Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 18 (1968)
Heft: 4

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

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

HISTOIRE DE L'EGLISE ET DE LA PENSÉE CHRÉTIENNES

KARLMANN BEYSCHLAG : *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1-7*, Beiträge zur historischen Theologie 35. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1966, VII + 396 p.

Il ne sera pas possible, en une trentaine de lignes, de discuter les résultats des minutieuses recherches de l'historien d'Erlangen. Tout au plus pourrai-je indiquer l'intention de l'auteur et quelques-unes de ses conclusions. Par une analyse des motifs aussi bien que des formes, K. Beyschlag tente de retrouver les diverses traditions que Clément reprend dans la rédaction des sept premiers chapitres de son épître. L'entreprise est périlleuse, si l'on songe que la *prima Clementis* est un des écrits chrétiens les plus anciens et que les points de comparaison sont le plus souvent postérieurs. Mais l'obstacle n'est pas insurmontable puisque la méthode *überlieferungsgeschichtlich* permet de découvrir de très anciennes traditions dans des textes relativement récents. Les résultats, toutefois, demeurent nécessairement conjecturaux. — Après une bonne présentation des divers travaux consacrés à Clément depuis A. Harnack (p. 1-47), l'auteur, dans la première partie (p. 48-134) retrouve derrière I Clém. 4 une légende adamique sur l'origine du mal, à laquelle faisait suite, dans la tradition déjà, une double liste des envieux criminels et des justes persécutés. La deuxième partie (p. 135-206), consacrée à I Clém. 1-3, analyse le motif de la « paix profonde », traditionnel lui aussi, qui est typique d'une certaine apologétique juive hellénistique. L'opposition entre la paix d'autrefois et l'état de crise présent, en I Clém., s'explique donc d'abord par des raisons littéraires, ensuite seulement par la situation historique concrète à Corinthe. La troisième partie (p. 207-328) s'attache au thème du martyre et à ses expressions littéraires traditionnelles (dans le judaïsme déjà, dès les livres des Macchabées). Là encore, selon K. Beyschlag, la tradition apologétique juive hellénistique puis chrétienne explique la forme littéraire étonnante que prennent les martyres de Pierre et de Paul sous la plume de Clément. — L. Sanders (*L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, Louvain, 1943) nous avait habitués à voir en Clément un stoïcien de formation devenu paulinien par vocation. K. Beyschlag nous présente au contraire un Clément ignorant la théologie paulinienne et pris dans un courant chrétien *frühkatholisch* influencé par l'apologétique juive-hellénistique. Un point me paraît acquis : même s'il exagère l'opposition entre le christianisme de Paul et le christianisme de Clément, l'auteur a mis en lumière une expression très ancienne de la foi chrétienne qui, tout en étant hellénistique, doit peu de choses à Paul. En revanche, il n'a pas démontré, à mon avis, l'enracinement de ce christianisme dans l'*apologétique* juive. Il se pourrait (cf. les listes des ch. 4 ss. et 9 ss.) qu'un tel christianisme provienne d'un milieu juif *sapiential*, axé sur Alexandrie et Rome (le rôle de la sagesse est du reste admis dans quelques notes, cf. p. 225 n. 2 et 226 n. 4).

FRANÇOIS BOVON.

A. J. BELLINZONI : *The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr*. Leiden, Brill, 1967, 152 p. Suppl. to Novum Testamentum, vol. XVII.

Dans cette thèse de Harvard, l'auteur se limite à l'étude des citations des paroles explicites de Jésus chez Justin (Dialogue et I Apol., la deuxième n'en contenant aucune). Il essaie de situer la place de Justin dans l'histoire de la tradition évangélique, en cherchant à déterminer si les différences dans les citations reflètent certains schèmes précis. — Il arrive au résultat qu'il existait des harmonies évangéliques au IIe siècle. Cette thèse est appuyée par le fait que certaines leçons spécifiques se trouvent chez d'autres Pères (Clément d'Alexandrie, Origène, Pseudo-Clément, Constitutions Apostoliques) ; il s'agit surtout d'harmonisations de Matthieu et de Luc, de Marc et d'un autre synoptique, sans exclure des citations d'un Evangile particulier. Il est intéressant que des témoins postérieurs de la tradition manuscrite synoptique montrent les mêmes déviations que celles des citations de Justin. — Quant au matériel non synoptique, Justin cite des sources traditionnelles (liturgiques par ex.) que l'on retrouve chez d'autres Pères. Donc, il n'y a de citation ni de mémoire, ni de textes pré-synoptiques, ni de textes synoptiques canoniques tels quels, ni d'évangiles non canoniques. Mais il ne semble pas que Justin ne fasse que citer une harmonie déjà existante. Il est probable même qu'il a composé sa propre harmonie dans certains cas. — Corollaire : Tatien n'a donc pas été le premier à composer une harmonie évangélique ; il n'est qu'un maillon d'une chaîne qui existait auparavant. — Cette thèse est bien menée ; ses résultats importants.

ETIENNE VISINAND.

L. W. BARNARD : *Justin Martyr. His Life and Thought*. Cambridge, University Press, 1967, VIII + 194 p.

Comme son titre l'indique, le livre veut donner une étude d'ensemble sur Justin. Cette étude, il est vrai, n'aboutit pas à des résultats révolutionnaires, mais elle est honnêtement faite et essaie de tenir compte des recherches récentes sur Justin et son temps ; elle renferme aussi des observations personnelles intéressantes. Nous ne pouvons que souscrire à la ligne générale adoptée par l'auteur ayant à cœur de revaloriser le mérite de l'apologète : puisque Justin a fait œuvre de pionnier en son temps, nous ne pouvons exiger de lui qu'il ait réussi du premier coup à trouver un équilibre parfait dans toutes ses positions. — Un premier chapitre décrit la vie de Justin (sans toutefois mentionner son séjour à Ephèse). Un deuxième chapitre résume le contenu des Apologies et du Dialogue avec Tryphon. Ensuite, sont étudiés les différents « arrière-fonds » de Justin : la philosophie grecque, le judaïsme, la tradition chrétienne. En ce qui concerne la philosophie grecque, l'auteur se rallie à la thèse de C. Andresen (cf. *ZNW* 44, 1952-53, p. 157-195) selon laquelle Justin est surtout influencé par le platonisme moyen ; cela explique l'ambiguïté de sa doctrine sur Dieu et son Logos (chap. 6 et 7) qui représente un mélange entre deux concepts biblique et grec (Justin n'est pas redevable à Philon, dans ce domaine : contre Goudenough). Il est dommage que l'auteur n'ait pas profité davantage, dans ce contexte, du livre de C. Andresen (*Logos und Nomos*, 1955) qui met en relief la spécificité de la conception justinienne de l'histoire. Le chapitre sur la relation de Justin avec le judaïsme est bien fait, de même que le chapitre sur l'importance de la tradition chrétienne dans l'œuvre de l'apologète (remarquons, à ce propos, que le

récent livre de P. Prigent aurait mérité d'être mieux pris en considération). Justin, tout en étant « philosophe », est très traditionaliste : on peut le montrer — et M. Barnard le fait — au sujet de sa doctrine trinitaire, de sa démonologie, de sa doctrine sur la création, sur l'incarnation, sur la rédemption, sur l'Eglise et ses sacrements, et enfin au sujet de son enseignement eschatologique qui est particulièrement ambigu, mais pas pour autant contradictoire (l'auteur le souligne à juste titre, en suivant ici la méthode appliquée par C. F. D. Moule dans l'étude des eschatologies du Nouveau Testament). Signalons que le chapitre sur l'Eglise et les sacrements fait un tour d'horizon intéressant de la situation ecclésiastique à Rome au temps de Justin. Quatre appendices terminent le livre : 1. Une note sur les œuvres attribuées à Justin (on regrette l'absence d'une discussion du problème du *De resurrectione*) ; 2. La lettre de Hadrien à Minucius Fundanus (il faudrait maintenant citer l'ouvrage de R. Freudenberger, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert*, 1967) ; 3. Un renvoi aux études de Sibinga sur le texte vétérotestamentaire de Justin ; 4. Une discussion de l'étude de Harnack sur les espèces eucharistiques chez Justin. — Quelques points de détail devraient être revus : Irénée était-il vraiment l'élève de Justin ? (p. 12 s.). En quel sens les découvertes de Qûmran et de Nag Hammadi nous aident-elles à situer la théologie de Tryphon ? (p. 25, 42). Le contenu de la *Discussion entre Jason et Papiscus* est-il si bien connu ? (p. 69). Où, dans le chap. 17 de la Ire Apologie, des soldats chrétiens sont-ils mentionnés ? (p. 152).

W. Rordorf.

Méliton de Sardes : *Sur la Pâque, et fragments*. Introduction, texte critique, traduction et notes par O. Perler. Paris, Editions du Cerf, 1966, 276 p. (Sources chrétiennes, 123.)

Mgr Perler était tout désigné pour faire cette édition. A en juger d'après les travaux qu'il a déjà consacrés à Méliton (*Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ?*, 1960 ; articles dans *Rech. Sc. rel.* LI, 1963, p. 407-421, et *Rev. bibl.* LXXI, 1964, p. 584-590), on pouvait s'attendre à une bonne et intéressante édition. Notre espoir ne nous a pas trompé : le numéro 123 des *Sources chrétiennes* est, grâce à lui, une belle réussite. Bien que l'auteur qualifie modestement son édition de « provisoire » — car les fragments coptes de la bibliothèque Bodmer et du Crosby Codex ne sont pas encore publiés — il est d'ores et déjà probable que la publication de ces fragments ne nécessitera pas beaucoup de changements dans le texte et dans l'interprétation. Aussi la « reconsidération » du papyrus Chester Beatty-Michigan par S. G. Hall (communication présentée au Ve Congrès de patristique à Oxford, en septembre 1967, et qui paraîtra dans *Journ. Theol. Stud.*) confirme-t-elle dans l'ensemble les leçons adoptées par Mgr Perler. — 1. Une introduction traite, avec sobriété et perspicacité, les problèmes de la personne de l'auteur et de ses écrits, ainsi que les questions de l'identification, de l'authenticité et de la date de l'homélie ou (plutôt) du *praeconium* « Sur la Pâque » ; elle donne ensuite un résumé de la typologie et de la christologie de Méliton et conclut par un chapitre sur la transmission et l'édition du texte. — 2. Suivent le texte, la traduction et le commentaire. En règle générale, Mgr Perler donne la priorité au papyrus Bodmer, en renvoyant les variantes du papyrus Chester Beatty-Michigan et les autres manuscrits dans l'appareil critique. En ce qui concerne la traduction, Mgr Perler élimine les erreurs de l'édition de M. Testuz ; il présente une version française littérale, mais en même

temps élégante. Le commentaire (sous forme de 80 pages de notes où l'éditeur étale son érudition remarquable) est très riche en gloses philologiques et en parallèles patristiques éclairant le contexte général des idées exprimées dans l'écrit de Méliton ; nous voyons apparaître les contours de toute la théologie « asiatique » du IIe siècle qui se défend, dans son interprétation de l'Ancien Testament, d'une part contre la gnose, et d'autre part contre les Juifs, et qui étonne par sa christologie « avant-gardiste ». De plus, Méliton est un témoin précieux de la tradition quartodécimane. Dans ce contexte, il nous semble que Mgr Perler fait une distinction presque trop subtile entre l'évêque de Sardes et Apollinaire de Hiérapolis (p. 20 s. et 181 ss.) ; le repas *joyeux* de la Grande Fête, décrit dans le § 80, semble tout de même être le repas *pascal*, car Méliton en distingue la Fête des Azymes *amère* dans le § 93. Cette manière de voir s'accorderait aussi mieux avec le déroulement et la théologie de la fête quartodécimane étudiée par B. Lohse (*Das Passafest der Quartadecimaner*, 1953) et rappelée par Mgr Perler (p. 25 ; il a d'ailleurs certainement raison avec son interprétation *baptismale* du fragment d'hymne conservé au verso du dernier feuillet du papyrus Bodmer). — 3. Une dernière partie du livre est consacrée aux fragments grecs et syriaques attribués à Méliton, ainsi qu'aux deux fragments attribués à l'écrit « Sur la Pâque » d'Apollinaire de Hiérapolis. On regrette un peu que Mgr Perler ait renoncé à en donner un commentaire détaillé (cf. cependant p. 39 ss.). Les index sont très utiles (*index* des citations scripturaires, *index* complet des mots grecs et *index* de la traduction latine des fragments syriaques). On aurait pu ajouter un *index* des auteurs anciens et modernes.

W. Rordorf.

Yvon Bodin : *Saint Jérôme et l'Eglise*. Paris, Beauchesne, 1966, 382 p. (Théologie historique, 6.)

