

Bibliographie

Objektyp: **ReferenceList**

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

Band (Jahr): **26 (1976)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

BIBLIOGRAPHIE

SCIENCES
BIBLIQUES

J. A. SOGGIN : *Introduzione all'Antico Testamento*. Brescia, Paideia, 1974, 666 p.

Ce volume en est à sa seconde édition, revue et complétée pour ce qui touche au chapitre sur le Pentateuque, aux livres hagiographiques et sapientiaux, et à la bibliographie. Par son entreprise, le professeur d'Ancien Testament de la faculté vaudoise de théologie de Rome a voulu mettre à la disposition du public italien une histoire littéraire de l'A.T. écrite avec la rigueur scientifique et ouverte en même temps aux problèmes du croyant aussi bien que de toute personne cultivée qui lit l'Écriture. — L'auteur utilise les méthodes exégétiques modernes et connaît bien les travaux des orientalistes récents. L'horizon biblique est donc amplifié par tout le panorama de l'Orient ancien, de l'Égypte à la Mésopotamie, ce qui permet au lecteur de mieux situer les textes dans leur perspective réelle, et de ne pas les prendre dans l'isolement, comme tombés du ciel, auquel ils avaient été longtemps condamnés. — L'ouvrage est composé de six parties dont la première, très utilement, présente en détail les questions générales de l'introduction à l'Ancien Testament : histoire du canon, critique biblique, genres des textes (mythe, légende, histoire) et genres littéraires, tradition orale et formation des textes. Les parties 2 à 4 abordent le Pentateuque et les prophètes, reflétant aussi toute la problématique relatives aux sources J, P et E, et au Deutéronome et à son dérivé deutéronomistique. En 5^e partie sont traités les livres hagiographiques et en 6^e partie les livres deutérocanoniques. Deux appendices nous renseignent enfin sur les inscriptions palestiniennes entre 1000 et 500 ans av. J.-C. et sur les découvertes de manuscrits post-exiliques. Un index analytique, une synopse chronologique et une bibliographie très complète (après chaque chapitre) sont des auxiliaires précieux. — L'information très ample de l'auteur, sa prudence dans les conclusions et son style très clair font regretter sans doute l'absence d'une traduction française, bien que le public francophone ne manque pas d'études en la matière. Il est probable en tout cas de prévoir un bon accueil de la part du lecteur maîtrisant l'italien, car tant l'exposition des problèmes que le langage employé mettent ce volume à la portée de toute personne cultivée et n'en font en rien un ouvrage réservé au spécialiste. D'autre part il ne s'agit pas de vulgarisation simpliste, mais d'un travail de qualité.

JEAN-FRANÇOIS REBEAUD.

FRANZ-ELMAR WILMS : *Das Jahwistische Bundesbuch in Exodus 34*. München, Kösel, 1973, 254 p. (Studien zum Alten und Neuen Testament, XXXII).

Le chapitre 34 du livre de l'Exode et notamment ce qu'on a appelé parfois « le décalogue rituel » (Ex. 34,14ss) soulèvent bien des difficultés comme en

témoigne l'histoire de l'exégèse. F.-E. Wilms a repris l'étude de ce texte en rappelant dans une première partie (p. 15-135) comment il a été compris depuis le XVIII^e siècle — cette enquête sur l'interprétation passée d'Ex. 34 rendra service à tous ceux qui auront à examiner ce chapitre. — Il passe ensuite à l'analyse verset après verset d'Ex 34 (p. 137-183), qu'il essaie enfin de situer dans la vie d'Israël (p. 207ss). — Ses conclusions sont les suivantes : a) Ex 34 ne contient pas un « décalogue », mais un code de l'alliance, fait de morceaux différents : une déclaration relative au don de Canaan et à ses conditions (v. 11-17), un calendrier cultuel (v. 18-24), diverses adjonctions sur la Pâque (v. 25-26). b) L'ensemble d'Ex 34 est de facture yahviste, avec une conclusion appartenant à P (v. 29-35), qui met en évidence le rôle médiateur de Moïse, et quelques apports rédactionnels qui tiennent compte d'Ex 32s (ainsi v. 1, 4, 9, 10s, 27s). c) Contrairement à ce qu'on a dit souvent, les v. 10-17 ne sont pas deutéronomistes, mais appartiennent à une tradition ancienne, antérieure à la monarchie (pp. 185ss). d) Enfin Ex 34 ne peut être invoqué en faveur de l'existence d'une fête du renouvellement de l'alliance, comme certains exégètes l'ont prétendu. — Ce travail, bien documenté et soigneusement conduit, apporte une utile contribution à l'étude d'un passage particulièrement délicat ; il faudra en tenir compte lorsqu'on expliquera Exode 34.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

PAUL SCHULZ : *Der Autoritätsanspruch des Lehrers der Gerechtigkeit in Qumrân*. Meisenheim am Glan, Hain, 1974, 232 p.

