur, qui s'efforce de la conjurer en *faisant voir* comment ces éléments s'articulent, à partir de la sensibilité qui est déjà ouverture aux valeurs.

BERNARD BAERTSCHI

GUY SCHIBLER, *Le regard contre le réel, Essai sur le Cinéma pornographique,* Lausanne, Iderive, 1987, 126 p.

L'ouvrage de Guy Schibler pose le problème du rapport au réel à partir de cet objet méprisable, et qui se méprise ostensiblement lui-même: le cinéma pornographique. Son titre suggère un paradoxe: sidéré face à l'image abjecte de l'abjection, le pornophile se trouve rejeté à soi, enfermé dans son pauvre monde fantasmatique privé, alors même qu'il s'imagine saisir enfin du «réel» sans fard. L'auteur développe ce paradoxe au fil d'une réflexion nourrie de philosophie (C. Rosset, G. Marcel, Merleau-Ponty, Foucault, Lévinas, Sartre, Heidegger), de psychanalyse (R. Stoller), d'éthologie (Tinbergen) et de son domaine de prédilection: une sémiologie de l'image inspirée de Barthes.

Son parcours relève d'une phénoménologie plutôt que d'une systématique ou d'une rhétorique du blâme. Il décrit ce qui apparaît sur l'écran, dans l'esprit du spectateur et aussi, brièvement, dans la salle. L'auteur en vient à penser que la pornographie effectue un travail de négation: «négation du réel, de l'altérité, de la subjectivité, mais aussi de l'imaginaire, de la fiction, du fantasme, du désir.» (p. 119) Elle s'y emploie grâce aux caractéristiques mêmes de ses images: gros plans, montage spasmodique, éclairage cru, bande-son infra-langagière, mise hors scène, «jeu» des acteurs se bornant à montrer qu'ils montrent...

Le spectacle pornographique veut accrocher le réel, faire vrai, en éliminant le sens, sens unificateur aussi bien que sens «mystérique». Les gros plans et le montage font éclater les individualités; les surfaces, tout entières exposées en pleine lumière, ne renvoient à rien. La pornographie est exorcisme, non initiation à des profondeurs cachées. Elle semble «aller à *contresens.*» (p. 13) C'est ce «réel» lumineux, évident et évidé, qui provoque la capture et la solitude narcissique du spectateur. Paradoxe suprême du spectacle: il est à la fois perte et appropriation souveraine du réel (G. Marcel). Par lui, le réel devient «la chose de l'homme». (p. 17). Moyennant, bien entendu, une «atrophie du faire» (p. 21), car la sexualité relève de la volonté de savoir, non de la volonté de faire (Foucault): le «mystère» tué par le spectacle X n'est que la traduction du désir dans l'ordre du voir et du savoir.

La notion heideggérienne d'é-loignement *(Entfernung)* permet à l'auteur de préciser la description: l'image, certes, dilate et rapproche le monde ambiant, mais elle met du

même coup le spectateur hors jeu. «Je regarde les images (j'observe), mais je ne les regarde (je ne les concerne) pas.» (p. 25) La pornographie nie donc ce qui fait que le visible montre plus que lui-même: l'implication mutuelle du visible et de l'invisible (Merleau-Ponty). La vision se dégrade en «toucher d'aveugle», devient vérification superficielle plutôt que caresse impliquant les subjectivités. Le pornophile «ne sait au fond ni voir ni toucher». (p. 31)

Autre forme de mise sur la touche du pornophile, qui s'oppose par là à l'amateur de strip-tease: l'œil de l'acteur efface son regard; le voici transformé en statue de pierre, comme les Propoetides d'Ovide. L'identité, le moi, l'intériorité lui sont ravis. Or l'analyse de Sartre montre que, dans la réalité, c'est le regard qui efface l'œil. L'intériorité irradie à travers le corps. Cette annulation vampirique de l'autre constitue une sorte de revanche sur les angoisses sexuelles infantiles (R. Stoller): le spectacle pornographique les ravive pour mieux les tuer. La fascination du porno relève de la sidération, c'est-à-dire de la séduction de la mort: mort du corps et dissolution de soi. Cependant, à la différence de l'érotisme décrit par G. Bataille, si la mise à nu équivaut bien à une mise à mort, le pornophile, lui, ne «risque» rien: il voit tout par la fenêtre. Enfin, la fiction aussi périt: l'identification pornographique ne s'opère pas entre le spectateur et les héros du «récit», mais entre lui et les individus qui ont accepté de jouer ces rôles, de tomber si bas. La pornographie exploite à fond ce que Barthes appelle la «fonction d'authentification» de la photographie.

Ce ne sont là que quelques exemples des phénomènes décrits par Schibler. Il faudrait mentionner aussi son analyse très fine de la pudeur et sa description du corps pornographique, qu'il oppose au corps sublime et rapproche du corps burlesque. Il faudrait, pour finir, rendre compte de l'effet produit par le spectacle X: effet de *choc,* d'abord, par l'usage de la nouveauté et de l'obscénité (celle de Priape, pas celle de Baubô!), de l'instinct, de l'animalité et de la gerbe; effet de *rafale,* ensuite, par répétition, hyperbole et orgie; effet de *bain,* enfin, dans la souillure et la profanation du corps sublime. Tous ces effets visent à compenser par sursaturation l'essentielle pauvreté de l'image X. Il s'agit de faire vrai sans passer par la médiation du sens.

La principale objection, que l'auteur n'ignore pas, vient tout naturellement: tant de subtilité dans la description, tant de références savantes, tout cela ne relève-t-il pas d'une «sursophistication théorique»? (p. 98) Une solide psychologie behavioriste ne règle-t-elle pas la question? Car le film X n'est finalement qu'un stimulus fabriqué pour obtenir la réponse voulue: une excitation sexuelle automatique, c'est-à-dire immédiate, toujours la même et infaillible. La réponse de Schibler se laisse deviner: l'instinct brut, en-deçà du fantasme, est lui-même un fantasme, car le désir est toujours-déjà pris dans les réseaux de l'imaginaire.

L'auteur conclut son essai par l'esquisse d'une morale où perce son inspiration nietzschéenne. Contre une certaine tendance de la philosophie française actuelle, qui affirme que le réel n'existe pas, que tout n'est que discours et jeux de discours (voir les critiques de V. Descombes, p. 18), il défend «la supériorité du réel sur ce qui l'imite imaginairement»; est sage, dans cette perspective, «celui qui sait trouver dans le réel plus d'intensité(s) que dans ses représentations.» (p. 123) Car, finalement, «la philosophie n'est joyeuse que si elle est amour du réel.» (id.)

JEAN-DANIEL ROUGEMONT

CHARLES WIDMER, *Dépossession,* Albert Meynier, Turin, 1988, 221 p.

