Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

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

Heft 2

PDF erstellt am: **26.05.2024**

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. 225-238

BIBLIOGRAPHIE

Histoire de la philosophie

PIERRE HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1987², 254 p.

L'idée fondamentale de ce recueil d'articles, est que la philosophie de l'Antiquité peut être considérée avant tout comme une manière de vivre, c'est-à-dire «une manière d'exister dans le monde, qui doit être pratiquée à chaque instant, qui doit transformer toute la vie» (p. 218). P. Hadot développe les différents aspects de cette idée centrale au fil de ses analyses des «philosophies hellénistiques» (platonisme, aristotélisme, cynisme, stoïcisme, épicurisme, scepticisme). Dans le long article intitulé «Exercices Spirituels» (pp. 13-58), l'A. s'attache à analyser les textes stoïciens (Marc Aurèle et Epictète surtout) pour en dégager l'ancrage platonicien et socratique, tant il est vrai que Socrate «c'est la figure même du philosophe, de celui qui 's'exerce' à la sagesse» (p. 9). Platon, notamment dans la description de la mort de Socrate, présente la philosophie comme un «exercice de la mort» (p. 39) et place au centre de l'effort intellectuel la notion de lucidité, dont le rôle sera déterminant pour l'histoire des idées. C'est la recherche de la lucidité sur soi, sur les autres et sur le monde, qui fait de «tout exercice spirituel [...] un retour à soi-même, qui libère le moi de l'aliénation où l'avaient entraîné les soucis, les passions, les désirs. Le moi ainsi libéré n'est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c'est notre personne morale, ouverte à l'universalité et à l'objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles» (p. 49). — Dans le texte «La figure de Socrate» (pp. 77-116), l'A. montre que les origines de la conception de la philosophie comme exercice spirituel remontent à Socrate, comme l'avaient déjà remarqué Kierkegaard et Nietzsche. Dans le premier des trois articles consacrés à Marc Aurèle (publié par la RTP en 1972), Hadot montre que l'étude de la physique elle-même n'est nullement théorique, mais doit être considérée dans toute sa portée existentielle: contemplant le monde, Marc Aurèle s'exerce par une méthode rigoureuse à «évaluer les objets et les événements de la vie humaine» (p. 126) pour conclure que «vertu et vice dépendaient de notre volonté, étaient en notre pouvoir, mais [que] tout le reste, la vie, la mort, la richesse, la pauvreté, le plaisir, la douleur, la souffrance, la renommée, ne dépendaient pas de nous» (p. 128). Par une activité morale incessante, le Stoïcien parvient ainsi à séparer ce dont il est responsable — et qu'il peut par conséquent moduler au gré de sa volonté — de ce qui lui échappe — parce que imputable au monde — et face auquel il ne saurait que rester indifférent. Comme corollaire de la notion d'exercice spirituel figure celle de «Conversion» (pp. 175-182), que l'A. définit comme «un changement d'ordre mental pouvant aller jusqu'à une transformation totale de la personnalité» (p. 175) et qui caractériserait selon lui la philosophie tout entière, qui «est toujours restée elle-même essentiellement un acte de conversion» (p. 181). — Les quatre derniers textes ont été ajoutés à la première édition de l'ouvrage. Il s'agit tout d'abord de la «Leçon inaugurale» au Collège de France (du 18 février 1983), intitulée «L'histoire de la pensée hellénistique et romaine» (pp. 197-216). Après un hommage à son maître P. Courcelle, Hadot y brosse à grands traits la transition de la pensée grecque à la pensée d'expression latine, telle qu'elle s'est essentiellement effectuée à travers le néoplatonisme. La synthèse qu'il opère, «dominera toute la pensée du Moyen Age et de la Renaissance et elle sera en quelque sorte le dénominateur commun des théologies et mystiques juives, chrétiennes et musulmanes» (p. 203). L'A. montre d'autre part, l'importance qu'un certain nombre de formules ou *topoi* (comme le «connais-toi toi-même», ou «le monde comme livre», etc...) ont eue dans l'histoire de la pensée occidentale, y compris à travers

les modifications sémantiques inévitables lorsqu'on est passé du grec au latin (par ex. lorsque pour traduire *ousia* on a dit *essentia*). Une histoire systématique de ces modifications reste à faire. Le second texte, «La philosophie comme manière de vivre» (pp. 217-227) est un résumé du cours de 1984-1985 prononcé au Collège de France. L'A. montre ici que, si «la philosophie, à l'époque hellénistique et romaine se présente comme un mode de vie, comme un art de vivre, comme une manière d'être» (p. 221), elle a ce caractère «depuis Socrate au moins» (id.). Il y a donc moins rupture que continuité entre la Grèce classique et hellénistique et entre le monde hellénistique et romain. — Cette conception antique de la philosophie comme art de vivre, se perd avec la philosophie moderne, essentiellement universitaire, qui «se présente avant tout comme la construction d'un langage technique réservé à des spécialistes» (p. 225) et qui n'est plus que «de l'escrime en face d'un miroir», pour reprendre la formule de Schopenhauer (cité p. 224). Dans «Un Dialogue interrompu avec Michel Foucault» (pp. 229-233), l'A. fait état de ses «convergences et divergences» avec le Foucault de *L'Usage des plaisirs,* et admire sa conception d'une philosophie comme «style d'existence». Dans la Postface enfin, Hadot répond à l'analyse que R. Imbach avait faite de son ouvrage dans la revue *Critique* (n° 454, pp. 275-283) et s'interroge en particulier sur les rapports entre philosophie antique et pensée chrétienne, autre leitmotiv de ses recherches.

STEFAN IMHOOF

YVON LAFRANCE, *Pour interpréter Platon,* La Ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études, Paris, Montréal, Les Belles Lettres, Bellarmin, 1986, 275 p.

Le passage de Rép. VI,504 à VII,521 (à savoir les images du Soleil, de la Ligne et de la Caverne) constitue selon l'auteur «un des sommets de la pensée métaphysique du platonisme de la maturité» (p. 11), et a donné naissance à une foule d'interprétations, dont certaines sont contradictoires. C'est dans cette «véritable tour de Babel» (id.) que l'auteur a voulu mettre de l'ordre. Plutôt que d'ajouter une interprétation nouvelle à toutes celles qui ont déjà été proposées, ce livre est une «mise au point méthodique d'un bilan analytique des études et d'un bilan critique des interprétations» (ibid.) consacrés à ces textes si importants. L'auteur insiste sur le fait que, si l'état de la littérature secondaire consacrée à ce passage de la République est contradictoire, cela ne signifie pas que «chacun a droit à sa propre interprétation» (p. 14). Car ce serait là «une démission de la raison critique» (id.). Le dessein de l'auteur est donc bien de juxtaposer des interprétations de façon qu'elles puissent être soigneusement confrontées au texte original. — L'ouvrage est divisé en quatre chapitres. Le premier (pp. 29-40) contient la liste des sources bibliographiques (numérotées de 1 à 74), assorties de commentaires. Le chapitre II (pp. 43-61) relève la liste des éditions du texte de la Ligne (numérotées de 1 à 29), à partir de celle de F. Ast (1804), et des traductions allemandes, anglaises, françaises et italiennes essentiellement. Le chapitre III (pp. 63-172) regroupe les interprétations de la Ligne de E. Zeller (n° 1) à K. F. Moors (1984, n° 156). L'auteur nous donne un résumé analytique de chaque interprétation et en dégage «les thèses fondamentales (...) tout en indiquant les points d'accord et de désaccord avec d'autres études» (p. 17). Le chapitre IV enfin, réunit sous le titre «Etudes connexes» (pp. 173-267), les travaux qui traitent entre autres des images du Soleil, de la Ligne et de la Caverne, n^{os} 1 à 741) en les intégrant au «contexte général de la philosophie de Platon» (p. 173). — Cet ouvrage est «conçu comme un guide de recherche autonome» (p. 16) par rapport à un second volume en préparation. Dans ce dernier, Lafrance fera un bilan critique détaillé des interprétations présentées dans le volume I. Ce travail permettra à la fois de résoudre les