M. Y. Bodin, professeur de théologie dogmatique au Séminaire de Poitiers, présente une étude exhaustive de la pensée de saint Jérôme sur l'Eglise, pensée qui est d'ailleurs difficile à saisir parce que saint Jérôme n'est pas systématicien ; il faut donc essayer de faire la synthèse des différents fragments d'ecclésiologie qui se trouvent par-ci par-là dans ses nombreux ouvrages. Cette étude était pourtant tentante, car un homme comme saint Jérôme, versé dans la littérature chrétienne latine et grecque, doit refléter comme dans un miroir l'ecclésiologie de son temps. — M. Bodin a fort bien résolu sa tâche difficile. Il a fait un exposé complet de tous les aspects de l'ecclésiologie de saint Jérôme, illustré par de nombreuses citations des œuvres du Stridonien. Aussi, la structure de son livre est-elle logique. Il parle, dans une *première partie*, de la *typologie* de l'Eglise chez saint Jérôme. Après un premier chapitre, qui — il est vrai — déçoit un peu (l'introduction sur la tradition typologique chez les Pères simplifie les choses ; la comparaison de la typologie hiéronymienne avec celle de saint Hilaire et de saint Ambroise est superficielle), le deuxième chapitre démontre cependant d'une manière convaincante que saint Jérôme doit beaucoup à Origène ; il ne pourra même pas se détacher complètement de l'exégèse de son maître spirituel quand il attaquera la théologie origénienne (preuve en soit la Lettre n° 78 *ad Fabiolam*, influencée par la 27e Homélie sur les Nombres d'Origène). Toutefois, saint Jérôme souligne — et c'est son originalité — la *veritas hebraica* (philologie, topographie, histoire). Le Père L. Doutreleau a en outre prouvé que saint Jérôme dépend dans sa typologie de Didyme l'Aveugle (*Sources chrétiennes* 83-85). Quant aux types principaux de l'Eglise, le livre de M. Bodin n'apporte

rien de neuf par rapport à ce que nous savions déjà des travaux du Père Daniélou sur ce sujet ; cela montre à quel point saint Jérôme est traditionaliste. — La *deuxième partie* du livre est consacrée à la *théologie* de l'Eglise. La première section développe la vision hiéronymienne de la croissance de l'Eglise. Enracinée elle-même dans le « reste » fidèle du peuple juif, l'Eglise intègre également les Gentils, après le refus de la Synagogue. Mais saint Jérôme souligne, comme peu de Pères l'ont fait, la conversion finale du peuple juif, dans la perspective de Romains 9-11. Le fondement de l'Eglise est le Christ, mais, avec lui, les apôtres qui ont fondé les Eglises missionnaires, et qui sont les garants de l'orthodoxie, ayant une autorité sans égale. Saint Jérôme rappelle que l'Eglise n'est Eglise du Christ que si elle reste fidèle aux apôtres (notons qu'à son époque l'apostolicité de l'Eglise est aussi soulignée par les confessions de foi !). Le chapitre sur le Prince des apôtres, Pierre, qui développe — conformément aux limites de l'étude — uniquement la pensée de saint Jérôme, aurait mérité une comparaison plus ample avec celle des Pères de l'Orient (M. Bodin ne donne qu'un florilège de textes à la page 145, note 128) ; elle aurait révélé que le *consensus* entre l'Occident et l'Orient n'est pas complet. Un dernier chapitre traite de la croissance de l'Eglise dans le temps présent, marquée d'un élan missionnaire ; à la fin des temps, l'Eglise pérégrine sera transfigurée en l'Eglise glorieuse. Il est intéressant de voir qu'à côté de l'optimisme de saint Jérôme, qui croit à l'indestructibilité de l'Eglise, il y a, dans ses ouvrages, des pages d'un pessimisme désillusionné (cf. par exemple le début de la *Vita Malchi*). — Une deuxième section parle de l'Institution ecclésiale selon saint Jérôme. Le Stridonien connaît et accepte, bien entendu, la hiérarchie traditionnelle et ses bases théologiques. Mais il est frappant de constater combien il insiste, à la suite d'Origène, sur l'éthique du ministère : il faut absolument que le comportement d'un ministre corresponde à la dignité de son ministère ; saint Jérôme, on le sait, ne retient pas ses critiques à l'adresse d'un clergé qu'il croit corrompu. Les chapitres les plus intéressants de tout le livre sont à notre avis ceux qui concernent la thèse hiéronymienne sur l'origine de l'épiscopat et le témoignage du Stridonien quant à la primauté romaine (p. 196 ss. et 204 ss.). Il est connu que saint Jérôme défend, dans sa lettre à Evangélus et dans son commentaire sur l'épître à Tite, la thèse selon laquelle l'épiscopat aurait « émergé » du collège des presbytres ; historiquement parlant, il ne serait donc pas directement une institution de droit divin, mais une fonction du *bene esse* de l'Eglise. Cette thèse a toujours été une *crux interpretum*. Il est en effet extraordinaire qu'un Père du IVe siècle voie les choses de cette façon ; il s'agit visiblement d'un fruit des études bibliques intenses de saint Jérôme. Il est heureux que M. Bodin ne se borne pas à minimiser la valeur de cette thèse en montrant que saint Jérôme semble se contredire, mais qu'il essaie de la prendre au sérieux ; elle pourrait en effet renfermer un grain de vérité historique. Le chapitre sur la primauté romaine cependant ne satisfait pas, car on ne comprend la complexité de la position hiéronymienne que quand on étudie simultanément la position de son contemporain, le pape Damase, ainsi que celle d'Optat de Milève et, en contraste, celle de Basile le Grand (cf. L. Vischer, *Basilius der Grosse*, 1953). — Le deuxième chapitre de la deuxième section montre saint Jérôme comme homme de la tradition, qui combat les hérétiques et qui connaît la valeur de la tradition à côté de l'Ecriture ; le troisième chapitre fait la synthèse de la pensée du Stridonien sur le baptême et l'eucharistie. Une troisième section enfin, groupe les passages hiéronymiens parlant du Corps mystique (le résultat de cette étude est au fond assez maigre). Un excellent résumé, une bibliographie

et des registres terminent le livre ; un tableau chronologique des œuvres de saint Jérôme, placé au début du livre, est également très utile. On regrette seulement que M. Bodin n'ait pas davantage utilisé les ouvrages sur saint Jérôme parus en d'autres langues que le français, et qu'il n'ait pas pris soin de corriger les citations grecques et allemandes.

W. RORDORF.

VINCENZO RECCHIA : *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici*. Turin, Società Editrice Internazionale, 1967, 162 p.

Grégoire le Grand n'a pas seulement été un grand homme d'action et de gouvernement et un grand contemplatif, mais aussi un grand écrivain et exégète. Son exégèse constitue le passage entre l'exégèse patristique et l'exégèse monacale du Moyen Age. — Son interprétation du Cantique des Cantiques n'a pas eu jusqu'à maintenant l'importance qu'elle mérite, peut-être à cause des incertitudes sur son authenticité ; incertitudes d'ailleurs définitivement dissipées par les études de Capelle, de Verbraken et d'autres. Le mérite de l'étude de R. n'est pas seulement d'avoir donné à l'*Expositio in Canticum Canticorum* la place qui lui revient, mais aussi et surtout d'avoir approfondi quelle a été la « méthode » exégétique de Grégoire. C'est, au fond, la méthode classique du *grammaticus* utilisée cependant avec la liberté de l'homme nouveau, chrétien et contemplatif. — L'*Expositio* est donc, comme voulait Cicéron : *rem breviter exponere et probabiliter et aperte* ; elle se développe selon les deux phases classiques, *methodice* et *historice* ; elle passe à travers la *lectio*, la *enarratio*, la *verborum interpretatio*. L'attention de Grégoire est donc, avant tout, dirigée vers une lecture exacte du texte biblique ; ce n'est que sur la base de celle-ci qu'on pourra superposer le sens allégorique et atteindre le sens mystique. — Cet essai de R. sera extrêmement utile, donc, pour apprendre à connaître non seulement l'œuvre de Grégoire le Grand, mais la méthode exégétique dans ses différentes formes. Le sérieux scientifique avec lequel cette étude est conduite fait honneur à son auteur et à l'Institut de littérature chrétienne ancienne de l'Université de Bari.

FILIPPO GENTILONI SILVERI.

S. BERNARDI : *Opera vol. IV, Sermones, I, ad fidem codicum recensuerunt*. J. Leclercq, H. Rochais, Romae, Editiones cistercienses, 1966, 500 p.

Ce quatrième tome des œuvres complètes de saint Bernard, composé sur le modèle des précédents, est une réussite typographique. L'érudition et la méthode critique des éditeurs est digne de cette forme admirable. De courtes introductions nous font connaître l'origine et l'histoire des textes. On lit dans l'une d'elles que l'étude des différents états des textes permet d'assister au travail de l'auteur sur ses sermons déjà écrits par lui ou par ses secrétaires et révèle parfois une évolution d'ordre doctrinal ou, plus souvent, d'ordre littéraire ; on voit saint Bernard changer l'ordre des mots, abréger certaines phrases, introduire des termes plus recherchés (p. 158). Le grand contempteur des arts et des sciences est aussi un grand écrivain. Le tome IV contient les homélies sur l'Evangile *missus est*, puis le *De conversione ad clericos*, enfin les sermons pour les fêtes et les temps sacrés qui vont de l'Avent à Pâques. Moins spéculatifs que d'autres, ces textes nous font retrouver cependant l'anthropologie et la

théologie de saint Bernard. Ils constituent un commentaire de la Bible par un esprit pénétré de philosophie augustinienne, mais qui ne cite aucun philosophe ou théologien. Ils sont un dialogue avec les moines par un prieur qui connaît leurs faiblesses et prévoit leurs objections. La vie morale et spirituelle est la principale préoccupation de l'auteur, mais l'ignorance demeure à ses yeux un des principaux vices à combattre : non pas certes l'ignorance des arts libéraux, mais l'ignorance de Dieu et de sa volonté.

FERNAND BRUNNER.

LUIS FARRE : *Tomas de Aquino y el Neoplatonismo*. Ensayo historico y doctrinal. La Plata, Universidad Nacional, 1966, 132 p.

Cet essai s'encadre dans les nombreuses œuvres qui, durant ces dix dernières années, ont étudié les rapports entre la scolastique et le néoplatonisme. La conclusion commune de toutes ces études, comme celle aussi de l'essai de l'auteur, a conduit à surmonter l'opposition, conventionnelle à une certaine époque, montrant combien la souche platonicienne et néoplatonicienne est importante dans la scolastique médiévale et dans Thomas d'Aquin surtout. — Il s'agit d'un travail plus historique que doctrinal. La conclusion est, volontairement et sagement, modeste : l'influence néoplatonicienne sur Thomas a été plus forte qu'on ne le soupçonnait il y a quelque temps ; mais les études historiques sur la philosophie médiévale sont encore trop rares pour pouvoir en dire plus. L'auteur, qui traite un sujet indiscutablement important et intéressant, peut être loué pour sa clarté et sa sobriété.

FILIPPO GENTILONI SILVERI.

JULIA GAUSS : *Ost und West in der Kirchen- und Papstgeschichte des 11. Jahrhunderts*. Zürich, EVZ-Verlag, 1967, 139 p.

Les quatre brèves mais substantielles études de Julia Gauss abordent la question, riche encore en révélations inattendues, des rapports entre l'Orient et l'Occident au XIe siècle. Rappelons à ce propos que le schisme entre les deux grandes Eglises fut beaucoup moins spectaculaire et radical que nous ne le penserions, du moins en son premier moment. Ce ne fut que peu à peu que ses effets néfastes se firent sentir et allèrent en s'aggravant. La première étude nous montre le rôle joué par l'abbaye du Mont-Cassin dans l'unification du sud de l'Italie ; ce fut à la fois le point stratégique que Grecs et Latins s'efforçaient de conquérir et le sanctuaire qu'empereurs d'Orient et d'Occident comblaient de donations et de privilèges, sanctuaire où longtemps, malgré le schisme, les pèlerins d'Orient continuèrent à affluer. Une seconde étude concerne un projet de croisade imaginé par Grégoire VII, projet que la querelle des investitures devait anéantir : les rêves d'expansion de la papauté vers l'Orient ont été brisés par son alliance avec les Normands. L'étude suivante sur le pape Urbain II et Alexis Comnène contient une analyse intéressante d'un traité de Théophylacte, évêque d'Ochrida, qui fit preuve d'une rectitude d'esprit et d'une modération étonnantes à l'égard des Latins. La dernière étude nous présente Anselme de Canterbury, non comme le théologien d'une recherche abstraite, mais comme l'homme qui essaya de dialoguer avec les non-chrétiens : juifs et musulmans. Si inattendu que cela nous paraisse, le XIe siècle a été une époque de dialogues. Dialogues de sourds trop souvent, dialogues dictés par un esprit

trop juridique ou de puissance orgueilleuse mais où l'on perçoit aussi des accents étonnants humains et chrétiens. C'est dire l'intérêt du petit livre de Julia Gauss.

LYDIA VON AUW.

HEINRICH BORNKAMM : *Thesen und Thesenanschlag Luthers*. Berlin, Alfred Töpelmann, 1967, VII + 70 p.

L'affichage des thèses contre les indulgences par Luther est-il une légende ? Plusieurs historiens ont récemment émis des doutes au sujet de la date (Hans Volz) et du fait historique (Erwin Iserloh et Klemens Honselmann). Heinrich Bornkamm répond à ces objections par une étude serrée des documents et en replaçant l'événement dans son contexte historique et théologique. Il arrive aux conclusions suivantes : 1. Les 95 thèses n'ont pas été composées en vue d'une intervention auprès des évêques, mais en vue d'une dispute universitaire. Luther n'a point passé par-dessus la tête des évêques, puisque le droit à la dispute faisait partie des privilèges d'un docteur de l'Eglise. Ces thèses s'insèrent dans une série de disputes dans lesquelles les théologiens de Wittenberg attaquaient un certain nombre de doctrines scolastiques contestables. La divulgation inattendue des thèses et l'intervention immédiate de l'évêque Albrecht auprès de la Curie obligeaient Luther à s'expliquer sur ses opinions. 2. La dispute étant publique, ces thèses doivent avoir été affichées. Selon Luther, cet acte a eu lieu le jour de la « Toussaint », ce qui, selon l'usage linguistique de l'époque, inclut la Vigile du 31 octobre. Il n'y a pas lieu de mettre en doute les déclarations de Mélanchthon au sujet de cette date. Mais à côté de la question chronologique il y a le problème théologique : le pape a-t-il le pouvoir juridictionnel de distribuer le trésor de l'Eglise sous forme d'indulgences ? En dépit des critiques d'une forte minorité des évêques rassemblés au IIe Concile du Vatican, Paul VI a réaffirmé le 1er janvier 1967 la position traditionnelle de l'Eglise, sous réserve de quelques modifications pratiques. H. Bornkamm le constate avec regret et se demande si l'objection théologique de Luther contre les indulgences n'est pas fondamentalement justifiée.

HARTMUT LUCKE.

RICHARD STAUFFER : *Le catholicisme à la découverte de Luther*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, 130 p.