Le fil conducteur de cet essai, qui a obtenu le prix des écrivains genevois 1987, est constitué par les diverses figures que prend la «dépossession» de l'homme de lui-même. Constatant que la plupart du temps «nous ne nous possédons pas» (p. 54), l'A. montre

que l'approche philosophique est la plus propice à rendre compte de la richesse et de la complexité de l'expérience humaine. Seule la philosophie «dans la dépossession... assume la dimension d'avenir» (p. 121). Si, pour lui, «le hasard comme la causalité c'est la dépossession» (p. 92), il veut dire par là que seule une approche médiatrice de l'homme, intégrant des éléments naturels (nécessaires) et culturels (contingents), est capable de dire adéquatement ce qu'il est. Ainsi s'amorce une quête, qui débouchera au terme de la dépossession sur l'autonomie. La forme du texte est assez originale: précédé d'un argument qui résume l'ensemble du livre, il est constitué de 266 paragraphes dûment numérotés, d'une longueur allant de la demi-page à trois pages au maximum. Il ne s'agit pas à proprement parler de fragments ou d'aphorismes, mais plutôt d'une sorte de méditation prolongée sous forme de thème et variations; le thème est, la plupart du temps, indiqué dans la première phrase de chaque paragraphe. Le livre est articulé en six parties, intitulées: 1) la mort et la révolte; 2) l'espérance; 3) le sujet philosophant; 4) moi, je ...; 5) je t'aime...; 6) le vrai, le beau, le bien. Malgré cette articulation assez sévère et la présence d'intertitres fréquents, le texte se développe librement et l'A. n'hésite pas à y intégrer de longs passages auto-biographiques. Widmer part de la difficulté de penser la mort (§ 20) et montre que les origines de la révolte humaine se trouvent dans cette difficulté. Rejetant le suicide pour les mêmes raisons que celles exposées par Camus dans *Le mythe de Sisyphe,* l'A. se tourne vers le concept d'espérance, emprunté à E. Bloch, qui «est l'intime certitude que ce qui m'afflige et me prive, ne doit pas être, et ne sera plus» (p. 47). S'inspirant des thèses du *Principe Espérance,* Widmer fait de l'espérance un des principes constitutifs de la nature humaine: «tant la raison que le désir, l'espérance que la révolte, sont les acteurs d'un débat dont l'homme est à la fois le théâtre et le spectateur» (p. 50). On pourrait dire que c'est parce que l'espérance existe, que l'homme n'est pas condamné à être dépossédé. Passant de la révolte à l'espérance, l'homme doit apprivoiser le désir et tenter de maîtriser ses pulsions, pour atteindre la raison. «Le sujet philosophant» rejettera l'absurde, le pessimisme, mais aussi cette forme préfabriquée de l'espérance qu'est l'espérance chrétienne (§ 72). S'inspirant des analyses de la moderne trinité des «maîtres du soupçon», Widmer décrit successivement les états du sujet dépossédé de soi dans le désir (Freud), dépossédé de soi, lorsqu'il cède à la «volonté de puissance» (Nietzsche) ou encore dépossédé de soi par l'histoire (Marx). Développant les conditions d'exercice d'une raison critique (§ 84), l'A. montre que, si «le bonheur est beaucoup plus difficile à dire que la souffrance» (p. 131), il n'en demeure pas moins accessible à l'homme par la sagesse, l'amour et finalement l'éthique. On retiendra les réflexions de l'A. autour de la fondation naturelle de l'éthique, qui «contrebalance les défaillances et les excès du désir» (p. 149). Dans la dernière partie de l'ouvrage, Widmer développe cette question en montrant en particulier que l'on doit concevoir «l'éthique comme prise dans la totalité humaine naturelle» (p. 180). Elle représente le départ et l'accomplissement de tout projet humain: «l'éthique est au faîte de la culture, comme elle est à son origine» (p. 181). Il s'agit donc de prendre en considération le désir, ce «qui ne va pas de soi, puisque la plupart des morales s'édifient dans le combat contre la volupté» (p. 190), pour obtenir une morale qui ne soit pas la négation pure et simple des pulsions. — Quelques brèves remarques critiques pour terminer. 1) Tout le protestantisme n'a pas une conception symbolique de la communion, comme l'A. l'affirme p. 84: seul Zwingli défend une telle position, alors que Luther et Calvin gardent à des nuances près la conception de la communion comme mystère de la présence réelle. 2) L'évocation du rôle de la femme chez Platon (pp. 152-153) me paraît très simplifiée; il faudrait montrer la dialectique complexe des statuts différents de la femme grecque (perçue comme épouse légitime, concubine (pallakè) ou comme courtisane) dans la réalité anthropologique de la Grèce Ancienne, puis s'interroger sur le fait de savoir si Platon perpétue ou non cette division traditionnelle dans *La République* ou s'il y propose une autre conception; enfin, dire de la «Cité idéale» qu'elle est une «horreur politique qui com-

porte tous les ingrédients de l'aberration totalitaire» (pp. 152-3), mériterait d'être étayé. 3) Kant opère au § 56 de la *Critique de la faculté de juger* une distinction entre *disputer* signifiant que «le principe de détermination d'un jugement de goût pourait assurément être objectif, mais on ne peut le ramener à des concepts déterminés» (Trad. Philonenko, p. 163) et *discuter,* c'est-à-dire argumenter en utilisant des concepts, dont on ne peut savoir s'ils sont objectifs et déterminés. Cette distinction est fondamentale pour comprendre la résolution de l'antinomie du goût. Lorsque dans son analyse de ce passage, Widmer dit que, selon Kant, «des goûts et des couleurs non seulement on peut, mais on doit disputer» (p. 207), il faut lire discuter. 4) L'affirmation que la seule éthique acceptable soit celle qui a des bases naturelles (p. 148 et passim) est défendable: il serait peut-être intéressant de lui opposer la position kantienne, qui soutient, au contraire, que l'éthique surgit pour l'homme au moment où s'opère la rupture avec la nature. Cette opposition des thèses classiques de la fondation de l'éthique permettrait d'obtenir des éclairages suggestifs de l'une sur l'autre. Mais ce serait là l'objet d'un autre livre.

STEFAN IMHOOF

Histoire de la théologie

WENDELIN STEINBACH, *Opera exegetica quae supersunt omnia, Volumen II, Commentarii in epistolam ad Hebraeos pars prima,* edidit Helmut FELD, (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Band 110), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1984, XXX + 527 pages.

WENDELIN STEINBACH, *Opera exegetica quae supersunt omnia, Volumen III, Commentarii in epistolam ad Hebraeos pars altera,* edidit Helmut FELD, (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Band 124), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1987, LXXIV + 486 pages.