contradictions de l'interprétation et de poser «le problème des méthodes d'interprétation d'un texte ancien» (p. 15). Ainsi, la recherche de l'auteur «s'ouvrira tout naturellement sur le problème général de notre rapport aux textes anciens et du rapport de la philosophie à son histoire» (id.). On aura compris que cet ouvrage est une mine de renseignements, utiles à tout lecteur de Platon.

STEFAN IMHOOF

DAVID HUME, *Dialogues sur la religion naturelle,* (Intr., trad. et notes par M. Malherbe), Vrin, Paris, 1987, 158 p.

Il s'agit là d'une nouvelle traduction du second essai de Hume consacré à des questions religieuses. Le premier, intitulé *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion,* a été également traduit par M. Malherbe et édité chez Vrin. Dans les *Dialogues,* parus en 1779, soit trois ans après la mort de Hume, le philosophe écossais expose à travers trois personnages ses vues sur la question de la croyance religieuse. Dans un style à la fois classique et élaboré (Hume a rédigé une première version du texte en 1751 et l'a retravaillée plusieurs fois au cours de sa vie), il présente les points de vue du croyant dogmatique (Déméa), du théiste expérimental (Cléanthe) et du sceptique (Philon). Inspiré par le *De natura deorum* de Cicéron, Hume n'innove pas dans la manière d'aborder le sujet, mais plutôt dans la façon qu'il a de concevoir les personnages du dialogue, qui «n'ont pas pour charge de représenter un auteur désigné, ou, comme chez Cicéron, une école de pensée aisément reconnaissable par ses enseignements» (p. 26). Les personnages du dialogue humien ont avant tout une unité de caractère (p. 27), même si Hume intègre dans leurs répliques des citations et des emprunts plus libres de tel ou tel auteur contemporain. Plaçant son texte au-delà du ressassement d'une polémique convenue, il lui confère une saveur nouvelle. En douze parties, Hume tente de parcourir le terrain qui sépare le dogmatisme religieux du scepticisme en matière de croyance. Partant de l'identification du scepticisme et de l'athéisme (partie 1), Cléanthe s'efforce de démontrer les incohérences du scepticisme, incapable de proposer une pratique qui soit en accord avec sa théorie. Déméa expose alors son point de vue (partie 2): la question n'est pas, pour lui, de savoir si Dieu existe ou non, mais de s'interroger sur sa nature. La méthode de l'analogie que défend Cléanthe pour la connaissance de Dieu est pour le dogmatique Déméa insuffisante: décrivant Dieu sur le mode humain, elle en parle inadéquatement. Au fond, Déméa adopte la position mystique qui défend à la fois l'existence de Dieu et l'incapacité pour l'homme d'en parler. Adepte de l'argument a priori (partie 9), il se condamne ainsi lui-même au silence. Cléanthe, partisan d'une continuité entre l'homme et Dieu va, quant à lui, tenter de défendre la possibilité d'une connaissance rationnelle de Dieu à partir de la connaissance du monde, sa création (parties 3, 4, 6, 9, 11). Philon tente, en bon sceptique, de démonter les thèses de ses adversaires: il conclut d'emblée une alliance tactique avec Déméa, en affirmant que l'on ne peut rien dire de positif sur Dieu, puis il s'attaque aux arguments de Cléanthe. Il montre successivement que la thèse selon laquelle il y a un dessein rationnel qui traverse la création aboutit à trop de contradictions (partie 5); que la preuve expérimentale que Cléanthe pense donner de l'existence de Dieu est en fait une pétition de principe (partie 7); en dressant une image sombre de la nature humaine (partie 10) et de ses excès, il tente de démontrer à Cléanthe que la bonté divine ne peut avoir de commune mesure avec celle de l'homme (être misérable); enfin, que la notion d'infini est trop insaisissable pour l'homme pour qu'il y ait un sens de l'attribuer à Dieu (partie 11). Si la manière qu'a Hume de poser la question de la croyance peut paraître à certains dépassée, on lira cependant ces dialogues avec grand plaisir et intérêt: fourmillant de formules frappantes, ils décrivent en un style toujours vivant les états d'une discussion très codifiée.

STEFAN IMHOOF

WILLY AESCHIMANN, *La pensée d'Edgar Quinet, étude sur la formation de ses idées avec essais de jeunesse et documents inédits,* Paris/Genève, éditions Anthropos/Georg éd., 1986, XXIII + 679 p. et 32 p. de planches.

Amené à la lecture de Quinet par une indication de Marcel Raymond, Willy Aeschimann avait bientôt concentré ses recherches sur les manuscrits de jeunesse inédits conservés à la Bibliothèque Nationale. A côté d'un enseignement astreignant, il avait consacré vingt-cinq années à dépouiller ces textes, à rétablir les ébauches qu'il y discernait, à tirer de plus de cinquante archives, musées et bibliothèques de France, d'Allemagne, de Suisse et de Belgique des documents inédits. La thèse qu'il avait soutenue en 1980 à la Faculté des lettres de Genève est aujourd'hui publiée, posthume, par les soins de Madame Aeschimann et de ses amis. L'introduction de l'ouvrage expose, avec la méthode de recherche, les principes d'interprétation, ceux notamment que la psychanalyse de Jung et la théorie des archétypes permettrait, selon l'auteur, d'appliquer à l'analyse des symboles et des mythes de l'historien romantique. — L'étude de la formation des idées et de la personnalité de Quinet se réfère aux inédits publiés — plus de 300 pages — dans la seconde partie de l'ouvrage: fragments autobiographiques, lettres, poèmes, puis essais historiques: «Essai sur l'histoire moderne», «Histoire de la personnalité», «Etudes sur le moyen-âge», «Histoire générale». Toutes ces Histoires, — considérées dans leur rapport avec l'imagination ou avec la morale —, Quinet les avait ébauchées de 19 à 21 ans (1822-1824) puis abandonnées pour entreprendre la traduction des *Idées* de Herder. Viennent enfin un essai sur Bossuet, puis un article, inédit aussi, sur l'ouvrage *De la Religion* de Benjamin Constant (1830). Les textes, accompagnés de documents inédits, de précisions sur la date et la genèse des manuscrits, sont suivis de notes d'édition, de tableaux généalogiques, etc.