Dans cette étude, M. Stauffer examine « l'évolution des recherches catholiques sur Luther de 1904 au 2e Concile du Vatican ». Comment les luthérologues catholiques ont-ils passé d'une critique destructrice (1re partie, p. 11-54) à une approche respectueuse (2e partie, p. 55-116) de la figure du réformateur ? L'auteur répond à cette question par une analyse synoptique des travaux parus en allemand, français et anglais. On sait que le Père Denifle ramenait la redécouverte de la justice de Dieu par Luther à une tentative désespérée de légitimer sa déchéance morale, et que le Père Grisar voyait dans le moine augustin un névrosé. Leurs disciples français (Cristiani, Paquier, Lagrange, Maritain) et anglo-saxons (Ganss, O' Hare, Evennett, Clayton, Hugues) se signalent par des accusations analogues et la même méconnaissance des facteurs proprement théologiques de la Réforme. Parmi les nombreux artisans d'une réévaluation dans les pays germaniques citons le nom de Joseph Lortz auquel appartient

le mérite d'avoir montré le réformateur en tant qu'« homme religieux ». Ce qu'il lui reproche, c'est son interprétation subjectiviste de la Bible. Ce fut ensuite Adolf Herte qui prouva que les historiens catholiques ont pendant des siècles puisé leurs préjugés contre Luther dans les *Commentaires* calomnieux de Jean Cochlaeus. Selon M. Stauffer, c'est Johannes Hessen qui a le mieux compris l'intention de Luther. Celui-ci n'aurait pas péché par subjectivisme, mais plutôt par une méconnaissance de la réalité de l'Eglise. Dans les pays francophones, l'effort de compréhension fut inauguré par Paul Vignaux et poursuivi par les Pères Yves Congar, Dom Strotmann, Louis Bouyer, Georges Tavard et François Biot, et par Georges Bernanos sur le plan littéraire. Notons que le Père Bouyer ramène les éléments négatifs de la pensée du réformateur à l'influence du nominalisme occamiste. Dans les pays anglo-saxons, ce sont les ouvrages des Pères Tavard et Mc Donough et les articles des Pères Quealey et Swidler qui sont à l'origine d'un renouveau, quoique tardif, des recherches sur Luther. Mais M. Stauffer signale surtout la remarquable biographie écrite par un laïc, John M. Todd. « Luther, dit-il, n'est ni un héros ni un scélérat, il est *justus et peccator* » (p. 112). Si des auteurs catholiques peuvent aujourd'hui prononcer de tels jugements sur Luther, cela a certes été facilité par le fait — relevé pour la première fois par Hubert Jedin — que le Concile de Trente n'a pas condamné nommément les réformateurs, mais leurs doctrines.

HARTMUT LUCKE.

ADOLF MARTIN RITTER : *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils.* Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 316 p.

Cette thèse de doctorat, soutenue en 1962 devant la Faculté de théologie de Heidelberg, est un travail en tous points remarquable. A propos de ce concile de 381 qui définit la divinité du Saint-Esprit et dont, hélas, aucun procès-verbal ne nous est parvenu, l'auteur, élève de H. von Campenhausen et de H. Dörries, a réuni des témoignages patristiques inédits et exploité au maximum des sources mal utilisées jusqu'ici (par exemple le grand poème autobiographique de Grégoire de Naziance). Sa connaissance des travaux modernes est à peu près exhaustive. Son jugement est sûr et son esprit critique. — La monographie se divise en deux : la première partie (p. 19-131) décrit le déroulement du Concile tel que l'auteur le reconstruit avec vraisemblance d'une analyse serrée de toutes les sources ; la seconde (p. 132-208) traite du symbole de Nicée-Constantinople que la tradition rattache au Concile de 381. Le tout s'achève par une série d'excursus (1. Théodose et le Concile de Constantinople de 381 ; 2. Le *tomos* de Constantinople et les vingt-trois canons arabes contenus dans le *Nomokanon* de Michel de Damiette ; 3. Interprétation des vers 1703-1796 du *Carm. hist.* XI de Grégoire de Naziance « Sur soi-même » ; 4. L'homoousios de Constantinople ; 5. La pneumatologie de Constantinople). — Sans pouvoir résumer tout l'ouvrage, je signale simplement quelques conclusions importantes, en particulier certaines déductions qui vont à l'encontre de la présentation traditionnelle de ce concile. La tentative d'union avec les Macédoniens (pneumatomaques) eut lieu tandis que Grégoire de Naziance dirigeait encore les débats. Au cours de ces discussions qui se soldèrent par un échec, les Pères conciliaires présentèrent une formule de foi qui, à propos de la pneumatologie, devait mettre à jour le symbole de Nicée

sans trop offusquer les Macédoniens. Cette formule n'est autre que le symbole de Nicée-Constantinople dont l'authenticité est affirmée ici contre F. J. A. Hort et A. Harnack, et avec E. Schwartz. Mais, contre E. Schwartz, A. M. Ritter démontre que le symbole ne fut pas proclamé autorité aussi normative que le symbole de Nicée. A cause de l'échec des négociations mentionnées, il tomba même dans un certain oubli, d'où le retira le Concile de Chalcédoine (451). L'auteur place ensuite la discussion et la rédaction des canons II et III qui nous sont parvenus (II : les évêques doivent s'en tenir aux limites de leur Eglise ; III : primat d'honneur de Rome et de Constantinople). Les débats sur ces deux canons qui seront encore adoptés et signés globalement avec les autres et le *tomos* à la fin du concile eurent donc lieu avant l'arrivée des délégués égyptiens. Cette arrivée s'explique sans doute par la volonté impériale de donner une portée œcuménique à un concile qui, jusque-là, n'était qu'une réunion de certains évêques orientaux. De la fin du concile datent le *tomos* perdu et le canon I qui, selon A. M. Ritter, ne faisait pas partie du *tomos*. Lors de la dernière séance (9 juillet 381), les évêques écrivirent à Théodose une lettre qui nous est conservée. — Aucune étude sérieuse du Concile de 381 et du symbole de Nicée-Constantinople ne pourra négliger dorénavant le travail important de A. M. Ritter.

FRANÇOIS BOVON.

PAUL DE VOOGHT : *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance* (= *Unam Sanctam*, t. 56). Paris 1965, 198 p.

Dans ce livre, le grand spécialiste du Concile de Constance et de Jean Hus a réuni des études qui traitent de la valeur qu'on doit reconnaître aux décrets dans lesquels ce concile a défini sa propre autorité — ou tout au moins celle d'un concile réformateur. Dom De V. passe en revue des tentatives anciennes et modernes de nier ou de restreindre l'autorité de ces décrets ; bien plus, il nous présente les papes de l'époque, Martin V et même Eugène IV (en dépit de ses nombreuses tergiversations), comme étant respectueux des pouvoirs conciliaires définis à Constance. Il nous décrit en particulier la théologie du général des dominicains, Léonard Statius de Datis, qui réussit à surmonter la querelle entre papalistes et conciliaristes, pour faire valoir que les deux pouvoirs devaient se compléter de façon harmonieuse : la supériorité ordinaire du pape sur toute l'Eglise peut faire place à une supériorité exceptionnelle du concile, là où il s'agit de réformer la papauté elle-même, en déposant et en remplaçant un pape hérétique, schismatique, ou scandaleux. En règle générale, le pape et le concile représentent ensemble la plus haute autorité dans l'Eglise. — Cette théologie sans excès sert à l'auteur de fil conducteur dans sa lecture des actes et des déclarations des papes, du légat Cesarini, de son contradicteur Torquemada, et d'autres encore. En fait, tous paraissent y adhérer à quelque titre : « Martin V a cru aux deux valeurs défendues par Statius : au pape et au concile » (p. 80). « En fin de compte (Eugène IV) a ... maintenu comme son prédécesseur ... à la fois la primauté romaine et le Concile de Constance » (p. 103). Il en va de même de Cesarini et de Torquemada, de Nicolas de Cuse et de Tudeschis, dont les différends ressortissent à diverses interprétations de la situation réelle, plus qu'à des divergences théologiques. — Une telle interprétation de l'histoire doctrinale du XVe siècle ne manquera pas de susciter des critiques. Dans leur *avertissement*, les éditeurs de la série attirent eux-mêmes l'attention du lecteur sur l'explication différente que fournit Mgr Hubert Jedin dans son *Bischöfliches*

Konzil oder Kirchenparlament ? (1963). Quant à nous, qu'il nous soit permis de douter que l'auteur ait dit le dernier mot sur certains des grands théologiens du temps, notamment Torquemada. Si le grand théoricien du papalisme a essayé d'harmoniser, lui aussi, les rôles des deux autorités, est-ce réellement parce que ses « déviations » l'impliquaient d'abord dans de graves contradictions, alors que sa « théologie ... dans son expression ultime, traduit sur le plan théorique les deux pôles inébranlables de la conduite ferme de Martin V et toute en volte-face d'Eugène IV : l'affirmation de la primauté ou de la supériorité du souverain pontife et la reconnaissance d'une *certaine* supériorité du concile » ? (p. 161). L'harmonie interne du système de Torquemada nous paraît indéniable. En particulier le modèle monarchique de l'Eglise, que T. développe au livre II de la *Summa de ecclesia domini* (ch. 1 et ss., éd. Lyon 1496, en part. f. k v.) d'après saint Thomas et saint Albert le Grand, *avant* d'aborder la question de la suprématie, nous semble important. Ce modèle explique comment T. peut soutenir que rien de ce que décide un concile ne peut lier le pape (livre III, ch. 51, f. D iii v.) : même les prélats rassemblés en cas de vacance du siège romain possèdent simplement l'autorité « quam prius habebant ab apostolica sede » (ib. ch. 41, f. C ii v.). Ne faut-il pas en conclure que pour T., même dans le cas où un concile doit agir « contre » le pape — c'est-à-dire en réalité sans lui — il exerce encore l'autorité papale et non pas une autorité conciliaire en tant que telle ?

PIERRE FRAENKEL.

OLIVIER CLÉMENT : *L'essor du christianisme oriental.* Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 123 p. Collection « Mythes et Religions », N° 50.

Le premier but de ce livre est d'information ; mais c'est aussi à une vision « de l'intérieur » que nous convie O. Clément. Il ne s'agit pas seulement d'un ouvrage historique. Plus qu'à la chronologie l'auteur s'attache volontiers à des penseurs et aux faits théologiques ; par « engagement personnel aussi ». Clément embrasse une période qui va du IXe au XIIIe siècle : c'est le schisme, confirmé avec la prise de Constantinople par les Latins en 1204, et surtout ses causes théologiques, tantôt retardées, tantôt favorisées par la politique. Rupture avec l'Occident, mais, paradoxalement, profonde rencontre suscitée par le choc même des idées. — Le Moyen Age orthodoxe constitue un grand *cycle pneumatologique* qui succède au cycle christologique des premiers siècles de l'Eglise. La théologie de Byzance est une méditation sur la personne du Saint-Esprit, qui procède du Père seul ; l'Occident ajoute *Filioque*. Comme l'avait souligné Photius, l'Esprit n'est pas dans un lien de dépendance ontologique par rapport au Fils, mais dans un lien de « mutuelle subordination ». Cette différence de Credo a profondément marqué la personnalité de l'Eglise orthodoxe. A travers Christ, puis Pierre, Rome porte davantage l'accent sur la structure hiérarchique de l'Eglise. Pour les théologiens byzantins et « les divins Pères » la promesse de Jésus à Pierre a « un sens catholique et se rapporte à tous ceux qui ont cru et qui croient. Rétrécir cette promesse à Rome seule, ce serait interdire que toute Eglise de fidèles possède en propre le Sauveur (Nicolas Mésarites). — C'est toujours la vision de l'Eglise comme unité de foi et de vie : accord *catholique* des consciences personnelles dans la Vérité, communion des Eglises locales, chacune intégrée par son évêque en communauté eucharistique, dans la vie qui jaillit des mystères. » — *Consciences personnelles.* Saint Syméon le

Nouveau Théologien dévoile « le mystère, tout d'intériorité et d'évidence intime, de la rencontre personnelle avec le Christ et de l'inspiration prophétique par l'Esprit saint ». Clément ne veut pas écrire, comme le P. Hausherr, que Syméon fut un protestant avant la lettre ; mais si l'Occident avait pu accueillir l'élaboration pneumatologique de l'Orient, peut-être « aurait-elle permis à la Réforme du XVIe siècle de rester intérieure à l'Eglise et de n'être pas elle-même débordée par l'anabaptisme et le pentecôtisme ». — Cette dimension existentielle de la théologie orthodoxe — dont Clément a déjà parlé dans *Transfigurer le Temps* — a permis l'essor d'un univers où se développent librement, dans une perspective pentecostale, les types nationaux et culturels. Irénique au Mont Athos, excessif parfois tel le bogomilisme en Bulgarie, missionnaire avec Cyrille et Méthode en Moravie et en Bohême, créateur en Serbie — où l'artiste byzantin accomplit, dans la mesure de ses moyens, une manière de sacerdoce, aussi anonyme que celui du prêtre à l'autel (Paul Lemerle, *Le style byzantin*). Tant il est vrai que « l'Eglise orthodoxe ne met de limites ni à la liberté de l'homme (...) ni à la miséricorde de Dieu » *(Transfigurer le Temps)*. Pour l'Orient conciliaire, c'est le « contenu de la vérité qui compte d'abord, et la réception de cette vérité par les Eglises locales et les consciences personnelles ». C'est la vérité qui suscite le prophète, non l'institution ; la dignité apostolique appartient à chaque chrétien. — A l'heure du dialogue entre Paul VI et Athénagoras, cette étude permet de situer et de limiter les difficultés théologiques, d'espérer sans naïveté.

JOËL JAKUBEC.

OLIVIER CLÉMENT : *Byzance et le christianisme.* Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 122 p. Collection « Mythes et Religions », n° 49.