Cette étude consacrée au Maître de Justice (= MJ) entend montrer comment celui-ci a compris son rôle au sein du mouvement de Qumrân, qu'il n'a pas fondé, mais qu'il a animé de façon décisive. P. Schulz distingue pour commencer les fragments des Hymnes (Hodayot) qui peuvent relever du MJ lui-même et dans lesquels le Maître exprime ses convictions, ses luttes et ses buts ; il retient ainsi les passages suivants : 1QH 2,1-19 et 31-39 ; 3,1-18 ; 4,5-5,4 ; 5,5-19 ; 5,20-7,5 ; 7,6-25 ; 8,4-40. — P. Schulz examine ensuite avec soin chacun de ces textes, dans lesquels le MJ dit sa certitude d'avoir été l'objet d'une révélation spéciale qui concerne le salut dont bénéficient dès maintenant ceux qui s'attachent à lui. Le Maître qumrânien évoque également les difficultés qu'il a rencontrées, même au sein de la communauté et comment son intervention a consolidé l'Alliance de Qumrân. — A lire le commentaire clair et précis que P. Schulz présente des déclarations du MJ on pressent le lien étroit qui existe entre la personne du MJ et son message ; l'écouter et le suivre jusqu'au bout, c'est être fidèle à la Loi et goûter au salut ; mettre en question son autorité équivaut à renier Moïse et à se perdre ; bref le MJ se présente comme une sorte de médiateur entre Dieu et les siens, qui assume des fonctions sacerdotale, prophétique et de direction. — P. Schulz remarque en passant que si le MJ a connu toutes sortes d'épreuves, aussi bien physiques que morales, celles-ci n'ont pas, même quand il est fait allusion à Es 53,4s, de signification expiatoire, contrairement à ce que certains auteurs ont pensé. — Cet ouvrage bien construit et intéressant à lire mérite d'être connu de tous ceux qui se soucient de la littérature qumrânienne et des origines du christianisme.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

LEONARDO BOFF : *Jésus-Christ libérateur. Essai de christologie critique*, traduit du brésilien par François Malley. Paris, Le Cerf, 1974, 269 p.