De l'étude elle-même, trois chapitres d'abord — «le complexe de vocation» — concernent l'enfance, les premiers écrits de l'adolescent et les premières influences, celle surtout de sa mère, Eugénie Rosat, d'ascendance genevoise et protestante. Quatre chapitres, ensuite, — «la voie de l'Histoire» —, étudient les thèmes des essais historiques inédits, où apparaissent déjà les idées maîtresses de l'auteur du *Génie des Religions:* la perfectibilité, loi de l'histoire, l'idée cosmogonique — Herder, mais aussi Schelling —, la symbolique et la mythologie de Creuzer et surtout l'idée du rapport entre conscience individuelle et société. Pour Quinet homme politique, républicain, anticlérical, prophète humanitaire, le progrès moral, la formation de la personnalité seront la condition du progrès social et politique. Pour Quinet historien, ce même rapport individu-société fonde la conscience personnelle de l'Histoire, et cela doublement: d'une part, lorsqu'il s'interroge en 1825, après une conversation avec Cousin, sur sa propre personnalité d'historien, c'est à partir de la conscience propre de l'historien que le débutant envisage le problème de la *connaissance* historique; d'autre part, le rapport individu-histoire commande l'*art* de l'historien: illustrer et faire comprendre une époque par ses personnalités représentatives. — Les deux derniers chapitres, sous le signe de «l'énigme du bonheur», montrent comment Quinet, dès ses travaux sur Herder et Bossuet, s'attachera de plus en plus à l'histoire «philosophique» des religions, à la philosophie de l'histoire, enfin à la mystique de l'illuminisme.

L'histoire, spécialement celle des mythes et des symboles, doit conduire à retrouver «l'unité morale des peuples modernes», le principe religieux «qui fait vivre les sociétés», et fonder sur l'étude du passé le progrès social et moral vers la liberté. Ainsi compris, ce passé revit par «l'imagination symbolique», qualité maîtresse de Quinet au jugement d'Amiel (cf. note p. 294), bien plus qu'on ne le reconstitue par l'analyse méthodique des faits. — La lecture proposée de ces manuscrits de jeunesse doit, selon l'interprétation qui en est donnée, ouvrir des perspectives sur toute l'œuvre, aujourd'hui

peu connue, du métaphysicien de l'histoire et, au-delà, à travers les influences que celui-ci a subies et répercutées — de Madame de Staël et de Chateaubriand à Victor Cousin, à la science et à la culture allemandes —, sur plus d'un aspect du XIX[e] siècle français. Pourtant, malgré l'admiration que bien des contemproains portèrent au jeune romantique, puis à ce proscrit du Deux Décembre dont la Troisième République allait faire un de ses génies tutélaires, l'auteur rappelle à propos (note citée) qu'Amiel, en 1860, jugeait Quinet «trop protestant d'inclination et trop oriental de forme pour le monde français». — L'interprétation que Willy Aeschimann donne de ces inédits, son effort pour discerner à la fois la «vie subconsciente» qui s'y exprime en images symboliques et les idées que ces images devaient personnifier, aussi bien que la publication attentive des inédits et de tant de documents viendront compléter utilement l'image reçue d'une œuvre si caractéristique de son temps.

DANIEL CHRISTOFF

MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia ephemeridis «Augustinianum» 23), Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985, 486 p.

Histoire de la théologie

Même si l'A. n'a pas voulu présenter un manuel d'histoire de l'exégèse patristique, mais se restreindre à un essai sur la méthode d'interprétation, ce livre me semble indispensable à consulter par qui veut se lancer dans l'étude des sens de l'Ecriture, de l'ère apostolique au V[e] siècle, en Orient comme en Occident. En effet, il y trouvera non seulement quelques idées originales, mais encore toute la terminologie et les définitions de base ainsi qu'une analyse diachronique des principaux commentaires patristiques. Il sera informé des recherches les plus récentes et prévenu des principaux écueils que la science n'a pas su éviter. Le principal mérite de cette publication me semble résider dans la manière habile de nuancer une approche de la production littéraire des Pères qui fut trop souvent classée en catégories figées. Dans l'explication d'un texte, l'historien de l'exégèse doit tenir compte de son genre littéraire, du public auquel il est destiné et des circonstances dans lesquelles il a été produit, du livre de la Bible qu'il commente, s'il est vétéro- ou néotestamentaire, de sa place dans la chronologie des œuvres, de son auteur, etc. Il n'est pas rare d'observer une variation de méthode chez le même écrivain ou des positions intermédiaires entre les aires géographiques de l'Asie, d'Alexandrie et d'Antioche. C'est avec beaucoup de clarté que l'antagonisme entre ces deux dernières est décrit sur la toile de fond de la crise arienne. — On regrettera le jugement à mon sens trop rapide sur Ephrem de Nisibe, par ailleurs le seul représentant de la patristique de langue syriaque. Il est dommage que l'A. n'ait pas tenu compte, à ce propos, des travaux récents et notamment de ceux de R. Murray sur le symbolisme de l'éminent Père syriaque. — Du *«flirt»* de l'exégèse chrétienne avec la culture grecque aux méthodes rabbiniques, de Philon aux chaînes qui naissent à la fin de l'ère patristique, quand on a conscience que tout a déjà été dit, des *testimonia* à la culture savante des lettrés d'Antioche à la fin du IV[e] s., c'est en fin de compte une histoire passionnante que nous fait revivre M. Simonetti, puisqu'il la connaît souvent de première main; son livre constitue une base, me semble-t-il, beaucoup plus sûre parce que de visée plus modeste que l'*Introduction à l'exégèse patristique* du R.P. De Margerie.

FRÉDÉRIC RILLIET

HERMANN JOSEPH SIEBEN, *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi della Chiesa,* (Sussidi patristici 2), Roma, Istituto Patristico «Augustinianum», 1983, 150 p.

Ce volume constitue un bon complément du précédent. Il s'agit d'une petite bibliographie d'histoire de l'exégèse patristique, pour la majeure partie gréco-latine. Elle recense des articles et des ouvrages de base classés *par ordre des livres bibliques.* Même si elle ne se veut pas exhaustive, elle rendra de nombreux services aux non-spécialistes, aux biblistes comme à ceux qui commencent une recherche en histoire de l'exégèse à l'époque des Pères de l'Eglise.

FRÉDÉRIC RILLIET

Alexandrina, Mélanges offerts à Claude Mondésert, S.J., Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie, Paris, Cerf, 1987, 436 p.