Etude de la spiritualité et de la théologie orthodoxes. C'est au XIVe siècle, alors que son empire agonise, menacé tant par la chrétienté latine que par les Turcs, que la Byzance spirituelle « a ensemencé de lumière le monde orthodoxe », Byzance reprend « les grandes proclamations christologiques sous un angle nouveau : celui de leur intériorisation personnelle dans le Saint-Esprit ». — Clément sait présenter la *Petite Philocalie de la prière du cœur* (traduite par Jean Gouillard, Les Cahiers du Sud, 1953), mot à mot « amour de la beauté », la beauté authentique, dans l'Orient chrétien, étant un autre nom de la sainteté. Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien, disait Evagre le Pontique. Il ne s'agit point de pratiques ésotériques, mais d'attention muette à la révélation biblique, à la vie cachée dans le Christ. La prière du cœur, familière dans l'Orient orthodoxe, est celle des silencieux, des hésychastes — Nicolas Cabasilas montre qu'elle est aussi celle des laïcs. Grégoire Palamas, rappelant Macaire, « place dans le cœur l'opération de l'esprit ». Le Dieu vivant n'est pas un objet de connaissance, et ce n'est que par un élan personnel, au-delà de « ses activités intellectuelles et corporelles » que l'homme peut s'unir à lui. Palamas dépasse la *théologie négative* — devenue jeu intellectuel à l'époque — en l'intégrant dans une quête personnelle qui seule la justifie. C'est la « prière pure » des hésychastes qui affermira l'Eglise byzantine dans l'effondrement temporel de l'Empire. Pour les Hussites, Byzance reste la cité du « vrai sacerdoce ». — A la fin du XIVe siècle, la Russie prend la relève. Saint Serge de Radonège éveille des vocations contemplatives et encourage la fondation de monastères. Douceur, humilité, pauvreté, amour des

ennemis sont ses grandes vertus. Les hésychastes russes estiment « purifiante » la sécularisation des biens du clergé — contestée il est vrai par les grandes communautés. Plus tard, mais dans le même esprit, Tikhon Zadonsky condamne avec vigueur le mauvais usage des richesses *(Du vrai Christianisme)*. Clément sait insérer l'histoire dans l'actualité lorsqu'il écrit : « La réforme monastique en Russie a suscité à l'intérieur de l'Eglise un paupérisme évangélique (...) dont la tradition permet aujourd'hui à cette Eglise d'accepter sans arrière-pensée une organisation socialiste de la société. » Byzance a transmis à la Russie sa spiritualité, alors que la carence du témoignage orthodoxe au Concile de Florence en 1439 — menacée à l'Est, elle était peu libre pour un dialogue avec l'Ouest — « rendit inévitable en Occident l'éclatement non seulement de la chrétienté, mais de l'Eglise ». — Une riche documentation historique, des filiations audacieuses parfois — mais justifiées par un critère sûr —, l'étude des faits jusque dans leurs conséquences actuelles, voire prophétiques, la grande sensibilité artistique de l'auteur aussi (il suffit de lire la description qu'il donne des « Anges à la table d'Abraham » de Roublev), situent également cette fresque spirituelle et théologique de l'Orient chrétien dans l'histoire des idées.

JOËL JAKUBEC.

JEAN DANIÉLOU : *L'entrée dans l'histoire du salut.* Baptême et confirmation. Paris, Editions du Cerf, 1967, 160 p.

Le texte de ce petit volume de la collection « Foi vivante » est tiré de « Bible et liturgie » (Ed. du Cerf, 1950). L'auteur montre comment se déroulaient la préparation au baptême, le baptême proprement dit et la confirmation dans l'Eglise ancienne, principalement aux IVe et Ve siècles, et dégage les multiples significations des différents rites. La symbolique en est essentiellement biblique. Les Pères de l'Eglise de cette époque (Tertullien, Ambroise, Cyrille de Jérusalem) reconnaissaient dans les grands faits de l'Ancien Testament la figure non seulement des événements de la vie du Christ, mais aussi de l'Eglise et de la vie des chrétiens en marche vers le Royaume de Dieu. Il y a donc, à côté de la typologie christologique ou plutôt dans son prolongement, une typologie sacramentaire. C'est ainsi qu'à travers le rituel du baptême se réalise le dessein de Dieu signifié dans l'histoire biblique et déjà accompli en Christ. — Le Père Daniélou dit avoir publié cette étude pour aider à remettre en valeur les divers rites sacramentels, qui souvent ne sont pas compris. On est en droit de se demander si une telle intention n'est pas, à certains égards, chimérique et s'il ne serait pas plus urgent d'élaguer dans le foisonnement des symboles pour retrouver le sens authentique du baptême biblique et rendre à nos contemporains sa plénitude intelligible.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

MARC LODS : *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du IIe au début du IVe siècle.* Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1966, 180 p.

Cet ouvrage est réjouissant pour beaucoup de raisons : il indique que l'intérêt pour la patristique est assez vif pour nécessiter une introduction accessible à tout lecteur cultivé ; il montre que l'édition protestante de langue française juge nécessaire et surtout possible la parution de tels manuels ; il annonce enfin un autre ouvrage, de la même plume, sur les problèmes d'ecclésiologie de l'époque. — L'auteur a magistralement tenu la gageure de donner un résumé

fidèle des positions diverses et nuancées des Pères ; il a su les laisser parler, tout en évaluant l'importance ou la justesse de leur contribution face à la situation de leur époque ou à la vérité évangélique. M. Lods a choisi la méthode d'exposition la plus accessible au lecteur : une présentation par thèmes (Christ, Dieu, le Saint-Esprit, la rédemption, l'eschatologie, le canon des Ecritures, etc.) des éléments essentiels de la foi. En tête de chaque chapitre, il donne un choix des ouvrages qui permettent de pousser plus avant l'étude. Il s'explique clairement sur sa méthode et sur ses présupposés : dépeindre comment les auteurs chrétiens ont « reçu, compris et vécu l'Ecriture sainte ». Le lecteur est donc averti, il sait où on le mène et comment ; en cours de route, il a tout loisir de juger, dans les cas particuliers, de l'appréciation mesurée de M. Lods qui ne manque pas de signaler, quand c'est nécessaire, les interprétations plus hardies de cas litigieux. — Il ne s'agit donc pas ici de disputer à l'auteur telle ou telle prise de position, ni même de questionner le présupposé méthodologique fondamental. L'ouvrage, tel qu'il est, s'impose comme l'introduction sûre aux premiers siècles de la théologie chrétienne, comme l'indispensable instrument de travail de tout débutant dans ce domaine. — Nous regrettons vivement, par ailleurs, que les éditeurs n'aient pas muni cet ouvrage des indispensables *indices*, dont l'absence nous semble injustifiable.

ETIENNE VISINAND.

JEAN LECLERCQ : *Témoins de la spiritualité occidentale.* Paris, Le Cerf, 1965, 409 p.

Dom Leclercq qui est, sans aucun doute, l'un des meilleurs connaisseurs de ce que l'on appelle la « théologie monastique », a réuni en un seul volume plus de vingt-cinq articles parus dans diverses revues européennes et consacrés à l'histoire de la spiritualité, du VIIIe au XVIIe siècle. Il faut lui en savoir gré. Ce livre en effet constitue une mine de renseignements inestimables pour quiconque veut comprendre les réalités profondes du Moyen Age. Le titre pourrait tromper et laisser croire qu'il s'agit là d'une galerie de portraits des grands spirituels, d'une suite de biographies édifiantes. Certes, il y a cela aussi, car on ne saurait parler de saint Pierre Damien ou de saint Bernard sans parler de la dévotion ou de la théologie de l'amour. Mais Dom Leclercq excelle surtout à nous faire découvrir des personnages oubliés qu'il replace dans leur contexte. Au fil des chapitres, très différents les uns des autres, c'est finalement l'histoire du monachisme occidental qui se déroule sous les yeux du lecteur, avec ses hésitations, ses périodes de gloire, ses rechutes et ses réformes successives. Le style littéraire, l'enseignement, la vie spirituelle, la théologie, l'érémitisme, la culture, la réforme de l'Eglise, sont abordés avec compétence dans cet ouvrage qui se termine par un admirable article de synthèse sur « les aspects historiques du mystère monastique », mettant en lumière les constantes et les motivations profondes d'une tradition qui, par ses richesses insoupçonnées comme par son existence même, n'a pas fini d'étonner.

GILBERT RIST.

PAUL ALTHAUS : *Die Ethik Martin Luthers.* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965, 168 p.

La publication par Althaus, en 1962, d'une « Theologie Martin Luthers » faisait attendre le volume que nous présentons. Le second ouvrage constitue le complément indispensable du premier. Il porte en épigraphe ces mots du

réformateur : *Justificati gratis, tum facimus bona opera, imo Christus ipse in nobis facit omnia.* C'est marquer on ne peut plus nettement que, pour Luther, la certitude de la justification par grâce est le fondement même de toute la vie morale du chrétien. Dès lors le plan de l'exposé est donné. Une première partie : « La vie morale fondée sur la justification », présente cette justification comme le signe, et aussi la source de toute activité chrétienne ; la vie comme un exercice, un entraînement de la foi ; et l'existence du croyant comme un combat avec soi-même. — La seconde partie — elle aussi « principielle » — « La connaissance du commandement divin » parle de la loi naturelle, de son contenu ; du Décalogue et des « nouveaux décalogues » ; du droit « naturel » et du droit « chrétien ». L'auteur peut alors passer à l'exposé des problèmes concrets, tels que Luther les a compris et résolus : Profession humaine et vocation ; les deux « Reiche » et les deux « Regimente » ; amour, mariage, parents et enfants ; le travail ; la propriété et la vie économique ; l'Etat et les problèmes qui se posent à son sujet ; la vie politique. Cette énumération à elle seule donne une idée de la richesse de l'ouvrage, et aussi de sa clarté. — Impossible de s'arrêter à chacun des points qui retiennent l'attention. Nous en mentionnerons trois. D'abord ces observations judicieuses relatives à l'attitude de Luther en face du « droit naturel » : S'appuyant sur saint Paul (Rom. 2 : 15), le réformateur affirme que tout homme connaît « naturellement » ce qu'il doit faire, et ce dont il doit s'abstenir. « Droit naturel », « loi naturelle » et « loi de nature », autant d'expressions équivalentes, selon lui. Ce « droit » est enraciné dans la raison de quiconque ; mais il vient de Dieu, créateur de la raison. C'est pourquoi Althaus estime que, le plus souvent, Luther ne fait pas de différence entre naturel et divin, ni entre naturel et révélé. Dans cette loi implantée en l'humaine raison, le commandement de Dieu est présent et agissant. Aussi le « droit de nature » est-il un joyau de grande valeur. Althaus signale également le rôle de l'expérience chez Luther : c'est elle qui nous atteste que la volonté de Dieu est inscrite dans notre cœur. Chaque homme « sent » en lui la présence de cette règle. Bien avant que Dieu eût donné le Décalogue, tous les hommes, tous les peuples connaissaient leurs devoirs essentiels, sur le plan religieux comme sur le plan moral. — Relevons enfin l'expression : le Christ et les apôtres ont établi de « nouveaux décalogues » : ils ont dépassé, complété, approfondi la Loi donnée par Moïse. Ces décalogues nouveaux sont plus clairs que l'ancien : ils libèrent le fidèle de l'asservissement à la lettre de la Bible, A. T. et N. T., en permettant d'interpréter les injonctions du passé en fonction du comportement chrétien d'aujourd'hui. Pas d'autonomie, pour le croyant ; pas d'hétéronomie non plus ; mais une pleine théonomie, sous la conduite de l'Esprit, donc de l'amour. — Nous avons vivement goûté les quelque quarante pages intitulées : « Die zwei Reiche und Regimente » (p. 49-88). Les idées de Luther, sur ce point, découlent directement de l'Ecriture, à son gré : d'une part des paroles du Christ dans le sermon sur la montagne, et du comportement des disciples ne recourant jamais à la violence, ne s'opposant pas à l'injustice qui les frappe, ne se vengeant pas. Attitude qui paraît opposer un *non* catégorique à l'Etat. — Et, d'autre part, du *oui* des apôtres à ce même Etat, de leurs appels à la soumission aux autorités (.Rom 13, I Pierre 2 : 13, sans oublier telles déclarations de l'A. T.). Pour Luther, Dieu dirige l'univers d'une double manière : direction *spirituelle*, œuvre de la grâce en Christ, qui réalise le Royaume de Dieu ; direction *temporelle*, à laquelle le Christ n'est pas mêlé (p. 52) et qui a existé bien avant l'incarnation ; direction indispensable elle aussi pourtant, car sans elle, le monde sombrerait dans le chaos. En termes heureux Althaus

relève l'unité profonde des deux « Reiche » pour Luther, mais aussi leur différence. Quant à l'attitude concrète des chrétiens — appelés tous, sans exception, à vivre comme citoyens de deux mondes — elle doit être caractérisée par une entière liberté à l'égard de ce monde. Le réformateur marche sur les traces de Clément d'Alexandrie : liberté *intérieure*, « affaire du cœur » *(Sache des Herzens)*, et plus encore sur celles de saint Paul (« avoir comme si l'on n'avait pas »). Combien Luther a pris au sérieux cette exigence de l'Evangile, son mot sur la propriété privée le montre : avoir du superflu, et ne pas l'utiliser pour aider le prochain, c'est voler Dieu ! — Ce long paragraphe, à la différence des autres, s'achève par un examen (que l'on voudrait plus développé encore) des critiques formulées aujourd'hui contre la doctrine des deux « Regimente » (p. 84-87). — 3) Un bref chapitre final (p. 159-164) renferme de captivantes remarques sur la politique et les grands hommes, selon Luther. Le réformateur avait un sens très aigu de la vie des peuples. Il savait qu'une même heure ne sonne jamais deux fois au cadran de l'histoire, et qu'un homme vraiment grand est toujours une exception, parce qu'il est un présent *direct* de Dieu. En effet Dieu ne dirige pas seulement l'histoire de l'Eglise, mais aussi l'histoire politique. Le même Dieu qui justifie et sauve l'individu, suscite aussi, quand il le juge bon, un prince, ou plus simplement un homme qui « marque » dans la vie d'un peuple. L'action du Saint-Esprit qui amène un homme à Jésus est certes une action toute particulière. Mais c'est le même Esprit dont Dieu se sert pour placer un être humain devant une tâche politique. A l'un comme à l'autre il faut confiance et foi pour aller de l'avant. On retrouve là le thème de la « divinité de Dieu », si net dans la doctrine de la justification. Cette « divinité », cette souveraineté est entière. Dieu ne choisit pas quelqu'un pour une tâche exceptionnelle, « miraculeuse » parce que cet être possède des dons exceptionnels. Il le pourrait, certes, mais Il ne le fait pas. Parce qu'Il est Dieu, Il est souverainement libre. (On croit relire certaines pages du *De servo arbitrio*.) Un véritable génie politique ne peut pas être formé par d'autres hommes. Dieu le donne directement à un peuple. David, qui tout d'un coup se dresse contre Goliath, n'avait suivi aucun « entraînement », dit Luther. Dieu le crée héros, au moment même. Etre façonné par ses semblables — être créé de toutes pièces par Dieu, voilà l'opposition fondamentale. Pas plus que la piété des parents ne peut transmettre le salut à leurs enfants, pas davantage l'apparition d'une « grande figure », dans l'histoire, n'est l'aboutissement d'efforts humains. Tout « grand homme », un cadeau divin, au sens le plus littéral. Luther se plaît à souligner cette correspondance frappante entre notre vie spirituelle personnelle, et la vie d'une nation. Mais, il y insiste (en d'autres termes, il va de soi !), pas plus ici que là il n'y a de « concession à perpétuité ». Tout comme la foi peut se perdre par suite de nos désobéissances, de même le Créateur peut retirer la force au héros qui manque d'humilité, et qui, se croyant habile, oublie la puissance souveraine de Celui qui seul est Dieu. — Un maître livre, disions-nous ici même (dans un *In memoriam* Paul Althaus, 1967, p. 192) à propos de cette *Ethik Martin Luthers*. Nous ne saurions aujourd'hui trouver plus exacte qualification.