L'auteur de cet ouvrage, paru au Brésil en 1972, est un franciscain enseignant la théologie à Pétropolis et à Rio de Janeiro. Il nous livre ici une réflexion systématique appuyée sur une érudition très remarquable, presque autant redevable à la science protestante allemande qu'à la littérature catholique mondiale. Mais il nous avertit : ce savoir d'allure européenne ne doit pas tromper. Le projet de Boff est d'écrire une christologie latino-américaine. A partir d'une herméneutique différenciée, qui articule la critique historique, des perspectives existentielles et une réflexion politique, il ébauche une christologie « pensée en fonction et mise à l'épreuve de la vie en Amérique latine » (52). Il énumère les caractéristiques d'une telle christologie : primat de l'anthropologique sur l'ecclésiologique, de l'utopique sur le factuel, du critique sur le dogmatique, du social sur le personnel et de l'orthopraxie sur l'orthodoxie. — Que signifie *primat* ? Nous avons le sentiment que Boff met en œuvre une fausse alternative, ou du moins qu'il force la note, sans que cela l'empêche, ici ou là, de réintroduire des théologoumènes traditionnels. — L'auteur sait, il est vrai, mettre en lumière avec art et vivacité les éléments concrets de la christologie, ainsi dans les chapitres III (« Finalement, qu'a voulu Jésus-Christ ? ») et IV (« Jésus-Christ, libérateur de la condition humaine »). Mais le lecteur cherche en vain des analyses concrètes sur la situation proprement latino-américaine — à l'exception peut-être de quelques incursions bienvenues dans la question de la jeunesse. — Mais ce qui semble surtout critiquable chez Boff, c'est sa propension à combiner assez ingénument des systèmes d'interprétations pour le moins hétérogènes. Il n'a pas trop de peine à associer son point de départ herméneutique et critique à des affirmations ecclésiologiques conservatrices. Il combine des réflexions de Moltmann, de Gogarten et de Teilhard. Il nous sert une pincée de Wittgenstein, de Freud, etc. Le chapitre V sur l'originalité de Jésus culmine curieusement dans la notion du bon sens de Jésus. Boff ne nous montre guère comment il passe de l'histoire contingente de Jésus de Nazareth aux actualisations opérées. Il aurait sans doute dû mieux éclairer la dialectique de la question et de la réponse, de la grammaire universelle que constituent l'anthropologie (W. Kasper), le langage, le politique et de sa mise en œuvre concrète par la christologie. Question de méthode que Boff ne fait qu'effleurer. — Le schème fondamental qu'utilise l'auteur s'inscrit dans la meilleure ligne de la théologie catholique de la révélation, comprise comme manifestation de potentialités anthropologiques. Mais Boff reprend ce modèle de manière insuffisamment dialectique et aboutit à des affirmations de ce type : « Au contact de Jésus, chacun se retrouve lui-même et retrouve ce qu'il y a de meilleur en lui » (102). Malgré tout ce qu'il nous apporte de bon sur la mort et la résurrection de Jésus, sur le lien de Jésus avec Dieu, sur la continuation du processus christologique après la mort de Jésus (mais la continuité est-elle si évidente ?), Boff donne l'impression de demeurer prisonnier d'une *jésulogie*, centrée sur une *Jesus-frömmigkeit* version socio-politique. Dira-t-on que la question *christologique* est absente de cette christologie ? Ce serait sans doute excessif, eu égard à la manière nuancée dont Boff analyse les rapports entre christologie directe et christologie indirecte au chapitre VIII. Mais la pirouette par laquelle l'auteur se sort d'affaire est significative ; Boff nous affirme en effet que « la vie est plus importante que la réflexion », que la christologie implique une éthique et que le thème central de la christologie est la *Nachfolge Christi* (160). Or n'est-ce pas

justement à partir de cette suivance de Jésus que jaillit — ou rejaillit — le problème christologique, le passage paradoxal de Jésus au Christ et, corrélativement, du disciple au croyant ? — Ces quelques remarques critiques sont à n'en pas douter nées d'un cerveau occidental. Comment ferions-nous autrement ? Il n'en demeure pas moins que l'ouvrage de Boff demeure lui-même encore occidental, comme l'étaient les essais de R. Alvès et de K. Kitamori. Il se situe à un carrefour. Né d'une érudition européenne, en chemin vers une théologie latino-américaine, sans pouvoir trancher clairement. Aussi une lecture au second degré devrait-elle s'opérer, qui partirait non du *texte* de Boff, mais de son *contexte* ; il s'agit d'élucider les conditions concrètes qui rendent possible (et nécessaire) le discours de Boff, et de déceler, sous le palimpseste, l'histoire oubliée d'un peuple en marche.

DENIS MÜLLER.

WALTER KASPER : *Jesus der Christus*. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1974, 332 p.