Avec ces deux volumes se clôt l'édition complète des œuvres exégétiques de Wendelin Steinbach († janvier 1519) qui nous sont parvenues, édition que H. Feld avait amorcée en 1976 avec le commentaire de l'Epître aux Galates (cf. *RTP,* vol. 111, 1979, p. 205s). Le cours du disciple de Gabriel Biel sur l'Epître aux Hébreux fut donné à Tübingen entre mars 1516 et septembre 1517, parachevant ainsi une exégèse complète du corpus «paulinien». Ces deux volumes, de plus de mille pages latines, s'ils connaîtront peu la *lectio continua,* permettront à tous ceux, historiens et exégètes plus particulièrement, que les temps précédant les réformes comme amorce d'une évolution ou que la scolastique tardive comme fin d'une époque passionnent, de recourir à un outil bien élaboré. Ainsi, à la bibliographie limitée à cette épître, à la liste des ouvrages cités par Steinbach et aux trente-neuf premières leçons couvrant les chapitres un à huit du deuxième volume, succède le troisième, avec une très bonne introduction théologique (III, p. XVII-LXVI), des compléments aux deux premières listes, les trente-et-une leçons commentant les cinq derniers chapitres et incluant la longue conclusion générale et les deux *indices* de Steinbach lui-même (III, p. 408-486). L'édition est soignée et les sources indiquées. Avant d'aller au texte, le lecteur découvre donc une longue introduction qui présente sept thèmes théologiques importants de cette exégèse, thèmes que nous résumons. 1) L'œuvre de rédemption du Christ, le *modus redemptionis.* Ce moyen était-il raisonnable et Dieu pouvait-il en choisir un autre? Questions déjà posées entre autres par G. Biel. En répondant, Steinbach se montre le tenant d'une *potentia ordinata* de Dieu: le *modus* dépend de la *congruentia* de Dieu qui n'agit jamais par nécessité. Ainsi, l'*ordinatio divina,* plan concret de salut pour les hommes, relève de la *congruitas,* non de la *necessitas.* Il conclut, comme Biel d'ailleurs, que la rédemption par le Christ est le *modus congruentissimus.* 2) La compréhension de l'Ecriture sainte. Adepte de l'obs-

curité de l'Ecriture (III, p. XXX et II, p. 160s, 276-297), l'A. est attentif, après Augustin, aux contextes historique et linguistique - le *modus loquendi* —, attention également présente pour sa lecture des Pères. 3) Espérance de l'homme et décret de Dieu. L'A. essaie de concilier l'enseignement d'Ockham sur la puissance et la volonté de Dieu avec les énoncés bibliques sur Dieu, l'immuabilité du décret avec l'espérance comme ancre de l'âme. Pour Steinbach, quand on lit que Dieu agit selon son décret immuable, on peut comprendre, dans la foi catholique, qu'il change parfois son jugement ou sa colère, sans que ces changements soient en Dieu lui-même (III, p. XXVII et II, p. 409). 4) L'emploi et l'efficacité des sacramentaux. En argumentant dans un cadre juridique — *Décret de Gratien* et *Décrétales* — et en s'intéressant surtout à l'eau bénite (long aparté, III, p. 67-95), l'A. montre que ces sacramentaux introduits par l'Eglise, avec un effet *ex opere operante,* servent à l'exercice de la piété, mais ne peuvent racheter des péchés véniels. Ceux-ci — et Steinbach reprend saint Thomas — obtiennent réparation par l'intensité de l'amour, *per fervorem caritatis,* (III, p. 76). 5) La foi. Steinbach donne une définition intellectuelle de la foi : « c'est la ferme adhésion à la vérité catholique en raison de l'autorité de celui qui la révèle, acquise par la parole de Dieu », (III, p. 145). La foi est pour lui objet de la volonté et de l'intellect, même si l'acte de volonté ne suffit pas. L'A. est tenant d'un foi initiale, *fides informis,* comme disposition préparante mais non justifiante, qui est aussi *fides formata caritate.* Ce sera un scandale pour Luther (III, p. XLVII). 6) La simonie. Elle est abordée à partir d'Heb 12,16, avec le rappel de Gn 25 : Esaü vend son droit d'aînesse. La simonie faisait l'objet d'un combat interne dans l'Eglise à la fin du Moyen Âge. Après avoir montré que la simonie était bien un péché en vertu du droit naturel, l'A. défend Jacob qui n'a pas péché puisque ce droit lui appartenait déjà. 7) Le rapport entre la grâce divine et la capacité humaine est le thème le plus développé, à la fois par l'A. (III, p. 301-407) et par l'éd. (III p. LII-LXVI). Ce thème est abordé dans la *dubitatio generalis,* conclusion à l'exégèse de cette Epître et à celle du corpus paulinien. L'éd. pose très bien le problème à partir de la position de Grégoire de Rimini († 1358) — nécessité d'un *auxilium speciale Dei* — et de celle de Gabriel Biel — l'homme, en vertu de sa capacité naturelle, peut accomplir un acte moralement bon. Il montre ensuite l'évolution de la position de Steinbach : de l'opposition à Grégoire de Rimini (thèses de 1497), et prônant une disposition naturelle de l'homme dans le processus de justification (commentaire aux Galates de 1513), à la question de la *dubitatio generalis ;* l'homme, par sa capacité naturelle, sans aide et sans grâce, peut-il accomplir une bonne action et tenir les commandements, sans entrer dans l'hérésie pélagienne (III, p. 301) ? Steinbach pense que Grégoire a radicalisé Augustin et n'a pas compris son *modus loquendi* (III, p. LXI). Pourtant, Steinbach tire également l'évêque d'Hippone à lui pour dire que Dieu ne justifie pas l'homme sans sa volonté : miséricorde de Dieu et volonté de l'homme sont nécessaires ; il ajoute sa conception de la foi comme disposition à recevoir la justification (III, p. LXIIs, 314-316). Il essaie alors de trouver un compromis entre cette compréhension d'Augustin et la position de Grégoire. Pour cela, il fait coïncider les concepts d'*auxilium generale* et *speciale* avec les distinctions ockhamiennes de la volonté de Dieu comme *voluntas antecedens* et *consequens.* Pourtant, il conclut d'une manière surprenante en ajoutant qu'on ne trouve ni chez Paul, ni chez les Pères un texte qui dise que l'homme, par ses seules capacités naturelles, puisse faire un acte bon ou gagner la foi initiale *de congruo* (III, p. LXV, 403) ! — Ainsi familiarisé avec la théolgoie de Steinbach, le lecteur peut aller au texte et découvrir une exégèse et une méthode de la scolastique finissante avec des *propositiones, incontrarium, dubia, corolaria, conclusiones,* etc. —avec une argumentation rationnelle qui dit ses dettes au nominalisme et une bonne connaissance, issue des textes et non seulement des commentaires aux *Sentences* ou au *Décret,* des *auctoritates.* Le lecteur aurait cependant aimé des parallèles avec les leçons quasi-contemporaines de Luther (1517-1518, WA 57. III, p. 1-238) — même s'il est vrai que la thèse de l'éd. portait justement sur l'exégèse de l'Epître aux Hébreux par Steinbach et Luther, et qu'il y