EDMOND GRIN.

BOSSUET : *Méditations sur l'Evangile*. Edition critique avec introduction, texte et variantes par M. Dreano. Paris, Vrin, 1966, 663 p.

Les *Méditations sur l'Evangile*, composées par Bossuet vers la fin de sa vie, ne furent publiées qu'en 1731, peu après les *Elévations sur les Mystères* qui les

complètent, par les soins de son neveu devenu évêque de Troyes. Le texte fut établi d'après celui d'une copie, parfois rectifié selon l'original, parfois légèrement modifié de crainte de déplaire au lecteur. M. Dreano reproduit le texte écrit de la main de Bossuet et son orthographe, mais donne toutes les variantes, manuscrites ou imprimées, en les distinguant. L'ouvrage est complété par deux tableaux dépliants (listes des additions), une table des citations bibliques et un relevé des éditions qui ont paru au XVIIIe siècle. — Bossuet se nourrissait de la Bible et spécialement de l'Evangile qu'il a médité toute sa vie. Ce libre commentaire, qui se limite d'ailleurs au Sermon sur la montagne et aux textes de la Semaine sainte, était celui de ses livres auquel il attachait le plus de prix. On l'y retrouve tout entier, avec son style solennel et simple à la fois et sa ferveur pieuse non dépourvue de polémique. La savante introduction de M. Dréano lui rend un substantiel hommage sans verser dans le panégyrique.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

SÖREN KIERKEGAARD : *L'attente de la foi.* Genève, Labor et Fides, 1967, 91 p.

On ne soulignera jamais assez l'importance des *Discours religieux* de Kierkegaard pour la compréhension de sa pensée. Mme Viallaneix note très justement dans la préface à son excellente traduction « qu'il convient de chercher la pensée profonde de Kierkegaard, avant tout, dans les textes religieux » ; et qu'« ils détiennent la clef de toute l'œuvre ». Malheureusement, peu de ces textes sont encore accessibles en langue française. Aussi peut-on être reconnaissant à la traductrice et aux Editions Labor et Fides de combler un certain vide en nous donnant ce *Discours édifiant pour le Jour de l'An,* qui est le premier d'une série de dix-huit, parus en 1845. — Si l'on admet que le problème essentiel de Kierkegaard est le « devenir chrétien », ce discours se trouve au centre de sa problématique. Quelle est la spécificité de la foi, par quoi se caractérise son attente, quels en sont les fruits, voilà la thématique de cet ouvrage, avec, en arrière-fond, la présence de Régine qu'il a quittée quatre ans auparavant et pour qui il écrit. — Non seulement ce texte nous permet de mieux comprendre la pensée de Kierkegaard, mais il est une belle et profonde méditation sur le problème vital pour tout chrétien.

MICHEL CORNU.

150 ans de mouvement ouvrier chrétien en Europe de l'Ouest, 1789-1939, rédaction de S. H. SCHOLL, o. praem. Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1966, 512 p.

Une fois établi que, dans le titre, l'adjectif « chrétien » signifie « catholique » (pourquoi ? !), on ne peut qu'admirer cet ouvrage pour l'ampleur du sujet qu'il embrasse, l'abondance de ses notes et la richesse de sa bibliographie. Publié à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de l'encyclique « Rerum novarum », il constitue une véritable somme du catholicisme social, agréablement illustrée de gravures sur bois et surtout des portraits des personnages les plus importants. A l'exclusion de l'Irlande où il n'exista aucun mouvement ouvrier proprement catholique, tous les pays de l'Europe dite de l'Ouest sont passés en revue, y compris la Suisse. C'est dire l'utilité d'un tel volume pour quiconque s'intéresse à l'éthique sociale ou à l'histoire (parallèle) du socialisme.

On pourrait peut-être exprimer quelques regrets à propos de l'absence d'un index onomastique ou d'un index des notions, mais il est clair que cela est particulièrement difficile à établir dans un ouvrage collectif de ce genre. La critique portera plutôt sur la manière dont les faits sont interprétés. Qu'il suffise pour cela de prendre un exemple : du *motu proprio* sur l'action populaire du 18 décembre 1903 (et non du 18 octobre comme le signale la note de la p. 34), l'auteur retient surtout la possibilité désormais accordée au clergé de s'occuper de l'action sociale ; n'aurait-il pas fallu aussi, à cette occasion, mentionner l'existence, dans le même texte, de passages d'une tout autre venue, du type de celui-ci : « ... il est conforme à l'ordre établi par Dieu qu'il y ait, dans la société humaine, des princes et des sujets, des patrons et des prolétaires, des riches et des pauvres, des savants et des ignorants... » ? Pie X libéral, voilà qui laisse songeur... Pourtant, telle est bien la tendance générale du livre qui cherche à réhabiliter le catholicisme aux yeux du mouvement ouvrier : « ... tous comptes faits, n'est-ce pas la nécessité d'un équilibre entre personne et société, travail et capital, nature et grâce qui explique, s'il ne justifie, les retards ? » (p. 46). Souhaitons enfin que le vœu exprimé dans l'avant-propos se réalise et que paraisse bientôt, du côté protestant, un ouvrage analogue. A condition que l'autocritique y ait plus de droits que dans le présent livre car, en ce domaine, l'Eglise chrétienne tout entière a beaucoup à se faire pardonner.

GILBERT RIST.

HENRI DE LUBAC : *Images de l'Abbé Monchanin.* Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1967, 156 p.

Ce recueil de souvenirs ne veut être qu'un témoignage rendu à cette figure de proue du catholicisme lyonnais que fut l'abbé Jules Monchanin. A ceux qui ont lu *Ermites du Saccidânanda*, il fera découvrir la dimension humaine du prêtre que son exigence intellectuelle et sa quête de l'universel ne détournaient pas des humbles tâches du ministère. Vicaire puis aumônier à Lyon, il vint en aide aux réfugiés et aux étudiants étrangers aux côtés de l'abbé Couturier. Ce n'est qu'en 1939, à l'âge de 44 ans, qu'il put enfin partir pour l'Inde à laquelle il s'était voué. Cette seconde partie de sa vie n'est évoquée qu'en filigrane, à travers les deux seules rencontres que le P. de Lubac eut encore avec son ami, la dernière sur son lit de mort. Selon l'intention de l'auteur, ces images pieusement recueillies font pressentir l'exceptionnelle personnalité de cet aventurier de l'Esprit qui tenta d'assumer et d'unir en lui-même la vie contemplative de l'Inde et la mystique de la Trinité. Accessoirement, elles font revivre le milieu lyonnais des années 30 où l'œcuménisme et le renouveau catholique fermentaient déjà.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

MADELEINE BAROT : *Le Mouvement œcuménique.* Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 128 p. (Collection Que sais-je ? n° 841.)

Ce petit livre retrace avec clarté l'histoire du mouvement œcuménique, en prenant soin de donner d'abord quelques définitions. Il rassemble quantité de renseignements utiles, notamment des extraits des principales déclarations des assemblées œcuméniques. Après le Conseil œcuménique et l'activité de ses divers départements, c'est l'entrée de l'Eglise catholique dans le courant

œcuménique qui est évoquée, sans que l'auteur omette de faire une place, en terminant, à l'opposition des Eglises fondamentalistes et de certaines tendances libérales. En conclusion, Madeleine Barot indique quelles sont les exigences de l'œcuménisme pour les Eglises et pour leurs membres. Nous souhaitons avec elle que de nouveaux chapitres doivent bientôt compléter le véritable précis du mouvement œcuménique jusqu'en 1967 qu'elle met à notre disposition.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

FRANCESCO SCIUTO : *Alle origini del modernismo italiano*. Note critiche. Centro di studi sull'antico cristianesimo. Catania, Universitá, 1966, 31 p.

Pour saisir la portée de ces notes critiques, il faut rappeler certains faits oubliés ou peu connus. Peu de mouvements ont été jugés avec une superficialité et un aveuglement aussi cruels que le modernisme catholique en Italie. L'autorité ecclésiastique, par les condamnations très dures qu'elle infligea aux novateurs, l'élite intellectuelle hypnotisée par la philosophie hégélienne, la bourgeoisie cultivée par son indifférence, l'avènement et le règne du fascisme ont retardé la prise de conscience des problèmes que ce mouvement posait à l'Eglise. Il a fallu, outre un lent travail de culture dans le clergé, les bouleversements sociaux et politiques de la guerre et de l'après-guerre et le second Concile du Vatican pour qu'enfin l'on rende justice à un mouvement qui, s'il eut ses faiblesses, ne fut pas inutile. — Toute une éclosion d'ouvrages nouveaux, la réédition d'ouvrages anciens, la publication d'archives et de lettres témoignent de l'intérêt suscité aujourd'hui par le modernisme, surtout en Italie et en France. Il n'est pas possible d'établir ici une bibliographie complète. Je me borne à signaler pour la France, la biographie, parue en 1960 seulement, d'Alfred Loisy par Albert Houtin (*Alfred Loisy, sa vie, son œuvre*, par Albert Houtin et Félix Sartiaux, manuscrit annoté et publié avec une bibliographie de Loisy par Emile Poulat ; Editions du centre national de la recherche scientifique, Paris, 1960) et le livre important d'Emile Poulat : *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (Casterman, Paris, 1962). En Italie, nous devons au très regretté Mario Niccoli, élève et ami d'Ernesto Buonaiuti, la réédition de deux livres de son maître : *Lettere di un prete modernista* et *Pellegrino di Roma*. Signalons aussi la réédition du *Cattolicismo rosso* de Giuseppe Prezzolini. Enfin deux beaux livres, celui de Piero Scopola : *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (Bologna, Il Mulino, 1961) et celui de Michele Ranchetti : *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*. Einaudi, 1963. — Le livre de Piero Scopola est sympathique (c'est à dessein que j'emploie cet adjectif). Consciencieux et équitable, l'auteur qui a eu accès à des correspondances inédites où il a largement puisé, fait revivre de nobles figures de prêtres épris de culture biblique et d'apostolat généreux : Umberto Fracassini, Francesco Mari, le P. Semeria et de laïcs tels que le baron von Hügel, le romancier Fogazzaro et le groupe milanais du Rinnovamento. Toute une élite profondément attachée à l'Eglise romaine mais qui fut frappée par les condamnations visant le modernisme et qui se soumit. — Plus structuré, moins nuancé que le livre de Scopola, celui de Ranchetti concentre davantage l'intérêt du lecteur sur les grands protagonistes du mouvement : Loisy, Tyrrell, Buonaiuti et Salvatore Minocchi, sans oublier d'ailleurs von Hügel, Fogazzaro et ses amis. Ranchetti se rend mieux compte de la force du courant réformiste, de ses aspirations pas

toujours conscientes comme aussi de la résistance opposée par l'Eglise aux idées nouvelles. — Le reproche adressé par Francesco Sciuto à Piero Scopola est précisément celui de ne pas dégager suffisamment les lignes de force du modernisme, de ne pas voir l'orientation de certaines tendances, de minimiser le conflit en établissant pour ainsi dire l'existence d'un prémodernisme orthodoxe sur lequel se serait greffé un modernisme plus révolutionnaire que l'Eglise devait forcément condamner. Cette tendance est aussi celle de certains catholiques progressistes qui cherchent à atténuer la rigueur des décrets pontificaux contre le modernisme. Il n'y a pas eu de prémodernisme orthodoxe. Les questions qui se posaient aux modernistes dépassaient, sans qu'ils s'en soient toujours doutés, l'Eglise romaine. Elles se posent aujourd'hui encore à l'Eglise universelle : comment comprendre l'Evangile, quelle valeur lui attribuer et comment le transmettre aux hommes d'aujourd'hui ? LYDIA VON AUW.

ROLAND DE PURY : *Des antipodes. Lettres de Madagascar.* Préface d'André Roux. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, 134 p.

Aux lettres publiées dans l'*Illustré protestant*, en 1965 et 1966, s'ajoute le texte de six brèves prédications à la radio de Tananarive, de 1963 à 1966. On retrouve toujours avec plaisir l'indépendance de jugement, le courage et la vigueur de style de Roland de Pury ; mais c'est un plaisir redoutable, car l'auteur s'en prend aussi bien aux rites funéraires, ruineux pour les chrétiens malgaches, qu'aux méthodes missionnaires surannées, et au scandale de notre richesse occidentale en face de la pauvreté croissante du tiers monde. Beaucoup d'indignation et d'amertume dans ces lettres, mais aussi l'espérance que donne l'Evangile, et qui fait continuer le combat. FRANCIS BAUDRAZ.

Vatican II : Points de vue de théologiens protestants. Paris, les Editions du Cerf, 1967, 269 p. (Coll. Unam Sanctam n° 64.)