Il faut saluer cette christologie du professeur Kasper, qui enseigne la théologie systématique à la Faculté catholique de Tübingen. En des pages denses et bien informées, l'auteur nous offre une admirable synthèse des problématiques actuelles en même temps qu'une contribution vigoureuse à la question christologique. — Il procède en trois étapes : 1^o la manière dont se pose aujourd'hui le problème christologique ; 2^o l'histoire et le destin de Jésus-Christ ; 3^o le mystère de Jésus-Christ. On le voit, la question centrale qui habite le projet de Kasper est celle du rapport entre histoire et vérité, entre le temps et l'être. — Précisons : la christologie vit aujourd'hui du tournant anthropologique universel né de l'*Aufklärung*, et consacrant l'autonomie de l'homme. D'où les thèmes décisifs de l'histoire, de l'anthropologie, de la sécularisation et de la liberté. Si Kasper valorise très positivement ce tournant, c'est à la condition expresse qu'on ne le prenne pas comme prétexte à une liberté prométhéenne ou à une conception de l'histoire close sur elle-même — toutes platitudes désolantes. Comme Pannenberg, qui s'inspire de Hegel, Kasper entend récuser la fausse alternative de l'histoire et de la vérité, de l'homme et de Dieu, en promouvant une réflexion sur la liberté qui doit beaucoup au dernier Schelling (cf. la thèse que Kasper a consacrée à Schelling : *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965). — Le mérite de l'auteur est de tenir constamment ensemble l'historicité concrète, donnée de la figure de Jésus de Nazareth, constituée par sa vie et son action, par sa mort, par sa résurrection enfin — et la vérité, le sens, le mystère (*Geheimnis*) de cette figure dans l'ordre du discours et de la contemplation théologiques. Kasper assigne une triple tâche à la christologie : elle doit opter délibérément pour l'*histoire*, se faire mémoration, narration et lecture d'une réalité donnée, qui a nom Jésus-Christ et que confessent les titres christologiques ; elle doit éclairer de manière *universelle* l'existence et la situation des êtres humains ; elle doit enfin manifester la portée *sotériologique* des énoncés relatifs au Christ. — L'auteur réfléchit l'anthropologie dans la christologie, et réciproquement. L'anthropologie constitue selon lui la *grammaire* de la révélation divine, mais de façon à ne jamais anticiper ou contraindre la christologie. Contre Rahner et Bultmann, si proches à certains égards, Kasper souligne l'ouverture et le pluralisme des esquisses anthropologiques, qui ne prennent forme concrète que sous l'impulsion d'énoncés christologiques précis. — Pas plus que l'anthropologie, l'histoire ne saurait prétendre à une autonomie absolue. La théologie n'a rien à faire d'une conception plate et unidimensionnelle

de l'histoire. L'histoire n'est en effet nullement le lieu d'une scission (positiviste) entre le réel et le vrai, mais elle signifie un sens qui la transcende, elle porte une liberté elle-même enracinée en Dieu. — Sur la base de ces considérations critiques, Kasper développe une christologie à deux étages, inspirée, mais à nouveaux frais, de Romains 1 : 3 s. — Il présente d'abord la christologie néotestamentaire sous le double angle du Jésus terrestre et du Ressuscité. Le fait d'inclure la résurrection dans l'examen de l'histoire et du destin de Jésus-Christ correspond au refus de Kasper de limiter l'histoire à la normalité de l'expérimentable (il rejoint en ce sens les tentatives d'un W. Pannenberg ou d'un R. R. Niebuhr, qui veulent élargir le concept d'histoire aux dimensions de la résurrection). La notion clef de la prédication de Jésus, celle de Royaume de Dieu, est intimement associée aux souffrances messianiques de Jésus, comme l'avait bien vu A. Schweitzer. Jésus apparaît, dans son action et dans sa mort, comme l'homme pour les autres. La Résurrection donne en profondeur le sens de la croix et de la vie de Jésus et inaugure le temps de l'homme nouveau, libéré des puissances de la mort, du péché et de la loi. Les miracles d'une part, le tombeau vide de l'autre ne doivent pas être ravalés au rang de preuves apolo-gétiques mais servent de *signes*, notion capitale chez Kasper : la question du sens ne saurait selon lui trouver de réponse définitive au plan de l'histoire. L'histoire est le lieu des signes, c'est donc une réalité provisoire, proleptiquement structurée, orientée vers un eschaton qui tient seul le secret du sens. On voit ce que Kasper doit à l'idée, esquissée dans sa thèse sur Schelling, d'une théologie postidéaliste articulant histoire et christologie. — La christologie ne peut cependant en rester à une simple phénoménologie des données néotestamentaires. La théologie, en effet, dépasse le niveau de la narration, du récit ; elle doit aussi entrer dans une argumentation, opérer une reprise, viser ce que Kasper nomme ici le mystère de Jésus-Christ. Entreprise délicate, véritable audace spéculative du théologien, et qui est sans doute au cœur du projet de Kasper. Une christologie d'en bas, placée sous le signe de la croix, entraîne inéluctablement une refonte de la conception qu'on se fait de Dieu. Nous voici conduits sur le seuil d'une réflexion trinitaire que Kasper juge seule à même de saisir le mystère christologique. A l'inverse, il est vrai, la christologie n'éclaire pas seulement le sens de Dieu ; elle invite aussi à penser le sens de l'homme et celui du monde. Fidèle à ses prémisses, Kasper récuse toute scission entre christologie fonctionnelle et christologie ontologique, entre *christologia crucis* et christologie cosmique, de même que tout éclatement, soit en direction d'un « intégralisme » réduisant le réel au Christ, soit en direction d'un sécularisme qui dissoudrait le Christ dans une anthropologie. — Kasper réussit dans ce livre à montrer la portée de l'histoire pour la théologie, à la suite de Käsemann, sans élever pour autant la réalité historique à l'absolu. Il nous suggère le cadre d'interprétation universel de toute christologie à venir et nous rend sensibles à la portée pratique, libératrice de cette réflexion.