renvoie épisodiquement, (même collection, vol. 62, même éditeur, 1971). En effet, on ne rencontre Luther dans les annotations qu'à deux reprises: une mention (III, p. 301) et une citation (III, p. 334). Des discussions un peu plus nombreuses — ainsi sur la quasi-*retractatio* de la conclusion, très dans l'air du temps — et des *indices* biblique et nominal auraient également été bien accueillis, puisque l'on connaît l'usage d'une telle édition critique. Ajoutons encore, au registre des regrets, qu'une discussion sur l'utilisation de Lefèvre d'Etaples et d'Erasme s'imposait pour l'édition d'une œuvre exégétique. Alors que le *Novum Instrumentum* sort des presses de Froben le mois où Steinbach commence à expliquer cette lettre, il faut attendre le chapitre 8 et une citation de Jn 6,45 — pour d'aucuns «docibiles» n'est pas du bon latin, le d'aucuns désignant Erasme (II, p. 522) — pour que l'œuvre néotestamentaire de l'Humaniste apparaisse. Or, dans les premiers chapitres, c'est l'édition fabrisienne du corpus paulinien de 1512 qui est utilisée. Il semble donc que ce soit à l'époque de l'exégèse de la fin d'Heb 8 que Steinbach découvre le *Novum Instrumentum.* Le rapport des citations (par des «quidam» et autre «alius» naturellement, dans ces années) de Lefèvre d'Etaples et d'Erasme est d'ailleurs significatif: Heb 8, 1/5 pour le picard; Heb 9, 7/1 pour le batave; puis équilibre avec toujours un avantage à Erasme: Heb 10,21/14, etc. Par ailleurs, les annotations d'Erasme sont souvent utilisées positivement, même si à propos d'Heb 11,37, l'A. entend la critique d'Erasme mais défend saint Thomas avec l'appui de Lyre et de citations bibliques. Ajoutons encore que l'on rencontre une citation de Rashi, tirée il est vrai des postilles de Nicolas de Lyre (III, p. 13). Ces emplois méritaient discussion. Terminons en précisant que cette très sérieuse édition permet d'adjoindre un chapitre à l'étude de K. Hagen, *Hebrews Commenting from Erasmus to Bèze 1516-1598,* Tübingen, 1981. En effet, le prologue du commentaire (II, p. 1-4), complété par la *lectio* 64 (III, p. 296s), montre un Steinbach ouvrant le dossier de l'*autorship* de Paul. Il passe en revue les objections et les réponses connues: pas d'introduction mentionnant Paul, un style différent, lettre traduite en grec par Luc. Il avoue: «si hec epistola Pauli, difficile est scitu», puis affirme son appartenance canonique (II, p. 2s) et conclut, sur la triple base d'Heb 13, 24s. de l'autorité et de l'utilisation très ancienne de l'Eglise, que cette épître est de Paul (II, p. 4).

MAX ENGAMMARE

JOHANN VON STAUPITZ, *Tübinger Predigten,* bearb. v. Richard Wetzel (*Spätmittelalter und Reformation,* Bd. 13; Johann von Staupitz, *Sämtliche Schriften,* hgb. v. Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel: *Lateinische Schriften* I), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1987, XIII + 637 p.

Voici le premier volume des *Œuvres complètes* de Staupitz, le deuxième ayant paru en 1979 (cf. notre compte rendu dans la RThPh). Ces deux volumes représentent la plus grande partie des œuvres latines de l'augustin. Les œuvres allemandes, les «Gutachten» latins et les lettres formeront encore quatre autres volumes. Le septième volume des *Œuvres complètes* sera entièrement consacré aux registres. Les *Tübinger Predigten* qui nous sont présentées dans le présent volume datent de 1497/98 et constituent ainsi un point de repère important en ceci qu'elles se situent entre la théologie scolastique et la Réforme de Luther. Ces sermons existent en un seul manuscrit (Munich SB MS Clm 18760) et furent édités en 1927 par G. Buchwald et E. Wolf. L'éditeur du présent volume tient compte de cette édition (qui comporte de nombreuses erreurs de transcription et presque pas de notes critiques) sans toutefois se fonder sur elle. Les *Tübinger Predigten* sont une collection de sermons sur Job et s'arrêtent brusquement à Job 2, 10 (= sermon 34). Le livre de Job fut divisé par l'augustin en quatre parties dont la première traite du

sort de Job; la deuxième consiste en des réflexions sur ce que sont la tentation et l'adversité, la troisième en la description des tentations et la quatrième en la description du triomphe. Seules les deux premières parties furent terminées, Staupitz ayant abandonné la rédaction au milieu de la troisième. L'éditeur fait remarquer à juste titre l'extraordinaire richesse des sources théologiques, philosophiques et littéraires employées par l'augustin. A côté de nombreuses références patristiques (tirées en très grande partie de sources médiévales), on trouve dans les *Tübinger Predigten* des renvois à saint Thomas d'Aquin, à Averroes, à Gilles de Rome, à Thomas de Strasbourg, à Cicéron et à d'autres auteurs encore. L'éditeur ne nous dit pas si c'est cette richesse de sources qui rend le texte si difficile à comprendre et qui mène à une certaine «theologische Unklarheit» (qui est d'ailleurs typique de la scolastique tardive). Comment interpréter p. ex. le passage de la p. 192 où Staupitz combine la doctine averroïste de l'«esprit universel» avec la doctrine de la création de saint Augustin? — Les qualités techniques du présent volume sont aussi grandes que celles du volume paru en 1979. Nous n'avons trouvé qu'une faute d'impression (à la p. 280, la note 28 est mal placée par rapport au renvoi) et n'avons qu'un seul regret: le manque de notes philologiques. Certains termes employés par l'augustin tel «emenda» (au sens de «emendatio», p. 52), mériteraient une explication. Cela dit, nous espérons que l'excellence même de cette édition encouragera les spécialistes de la théologie du XVe et du XVIe siècles à approfondir leurs connaissances du maître de Luther.

IRENA BACKUS

CORNELIS AUGUSTIJN, *Erasmus von Rotterdam. Leben — Werk — Wirkung* (trad. du hollandais par Marga E. Baumer), Munich, C. H. Beck, 1986, 201 p.

Ce n'est pas encore notre fin de siècle qui donnera tort au mot de Colet selon lequel «le nom d'Erasme ne disparaîtra jamais», puisque le 450e anniversaire de la mort de l'humaniste a donné lieu à une très abondante production historiographique. Parmi les différents ouvrages de synthèse parus ces dernières années, celui du prof. C. Augustijn, membre éminent du Conseil de publication des *Opera omnia*, mérite un intérêt tout particulier, tant cette biographie intellectuelle est brossée avec finesse, mesure et concision. L'auteur a voulu présenter le caractère unique d'Erasme, en faisant certes valoir tout ce qu'il doit au contexte religieux de son temps mais sans lui faire l'injustice de le situer d'abord par rapport à ses adversaires, qu'il s'agisse de l'arrière-garde scolastique, de certains de ses pairs humanistes comme Lefèvre d'Etaples ou bien sûr des réformés. Après avoir évoqué le monde au tournant du siècle, après avoir décrit ces années d'études à Paris où Erasme apprit surtout à abhorrer le nom de Duns Scott, C. Augustijn met en lumière la force de l'humanisme naissant, au sein duquel Erasme n'a pas eu d'emblée la renommée qui fut la sienne. Il présente avec clarté les principales œuvres d'Erasme, que ce soit par exemple l'*Enchiridion*, ce guide du chrétien dont on découvre qu'il ne mérite pas sa réputation d'ouvrage ennuyeux si on veut bien le replacer dans le contexte du XVIe siècle, ou le très subtil *Eloge de la Folie*, interprété ici à la suite des travaux les plus récents comme ceux de Michael Screech. Augustijn fait valoir un Erasme traversé par un triple idéal: l'idéal d'une philosophie chrétienne (que caractérise son sens critique, son intérêt pour le passé et la primauté qu'elle accorde aux réalités invisibles), l'idéal d'un «humanisme biblique» (l'expression est proposée par Augustijn lui-même), l'idéal enfin d'une société chrétienne dont le prince garantit au besoin l'unité. Dans les deux chapitres qu'il consacre à «l'affaire Luther» et à la controverse sur le libre arbitre, l'auteur analyse avec pertinence la différence qui oppose les méthodes de

travail de ces deux géants et relève en particulier l'exceptionnel sens pédagogique d'Erasme. Enfin, l'influence d'Erasme donne à Augustijn la matière de sa conclusion : sa méthode critique et son exégèse eurent de nombreux adeptes, sans qu'on puisse parler de véritable école érasmienne. — Cet ouvrage, qui ne comporte pas de notes en bas de page, est utilement complété par des indications bibliographiques mais ne donne pas de tableau chronologique de la vie et des œuvres d'Erasme, ce qui aurait sans doute rendu son accès plus aisé au lecteur non spécialiste.