Ces théologiens protestants sont des réformés français : Hébert Roux, Jean Bosc, Henry Bruston, G. Richard-Molard, Albert Finet, P. Burgelin, G. Casalis, pour ne citer que les plus connus. C'est dire la qualité de ces pages, fermes, lucides, en même temps que compréhensives et largement ouvertes à l'égard du partenaire romain et de l'événement que fut le concile. Le livre, outre qu'il est publié aux catholiques éditions du Cerf, est préfacé par le cardinal Martin, archevêque de Rouen, président du Comité épiscopal français pour l'unité des chrétiens. C'est dire aussi que les théologiens catholiques ont écouté et reçu de bonne grâce les réserves et les critiques réformées à l'égard des diverses Constitutions de Vatican II. Il semble bien que tous les collaborateurs aient su tenir compte de l'avertissement de Jean Bosc au début même de l'ouvrage : éviter la tentation de minimiser les décisions conciliaires à partir d'un préjugé selon lequel l'Eglise romaine est irréformable — éviter également un optimisme simpliste selon lequel il n'y aurait désormais plus de divergences théologiques essentielles entre les confessions chrétiennes. Les auteurs, qui se réjouissent de tout ce que le Concile a promulgué de positif pour retrouver une perspective vraiment biblique, ne manquent pas de signaler avec regret ce qui subsiste de juridisme romain dans les textes conciliaires. Mais ils sont tous assez libérés de propre justice confessionnelle pour écrire par exemple que les Eglises de la

Réforme « ont à se demander si trop souvent leur tendance n'a pas été d'affaiblir exagérément la place et la signification des ministères et de négliger le signe que constitue la succession, dans le temps, des ministres de l'Eglise » (p. 24). Il nous est aussi signalé que Calvin ne répugnait pas à envisager l'ordination comme un sacrement (p. 33), ou que les Eglises réformées en récusant pendant trop longtemps toute forme de communautés cénobitiques « peuvent se demander si elles ne se sont pas privées d'un signe que le Seigneur donne à son Eglise » (p. 39). On nous rappelle opportunément qu'« à la tentation (catholique) du foisonnement doctrinal correspond pour le protestantisme la tentation de la prolifération ecclésiastique ; à la confusion de l'apostolique et de l'ecclésiastique celle de l'apostolique et du scripturaire » (p. 67). Commentant avec acribie la Constitution sur la liturgie, P. Romane-Musculus, tout en déplorant à juste titre le non-rétablissement généralisé de la communion sous les deux espèces, signale que « les théologiens ou liturgistes réformés se doivent de regarder avec humilité ce que fut la liturgie de leurs Eglises au cours des trois derniers siècles » (p. 75). Quant au lancinant problème des mariages mixtes, G. Richard-Molard ne mâche pas ses paroles : « Comment l'Eglise catholique pourrait-elle tirer profit d'un dialogue... avec des Eglises issues de la Réforme aussi imprécises et partagées qu'elles le sont ?... Il est probable que la libéralisation évangélique du catholicisme en matière de mariage mixtes est retardée dans une certaine mesure par le désordre protestant » (p. 226-227). Les dernières pages du livre, où G. Casalis traite des questions économiques et sociales abordées par la Constitution *Gaudium et spes*, ne seront peut-être pas du goût de chacun, étant extrêmement dures envers le supercapitalisme américain et ses implications néfastes pour le tiers-monde. En bref, un livre passionnant, qui force à réfléchir à chaque ligne.

RICHARD PAQUIER.

THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

GERHARD EBELING : *Gott und Wort*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1966, 91 p.

Sous trois titres — la parole de l'impie, le mot « Dieu », la Parole de Dieu — l'auteur aborde les questions posées en particulier par l'athéisme contemporain à l'analyse théologique du langage, défini lui-même comme trésor, institution d'échange entre les hommes, tradition et lieu de manifestation de la liberté. Dans la parole de l'incroyant, Ebeling discerne avant tout la réfutation de tout anthropomorphisme déployé par les discours sur Dieu et de la conception d'un Dieu-Père, réfutation qui conduit, paradoxalement, à la déshumanisation de Dieu. Le phénomène de l'impiété ne serait pas simplement redevable de l'athéisme moderne et de son affirmation essentielle de la mort de Dieu : dans sa dénonciation de l'hypocrisie que cèle toute autojustification religieuse devant Dieu, il se montre aussi ancien que la religion elle-même. Néanmoins, la sécularisation moderne, en mettant entre parenthèses tout discours sur Dieu à l'intérieur des domaines où l'homme maîtrise son univers (par la technique, etc.), a nettement accentué l'essor de cette impiété. Ebeling ne nous paraît pas avoir su, ici, tirer un meilleur parti de l'affirmation nietzschéenne de la mort de Dieu : il le réduit à un athéisme ordinaire et semble n'y voir que l'expression d'un savoir définitif. Or dans la négation nietzschéenne de Dieu, il se cache aussi l'affirmation que Dieu rend impossible et qui, pour cette raison, n'en a jamais complètement fini avec Dieu. Cette affirmation, c'est celle de l'homme comme puissance infinie de négation, comme pouvoir d'être différent de lui, toujours égal

à ce qui le dépasse : en elle s'annonce le refus de tout recours à un être inconditionné. Si l'homme ne supporte pas qu'un tel « témoin vive », il ne peut non plus se passer de l'infinie contestation de Dieu : ce terme le hante comme ce qu'il doit surmonter sans cesse pour être libre. En esquivant la véritable force de l'affirmation nietzschéenne, Ebeling se donne les mains trop libres pour reprendre le problème de Dieu et remettre en valeur celui des preuves de l'existence de Dieu, dans son deuxième et troisième chapitres. L'auteur part de cette considération centrale selon laquelle la situation fondamentale de l'homme est une « situation de parole », d'inter-locution, mais surtout une situation dans laquelle l'homme apparaît moins comme un être agissant que réceptif ; il est celui qui accueille le don de la parole et en use de façon responsable. Il n'est pas le maître du langage, précédé qu'il est par lui. Dès lors, si le mot Dieu a un sens, celui-ci tient dans la demande que Dieu fait à l'homme d'assumer la situation qui le rend réceptif : « Dieu attend de lui sa parole et sa réponse en face de tout ce qui le concerne. » D'après les données bibliques, le mot Dieu se présente avant tout comme un appel, une interpellation, réclamant de l'homme un mouvement indiqué par le mot Dieu : par ce mouvement, l'homme explicite la visée du terme Dieu. Il s'avère donc inutile pour Ebeling de barrer ce terme : il demeure l'indication d'un sens. Mais ne l'est-il qu'en venant combler le vide d'une situation humaine tel que le révèle l'homme en situation-de-parole ? Y a-t-il là matière, comme le laisse supposer Ebeling, à renouveler et radicaliser les preuves de l'existence de Dieu ? Nous ne le pensons pas. Si, selon la belle formule d'E. Ortigues, l'analyse du langage dévoile que le « fondement de la réalité humaine est cela même qui la fait paraître sans fond », il reste que nulle théologie n'est apte à démontrer l'identité de ce fondement. Sur ce point aussi, l'analyse d'Ebeling ne convainc guère.

CHRISTIAN PAYOT.

URBAN FORELL : *Wunderbegriffe und logische Analyse.* Logisch-Philosophische Analyse von Begriffen und Begriffsbildungen aus der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 461 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 17).

Le but de l'auteur est de ramener à une forme logique cohérente les énoncés des théologiens, à propos du problème des miracles. Du même coup, c'est tenter de lever des incohérences et de dénoncer des illogismes. Chose facile et souvent faite, mais d'un point de vue libertin : ici, c'est un chrétien qui tente ainsi indirectement de promouvoir les conditions logiques d'un langage théologique adéquat. — C'est néanmoins l'idée fondamentale qui préside à tout ce travail qui peut être mise en question. Car il n'est pas dit que les schémas logiques, en particulier ceux de la logique formalisée des néo-positivistes, soient à priori adéquats à la pensée biblique, que précisément les théologiens tentent d'interpréter. La logique de l'herméneutique n'est pas forcément la logique formelle. — On le voit en particulier lorsque l'auteur aborde la théologie de Bultmann. Car Bultmann (cf. p. 327) nie au fond la possibilité d'un discours adéquat « sur Dieu », qui ait encore Dieu pour objet. Car si Dieu devient objet du discours, il cesse d'être Dieu. Or toute logique formelle suppose un discours qui porte sémantiquement sur un *objet*. Notre auteur ne peut donc à ce moment, pour rester fidèle à son intention fondamentale, que considérer les *énoncés* bultmanniens, ce qui est précisément contraire à l'intention de Bultmann. Les lois qui

commandent aux énoncés bultmanniens ne sont en effet pas celles qui commandent à *ce* que Bultmann veut nous faire comprendre. Le passage de l'un à l'autre définit un vice de méthode, antérieur à toute analyse logique. Par exemple, les miracles, pour Bultmann, ne sont pas assimilables à un fait naturel mondain, car celui-ci se laisse objectiver, ceux-là, en revanche, ne sont pas objectivables. Or, pour que son analyse logique soit pertinente, l'auteur du livre doit attribuer à Bultmann la confection d'énoncés logiques sur « la non-objectivabilité » des miracles, alors que Bultmann a voulu nous dire que les miracles, pour n'être pas objectivables, étaient justement des miracles. — Le risque, avec la logique formelle, est toujours qu'à en faire trop, on ne sait plus du tout de quoi il y a logique. Or, quand il s'agit des miracles, c'est grave : car là, il ne s'agit pas de remonter des phrases tenues sur les miracles à la réalité du miracle, mais au contraire de descendre de celle-ci vers celles-là. — Dès lors, je ne saurais souscrire, pour ma part, et quand il s'agit de la réalité et non des pensées que nous en pouvons prendre, à cette conclusion de l'auteur (p. 447), selon laquelle on peut procéder à l'analyse logique d'une pensée sans se préoccuper de savoir quelle est la réalité dont cette pensée a justement voulu nous parler.

J.-CLAUDE PIGUET.

PHILIPPE-H. MENOUD : *Le sort des trépassés d'après le Nouveau Testament*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, 88 p.

Il faut saluer avec joie la nouvelle édition de cette étude, parue en 1945 dans les « Cahiers théologiques de l'actualité protestante », et depuis longtemps épuisée. L'auteur déclare, dans une brève mais substantielle préface, qu'il n'a pas eu le loisir de refondre son ouvrage, mais que ses idées n'ont pas changé sur l'essentiel. « L'espérance chrétienne en la résurrection des morts n'est ni l'idée de l'immortalité de l'âme, ni la croyance en la revivification des cadavres, mais la certitude que la communion avec le Christ inaugurée dans l'existence présente atteindra sa plénitude dans le royaume de Dieu. » L'idée grecque de l'immortalité de l'âme étant encore fort répandue, un nettoyage salutaire des esprits est très nécessaire. Merci au professeur Menoud de l'entreprendre à nouveau, et souhaitons à ce petit livre la plus large diffusion.

FRANCIS BAUDRAZ.

HERMANN LANGERBECK : *Aufsätze zur Gnosis*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 216 p.

Ce recueil d'articles posthume ne trouvera pas aisément sa place dans les recherches contemporaines. Son titre laisserait entendre qu'il s'agit d'une contribution de plus à l'étude du mouvement religieux si complexe que fut le gnosticisme. Il n'en est rien. L'auteur s'attache à découvrir ce qui fait l'essence de la théologie comprise comme « le cœur et le noyau de la philosophie » (p. 201), elle-même culminant dans la « gnose », c'est-à-dire la vraie connaissance de l'ultime réalité qui est Dieu. Aussi sommairement résumée, cette équation à la limite entre philosophie, théologie et gnose (Platon, saint Paul et Origène réconciliés !) fait craindre les pires confusions. Ce n'est pas le cas. Langerbeck est disciple de W. Jaeger dans le sens qu'il conçoit la théologie comme la « platonische Grundwissenschaft » (p. 37) ; il en conclut que pour les premiers théologiens chrétiens, il n'était pas possible de faire autrement que d'exprimer le

mystère de Christ selon les structures mêmes de cette Grundwissenschaft, la seule cohérente, la seule fidèle à son objet. L'élaboration théologique est donc l'effort raisonné de clarification et d'intellection du donné divin selon la « gnose » platonicienne, au sens particulier qu'il lui donne. On comprend ainsi que les premiers théologiens chrétiens, saint Paul compris, soient appelés des « gnostiques », et que la théologie chrétienne soit considérée comme « une forme particulière du platonisme » (p. 142-143). Mais non pas au sens de l'école de l'histoire des religions ! Aux yeux de l'auteur, celle-ci n'a justement pas vu que l'hellénisation de la pensée chrétienne, loin d'être une corruption, était « le développement systématique de la théologie paulinienne » (p. 81), une forme de « paulinisme radical » (p. 167) la plus fidèle au message évangélique. — L'ouvrage revêt encore plus d'intérêt quand on sait qu'il a été écrit par un « Altphilologe » parfaitement à l'aise parmi les auteurs de l'Antiquité classique qu'il commente avec une acuité peu commune. Seuls ces auteurs, ces « grands esprits » valent la peine d'être étudiés — et aux sources — pour expliquer la genèse de la théologie chrétienne. Langerbeck ne peut cacher son mépris pour les recherches qui ont pour objet les formes dégradées et vulgaires de la vraie gnose. S'attacher à ces formes perverties, c'est non seulement se condamner à passer à côté des vrais problèmes, mais c'est faire preuve de graves erreurs d'interprétation de l'histoire de la philosophie. D'où quelques coups de griffe bien appliqués à Jonas et à Bultmann. — Cet aperçu suffit à donner une idée des conséquences importantes que les thèses de Langerbeck impliquent pour l'étude de la rencontre de la théologie chrétienne avec la culture grecque. Les exégèses détaillées de saint Paul et des Alexandrins sont particulièrement remarquables à ce point de vue ; il faut distinguer à tout prix, dit Langerbeck, entre la « foi de la communauté » qui s'exprime dans une certaine « religion » ainsi que dans des théologies plus ou moins consistantes, exposées à toutes sortes de contaminations, et la théologie proprement dite qui est celle des « grands esprits » et ne s'explique que par le biais de la « théologie philosophique ». C'est là, à vrai dire, que la question reste ouverte. En tout cas, bien des travaux tendent à montrer qu'une telle distinction est contestable et que les théologiens « médiocres », les chefs d'Eglise, ne sont pas aussi éloignés des « grands esprits » que Langerbeck, par exemple, veut le croire. En outre, il faudrait serrer de plus près les critères qui permettent de déterminer la « contamination » de la foi de la communauté, ou la dégradation de la gnose en gnosticisme. N'est-ce vraiment qu'une question de degré de finesse intellectuelle, de qualité d'intellection, l'erreur tendant à se confondre avec la « Vergröberung » et la « Vulgarisierung » ? On sent percer là une pointe d'intellectualisme aristocratique. On a l'impression que Langerbeck tente, en somme, de voir dans cette « décadence » de la gnose en vulgaire gnosticisme dualiste, avec toutes les extravagances mythologiques que l'on sait, une sorte de loi de l'histoire des idées, un phénomène inhérent à toute évolution spirituelle. Les grands esprits seuls parviennent à la vérité, mais sont incompris et mal interprétés dès que la masse s'en empare : c'est vrai de Platon comme de saint Paul, de Valentin comme d'Origène. Il faut donc, plaide Langerbeck, constamment revenir aux sources, et pourfendre ces « pseudo-concepts » (p. 61) que sont le « pessimisme » ou le « dualisme ». En filigrane apparaît la conception classique de l'unité de la connaissance, pour autant qu'elle s'élève assez haut, et touche à l'unique sommet où toutes les approches convergent. — Enfin, on regrette que Langerbeck ne précise qu'une fois — et l'influence de Barth est admise — que la « théologie philosophique n'est pas une spéculation irresponsable, mais la relativisation de toute prétention humaine à l'absolu

par la reconnaissance que Dieu est la mesure de toutes choses » (p. 202). Dans ce passage, Langerbeck fonde christologiquement cette qualification de la théologie philosophique par la reconnaissance de la transcendance divine. Il laisse entendre, par ailleurs, que, formellement, Platon aurait soumis la connaissance à la même transcendance. Semblable parallélisme ouvre un autre monde de problèmes. — Mais ce sont autant d'invitations à poursuivre la réflexion si bien amorcée par Langerbeck. Avec lui s'est éteint l'un des plus purs représentants de la tradition humaniste classique, qu'il voyait, comme son maître W. Jaeger, culminer dans la théologie chrétienne. Notre reconnaissance s'adresse au professeur Hermann Dörries pour l'édition de ces articles qui seraient, sans lui, tombés dans l'oubli. Le professeur C. Colpe a, de son côté, ajouté des notes de grande valeur.