DENIS MÜLLER.

J. BLINZLER : *I fratelli e le sorelle di Gesù*. Brescia, Paideia, 1974, 186 p. (Studi Biblici, 29.)

« Les frères et les sœurs de Jésus étaient des cousins et des cousines » (p. 173) ; on les a appelés frères et sœurs, puisque en araméen il n'y avait pas d'autre terme pour les nommer ; « la communauté primitive a repris ces mots et les a maintenus en grec aussi, pour honorer les membres de la famille du Seigneur (qui entre-temps étaient devenus des membres éminents de l'Eglise) et pour les distinguer clairement et simplement des autres homonymes existants

dans la communauté primitive » (p. 174). Dans cet essai (publié en 1967) J. Blinzler expose et défend donc la thèse catholique, en étoffant une contribution de 1958, vite devenue un point de référence dans le milieu exégétique (« Trier Theologische Zeitschrift » 67, 1958, 129-145. 224-246 ; le public italien connaissait déjà cet article, traduit en 1967 dans une petite brochure : *Gesù ebbe fratelli e sorelle ?*, Roma 1967). L'introduction constitue un précieux *status quaestionis*, où l'érudition et l'acribie coutumières de Blinzler se manifestent avec précision (p. 13-23) ; le dossier proprement dit est composé par neuf chapitres ; treize excursus précisent des points particulièrement controversés ; une conclusion (très synthétique, mais suffisante) résume le chemin parcouru (p. 173-174). L'édition italienne a été revue par G. Forza ; la traduction est due à G. Cecchi. Dans son genre ce livre constitue un essai très important pour l'exégèse, pour la théologie, pour la controverse œcuménique.

ALDO MODA.

H. C. C. CAVALLIN : *Life After Death. Paul's Arguments for the Resurrection of the Dead in I Cor. 15. Part I. An Inquiry into the Jewish Background.* Lund, Gleerup, 1974, 301 p.

L'ouvrage, une thèse de doctorat présentée à Upsal en 1974, est destiné à fournir, en décrivant l'arrière-fond judaïque, des repères et des points de comparaison pour une interprétation des principaux textes du Nouveau Testament sur la résurrection des morts, avant tout 1 Co 15. Cette interprétation fera l'objet d'un second volume. Au point de départ une triple remarque critique sur les idées généralement reçues : 1° C'est une erreur d'admettre une conception monolithique de la résurrection des morts dans le christianisme primitif. 2° C'en est une également — on le sait depuis longtemps, mais on feint parfois de l'ignorer — de parler de *la* conception juive, en oubliant l'existence non seulement de variantes, mais de conceptions fondamentalement inconciliables. 3° La combinaison « résurrection-drame final du jugement dernier » ne va nullement de soi. Ainsi sont contestées d'entrée les simplifications aussi fausses que commodes, telles que par exemple l'affirmation selon laquelle, dans le judaïsme, la résurrection — selon le dogme exégétique de l'anthropologie de « l'homme total » — ne peut être que la résurrection matérielle du corps physique. L'auteur ouvre largement l'éventail des textes juifs, échelonnés de 167 avant à 110 après Jésus-Christ : Bible hébraïque, textes apocalyptiques palestiniens, textes grecs de la diaspora juive, premières traditions rabbiniques. Il les analyse séparément, afin d'éviter toute systématisation prématurée et toute harmonisation, en les soumettant à quatre questions : 1° Le texte parle-t-il de vie après la mort ? 2° Si oui, la comprend-il comme résurrection du corps, comme immortalité de l'âme, ou encore autrement ? Par exemple 3° comme retour à une vie terrestre ou comme « existence glorifiée » au ciel ? 4° Quand la vie postmortelle commence-t-elle et de quelle manière la combinaison avec les idées de jugement dernier s'opère-t-elle ? Le résultat apparaît dans l'étonnant bariolage du tableau récapitulatif de la page 197. — L'ouvrage se termine par d'intéressantes remarques de portée générale. Par exemple : L'opinion populaire selon laquelle le judaïsme avait une idée « grossièrement matérielle » de la vie postmortelle a « un bien mince fondement » (p. 200). Ou encore : Les représentations très variées n'ont en elles-mêmes que peu d'importance, pour l'auteur aussi bien que pour le lecteur ; par leur incohérence — souvent à l'intérieur d'un même texte — elles appellent « une sorte de démythologisation » (p. 199). Il reste