Le sous-titre de l'ouvrage: «Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie», indique immédiatement à quel domaine s'intéressent les quelque vingt-deux contributions qui forment cet hommage rendu au Père Claude Mondésert, infatigable et savant directeur de la collection *Sources Chrétiennes* pendant plus de quarante ans. Une «Tabula gratulatoria», une bibliographie du Père Mondésert et quelques pages de «Souvenirs (1940-1945)» du Père de Lubac, directeur, avec le Père Daniélou, de la Collection en ses débuts, précèdent les contributions. Celles-ci concernent aussi bien la Septante et le milieu juif d'Alexandrie (M. Harl, E. Starobinski-Safran) que Philon (M. Petit, M. J. Rondeau), les premiers Pères alexandrins, Clément et Origène (A. M. Ritter, E. Osborn, R. Merkelbach, A. Guillaumont, H. Crouzel, A. Grillmeier), les grands évêques de la métropole égyptienne: Denys, Athanase et Cyrille (S. Leanza, C. Chadwick, C. Kannengiesser, C. Pietri, J. Rougé, G. M. De Durand), Didyme l'Aveugle (S. Doutreleau, B. et J. Kramer), la polémique antignostique (M. Tardieu), les rapports entre monachisme et épiscopat (G. J. M. Bartelink) et enfin quelques considérations sur l'Ecole d'Alexandrie (A. Le Boulluec) et l'influence de l'alexandrinisme en Occident (M. Simonetti).

FRANÇOISE MORARD

CYRILLONAS, *L'Agneau Véritable. Hymnes, Cantiques, Homélies. Introduction, traduction du texte syriaque, notes et index,* (Collection «L'Esprit et le Feu») par le frère Dominique Cerbelaud, o.p., éditions de Chevetogne, Chevetogne/Paris, 1984, 122 p.

La littérature patristique en langue syriaque est encore bien trop peu accessible au public de langue française et l'on ne peut que se féliciter de la parution d'une traduction d'un auteur peu connu en dehors des spécialistes. Cyrillonas appartient à la génération suivant Ephrem de Nisibe († 373) et il témoigne de l'invasion des Huns dans la région d'Edesse en 395 (cf. Homélie IV). Quatre des six textes présentés — c'est là tout ce qu'on conserve de sa production — possèdent une unité de style et traitent principalement du mystère pascal et eucharistique, d'où le titre donné par l'auteur au recueil. Celui-ci est accompagné d'une assez longue introduction, où Cerbelaud aborde les principaux problèmes liés à cet écrivain quelque peu oublié et s'enthousiasme pour sa théologie sacramentelle. On pourra pourtant regretter que les notes accompagnant la traduction ne donnent pas plus de renseignements pour faciliter la lecture de ceux à qui cet ouvrage est destiné. Par ailleurs, l'A. prend le parti de traduire de façon littéraire et de s'écarter de la forme versifiée de son original. Je ne suis pas persuadé que ces choix aillent toujours

dans le sens d'une plus grande clarté et d'une plus grande «légèreté». La beauté de la phrase française ne doit pas sacrifier à la précision (cf. p. ex. p. 59, 1. 6 a.i.: «l'Ecriture» alors qu'il s'agit de la *lecture* de cette dernière, ou p. 62, 1.5: «l'épreuve» alors qu'il est évidemment fait allusion à la *tentation*). En outre, il aurait quand même été utile de donner la référence au texte de l'édition de Bickell.

FRÉDÉRIC RILLIET

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le But divin,* Paris, Tequi, 76 p.

Sous le titre «Le But divin», il s'agit du «De instituto Christiano» de Grégoire de Nysse, caché pendant mille ans à l'ombre des bibliothèques, et dont le texte grec a été retrouvé et édité par W. Jaeger dans le volume VIII, Pars I, des œuvres complètes en cours d'édition critique chez Brill, Leiden, 1952. Dans ce petit traité, l'auteur retrace pour des moines les différentes étapes de la vie chrétienne, du baptême comme «recouvrement de la beauté primitive de la nature» à la réalité de «l'homme parfait à l'image du Christ», ce qu'il appelle aussi «le sommet de la philosophie». Les destinataires étant des moines dans leur double vie solitaire et commune, Grégoire de Nysse divise son ouvrage en deux parties, la première plus particulièrement axée sur le caractère ascétique de la vie solitaire, et la deuxième partie sur l'éthique de la vie commune. La pensée et la démarche spirituelle sont éclairées en note par de nombreuses citations d'autres œuvres de Grégoire et toutes les références qu'il fait aux textes bibliques sont mentionnées.

JEAN BOREL

MAGISTRI GUILLELMI ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea,* Introduction générale, cura et studio Jean Ribaillier, (Spicilegium Bonaventurianum, XX), Grottaferrata (Roma) / Paris, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras/CNRS, 1987, 330 p.

Poursuivant les recherches déjà entreprises par le P. R. M. Martineau, Jean Ribaillier, qui avait consacré les seize dernières années de sa vie à débrouiller l'abondance des manuscrits de la *Summa Aurea* de Guillaume d'Auxerre († env. 1231) et l'extrême complexité de la tradition textuelle en vue d'une édition critique, n'avait malheureusement pas pu, avant sa mort survenue en 1974, mettre un terme à son travail pour l'impression. Il a fallu pour cela le savant concours de plusieurs amis médiévistes regroupés en sa mémoire par M^lle^ M.-Th. d'Alverny. Cette œuvre magistrale du XIII^e^ siècle, composée de quatre livres, a pu enfin voir le jour au grand bonheur des chercheurs grâce à J. Chatillon (Livre I, 1980), G. Madec (Livre I et Livre II, 1982), A. H. Gondras (Livre III, 1986), M^me^ F. Hudry et J. Chatillon (Livre IV, 1985). L'introduction générale de la *Summa Aurea* que nous présentons ici couronne l'achèvement de cette édition: le chapitre I contient l'extrait d'un article de J. Ribaillier sur la vie et l'œuvre de Guillaume d'Auxerre publié dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, suivi d'une présentation des différentes abréviations de la *Summa*; le chapitre II publie le plan de la *Summa* tel qu'il ressort des diverses sources manuscrites et une réflexion de Jean Ribaillier sur les rapports entre la *Summa* et les *Sentences* de Pierre Lombard; le chapitre III dresse la liste alphabétique des 125 manuscrits, suivie de leur description détaillée; le chapitre IV groupe les introductions aux quatre Livres de la *Summa*: J. Ribaillier avait pu rédiger les trois premières, la quatrième est l'œuvre de M^me^ F. Hudry et du P. J. G. Bougerol. Enfin, une Concordance entre les deux éditions incunables de François Regnault (Paris 1500), de Philippe Pigouchet (Paris 1500) et l'édition présente forme le cinquième et dernier chapitre de cette Introduction.

JEAN BOREL

Correspondance de Théodore de Bèze, recueillie par Hippolyte Aubert, publiée par Alain Dufour et Béatrice Nicollier, Tome XIII (1572), (Travaux d'Humanisme et Renaissance, CCXXIX), Genève, Librairie Droz, 1988, 311 pages.