ETIENNE VISINAND.

JOHN-HENRY WALGRAVE, O.P., Th. D. : *Parole de Dieu et existence.* Traduit du néerlandais par Emmanuel Brutsaert. Tournai, Casterman, 1967, 235 p.

L'auteur, professeur à Louvain, a réuni dans ce volume douze articles publiés dans diverses revues, dont le thème commun est la foi. Disciple de Newman, il en présente une vue typiquement johannique : « Ma réponse de foi est divine parce qu'elle s'inscrit dans un contact avec Dieu où lui-même m'a fait entrer » (p. 35). Sa dimension surnaturelle n'empêche pas la foi de se justifier rationnellement. Il existe des motifs de crédibilité qui, sans prouver la vérité intrinsèque de la Révélation, la légitiment. Cette apologétique, par laquelle le croyant se rend plausible à lui-même sa foi, aide aussi l'incroyant à « considérer sérieusement l'hypothèse chrétienne » (p. 222) et à découvrir qu'elle « n'est pas indigne de l'homme » (p. 205). — C'est avec sûreté et le sens des nuances nécessaires que l'auteur nous fait avancer sur ce terrain critique et montre, comme il le souhaite dans son avant-propos, qu'une conception correcte de la révélation et de la foi évite de s'engager dans des contradictions désespérément insolubles.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

J.-H. NICOLAS, O.P. : *Dieu connu comme inconnu.* Essai d'une critique de la connaissance théologique. Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 431 p. (Bibliothèque française de philosophie.)

A consulter les dernières recensions parues ici même, on constate que les théologiens catholiques déploient une très constante énergie à exposer la position thomiste relativement à la connaissance de Dieu. Le présent ouvrage est la systématisation de cette position, telle que le professeur de Fribourg a déjà eu l'occasion de la défendre en de nombreux articles de revues (cités en note ; d'après l'index, le propre nom de l'auteur est presque aussi souvent cité que celui des commentateurs de saint Thomas, comme Cajetan ou Gilson, et celui de ses critiques, comme Blondel ou Duméry, saint Thomas lui-même les dépassant bien sûr tous). L'auteur défend « en thomisme » une connaissance de Dieu qui, quoique « paradoxale » (cf. le titre), soit « propre » et ne reste pas, comme en phénoménologie, pure « visée d'un terme inaccessible » (p. 120). Si le corps de l'ouvrage est une rigoureuse progression de l'affirmation de l'être à la connaissance, naturelle puis surnaturelle, de Dieu, débouchant sur la mystique comme

« dépassement de l'analogie », en revanche certaines notes sont consacrées à critiquer des Blondel ou des Duméry, à écarter des « malentendus » (ce n'est jamais que cela...). Par ailleurs, rien d'actuel dans ce livre, dont la seule valeur est son effort de fidélité à saint Thomas et, partant, l'acuité de ses critiques à l'adresse de ceux qui recherchent une illusoire médiation entre le XIIIe et le XXe siècle ; on y est informé de tous les grands sujets : causalité et analogie, raisonnement et langage en théologie, mystère et révélation, philosophie et théologie, la Trinité révélée et ses « vestiges », nature et surnature, théologie de la notion et mystique de la vision. Mais, ayant lu sur les quatre pages de préface quatorze fois le mot « critique », on se trouve un peu déçu que l'ouvrage le soit si peu et ne cite le nom de l'auteur des trois *Critiques* que dans cette phrase isolée et non fondée : « Il faut surmonter la défiance que la critique kantienne et la phénoménologie ont introduite dans nos esprits à l'égard de toute ontologie » (p. 55). Si seulement l'auteur voulait bien lui aussi surmonter la défiance que son Eglise a introduite en son esprit à l'égard de la critique kantienne et de toutes les autres critiques qui déterminent notre culture actuelle... Certes la sécurité et le « réalisme » de la connaissance seraient alors ébranlés, et il faudrait traduire et interpréter les mots du passé ; évoquant ce danger, le thomiste voit déjà s'effondrer toute la foi et écrit : « Il vaut mieux la rejeter franchement que de l'interpréter contre sa teneur même » (p. 254). Oui, mais cela ne se retourne-t-il pas contre lui-même ?

JEAN-PIERRE THÉVENAZ.

EDMOND BARBOTIN : *Le témoignage spirituel.* Paris, Editions de l'Epi, 1964, 257 p.

Etrange est la fortune qu'eut le mot « témoignage » dans l'histoire du christianisme, en particulier dans le développement précoce d'une justification de l'idéal religieux de martyre : la similarité phonétique que ces deux termes présentent en grec suffit-elle à expliquer leur collusion ? Pour E. Barbotin elle semble suffisamment aller de soi pour être mise en valeur, au terme d'une méditation philosophique, qui cherche à surprendre la signification du témoignage à l'état naissant et ses motivations existentielles par l'étude de ses conditions de possibilités (intentionnalité des signes sous leurs diverses modalités — matérielle, symbolique, gestuelle, verbale ; expérience de la valeur ; la communication avec autrui, etc.) et de ses implications très diverses (juridiques, morales et religieuses). En son sens le plus riche, le témoignage, selon cet auteur, se présente comme la « communication à autrui d'une expérience privilégiée en référence à l'absolu du vrai » — communication qui atteste à autrui (homme ou Dieu) l'adhésion d'un sujet aux exigences d'une « valeur idéale ». Dans cette ligne, E. Barbotin éclaire avec finesse la place du risque, du scandale et de l'imitation dans le témoignage. Mais peut-on encore suivre l'auteur là où il affirme que cet exercice de fidélité trouve son plein accomplissement dans le martyre parce que celui-ci « exauce le vœu profond du témoin » ou que « l'humanité ne cesse pas de renaître des hommes-signes qu'elle se donne, de ceux surtout dont elle s'ampute : les martyrs (...) La grandeur de l'homme tient en cette attestation prophétique portée à l'Esprit et à l'humanité de demain » ? (p. 257). Ne faut-il pas déceler derrière cette idée la volonté qui s'affirme dans la mystique idéaliste de la vérité par ces mots — fiat veritas, pereat vita ? L'espérance, même chrétienne, trouve-t-elle vraiment ici sa raison

d'être ? Le martyre est-il toujours « libre et acte de souveraine liberté » ? Qu'advient-il, dans cette perspective, des « vies manquées, des martyres non consentis » ? Il faut bien reconnaître que cette méditation (trop sereine !) de l'auteur sur le martyre est beaucoup moins convaincante que le reste de l'ouvrage qui se lit avec profit.

CHRISTIAN PAYOT.

JOSEPH ROGÉ : *Le simple prêtre.* Sa formation, son expérience. Tournai, Casterman, 1965, 338 p. (Coll. Religion et sociétés.)

Ce travail de psychologie sociale dépeint le personnage du prêtre diocésain français qui a suivi la filière classique du petit et du grand séminaire, et qui exerce le ministère paroissial. Comment ce « simple prêtre » est-il choisi et formé ? A quelle conception du sacerdoce obéit-il ? Comment vit-il, prie-t-il, travaille-t-il ? Comment les individualités intériorisent-elles dès l'enfance un personnage commun et nettement typé, dessiné par des siècles d'histoire de l'Eglise ? L'ouvrage répond à ces questions en suivant la biographie du personnage, de l'enfance à la mort. A chaque étape il décrit trois ordres de réalités : 1) ce que prescrivent les institutions ; 2) l'expérience vécue ; 3) les mutations actuelles du personnage. — Mutations en effet, puisque, depuis la dernière guerre, le clergé français cesse peu à peu d'être un clergé de chrétienté pour devenir un clergé missionnaire et de plus en plus capable de coopérer avec les laïcs. Jusqu'alors on préparait le simple prêtre à un sacerdoce intemporel. Les séminaires coupaient le séminariste du monde et le plongeaient dans un passé indistinct, retenant beaucoup des XVIIe et XVIIIe siècles. Comme le veut l'école française de spiritualité, l'activité principale y consistait à assimiler par l'oraison le sacerdoce intérieur de Jésus-Christ. Une fois replacé dans la société moderne, le simple prêtre s'y trouvait isolé par un outillage intellectuel très particulier ; et comme il était prêtre par lui-même, sans les autres, il ne se maintenait « que par la rigidité de son personnage et sans communication vitale avec ses contemporains » (p. 215). C'est là toute la thèse défendue par l'auteur, qui signale à chaque tournant de son enquête les solutions envisagées ou appliquées comme remède à cette situation anormale. — L'ouvrage ne vaut pas seulement par l'idée qu'il illustre. L'auteur excelle à fournir des documents significatifs, à collectionner des observations minutieuses ou à croquer des instantanés tous intéressants, émouvants ou savoureux. Ainsi les pasteurs curieux de la vie des prêtres trouveront dans ce livre une mine de renseignements. Ils ne devront toutefois pas oublier que ce type de « bon prêtre » classique est en train de disparaître, du moins en France, et qu'aujourd'hui s'amorce une réflexion théologique sur le ministère orientée dans une direction fort éloignée de l'« école française ».

JEAN-FRANÇOIS DEPPIERRAZ.

GÖSTA WREDE : *Kyrkosynen i Einar Billings teologi.* Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag, 1966, 347 p. Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, 5.

Je ne pense pas qu'Einar Billing soit très connu hors de Suède. Il enseigna la théologie éthique à la Faculté d'Upsal (1900-1920), puis fut évêque de Västerås (1920-1939). Son père Gottfrid, avec lequel il ne faut pas le confondre, avait été professeur de théologie pratique à la Faculté de Lund, puis évêque de

Västerås également (1884-1898) et de Lund (1898-1925) : tous deux ont été des personnalités en vue et ont joué un rôle important dans la vie de l'Eglise suédoise. On peut rencontrer le nom du premier dans des ouvrages consacrés à son collègue et ami Nathan Söderblom ou sur la conférence Life and Work de Stockholm, 1925. C'est à sa « vue de l'Eglise » que le Dr G. Wrede a récemment consacré une excellente thèse, écrite en suédois, mais munie (p. 273-307) d'un ample résumé allemand. — Après un chapitre d'introduction, Wrede étudie cinq thèmes centraux qui lui permettent de faire le tour de son sujet comme par des cercles successifs. La perspective est d'abord éclairée par les premières recherches de Billing. L'idée qu'il se faisait de l'Eglise relevait d'une part de la doctrine de Luther sur les deux pouvoirs (sa thèse : « La doctrine de Luther sur l'Etat », 1900), d'autre part de sa conception de l'Evangile, parole efficace (son ouvrage : « Les pensées éthiques du christianisme primitif », 1907). De là est sortie sa pensée sur la *folkkyrka*. Il n'a pas créé ce mot, mais il l'a marqué de sa frappe personnelle, en y voyant « le pardon des péchés offert au peuple de Suède », ce qui exprimait l'efficacité de la Parole implantée dans le pays depuis l'annonce première de l'Evangile et continuée dans une institution qui n'était pas pour autant une « Eglise d'Etat » *(statskyrka)*. Certaines conséquences en résultaient à ses yeux, soit pour l'essence et la structure de la communauté territoriale, soit pour ses rapports avec l'Etat. Sur le dernier point, Billing souhaitait une réelle coopération, mais il était prêt à envisager une séparation si la « sécularisation » croissante de l'Etat venait à gêner l'Eglise dans le service primordial de la Parole et des moyens de grâce. — Wrede s'est abstenu de toute conclusion synthétique. C'est plutôt dans son chapitre d'introduction qu'il faudrait chercher une présentation d'ensemble des problèmes rencontrés par E. Billing. C'est là aussi qu'il s'explique sur la méthode qu'il adopte pour son exposé : elle est systématique par le choix des thèmes, leur enchaînement bien marqué à la fin de chaque chapitre, allant des principes théologiques aux attitudes pratiques, mais elle est aussi historique en ce qu'elle tient compte toujours des sources et influences ainsi que du développement de la pensée. Peut-être la thèse voit-elle son intérêt renforcé pour l'instant par les débats en cours, prolongés et animés, sur les relations de l'Eglise et de l'Etat (il n'en faut sans doute pas attendre de bouleversement sensationnel, mais ils provoquent toute une fermentation de pensée) ; on aurait tort pourtant de la réduire à cet attrait documentaire. Billing reste une noble figure de l'épiscopat suédois ; il a été fort écouté des jeunes chrétiens de son temps, et le mouvement de « Jeune Eglise » auquel il a été mêlé jadis a donné de nombreux rejetons. On trouve chez lui bien des pensées qui, depuis lors, se sont répandues et développées. Tous ceux qui s'intéressent à l'ecclésiologie du luthéranisme trouveront à puiser dans la thèse de G. Wrede, bien documentée et clairement conduite.

Lund. Fr. L.-M. Dewailly, O.P.

Olivier Hatzfeld : *L'Europe, le Christ et le monde*. Genève, Editions Labor et Fides, 1967, 125 p. (Coll. Présence de Dieu dans l'histoire des hommes.)

Après une importante préface de vingt pages, due à la plume de Georges Crespy, l'auteur traite du grand problème de notre temps qui est celui des rapports de l'Europe christianisée et des pays qui partagent sa civilisation avec ce qu'on appelle le tiers monde, auquel il donne le nom de monde exotique.