MICHEL GRANDJEAN

FRANÇOIS LAPLANCHE, *L'Ecriture, le sacré et l'histoire. Erudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle,* Amsterdam et Maarssen, APA-Holland University Press, 1986, XXXVI + 1017 p.

Il y a des ouvrages qui ne tiennent pas ce que le titre promet et d'autres qui, par contre, le dépassent largement: la nouvelle contribution de M. Laplanche, fruit de longues années de recherches minutieuses et inlassables, se range parmi ces derniers, non seulement à cause de son extraordinaire richesse documentaire et conceptuelle mais aussi en raison de son contenu. Celui-ci, en effet, se borne pas à retracer l'attitude du protestantisme français à l'égard de l'Ecriture au XVIIe siècle, comme pourrait le laisser croire le titre; en étudiant les différentes étapes qui ont ponctué l'évolution de l'herméneutique et de la théologie politique réformées au siècle des orthodoxies, l'auteur ne se prive d'aucun détour, fût-il chronologique, confessionnel ou géographique. Le lecteur qui croyait partir à la découverte de la Bible dans la France protestante de Richelieu et de Louis XIV, se trouve en réalité engagé dans un périple quelque peu étourdissant qui le conduira du XVIe au XVIIIe siècle, de Calvin à Ostervald, de la Hollande arminienne à la Genève intransigeante de la *Formula Consensus*, de l'Angleterre puritaine à la Suisse éclairée des débuts de l'*Aufklärung*. Certes, c'est l'école de Saumur, ce protestantisme «du Nord de la Loire» qui, grâce à Louis Cappell, Moyse Amyraut et Josué La Place, a contribué à redéfinir la théologie réformée au sujet notamment de l'Ecriture et du pouvoir politique, qui constitue le centre de l'ouvrage; mais il s'agit d'un centre dont part un réseau périphérique étendu qui permet de saisir à la fois les sources et la postérité, les influences et les adversaires de la théologie saumuroise du XVIIe siècle. La thèse à laquelle aboutit le travail de M. Laplanche est que la crise qui a sapé l'orthodoxie réformée est endogène; les germes de sa dissolution proviennent beaucoup moins d'une culture étrangère hostile que d'une lente fermentation en son sein même, d'une «modernité» qui désacralise l'Ecriture et laïcise la politique. L'auteur montre à travers des analyses ponctuelles qui révèlent une lecture attentive des sources, comment l'érudition saumuroise, que Cappel personnifie mais n'épuise pas, s'achemine peu à peu vers l'histoire: la recherche des variantes vétérotestamentaires débouche progressivement sur l'histoire de la langue et du texte hébraïque de la Bible, soustraite au fixisme auquel l'avait condamnée le primat de l'Ecriture sur la transmission orale revendiquée par la Réforme. Certes, cette incursion timide de l'histoire dans le tissu figé de la page biblique n'implique pas, chez Cappel et ses disciples, une démission de la théologie; l'*analogia fidei* reste et elle permet de clarifier ce que la grammaire n'arrive pas à élucider. Pourtant, même si l'école de Saumur compose encore harmoniquement critique et théologie, «on pressent, immense changement, qu'entre la Bible et le croyant s'interpose l'épaisseur des siècles» (p. 378). C'est la conclusion qui clôt la IIe partie de l'ouvrage («Le recul de l'origine», p. 181-378), véritable monographie sur Cappel et premier travail sérieux sur un auteur plus souvent cité qu'étudié. La IIIe partie («La fin du royaume de Dieu», p. 379-522) est consacrée à la théologie politique d'Amyraut et constitue, pour ainsi dire, le pendant de la précédente: comme l'herméneutique biblique de Cappel a contribué à

insérer la Bible dans la mouvance historique et annoncé par là la «modernité», de même la conception du pouvoir élaborée par Amyraut a orienté la réflexion et la pratique politiques vers la sécularisation. Un antiprophétisme marqué, le refus d'assigner au magistrat une fonction confessionnelle, la doctrine théologique des trois alliances et la revendication d'une relative autonomie de l'ordre naturel qui en découle, la dépréciation des lois judiciaires de l'Ancien Testament sont autant de jalons qu'Amyraut pose dans le chemin accidenté qui mène vers «l'affranchissement du séculier par rapport au religieux» (p. 469). A l'auteur le mérite d'avoir su bien montrer les enjeux pratiques de cette réflexion, étroitement liée au grave problème de la survie du protestantisme en France. La IVe partie («Critique, politique, théologie à l'aube des Lumières», p. 523-721) essaie de repérer la postérité de l'école de Saumur, aussi bien au niveau de l'herméneutique scripturaire que de la théologie politique. On y trouve des pages claires bien que forcément synthétiques sur Gaussen, Tanneguy-Lefèvre, Claude, Tronchin, J.-A. Turrettini, Ostervald etc., dans lesquelles l'auteur s'efforce de reconstituer la diffusion européenne d'une pensée qui a fécondé l'orthodoxie éclairée du début du XVIIIe siècle. — La fresque que M. Laplanche peint est impressionnante: d'érudition, d'exhaustivité bibliographique, de finesse et de sagacité analytiques. Le lecteur lui saura gré de la clarté avec laquelle il résume des sources parfois rébarbatives, de la pertinence du dialogue critique qu'il engage avec la littérature secondaire, de la qualité de l'information ainsi que de la précision de la bibliographie et des quatre index finaux (noms, lieux, thèmes et citations bibliques). Tous ces éléments font de cet ouvrage un instrument de travail précieux et un point de repère désormais obligé pour les dix-septiémistes et les historiens de la pensée religieuse. Qu'on nous permette pourtant deux remarques. Tout d'abord une réserve d'ordre méthologique. On a l'impression que M. Laplanche a été parfois victime de l'ampleur même de son érudition et de sa recherche: de nombreuses répétitions (concernant par ex. certains principes herméneutiques de Cappel, la théologie des trois alliances ou l'antiprophétisme saumurois), des digressions dont on ne perçoit pas toujours la pertinence (comme dans le cas, au demeurant bien intéressant, des réactions luthériennes à la *Critica sacra*), un certain va-et-vient de thèmes et de personnages, alourdissant par moments le rythme du texte, qui aurait gagné à être davantage élagué. Deuxièmement, il est vrai que M. Laplanche répète à plusieurs reprises son intention de ne pas faire endosser à la seule école saumuroise la paternité de la crise de l'orthodoxie réformée à l'aube des Lumières; il n'en demeure pas moins que le texte semble souvent démentir ces propos et il est difficile pour le lecteur de faire la part de ce qui est à mettre au compte du protestantisme «du nord de la Loire» (amplement développé par l'auteur) et de ce qui relève d'autres mouvances (à peine ou pas du tout évoquées). Ces quelques remarques ne diminuent en rien les grands mérites de l'ouvrage, qui se signale, entre autres, par une façon non étroite de concevoir l'histoire de l'exégèse.