qu'un thème prédomine nettement : celui de la rétribution, salut des fidèles, châtiment des pécheurs, manifestation finale de la justice de Dieu (p. 201). — L'auteur mérite notre reconnaissance pour le travail considérable qu'il a accompli et pour l'utile instrument de travail qu'il met entre nos mains. Il complète heureusement le célèbre *Excursus* 29 du Billerbeck, qui n'apporte, sur les textes non rabbiniques, que des analyses sommaires et incomplètes. On est impatient de voir de quelle manière et avec quel fruit Cavallin va exploiter l'acquis de ses analyses dans l'étude à paraître des textes néo-testamentaires. Il est clair en effet que le *fait* pascal, quel qu'il ait été, réalité première par rapport aux textes judaïques, ne peut avoir été interprété, à partir des *représentations* de ces textes, qu'a posteriori.

CHRISTOPHE SENFT.

THÉOLOGIE
CONTEM-
PORAINE

CLAUDE TRESMONTANT : *Introduction à la théologie chrétienne*. Paris, Le Seuil, 1974, 698 p.

On ne peut que louer l'auteur de s'efforcer de donner une information aussi objective que possible sur l'ensemble de la théologie chrétienne (Dieu, création, révélation, incarnation, trinité, anthropologie chrétienne), dans un langage intelligible pour nos contemporains. Il a raison de dire qu'on rencontre une « haie » de malentendus chez ces derniers concernant la foi et son contenu. L'ouvrage est intéressant ; il est certain qu'il trouvera beaucoup de lecteurs reconnaissants. Puisque le projet que l'auteur s'est fixé est si vaste, il est inévitable que son exécution soit aussi critiquable à plusieurs points de vue. Ne mentionnons que trois points : — 1. L'auteur attache, à juste titre, beaucoup d'importance à l'herméneutique : il faut redire la vérité chrétienne dans un français moderne. Mais il ne va pas toujours très loin dans la réalisation de ce vœu. D'une part, il a un goût excessif pour la *veritas Hebraica*, en transcrivant souvent des termes hébreux (ce qui est pittoresque, mais n'explique rien) ; d'autre part, il signale, à plusieurs reprises, le problème des mots clés de l'histoire des dogmes qui ont changé de signification et prêtent à malentendu, mais il n'a pas de meilleures propositions à faire. (Prenons un exemple : employé en théologie trinitaire, le terme de « personne » peut évoquer, aujourd'hui, une conception trithéiste. En désespoir de cause, l'auteur suggère, à la page 396, la traduction « réalité objective, subsistante ». Il aurait mieux valu chercher dans la direction de la trinité relationnelle d'un saint Augustin et saint Thomas, si bien décrite dans la suite de l'exposé de l'auteur sur la théologie trinitaire.) — 2. Il est très bien que l'auteur ait à cœur d'exposer la théologie chrétienne dans son évolution à travers l'histoire. Non seulement, parce que nos contemporains sont en train d'oublier cette histoire, mais aussi parce que cette manière de procéder permet de montrer la dynamique de la pensée chrétienne qui part de la révélation biblique pour arriver, souvent, face à des interprétations erronées, à une intelligence plus fine, plus cohérente de la foi. Mais dans les chapitres consacrés à l'histoire de la pensée chrétienne (surtout sur l'incarnation et la trinité), l'auteur n'a pas vraiment atteint son but : au lieu de susciter l'intérêt du lecteur, il le fatigue par d'interminables citations de textes qui souvent ne sont même pas commentés. Dans ce domaine, moins aurait été davantage. — 3. Il est compréhensible que cet ouvrage qui est apologétique verse aussi dans la polémique. L'adversaire est d'ailleurs souvent imaginaire. Mais dans un cas, il est très concret : le protestantisme, et Martin Luther à sa tête. Aujourd'hui, on a de la peine à digérer une polémique vieux style qui fait du tort parce qu'elle fausse la position de l'adversaire. Ne citons qu'une phrase (à titre d'exemple ;