A ceux qui s'empresseront de joindre ce tome au douze précédents, une brève notule informative suffit, puisqu'ils connaissent déjà la valeur et la qualité de l'édition de cette correspondance dont les volumes se suivent régulièrement. Aux consultants occasionnels, historiens ou non, quelques mots supplémentaires essaieront de les inviter à la fréquentation de cet outil. La conception réformée de la Cène — avec l'usage ou non du mot *substance* —, la discipline ecclésiastique — avec la volonté de contrôle démocratique prônée par Ramus et consort — et bien évidemment la Saint-Barthélémy sont les intérêts majeurs des correspondants de Théodore de Bèze, en cette année 1572. La Cène réformée est donc très présente: nous la trouvons mentionnée ou expliquée dans un cinquième des pièces de ce volume: les lettres 888, 889, 892, 893, 898, 920, 926, 932, 936, 940, 944, 955, 958 et les annexes III, V et VI. Il faut se souvenir que l'année précédente, le synode de la Rochelle avait rendu obligatoire l'usage du mot *substantia* pour éviter une évacuation de la présence réelle du Christ à la Cène; pourtant, cette utilisation n'est en aucun cas une condamnation de la conception zurichoise. C'est ce que vont s'efforcer de clarifier tant Bèze lui-même que le synode de Nîmes de 1572, dans leur échanges épistolaires avec Bullinger et les Zurichois. On connaît l'intérêt du successeur de Calvin pour les questions disciplinaires, très liées à la doctrine. Le lecteur ne s'étonnera donc pas de sa lutte contre la vision démocratique de Ramus et de Morely. Ces deux derniers personnages et quelques autres exigeaient un contrôle démocratique, c'est-à-dire des votes réguliers du peuple, non seulement dans l'élection des pasteurs mais encore dans leur possible déposition et dans des questions de doctrine. Leurs positions furent condamnées à Nîmes. On trouve trace de ces questions disciplinaires dans les lettres 909, 913, 915, 916, 919, 923, 925, 926 et dans les annexes III, IVa, V et VI. La peste avait déjà installé un climat de peur et rendu présente l'idée de jugement quand arrivent le 29 août les nouvelles des massacres du 24. Bèze est abattu et pense plus à la mort qu'à la vie, écrit-il les 1er et 4 septembre (n° 938, 939). Les renseignements parviennent vite et dix jours après la Saint-Barthélémy, il est capable d'en faire un récit précis (n° 938). Les réfugiés arrivent et cela cause encore des problèmes (n° 955). Genève a peur mais sa demande d'adhésion à la Confédération a échoué; néanmoins Berne et Zurich organisent des collectes pour les réfugiés! On voit dans la réponse rapide de Bullinger que les problèmes de *substance* ne sont pas oubliés (p. 185 s). Si la volonté de Dieu est dure à accepter, les prières accompagnent et la défense et la réplique s'organisent. De plus, l'Académie, qui n'avait reçu que quatre inscriptions jusque-là (p. 120, n. 10), est de nouveau pleine, remplie par les réfugiés (n° 959). A ces trois thèmes fondamentaux, il faudrait encore ajouter de nombreux autres: telle la réflexion de Bèze sur la difficulté d'utiliser le français pour la théologie — «povreté de nostre langue de traiter ces matieres» (p. 19)! —, son collationnement des épîtres pauliniennes du codex Claromontanus (p. 47, p. 133 + n. 2), son enseignement de la Loi à l'Académie (p. 154 s), sa lutte contre les antitrinitaires (n° 962, p. 238-262), la *captatio benevolentiæ* de Bèze à Henri de Navarre, pour que ce dernier prenne le Ps. 101 comme règle et discipline de son Royaume (n° 930, p. 161, traduction française, p. 292), etc. Il nous reste à remercier les éditeurs pour leur perspicacité, leur honnêteté (p.e., ouverture d'un dossier pour la datation peu sûre de Dudith, n° 962), la qualité de leur annotation et le détail des sommaires. A la suite de leur annexe I sur toutes les mentions de la peste dans la correspondance de cette année (p. 263 s), nous aimerions leur suggérer, pour l'avenir, l'élaboration d'un index des matières, béquille si utile du chercheur, mais béquille qui ne le dispensera jamais de marcher.

MAX ENGAMMARE

JANINE HOURCADE. *La femme dans l'Eglise. Etude anthropologique et théologique des ministères féminins,* Paris, Téqui, 1986, 343 p.

Théologie contemporaine

Parmi le foisonnement actuel d'écrits qui ont pour objet la question des femmes dans la société et dans les Eglises, ce livre (qui est une thèse de théologie soutenue en mars 1986 à l'Institut catholique de Toulouse) a le mérite d'énoncer des positions claires qui prennent souvent le contre-pied d'un certain féminisme. Pour une sensibilité protestante, la lecture en est toutefois rendue ardue par la manière dont sont enracinées et la vision de la féminité et les positions théologiques qui refusent aux femmes l'accès au ministère sacerdotal. La théologie est toujours seconde par rapport à la tradition qui présente, nous dit-on, des «données» objectives et incontournables. Tout le propos de l'auteur est de montrer que les femmes ont une spécificité bien à elles qu'elles ne doivent pas employer à convoiter un ministère ordonné, mais qu'elles ont à déployer en prenant pour unique modèle Marie, la figure par excellence du féminin. — Le premier chapitre est consacré à un «Essai d'anthropologie de la femme» où l'on reconnaîtra les positions catholiques les plus traditionnelles. Pourtant — et c'est ce qui surprend dans tout le livre — ce qui est dit pour justifier ces positions pourrait tout aussi bien être mis au service d'une pensée plus novatrice. On déclare d'une part «qu'il n'y a pas des attributs ou des vertus spécifiquement masculins ou féminins» (p. 23) et on ressort d'autre part les vieux poncifs: l'homme représente, la femme est. Le deuxième chapitre traite de «La femme et la littérature». On y découvre notamment que la production féminine à travers les siècles est beaucoup plus importante qu'on ne l'imagine habituellement. Plus de cent femmes écrivains par siècle depuis le XVI^e^! Mais, par ailleurs, l'image que la littérature (masculine!) donne de la femme met volontiers en évidence son «ambiguïté»: ange et démon, Eve et Marie, à la fois celle par qui la faute arrive et celle par qui le salut survient. Du côté de la seconde, on retrouve l'Eternel Féminin (beauté, bonté, douceur, service, mystère d'une nature portée vers le religieux) déjà dégagé en anthropologie et qui va servir à construire une théologie des ministères féminins, sujet du troisième chapitre: «La femme et le ministère sacerdotal». Pas de surprise! Puisque l'homme seul est apte à représenter validement le Christ, Tête de l'Eglise, tout ministère féminin ordonné est impensable. Le propos insiste longuement sur la diversité des ministères pour légitimer le non-accès des femmes au ministère sacerdotal. Venant justement d'une femme, une telle conviction étonne, même si l'on rejoint l'idée qu'il y a d'autres manières de servir le Christ et son Eglise que par un ministère ordonné et que les femmes devraient travailler à un autre mode d'exercice du pouvoir. Comment est-il possible pour une femme d'endosser les positions qui l'excluent et qui font de toutes les femmes des éternelles mineures? L'auteur étaye ensuite sa démonstration théologique en passant en revue la pratique de l'Eglise dans un quatrième chapitre intitulé: «La femme et le ministère sacerdotal dans la tradition de l'Eglise». La traversée de l'AT et du NT montre que les femmes ont de tout temps été écartées du sacerdoce, mais que rien ne les a empêchées d'être prophètes. Jésus, bien qu'il ait considérablement renouvelé le regard du temps sur les femmes n'a pas appelé de femmes parmi les Apôtres. L'argument n'est pas prêt de mourir, on le voit. L'Eglise primitive, quant à elle, a certainement durci son refus du sacerdoce féminin face aux sectes hérétiques, et les Pères insisteront sur Marie, figure de l'Eglise dont le mystère implique un dépassement du sacerdoce ministériel. On se demande bien pourquoi les femmes réclameraient un ministère qui est bien au-dessous de leur vocation spécifique dont les contours restent à préciser. On y arrive, non sans avoir parcouru au chapitre V «L'implication œcuménique du problème d'un ministère sacerdotal féminin». L'auteur souligne le rapprochement, sur ce plan, des Eglises catholique et orthodoxe et se rallie à l'idée fort répandue que la revendication des femmes complique encore la question des ministères débattue entre les protestants réformés et luthériens, d'une part, et les catholiques, d'autre part. La discussion avec les anglicans est encore plus complexe du fait que ces derniers entendent conserver la