L'humanité se trouve divisée en deux parties qui diffèrent tellement l'une de l'autre de par leurs attitudes respectives en face de la vie, comme de par le niveau social et économique, que beaucoup se demandent si elles sont parties d'une même humanité : d'un côté, c'est la recherche incessante des moyens de vaincre la nature et de tirer profit de tout ce que le monde peut offrir, de l'autre, un attachement instinctif et religieux à un mode de vie et de penser qui plonge ses racines dans le passé. D'un côté, c'est la surabondance des biens de toutes sortes, de l'autre, la misère. Ces différences sont-elles le fait du climat ou de la race ? Ont-elles existé de tous temps ? Certainement pas. Elles sont apparues avec le christianisme. Le christianisme atteint les hommes en tant qu'individus qu'il appelle à une vie nouvelle, tandis que les autres religions les maintiennent sous la domination du milieu ambiant qui est par nature conservateur et traditionaliste. Or, le progrès est toujours le fait d'individus qui ne redoutent ni l'isolement ni l'aventure. Ce sont des précurseurs. Le drame est qu'ils sont suivis par la foule qui s'approprie leurs découvertes et leurs conquêtes sans se reconnaître le devoir d'en rendre compte à personne. D'où le désordre que nous connaissons, l'injustice et la violence qui, dans le cas qui nous occupe, caractérisent les rapports de l'Europe avec le monde exotique, et qui mettent en péril l'existence même du genre humain. — Que l'Europe prenne conscience que ses privilèges et sa richesse lui font un devoir de partager ses biens avec les peuples qui en sont démunis, et qu'ainsi puisse se manifester l'unité de la famille humaine.

E. KALTENRIEDER.

HARVEY COX : *Stadt ohne Gott*, traduction de *The secular City, Secularisation and Urbanisation in Theological perspective* par Werner Simpfendoerfer. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1967, 310 p.

Ce livre, écrit pour servir de document de travail lors d'une série de conférences organisées en été 1965 par la National Student Christian Federation des Etats-Unis, a connu un succès de vente exceptionnel (240 000 exemplaires vendus en une année). Ce succès, toutefois, n'est pas surprenant, car l'ouvrage de Cox, tant par son ton que sa manière d'envisager les problèmes de la cité séculière, donne sur la sécularisation et l'urbanisation un souffle frais (cf. par exemple le n° 5-8, 1967, du *Christianisme social*, en particulier l'article de P. Ricœur : « Urbanisation et Sécularisation », p. 327 ss.). La sécularisation est envisagée tout au long du livre comme un processus historique dans lequel la société et la culture sont délivrées du contrôle religieux et métaphysique. Les racines de ce processus, l'auteur les trouve dans la Bible. Le désenchantement de la nature, la désacralisation de la politique ou la déconsécration des valeurs sont l'œuvre du Dieu de la création, de l'Exode et du Sinaï. Quant à l'urbanisation, c'est le contexte dans lequel le phénomène de sécularisation se produit et se développe. Avec Bonhoeffer, Cox constate que l'homme de la cité séculière est un être mûr, qui a atteint l'âge adulte ; il sait que la cité est sa tâche et sa responsabilité ; il ne se pose pas de questions religieuses. Ce fait n'est pas désastreux, il est simplement le signe que l'homme a quitté la période du mythe ou de l'ontologie pour entrer dans l'âge fonctionnel. — Ceci posé, Cox s'attache à nous décrire dans la première partie de son ouvrage le style de vie urbain. Pour ce faire, il s'appuie sur les travaux des sociologues. Leurs découvertes sont présentées avec optimisme, un optimisme qui l'amène à ne pas prendre suffisamment en considération ces aspects moins positifs du mode d'existence en

ville que sont la solitude, le déracinement ou la fatigue, mais à relever surtout les avantages de la mobilité ou de l'anonymat du citadin. Grâce à eux, l'homme est rendu à la liberté, à une liberté de choix, mais aussi à un usage responsable des différentes possibilités que lui offre la ville. Seule une théologie du changement social (IIe partie, « La cité dans la ville séculière ») peut se justifier dans un monde marqué par la mobilité et par l'élargissement constant de la sphère des relations. Le point de départ de cette théologie, c'est la cité séculière. Elle ne peut être développée que par des gens qui ont saisi que le Royaume de Dieu et sa construction constituent la possibilité première de collaboration entre Dieu et l'homme dans l'histoire. Notre lutte pour former la cité séculière est notre manière de répondre aujourd'hui à la réalité du Royaume. Dans cette cité, l'Eglise doit être l'avant-garde de Dieu ; sa mission consiste à proclamer qu'une révolution est en cours, à restaurer la communication dans le fractionnement urbain et à démontrer les réalités du monde qui vient. Là où ces trois fonctions sont remplies, l'Eglise est signe de l'apparition de la cité de l'homme. — Pour montrer comment cette vision peut s'inscrire dans la réalité, Cox consacre la troisième partie de son livre — passablement remaniée par rapport à l'édition anglaise primitive — à désigner quelques tâches que l'Eglise devrait accomplir pour entrer dans le processus de changement social rapide et pour remplir sa vocation « d'exorciste culturel ». Il s'agit d'extirper tout ce qui subsiste de superstition et de magie dans des domaines aussi variés que le travail, les loisirs, la sexualité ou l'université. Mais cela ne sera possible qu'à une condition : il importe que l'Eglise renonce à une orientation héritée d'une civilisation dépassée (celle du bourg) pour accepter pleinement le mode de vie de la technopolis (la cité séculière ou profane). — Stadt ohne Gott ? Ce titre ambigu pourrait nous amener à classer H. Cox parmi les tenants de la théologie de la mort de Dieu. Or il n'en est rien (cf. p. 98 et 298), même si notre auteur montre dans les dernières pages de son livre (IVe partie, « Dieu et l'homme séculier ») que l'homme dans la cité séculière ne peut plus employer le mot Dieu, car il est par trop équivoque du fait de son utilisation dans la mythologie et la métaphysique. Cette affirmation ne l'empêche toutefois pas de souligner la continuité de l'action du « Deus absconditus » dans l'histoire de l'homme, action que l'homme séculier est appelé à reconnaître et à laquelle il est invité à collaborer. C'est en participant pleinement à l'œuvre de Dieu que, pour Cox, l'homme trouvera l'occasion de pouvoir le nommer à nouveau, c'est-à-dire le confesser.

ROLAND-J. CAMPICHE.

JOSEPH LALOUX : *Manuel d'initiation à la sociologie religieuse.* Paris, Editions Universitaires, 1967, 295 p.

L'ouvrage de Joseph Laloux s'intitule « manuel d'initiation » et c'est à juste titre, puisqu'on y trouvera essentiellement des renseignements utiles à ceux qui sont appelés à mettre la main à la pâte : les prêtres ou les pasteurs. Certes l'ouvrage commence par des « Eléments de sociologie générale » qui mettent fort à propos, pour le néophyte, l'accent sur un certain nombre de concepts centraux de la sociologie tels qu'*attitudes, rôles, institutions sociales, groupes, classes*, etc. Cette partie de l'ouvrage ne fait cependant que poser les quelques jalons indispensables à la compréhension des « Eléments de sociologie religieuse » qui constituent la partie centrale du livre. — L'auteur a eu l'ambition d'esquisser ici, après une introduction générale à la sociologie de la religion,

une véritable sociologie du catholicisme, des Patriarches à Vatican II. Les cent cinquante pages dont il dispose pour cette entreprise l'ont évidemment contraint à un survol parfois trop rapide, mais il ne manque pas d'analyses intelligentes parmi lesquelles on notera notamment celle sur le christianisme du Moyen Age. — La dernière partie de l'ouvrage présente, sous le titre « sociologie et pastorale », un ensemble de données extrêmement varié où sont rassemblés, entre autres, les problèmes spécifiques de l'action pastorale, rurale et urbaine, du calcul et des comparaisons des taux de pratique religieuse. Cette dernière partie quitte délibérément la pure sociologie pour se mettre au service de la pastorale qui semble devoir profiter des recherches sociologiques. Plus que des méthodes pour entreprendre un tel travail, l'auteur se contente ici d'indiquer quelques résultats acquis dont la connaissance peut être utile. C'est en cela que ce « manuel » semble destiné plus spécialement à des ecclésiastiques qu'à des sociologues, fussent-ils encore inexpérimentés.

JACQUES LEENHARDT.

JOSEF FUCHS : *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil.* Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1967, 104 p.

La première partie de l'ouvrage présente, traduit du latin, un commentaire de l'auteur, spécialiste de la théologie morale, sur l'exigence d'un renouvellement dans l'enseignement de cette discipline telle qu'elle est formulée dans le « Décret sur la formation des prêtres » du second Concile du Vatican. Deux conférences sur des sujets apparentés développent les mêmes vues sous une forme plus accessible. — L'Eglise doit remettre en honneur une éthique de la vocation qui fait partie de l'Evangile. Elle concerne d'abord les chrétiens, mais les non-chrétiens n'en sont pas pour autant exclus. Il faut abandonner la distinction habituelle d'une morale naturelle qui serait commune à tous les hommes et d'une morale surnaturelle qui serait réservée aux chrétiens. En conviant ses membres à porter les fruits de l'Esprit pour la vie du monde, l'Eglise annonce à tous l'exigence de l'amour et la grâce peut permettre à ceux qui ne l'ont pas reconnu d'accepter virtuellement le Christ. — L'Ecriture sainte doit redevenir le « sol nourricier » de l'éthique. Elle ne doit pas seulement fonder ses prescriptions, mais les situer dans leur véritable perspective. Car la loi du Christ est inséparable de sa personne et de son action au cœur de l'homme. — Tout en restant à l'intérieur de sa propre tradition dogmatique, c'est bien dans le sens d'un renouvellement en profondeur de la théologie morale que l'auteur interprète les textes conciliaires.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

PIERRE ADNES : *La théologie catholique.* Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 126 p. (Que sais-je ? 1269.)

Ce livre sera pour maint protestant une aide précieuse, qui l'amènera certainement à réformer quelque peu les vues souvent simplistes, et presque toujours historiquement datées, qu'il se fait de la théologie catholique. Quelle que soit en effet la prudence de l'auteur dans le chemin qui devrait nous conduire tous vers l'Eglise universelle, les signes d'un changement radical, d'une remise en question des bases les mieux assises, sont perceptibles jusque dans la lettre de ce petit ouvrage. Qu'on en juge sur quelques fragments empruntés à la conclusion. La théologie catholique actuelle, note l'auteur, se distingue en ce

qu'elle « remonte aux sources » et « renouvelle les questions en profondeur ». Elle met au centre de sa réflexion l'Eglise, « considérée également dans sa relation au monde ». « Aussi voit-on la théologie catholique actuelle s'intéresser aujourd'hui à l'homme comme elle ne l'avait jamais sans doute fait jusqu'ici. » — On ne saurait ainsi minimiser l'évolution de l'Eglise catholique aujourd'hui. Le temps n'est plus où, comme l'écrit encore l'auteur (p. 124), « on a pu reprocher » (et la prudence de l'auteur l'engage à ajouter cette restriction : « peut-être injustement »), « à une certaine théologie passée de s'être trop souvent satisfaite de mémoriser et redire l'enseignement reçu des Maîtres anciens... »

J.-CLAUDE PIGUET.

SALLIE MCFAGUE TESELLE : *Literature and the christian Life.* New Haven and London, Yale University Press, 1966, 238 p.

L'auteur de cet essai cherche à mettre un peu de clarté et de bon sens dans la confusion d'un problème qui se pose à toutes les époques. Elle écarte les positions extrêmes au profit d'une thèse établissant entre les deux domaines une relation d'interdépendance qui respecte l'autonomie de chacun. Entre trois attitudes : 1) toute œuvre d'art est religieuse en tant que telle ou du moins crypto-religieuse, fût-elle d'inspiration athée (ex. : *Guernica*, de Picasso) ; 2) l'art exerce une séduction dangereuse et ne saurait collaborer avec la religion (Platon, Augustin, Bunyan) ; 3) l'art trouve sa justification dans l'élaboration d'une éthique fondée sur la religion chrétienne et inspirée par elle, elle choisit la troisième. La littérature, en particulier, ne saurait se justifier autrement ; mais ainsi conçue, elle contribue à l'enrichissement du sentiment religieux auquel elle apporte des révélations sur l'homme et sur le monde. — Les développements qui viennent ensuite contiennent de brèves analyses d'œuvres littéraires situées dans cette perspective (Dante, Dostoievski, Melville, Joyce, etc.). En conclusion, « le théologien chrétien et le romancier ont un intérêt commun pour la réalité et la profondeur de la vie humaine... et sont unis dans une même tâche » (p. 230).

RENÉ SCHAERER.

J. A. T. ROBINSON : *Morale chrétienne aujourd'hui.* Paris, Editions de l'Epi, 1968, 125 p.

Ce volume contient le texte de trois conférences que l'évêque de Woolwich donna en 1963 à la cathédrale de Liverpool. Le sujet de la morale préoccupe bien des esprits aujourd'hui et l'on ne perdra pas son temps en lisant ce petit livre. Conscient des remous qui ont agité l'opinion publique après la parution de « Honest to God » en particulier, Robinson cherche, au début de ces trois conférences, à apaiser les passions et il exhorte les chrétiens à un « authentique discernement ». Il est évident qu'on ne lira ces textes avec profit que si l'on renonce auparavant à tout parti pris. Dans un affrontement qu'il veut constructif, l'évêque de Woolwich met en présence l'« ancienne » et la « nouvelle » morales. Sous les trois sous-titres « rigidité et liberté », « amour et loi », « autorité et expérience », il ne prétend pas révolutionner de fond en comble la conception de l'éthique, mais il nous fait redécouvrir l'éthique authentiquement chrétienne telle que le Christ l'a vécue et prêchée. Cette morale est basée non sur l'amour des principes et des commandements, mais sur l'amour de l'individu

tel qu'il nous est dicté par l'amour de Dieu. Dès lors, il ne s'agit plus de savoir, une fois pour toutes, ce qui est bien et ce qui est mal, mais de chercher avec l'aide du Saint-Esprit ce que l'amour du prochain réclame de nous dans chaque cas particulier, qu'il s'agisse de la guerre, de la peine de mort, du divorce, du mariage, etc. La loi demeure, en tant qu'appui, mais la question primordiale est celle de l'amour, ce qu'il est, ce qu'il implique, ce qu'il suppose. Bien loin d'inciter à la licence, ce petit livre contribue à la redécouverte du critère souverainement exigeant de la morale qu'est l'amour du prochain, passant obligatoirement par l'amour de Dieu.

JACQUELINE ALLEMAND.

Imprimerie La Concorde, Lausanne