MARIA-CRISTINA PITASSI

KLAUSPETER BLASER, *Karl Barth 1886-1986. Combats — Idées — Reprises* (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, 57), Bern — Frankfurt am Main — New York — Paris, Peter Lang, 1987, XII + 222 p.

Théologie contemporaine

Il s'agit d'un manuel de travail, qui sera particulièrement utile aux étudiants francophones et aux interprètes de la pensée du maître bâlois, réunissant un certain nombre de travaux de l'auteur à l'occasion du centième anniversaire de la naissance de K. Barth. On y retrouvera notamment l'article sur la confession de Barmen (*RThPh* 116, 1984, pp. 85-103) ainsi que celui consacré à l'éthique en tant qu'invocation de Dieu (*RThPh*

110, 1978, pp. 149-159). K. Blaser occupe une place à part dans les recherches barthiennes actuelles. Spécialiste du sujet et maîtrisant bien la littérature secondaire de langue allemande, suivant d'ailleurs les parutions du *Nachlass* pour notre revue, Blaser fait la médiation entre tous ces travaux, anciens ou récents, et nous (cf. encore tout récemment, son article sur l'année jubilaire 1986, *RThPh* 120, 1988 p. 317-327). Aujourd'hui comme naguère, chacun a «son» Barth; il y a le penseur spéculatif et trinitaire, presque abyssal, de Jüngel; le militant socialiste cher à Marquardt et à Casalis; le Barth ecclésial et bien-pensant de M. tout le monde; le Barth de la modernité ou de la post-modernité; etc. La position personnelle de Blaser, influencé par les travaux de Schellong, Eicher et Winzeler en particulier, se manifeste dans ses choix et dans le plan même de son ouvrage, construit en deux parties: 1) le jeune Barth jusqu'à Barmen; 2) le passage «de la concentration christologique à la largeur œcuménique». Le commentateur cherche à montrer et à expliquer: a) que l'évolution et les déplacements d'accent chez un grand auteur sont éclairés par une *situation* globale, tant historique que personnelle; b) que la *réception* d'une pensée est aussi importante à comprendre pour nous que les mots eux-mêmes de son auteur (en ce sens, il faut lire ce livre conjointement au volume édité par P. Gisel, *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Labor et Fides, 1987, car ils se complètent bien); c) que le point de départ barthien, une théologie de la *Parole* de Dieu, s'ouvre sur «une théologie du *Royaume* de Dieu». C'est en fait ce rapport qui est le thème du livre. Les passages les plus renouvelants m'ont parus être le chap. IV: «Philosophie et théologie», avec l'examen des grandes controverses avec Harnack, Scholz (d'où sortira le livre sur Anselme), Brunner, Bultmann; le chap. VII consacré à «la dignité de l'homme dans la création» (*der wirkliche Mensch* serait à traduire par «l'homme réalisé» plutôt que par «l'homme réel»); le chap. X enfin sur l'ecclésiologie barthienne et sa signification missionnaire, œcuménique et politique, avec un paragraphe très intéressant sur «Barth et le mouvement missionnaire en son temps». Le Barth de Blaser est un *Linksprotestant*, un non-conformiste, un trouble-fête, qui n'est guère apprécié des appareils ecclésiastiques, un homme dont on ne savait jamais à l'avance ce qu'il dirait. Aussi bien cette attitude de fond s'exprime-t-elle dans une *langue* très personnelle, influencée par le piétisme eschatologique d'un Blumhardt notamment, dont nos traductions ne donnent qu'une faible idée, nous offrant un Barth cartésien, incolore, unilinéaire fort peu «historique». Blaser en est conscient. Peut-être aurait-il pu faire plus explicitement référence à cet égard au meilleur interprète de Barth dans notre langue, son ami Pierre Maury, dont le «Parole de Dieu et parole humaine» a fait date et reste à mon avis inégalé. Mais la force de cet essai provient du fait que son auteur a (ce qui est fort rare actuellement) une vue d'ensemble sur *toute* l'œuvre de Barth dont il met bien en évidence les ruptures et les déplacements surprenants. Enfin, Blaser ne se prive pas de poser de bonnes questions tant au sujet de «la problématique d'une théologie de la parole de Dieu, jugée par d'aucuns subjective et quasi gnosticisante» (p. XI), qu'en ce qui concerne la lecture barthienne du passé, de ses contemporains (avait-il vraiment compris Ragaz, sans parler de Bultmann?) et de l'Ecriture elle-même. Qu'en est-il enfin du rapport de sa théologie à la nature, aux sciences, à l'éthique et à la culture? Vastes questions qui préoccupent à juste titre notre génération et dont cet essai courageux se fait l'écho et l'interprète.

HENRY MOTTU

ANDRÉ DUMAS, *Protestants,* Paris, Les Bergers et les Mages, 1987, 69 p.

Le milieu des années 80 aura vu une série de publications consacrées au protestantisme, à son origine, son histoire, sa doctrine. Celui de Dumas n'est pas le premier à se vouloir bref, centré sur l'essentiel, destiné à un large public. Mais il est peut-être, dans le genre, le meilleur. Sans sous-estimer les difficultés historiques du protestantisme,

Dumas reprend les affirmations centrales de la Réforme. Les «Confessions de foi» du 16e s. sous-tendent le texte. La reprise en est intelligente mais sans lourdeur, décidée mais sans crispation confessionnaliste. «Seulement, mais pleinement» en constitue le leitmotiv théologique. Dumas développe ainsi le titre d'un exposé donné pour le 450e anniversaire de la Réformation à Genève. Profondément, c'est une théologie de la grâce qui domine ici. Grâce d'un Dieu qui nous surpasse infiniment, avec son corollaire: un plein accueil des réalités du monde. Une bibliographie des principaux titres consacrés au protestantisme parus en français depuis les années cinquante clôt cet opuscule. Qui devrait être recommandé à chacun.

PIERRE GISEL

YVES-MARIE CONGAR, *Entretiens d'automne,* présentés par Bernard Lauret, Paris, Cerf, 1987, 113 p.