succession apostolique de l'ordre. Un dernier chapitre est consacré aux «Ministères féminins» et démontre que l'Eglise catholique qui écarte la femme du ministère sacerdotal se fait en réalité le champion du véritable féminisme (!). Que les femmes cessent de se lamenter, car l'Eglise leur offre une multitude de ministères, à commencer par celui d'épouses et de mères. On se permettra de prendre ses distances par rapport à la manière dont sont interprétées ici les sources bibliques et notamment la symbolique de l'amour humain où la sexualité, en Christ, est «assurée maintenant dans une réalité sacrée qui la transfigure» (p. 216). La restauration d'un diaconat féminin est évoquée, mais non pour soutenir la thèse d'un ministère ordonné de la femme. Un exemple précis: l'auteur mentionne le cas de Phoebé (Rm 16/1-2) en insistant sur son rôle de protectrice et en minimisant son titre de *diakonos,* reprenant de façon non critique la note de la TOB qui dit ce titre «inconnu de tout le NT». Inconnu, oui, quand il s'applique à une femme! Le livre se termine par un vibrant plaidoyer en faveur du seul véritable ministère de la femme, inscrit dans sa nature biologique et psychologique, celui de la virginité consacrée. On apprend que la restauration, par l'Eglise catholique, de l'Ordre de la Consécration des Vierges date de mai 1970. Ce ministère, laïc, précisons-le, «institue un type de femme parfaitement libérée» (p. 238), ce que n'offre guère notre société actuelle où celles qui se disent libres sont en fait totalement asservies. Dans cette voie, le modèle à imiter est Marie dont on s'emploie à démonter l'historicité de la conception virginale. L'histoire des vierges consacrées met en lumière quelques figures de femmes intéressantes par leur indépendance d'esprit, mais comment entrer dans l'idée que la vocation suprême de la femme est d'inclure dans le don qu'elle fait d'elle-même à Dieu la catégorie de la virginité qui la fait réellement «Epouse du Christ»? — Si ce livre pose beaucoup de questions, il permet au moins de défaire, si besoin était, la certitude qu'il n'y a pas qu'une parole de femme sur les femmes. Il ne faudrait pourtant pas que les voix qui chantent aujourd'hui la spécificité féminine prennent des accents qui ressemblent à s'y méprendre au conformisme sexiste dont leurs sœurs cherchent à se déprendre depuis maintenant quelques décennies.

FRANCINE CARRILLO

HENRY MOTTU (éd.), *La Réforme. Un ferment dans l'Eglise universelle.* Actes du Forum International à l'occasion du 450e anniversaire de la Réformation 20-23 mai 1986 au centre œcuménique des Eglises, Genève, Labor et Fides, 1987, 239 p.

Parmi les nombreuses manifestations qui eurent lieu autour du 450e anniversaire de la Réformation à Genève, il en fut une qui élargit singulièrement la vision des choses. Des représentants des Eglises réformées du monde entier avaient été réunis afin de confronter l'héritage calvinien aux grandes questions de l'heure telles que le personnalisme, le féminisme, les religions, l'engagement éthique, l'alliance pour la paix, la justice et la sauvegarde de la création. Ce Forum International aura donc été très large à tous les points de vue. Il en est résulté un livre réunissant les principales contributions (Chappuis, M. Douglass, Song, M. Bauer-Lagier, L. Vischer), suivies des interventions de trois ou quatre préopinants à propos de chaque thème; on y trouve également deux prédications prononcées dans le cadre du colloque ainsi que deux réactions non réformées. Impossible donc de résumer cet ouvrage! La foi réformée est-elle pertinente dans le monde d'aujourd'hui? Quel est le choc des cultures auquel elle doit faire face actuellement? La tradition renouvelée de l'alliance aide-t-elle la communauté œcuménique à inscrire ses tâches éthiques dans l'histoire de Dieu avec son peuple et, inversement, à en tirer courage et clairvoyance pour l'accomplissement de ces tâches? Telles sont les questions auxquelles ce livre apportera quelques réponses.

KLAUSPETER BLASER

Collectif, *Actualité de la Réforme, Vingt-quatre (!) leçons présentées par la Faculté de théologie de l'Université de Genève à l'Auditoire de Calvin dans le cadre du 450e anniversaire de la Réformation 1536-1986* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève n° 12), Genève, Labor et Fides, 1987, 328 p.