il serait facile de multiplier les exemples) : « Tout le christianisme luthérien est un christianisme typiquement gnostique, c'est-à-dire que ce n'est plus le christianisme. C'est une autre religion » (p. 641). On ne reprochera pas à l'auteur d'être bon catholique (c'est surtout visible — personne ne s'en étonnera — dans les chapitres sur Dieu et sur l'anthropologie chrétienne), mais on aimerait qu'il ne se fasse pas la tâche trop facile quand il s'agit d'écarter d'autres expressions de la foi. Souvent, on a l'impression que, pour lui, tout est dit quand le mot « orthodoxie » est lancé. — Malgré ces faiblesses, le livre de C. Tresmontant contient d'excellentes pages. Ce qu'il dit, vers la fin, à propos du péché originel, de la résurrection et surtout au sujet du problème du mal, mériterait une étude approfondie. C'est là où il exprime vraiment dans un langage nouveau et actuel l'ancienne vérité de la foi.

WILLY RORDORF.

FRANZ SCHUPP : *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*. Freiburg i. B., Herder, 1974, 159 p.

Ce recueil d'études prend place dans le vaste débat noué aujourd'hui à propos de la scientificité de la théologie. L'auteur, s.j., professeur de dogmatique à l'Université d'Innsbruck, ancien élève de K. Rahner, est très informé de philosophie analytique, d'analyse du langage et de logique. Il aborde notamment ici, à l'enseigne de *quaestiones disputatae*, les questions d'un penser critique à l'intérieur de la théologie ; du rôle de la théorie dans le savoir et l'énoncé théologiques (entre la théologie, l'herméneutique et l'« Ideologiekritik ») ; du concept de révélation. L'ensemble se présente comme une contribution cherchant à élucider le rôle, la fonction et la portée de la théologie eu égard à ses incidences pratiques, sociales au sens large du terme. Le tout se lit avec intérêt. Il s'agit moins d'une somme que d'une suite d'interventions précises, opérant dans un champ en pleine mouvance.

PIERRE GISEL.

GREGORY BAUM, MAURICE BOUCHARD, GUY BOURGEAULT, MICHEL DESPLAND, JULIEN HARVEY, GILLES TREMBLAY, avec la collaboration de RICHARD BERGERON et BERTRAND RIOUX : *Les mutations de la foi chrétienne*. Montréal, Fides, 1974, 147 p.

Ce volume présente le texte de conférences prononcées lors des « Journées universitaires de la pensée chrétienne », à Montréal, du 25 au 27 octobre 1973. Les textes sont, dans l'ensemble, fort médiocres. La plupart des contributions témoignent même d'une superficialité effarante, d'une légèreté inadmissible dans le rapport qu'on entretient (ou qu'on n'entretient plus...) avec le passé de la tradition théologique, d'un optimisme quant au présent et d'un manque de critique à l'égard des postulats implicites de la modernité à vous faire perdre le goût de la théologie.

PIERRE GISEL.

JEAN KAMP : *Credo sans foi, foi sans Credo*. Paris, Aubier-Montaigne, 1974, 192 p. (Présence et pensée.)

Un livre typique des mutations qui affectent aujourd'hui l'Eglise catholique. Qui contient d'excellentes choses : elles touchent au diagnostic porté sur une certaine tradition théologique et une certaine manière de concevoir la foi. Qui renoue malheureusement avec une structure de pensée héritée de l'Aufklärung et de la modernité classique dans les propositions qu'on croit devoir