Par son célèbre ouvrage de 1937 *(Chrétiens désunis),* Congar avait ouvert un printemps œcuménique. On voudrait espérer que l' «automne» ne se rapporte pas à l'œcuménisme, mais qu'il évoque la récolte que le très âgé théologien, hospitalisé depuis quelques années, est en mesure de faire après une carrière extraordinairement riche. Sous forme d'interview, Congar se laisse interpeller par des questions d'actualité: changement du catholicisme après le Concile de Vatican II, sécularisation, religions, rôle du pape et personne de Jean-Paul II, laïcat et diaconat, évolutions en matière de foi et de vie spirituelle. A chaque fois, Congar répond avec une maîtrise peu habituelle, basée sur une information époustouflante (le lecteur peu averti trouvera peut-être le nombre de noms et de renvois un peu envahissant) et une ouverture saisissante. Les critiques de Congar sont toujours articulées discrètement et il semble assez invraisemblable aujourd'hui qu'il n'ait pas toujours été dans les «bons papiers» de la Curie Romaine. Bel exemple de la tradition dominicaine, les entretiens d'automne instruiront aussi ceux et celles qui ne se rattachent pas à la religion catholique mais qui sont à la recherche d'une expression plus commune de la foi chrétienne.

KLAUSPETER BLASER

LOUIS BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique — La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan,* Paris, Seuil, 1987, 250 p.

La mort de Louis Beirnaert, à 79 ans, plonge dans la tristesse de très nombreux amis, parmi lesquels ses frères jésuites et beaucoup de psychanalystes. Il avait été, dès les années cinquante, l'un des fondateurs du groupe de psychiatres, psychanalystes et théologiens qui, au fil des ans, devint l'*Association internationale d'études médico-psychologiques et religieuses* (AIEMPR) dont les congrès, tous les trois ans, en diverses villes d'Europe et des Etats-Unis, réunissent les multiples sections nationales. Avec quelques collaborateurs des mêmes milieux, il créa l'AMAR, à Paris, ce lieu de formation psychologique et spirituelle *(Association médico-psychologique d'aide aux religieux)* où de nombreux prêtres et quelques pasteurs venaient approfondir leur expérience pastorale au travers des ébranlements de la remise en question personnelle. Disciple de Lacan, il joua un rôle important dans *l'Ecole freudienne de Paris* créée en 1964. Il était aussi membre de la rédaction de la revue *Etudes.* — A la fin de sa vie, Beirnaert disait que s'il voulait la décrire, «ce serait le récit de ce qui s'est passé dans mon âme, jusqu'au moment où, dans la désolation, je me suis rendu compte qu'à me nommer jésuite *et* psychanalyste, le *et* était de trop». Tous les textes regroupés dans «Aux frontières de l'acte analytique» témoignent de cette conviction croissante de leur auteur que le désir qui anime l'homme prend forme de parole, de discours; et que

celui-ci, religieux, athée ou psychanalytique, est toujours cheminement ardu vers la vérité, les fascinations de l'illusion, du savoir, du pouvoir et de la réduction cherchant sans cesse à le capter. — A sa mort, en 1985, des amis ont à cœur de prendre soin des centaines de manuscrits qui emplissent son cabinet de psychanalyste. Paul Daman et Andrée Lehmann consacrent des mois à les relire et les trier, à sélectionner une vingtaine d'articles inédits ou publiés entre 1968 et 1983 dans diverses revues, telles qu'*Etudes, Concilium, Le Supplément* et d'autres. Ils les regroupent en cet ouvrage qu'ils préfacent. — Des articles dont la lecture est de difficulté variable, tant Beirnaert s'adressait à des publics divers, plus ou moins profanes en matière de psychanalyse ou de théologie. — Le livre s'ouvre sur un texte simple mais combien utile aujourd'hui: «On-dit sur la psychanalyse», précieux avertissement aux bien-pensants. Et, d'ailleurs, tous les articles qui suivent ne peuvent qu'ébranler les soi-disant détenteurs du savoir dans les domaines psychanalytique, théologique, spirituel ou biblique: ceux qui, trop hâtivement, pensent pouvoir réduire l'un à l'autre ou évincer l'un par d'autres. Beirnaert proposerait-il alors un savoir sous-jacent? ou globalisant? Une vérité première ou dernière? En aucun cas; et les lecteurs en quête d'une clé passe-partout permettant enfin de clore le débat provocateur entre la psychanalyse et le judéo-christianisme demeureront profondément insatisfaits en refermant l'ouvrage. A chercher de telles solutions, ce débat s'est trop souvent fourvoyé dans les impasses du réductionnisme ou enlisé dans le discours de l'homologie (voir le chapitre: «Psychanalyse et vie de foi»). La psychanalyse — Beirnaert écrit en véritable psychanalyste, sans aucune concession — n'est pas une psychologie parmi d'autres. S'élaborant inévitablement en théories, elle se trahit sitôt qu'elle se présente comme un savoir, un «discours sur...». En dévoilant l'inconscient, elle rejoint essentiellement la question du désir et de sa quête; de son drame aussi lorsque, refusant la loi de la castration, il s'égare dans les illusions idolâtres du savoir, que celui-ci prenne la forme des croyances, des athéismes, des morales ou des sciences. L'impact de la psychanalyse se situe donc en-deça, là où s'originent le discours de l'homme, ses mentalisations, ses actes. — Dans ces pages, l'auteur n'enseigne pas: il vit sa foi et ses pénétrantes capacités d'analyste au contact de tout ce qu'il rencontre, que ce soient les écrits freudiens eux-mêmes sur la religion (1re partie du livre), les problèmes moraux, en psychanalyse ou en général (2e partie), l'athéisme, la foi, la sexualité (3e partie), des textes bibliques (4e partie), la vie, la spiritualité et la règle d'Ignace de Loyola (5e partie). Autant de chapitres, en des articles parfois brefs, où l'écoute murmure et où le questionnement suggère une révision souvent bouleversante de nos représentations de la mort, de l'acte éthique, de l'autorité, de l'indissolubilité du couple, de Caïn et Abel, de la quête spirituelle, pour ne mentionner que quelques-uns des thèmes abordés. Il faut lire, relire et méditer ces chapitres foisonnants pour que leur force commune s'impose. A coup sûr, elle fécondera la vie et la pensée de quiconque ose cheminer et accepter de prendre, dans ses provisions de route, le ferment de cette psychanalyse «qui n'est pas une science comme les autres». Cet ouvrage fait redécouvrir ce que chacun est sans cesse porté à oublier, à savoir que la foi vivante n'est pas réductible aux croyances dès lors qu'elle aussi procède du conflit de la vie et de la mort, du désir et du manque, tandis que les lois écrites et les dogmatismes tentent illusoirement de l'apaiser.

THIERRY DE SAUSSURE

GENNADIAS LIMOURIS (éd.), *Church, Kingdom, World. The Church as Mystery and Prophetic Sign* (Faith and Order Paper No 130), Geneva, WCC, 1986, 209 p.