Dans ce genre de volume — actes de congrès — comprenant de surcroît vingt-trois (et non vingt-quatre!) leçons couvrant un large éventail théologique, le lecteur est tenté de choisir, à partir de la table des matières et de la liste des contributeurs, les noms et les sujets qui répondent à ses intérêts du moment. Les noms sont connus, des titres accrocheurs. Pourtant, pour ce volume, nous nous permettons de lui déconseiller ce mode de faire. En effet, il manquerait la vaste fresque que peignent sur le mur réformé de notre temps, certes individuellement, les vingt-quatre (on retrouve le nombre symbolique!) auteurs que la Faculté de théologie de Genève avaient invités à s'exprimer au sujet de l'actualité de la Réforme, calvinienne, devons-nous ajouter. La quasi-totalité des disciplines théologiques sont abordées: dogmatique et systématique: «théologie réformée et monde contemporain», (p. 9-76); les sciences bibliques: «spécificité de l'exégèse réformée», (p. 77-117); l'éthique, la théologie pratique et les sciences humaines: «problèmes actuels de la pratique et de l'éthique réformées», (p. 119-206); l'histoire: «historiographie de la Réforme à Genève et de la théologie réformée», (p. 207-235); les différents courants au sein du monde réformé: «sensibilités réformées», (p. 237-264); l'œcuménisme: «théologie réformée et mouvement œcuménique», (p. 265-325). Les contributions sont de qualité, même si la banalité côtoie la proposition mûrement réfléchie et fondamentale. — On relève bien quelques erreurs, et nous en rectifions une de taille. Quand A. Gounelle écrit que «le catholicisme classique estime que la Bible fonde et légitime l'Eglise», (p. 73), nous nous étonnons car l'inverse nous semble être la thèse catholique classique: la Bible est légitimée par l'Eglise; (cf., entre autres, *La foi catholique,* Paris, 1975, p. 71ss.; la position au début des Réformes se retrouve dans les propos de Dominique de Montbouson à la Dispute de Lausanne: «l'Eglise est devant l'Ecriture», *Actes de la Dispute de Lausanne,* éd. par A. Piaget, Neuchâtel, 1928, p. 43ss.; cf. encore les mots de Calvin que donne H. Mottu dans le livre même et qui soutiennent la position réformée, p. 151). Quelques citations sont, ailleurs, trop tirées, attirées, de leur contexte. Ainsi, lorsque le même H. Mottu cite positivement l'expression de Calvin, reprise d'Augustin, disant que les Juifs sont «les libraires de l'Eglise», (p. 161), il oublie le contexte négatif de son élocution, quand, une ligne au-dessus, Calvin les nomme «les plus grans ennemis de la Chrestienté» (IRC, I, viii, § 9, p. 108 dans l'éd. de Benoît). Des oublis sont flagrants, tel celui de M. Faessler: le chapitre ix du livre III de l'IRC: «De la méditation de la vie à venir», partie intégrante de la vie chrétienne pour Calvin, est passé sous silence. Ajoutons que A. Geense le mentionne (p. 271). On pourrait également faire jouer les unes avec (ou contre) les autres, des thèses que défendent les A. sur l'Esprit, l'Ecriture, etc. Ainsi A. de Pury termine en écrivant: «à la limite, on pourrait dire que la spécificité de l'exégèse réformée est d'en avoir aucune» (p. 91), alors que F. Bovon et P. Reymond commencent par cette affirmation: «Nous souhaiterions faire comprendre que la spécificité protestante, c'est d'être attaché à l'Ecriture comme accès à la Parole de Dieu...» (p. 93). — Pourtant, l'essentiel est ailleurs. Ce tableau tachiste révèle les rapports des réformés, surtout francophones, avec la tradition calvinienne; il décèle les référents, marque les accents, indique les directions de recherche, signale les manques et dit les défis et les ouvertures. Ce tableau dépasse, sans jamais sursumer, les différentes contributions; il est à la fois bilan et prospective d'une pensée réformée enracinée (enchaînée?) à Calvin. L'on retrouve les deux pôles majeurs de la tradition réformée: l'Ecriture («sola scriptura») et l'homme («sola fide» et les dimensions du témoignage, de la confession, du port de sa

croix, des sciences, de la vie politique), fondés sur une christologie et sur un théocentrisme («soli Deo gloria») forts. Ces citations latines sont omniprésentes avec cette quatrième: «ecclesia reformata semper reformanda». Cette dimension de renouveau, d'ouverture et de questionnement permanents est ainsi bien soulignée dans sa dimension ecclésiale et spirituelle. Spirituelle aussi, puisqu'une pensée réformée de l'Esprit s'affirme (voir particulièrement les contributions de P. Gisel, H. Mottu, J.-M. Chappuis, et les ouvertures de A. Geense et de N. Nissiotis). Elle est nécessaire tant au sein du dialogue œcuménique que dans notre mise à l'œuvre. Toutes ces contributions invitent donc au dialogue: dialogue avec les A., dialogue avec soi, dialogue avec les membres de nos diverses communautés réformées, dialogue avec le monde chrétien et dialogue encore avec notre monde d'aujourd'hui. Dialogue aussi avec la tradition. Et nous aimerions terminer par cette tradition après avoir souligné deux manques: l'absence de contribution féminine (grave lacune) et de l'homilétique (en économie réformée!). — Les réformés ont toujours eu de la peine à penser la tradition. Si deux seules leçons apparaissent sous la rubrique historique (R. Kingdon et L. Vischer), ces actes auraient presque pu être ceux d'un congrès calvinien, tant la présence de Calvin est «écrasante». Un «calvinocentrisme» — mais Calvin ne fut pas seul — et à l'intérieur de lui un «IRCcentrisme» — mais Calvin n'a pas écrit que l'*Institution!* — présentent au lecteur une tradition trop univoque. De plus, ce lecteur a l'impression que bien des auteurs, soit en restent exagérément à la lettre de Calvin, soit l'interprètent et le mettent au goût de leur jour, en forçant quelque peu les mots et la pensée du Réformateur. Si Calvin demeure une référence et un passage obligés de notre tradition, l'on oublie peut-être que, même témoin privilégié, il ne reste qu'un témoin, qu'un lecteur et interprète, dans la longue chaîne des lecteurs et des interprètes — non circonscrite à la tétralogie Nouveau Testament-Augustin-Calvin-Barth et nous — d'un «khô 'âmar yâhwéh». On oublie que l'IRC est une œuvre dogmatique, donc œuvre de réponse, donc œuvre que l'on peut et doit analyser et dépasser, même si elle est le gros œuvre d'un Père fondateur de notre tradition réformée. La réflexion sur l'Esprit et le dialogue œcuménique, présents dans ce livre riche, peuvent aussi ouvrir à un penser neuf de notre relation à la tradition tant réformée que chrétienne.

MAX ENGAMMARE

JACQUES BUR, *Le Péché originel. Ce que l'Eglise a vraiment dit,* Paris, Cerf, 1988, 127 p.

Le thème est classique, le point de vue catholique, l'optique dogmatique et catéchétique. Sans présenter une grande originalité, le petit ouvrage de Jacques Bur reprend méthodiquement les questions soulevées par la confrontation de la doctrine classique du péché originel avec le progrès des sciences naturelles et le développement de l'exégèse biblique. Le sous-titre «ce que l'Eglise a vraiment dit» est un peu prétentieux. Il s'agit plutôt d'un «état de la question» à l'intérieur de la théologie catholique romaine. Le péché originel a été défini dogmatiquement par le Concile de Trente, ce qui en fait une vérité de foi irréformable. Ce n'est en revanche pas le cas des représentations qui l'entourent (le Paradis, l'historicité d'Adam, premier pécheur, le monogénisme, la transmission génétique du péché, l'exclusion du «ciel» des enfants morts sans baptême, etc.). L'auteur consolide les acquis de la théologie catholique de ces trente dernières années et l'on ne peut que s'en réjouir. On regrettera par contre la vision étroitement romaine de «l'Eglise». Quand on sait l'importance historique et actuelle de la doctrine de la justification (qui est à la doctrine du péché ce que la médaille est à son revers) en dogmatique protestante, on s'étonne qu'aucun mot ne soit dit à son sujet. Mais c'est peut-être trop demander à un ouvrage destiné à la pastorale et à la catéchèse catholiques et dont l'intention est «de donner des réponses précises à des questions précises».

MARC HORISBERGER

LEOPOLD SABOURIN, *La christologie à partir de textes clés* (Recherches, Nouvelle série, 9), Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1986, 227 p.