Ce volume fait pénétrer ses lecteurs dans la nouvelle recherche entreprise par *Foi et Constitution* selon le mandat reçu à la VIe Assemblée œcuménique à Vancouver en

1983. L'étude précédente portait sur «l'unité de l'Eglise et l'unité de l'humanité»; celle qui débute ici se situe dans la même ligne, mais le second pôle est formulé autrement: «...et le *renouveau de l'humanité»;* il s'agit de dépasser le constat de l'interdépendance des peuples et de mieux enraciner la réflexion dans le projet de Dieu visant à un changement qui concerne à la fois l'Eglise et le monde, leur renouvellement dynamique dans l'éclairage du Royaume. Nous sommes plongés ici d'emblée dans la première phase de réalisation de cette étude: une consultation qui a eu lieu à Chantilly en janvier 1985. Gassmann et Limouris, du Secrétariat de la Commission, font le récit de cette rencontre et le point du débat œcuménique quant aux notions de sacrement de signe et d'instrument appliquées à l'Eglise, en relation avec la foi trinitaire. Suivent une contribution du Roumain orthodoxe Staniloe: «Le mystère de l'Eglise», puis plusieurs paires d'exposés: «Eglise et monde à la lumière du Royaume de Dieu» (Lochman, protestant, Bâle, et Pantelis, méthodiste, La Paz), «l'Eglise comme communauté eucharistique et le renouveau de la communauté humaine» (Boné, catholique, Bruxelles, et Watkins, Disciples du Christ, USA), «l'Eglise comme vision sacramentale et le défi du témoignage chrétien» (l'orthodoxe Nissiotis et l'anglican Hind), «l'Eglise comme signe prophétique» (le luthérien Buthelezi d'Afrique du Sud et le catholique Legrand de Paris). On le voit, l'origine des interlocuteurs a été de la plus grande diversité. En appendice, on trouve d'abord une synthèse de points de vue en présence (l'anglican Baker), puis un Rapport collectif formulant les premières conclusions communes; ensuite un survol historique de Limouris situant le thème actuel dans le devenir du COE; enfin une esquisse des étapes successives qui sont prévues à la suite de cette première consultation; tout en conservant le même fil conducteur, elles font place à des problèmes concrets: homme et femme dans l'Eglise et la société, interaction d'idéologies, de systèmes sociaux et de cultures différentes... On est donc soucieux de ne pas rester dans l'abstrait, mais d'autre part, l'emploi de certaines notions exige d'être clarifié, par exemple la comparaison de l'Eglise avec un sacrement proposée par Vatican II; certains théologiens protestants l'ont d'abord écartée, pour s'y rallier par la suite; le recours à tel ou tel terme est moins décisif, en définitive, que la manière dont on en use. Comme le dit Deschner, modérateur de la Commission, dans la méditation qui ouvrit la session de Chantilly, le «lien de la paix», que le Christ instaure, «ne met pas seulement fin à un conflit, mais restaure et renouvelle la bonté de la création»: telle est la dynamique qui sous-tend tout cet ouvrage.

LOUIS RUMPF

MAX L. STACKHOUSE, *Apologia. Contextualization, Globalization and Mission in Theological Education,* Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1988, 237 p.

Recommandé chaudement par un grand nombre de personnalités éminentes, l'ouvrage offre, de par son originalité, une lecture fascinante. La question fondamentale concerne la formation théologique dispensée dans les institutions spécialisées. L'auteur se demande en effet quel est l'avenir de cette formation, à une époque où tout savoir théologique semble contextuellement morcelé et soumis à l'exigence d'une pertinence plus globale et plus adaptée à la situation missionnaire. Cette question a fait l'objet d'un important débat au sein de l'Andover Newton Theological School (Mass.). Stackhouse, qui est professeur dans cette institution, retrace donc ce débat, en esquisse les dimensions et impasses, pour ensuite l'élargir et le conclure par une synthèse venant en quelque sorte transcender la question initiale. L'auteur dialogue ainsi autant avec les publications sur le sujet qu'avec ses collègues et interlocuteurs dont il reflète les propos. Cela même confère au texte l'aspect d'un procès-verbal relatant la démarche autoré-

flexive de cette faculté. Au travers de cet effort se dégagent deux autres niveaux plus fondamentaux: d'une part, Stackhouse développe une sorte de théorie critique de la notion de contexte en théologie et, d'autre part, il contribue, par sa théorie, à l'épistémologie théologique elle-même. Il s'interroge ainsi sur les fondements de l'exercice de la raison et se demande dans quelle mesure on peut court-circuiter la vérité sur laquelle la vie religieuse, la pratique et le système doctrinal sont basés. Pour l'A., le logos de Dieu est ‹métathéorique› et exige par conséquent lui-même une théorie. Tout en rejetant la position fondamentaliste, l'ouvrage plaide pour un renversement des priorités: du contexte au texte, de la praxis à la théorie, du nominalisme au réalisme. Dans le processus de contextualisation (p. ex. le féminisme) et de globalisation (p. ex. le dialogue avec les religions) demeure présente la question des critères. «Apologia» n'a aux yeux de l'auteur, rien de défensif, mais indique simplement une volonté d'écouter et de répondre, un désir d'intégrer et d'apprécier. — Que l'ouvrage reflète la situation américaine n'est pas à regretter. Il nous introduit avantageusement à la scène mouvante et pluriforme de la théologie outre-atlantique. L'ouvrage ne prétend pas donner le dernier mot sur le thème traité, ce qui n'empêchera pas professeurs, missiologues et épistémologues d'en tirer le plus grand profit. Quelques lieux communs y sont ébranlés, quelques vérités considérées comme évidentes défiées...

KLAUSPETER BLASER

SAMUEL AMIRTHAM, CYRIS H. S. MOON (éd.), *The Teaching of Ecumenics,* Geneva, WCC Publications, 1987, 142 p.

Résultat d'un workshop organisé à Bossey en juillet 1986, cette publication contient principalement les contributions et les rapports établis à cette occasion. L'œcuménisme en tant que recherche de l'unité: quel statut et quelle place dans l'enseignement de la théologie et dans sa conception même? Voilà la question abordée à la fois pour l'ensemble de la théologie — dans la mesure où elle est considérée sous l'angle de la mission de l'Eglise, c'est-à-dire comme réflexion de tout le peuple de Dieu sur la rencontre avec le Ressuscité et sur la tentative d'être son Eglise dans et pour le monde — et pour ses disciplines particulières. Dans cette perspective, les rapports esquissent un plan d'études pour chacune des disciplines théologiques et posent des questions aux facultés. Si celles-ci se penchaient sur ces propositions pour voir à quoi elles pourraient aboutir concrètement et comment elles pourraient changer le profil de ces institutions et de leur travail, ce serait sûrement passionnant.

KLAUSPETER BLASER

FRANÇOIS-XAVIER DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère,* Paris, Cerf, 1987, 261 p.

L'auteur nous invite à suivre une démarche alliant à la fois la théologie et la spiritualité: théologie parce que l'examen du mystère de Dieu se fait de manière claire, intelligente, en appuyant ses conclusions sur l'Ecriture sainte, abondamment citée; spiritualité car le Dieu dont le P. Durrwell nous parle est un Dieu proche, comme un Père justement. Israël, l'Eglise, le croyant ont en Dieu un Père, mais c'est surtout, et premièrement, en Jésus-Christ que Dieu est Père; le Saint-Esprit n'est pas oublié: c'est dans l'Esprit que le Père engendre le Fils. — L'ouvrage est à lire lentement, comme accompagnement spirituel. On pourra aussi se référer à l'index analytique, très complet quant aux diverses «qualifications» de Dieu.

JEAN-LUC BLONDEL