Originaire du Manitoba, le professeur Sabourin est actuellement chargé de cours en christologie à l'Université grégorienne de Rome. Son ouvrage comporte deux parties principales. Dans la première, il procède de la façon suivante: pour chaque écrit ou groupe d'écrits du Nouveau Testament (en partant de passages appartenant à la christologie palestinienne ancienne pour aboutir à l'Apocalypse), il présente des textes particulièrement représentatifs de ces écrits, ou examine les titres relatifs au Christ. La seconde partie fournit des données sur l'interprétation ancienne des textes du Nouveau Testament et sur les développements qui conduisirent à la définition de Chalcédoine. Un dernier chapitre est consacré à quelques types d'études récentes sur la christologie (Bonhœffer, Schillebeeckx, Gutiérrez, Theilhard de Chardin, Karl Rahner, entre autres). — L'A. ne prétend pas avoir rédigé un traité complet de christologie, mais pense que son ouvrage «contient l'essentiel, ce que les étudiants de collège ou de séminaire doivent savoir et peuvent assimiler dans un cours, avec d'autres lectures appropriées qui sont suggérées» (p. 191). D'une lecture aisée, le texte est accompagné d'index permettant à chacun de retrouver facilement les sujets qui l'intéressent spécialement.

JEAN-CLAUDE MARGOT

EDWARD SCHILLEBEECKX, *Jesus in our Western Culture. Mysticism, Ethnics, and Politics,* London, SCM Press Ltd, 1987, 84 p.

Cet opuscule est le fruit d'une série de conférences données au printemps 1986 à Amsterdam. Les quatre textes qui le composent commentent en quelque sorte l'assertion suivante: «Si la politique n'est pas tout...». Et le théologien de réfléchir alors succinctement, mais avec beaucoup de clarté, à la question du rapport que la foi entretient en Occident avec la culture. Ainsi, en quelques pages se dévoilent quelques-unes des grandes lignes de la théologie de Schillebeeckx qui y rappelle notamment sa conviction que le Dieu de Jésus-Christ est la source, le fondement et le cœur de tout mouvement de libération et de salut véritables, bien qu'il ne s'identifie et ne se réduise à aucun d'eux. L'eschatologie, qui trouve son expression dans des langages symboliques, lui paraît souligner les devoirs de l'homme à l'égard de la création, des autres hommes et de lui-même. Aujourd'hui, pour l'auteur, il s'agit donc d'expliciter l'humanité de Dieu, son engagement au sein de l'histoire, mission d'autant plus importante après Auschwitz et Hiroshima, lorsque l'équilibre même de la création est remis en question. Dans une telle période, le politique interroge sans relâche le théologique et vice versa, dès lors que l'enjeu est loin d'être théorique, puisqu'il concerne la (continuité de la) vie. Une très stimulante lecture.

SERGE MOLLA

CHARLES VILLA-VICENCIO (ed.), *Between Christ and Caesar. Classic and contemporary texts on Church and State,* Capetown/Grand Rapids, Mi., David Philip/W. B. Eerdmans Pub. Co., 1986, 289 p.

Chaleureusement recommandé par une préface de Paul Lehmann, cet ouvrage introduit avec une grande clarté au problème des relations entre l'Eglise et l'Etat. Quel que soit le statut juridique régissant leurs rapports, les deux institutions se rencontrent et l'histoire de l'Eglise témoigne des modalités concrètes de cette rencontre, devenue

parfois affrontement. A ce sujet, les développements des doctrines sont tributaires, d'une part, des circonstances historiques de l'Eglise et, d'autre part, de la façon dont les Etats de leur côté conçoivent ces rapports. D'où de nombreuses et diverses ecclésiologies, théories, philosophies juridiques, toutes attestées par le choix des textes retenus par l'éditeur américain, choix divisé en trois périodes. La première, classique, va de l'Eglise primitive au XIX[e] siècle, en passant par le martyre de Polycarpe et l'évocation de Tertullien, Eusèbe, Augustin, Thomas d'Aquin, les Réformateurs, jusqu'à John Knox. A cela succèdent quelques textes du XX[e] siècle liés à l'Eglise confessante sous le III[e] Reich, à Vatican II, à l'Eglise d'Amérique latine, à l'Eglise noire, sans oublier un document exprimant le point de vue défendu par l'Orthodoxie. Une dernière section est enfin consacrée au contexte particulier de l'Afrique du Sud, aux prises de positions de l'Eglise Réformée Hollandaise en 1915 (époque de la rébellion afrikaner) jusqu'au récent document *Kairos* de 1985. Quelques pages de Villa-Vicencio introduisent l'ensemble qui forme un passionnant manuel où le thème du «temps» (kairos) est continuellement à l'arrière-fond, et cela d'une manière décisive. A sa façon, l'éditeur, natif de l'Afrique du Sud et professeur à l'Université de la Ville du Cap, invite à poursuivre la réflexion par l'exemple concret qu'il vit.

SERGE MOLLA

JEAN ANSALDI, *Le dialogue pastoral. De l'anthropologie à la pratique,* Genève, Labor et Fides, 1986, 169 p.

«...J'ai tenu à garder à ce travail *l'allure d'un manuel* qui propose des fondements et donc une structure d'ensemble mais qui n'entend pas courir le risque de fournir des recettes.» Par ces quelques mots, l'A. rappelle, au début de ses conclusions, l'orientation de son projet, bienvenu dans le domaine de la pastorale. Il offre au lecteur un parcours en six chapitres et deux excursus. La cure d'âme, comme thérapie de la foi, a ses lieux et ses méthodes. Même si elle a une parenté analogique avec la psychanalyse freudienne («Il n'y a de l'homme que parce que le langage le précède; il n'y a de l'homme historique que capturé par l'image», p. 15), la cure d'âme n'est pas une psychothérapie. Ainsi, l'anthropologie dont elle use est foncièrement évangélique («L'homme posé comme tel par la parole du radicalement Autre qui le nomme; l'homme aliéné à l'image, c'est-à-dire à l'idole», p. 23). Le but de la cure d'âme est un homme recréé par la Parole de Dieu; le travail de la cure d'âme sera donc de faire augmenter en l'homme la part du Seigneur et diminuer celle de l'idole. — Quelques chapitres plus techniques abordent les différentes étapes de la cure d'âme (Ch. 2: «La structure de la cure d'âme»; Ch. 3: «L'entrée en cure d'âme»; Ch. 4: «L'écoute dans la cure d'âme»; Ch. 5: «Interprétation théologique»; Ch. 6: «Fin de cure d'âme»); des exemples précis illustrent le propos, en évitant toutefois de proposer des trucs. Enfin, dans ses conclusions, l'auteur aborde trois questions fondamentales: le *secret pastoral* (il devrait être absolu!), la *formation* à la cure d'âme (en évitant l'amateurisme, elle ne devrait toutefois pas conduire à une hyperspécialisation) et l'*agent* de la cure d'âme (est-ce nécessairement un pasteur?) — Sans être une somme sur la question, ni constituer véritablement un ouvrage de référence, *Le dialogue pastoral* devrait figurer en bonne place dans toutes les bibliothèques pastorales et intéresser tous ceux qui, de par leur fonction (visiteurs d'hôpital ou de prison, diacres, pasteurs,...) sont engagés dans des démarches d'accompagnement.

FRANÇOIS BAATARD