formuler en réponse à la crise. La critique (justifiée) d'une certaine « orthodoxie » qui n'est théologique plus que de nom ouvre en effet la porte à ce que l'on a déjà vu en d'autres temps : dans le protestantisme de l'époque libérale. A croire que l'expérience des uns ne saurait servir aux autres. Kamp fait le procès d'une foi qui se comprend comme complément de la raison, vivant d'une même structure (définie par le règne de l'objectivité) mais appliquée à d'autres objets (cachés ou invisibles), alors qu'elle est une autre manière de voir la seule et même réalité : celle de l'homme et de l'histoire qu'il construit. Il rappelle alors que la deuxième personne de la Trinité n'est pas le Fils (unique) seulement, mais l'ensemble du monde. Jusqu'ici, on peut suivre l'auteur. Mais à condition, contre l'auteur, 1) de ne pas tirer comme conclusion du premier point que la foi s'oppose principalement au langage et qu'elle vit d'une unité conquise contre toute distance et séparation (la foi, instance spécifique, *dit* le monde — et donc ne pourra aller « sans credo » — et le dit à partir d'un monde *déjà* dit — donc en régime de séparation et d'altérité) et 2) de ne pas oublier que s'il est peut-être légitime d'écrire que le monde est seconde personne de la Trinité, il s'agit du monde lu à partir de la christologie (donc monde de la Promesse, à venir *et* advenue). — Le livre, bien informé de la philosophie moderne (malgré certains contre-sens : ainsi faudrait-il rappeler que Hegel, qu'aime à citer l'auteur, n'est philosophe de la réconciliation dans l'Unité que parce que cette unité est *positive* et, à ce titre, totalité), se lit aisément et n'est nullement réservé aux spécialistes.

PIERRE GISEL.

Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit. Vorstellungen von Einheit und Modelle der Einigung... herausgegeben von Reinhard Groscurth. Frankfurt/Main, Lembeck, 1974, 190 p.

Quand, plutôt qu'aux événements sensationnels qui vous rendent impatients parce qu'on en voudrait un par jour, on est attentif aux pulsions profondes et donc plus lentes de la vie ecclésiale, on doit admettre que le remembrement de l'Eglise dans son unité est actuellement l'un des éléments les plus prometteurs de cette vie. L'ouvrage recensé ici en est un témoin éloquent. Il rassemble, *grosso modo*, les travaux présentés lors d'une consultation tenue à Salamanque en septembre 1973. Convoquée par la Commission de Foi et Constitution du COE, elle devait traiter des différentes manières d'aborder le problème de l'unité, et des modèles proposés pour refaire l'unité. L'ouvrage s'ouvre par le rapport introductif, vraiment *magistral*, de L. Vischer, directeur de Foi et Constitution, et se termine par le « Rapport de Salamanque » qui me paraît être l'un des documents du COE dont l'importance et la fertilité vont certainement aller croissant. Entre ces deux pièces maîtresses on trouve des contributions du P. René Beaupère, o.p. (à partir du décret conciliaire sur l'œcuménisme et de la suite qui lui a été donnée dans l'Eglise romaine, il interpelle le COE sur sa notion d'unité), de José Miguez Bonino, de Buenos Aires (il aborde la question de l'unité dans la perspective propre à l'Amérique latine et insiste sur le fait que telle circonstance *locale* a aussi le droit d'inspirer et de caractériser la recherche de l'unité), de G. F. Moede (il examine dans quelle mesure les unions d'Eglises, celle de l'Inde du Sud, par exemple, fournissent un modèle exemplaire pour la recherche œcuménique), de N. Ehrenström (qui pose la même question, mais en songeant aux alliances confessionnelles mondiales), d'E. Käsemann (celui-ci rappelle fort opportunément que le temps des hérésies n'est pas nécessairement surmonté à jamais) et de R. Frieling (qui

cherche à définir l'Eglise en tant que « communauté conciliaire »). Manque, hélas, une contribution orthodoxe (celle de Ion Bria, « Living in the one tradition », *The Ecumenical Review*, Vol. XXVI, N° 2, April 1974, p. 224-233, n'a-t-elle pas paru valoir la traduction ?). Manque également l'étude de deux thèmes pourtant évidents quand on songe à l'*unitatis redintegratio* : d'une part le thème d'une primauté comme élément constitutif de la structure de l'unité de l'Eglise, d'autre part celui d'un *retour* comme chemin qui mène à l'unité. Je sais que l'on a de bonnes raisons de penser qu'en empruntant ce chemin d'un retour, on aboutira à une malfaçon de l'unité chrétienne. Mais — est-ce toujours le cas ? Pourquoi, par exemple, l'unité de la chrétienté suédoise ne devrait-elle pas se faire par le « retour » des minorités « libriste » et romaine à une Eglise « luthérienne » rénovée ? — La tendance générale de l'ouvrage — et c'est heureux — va dans le sens d'un accroissement de l'importance de l'Eglise locale, l'unité étant rêvée, envisagée, projetée voire négociée sous forme de communion « conciliaire » d'Eglises locales. Il vaut à ce sujet la peine de citer *in extenso* la définition proposée par le rapport de Salamanque (que je traduis de l'original anglais, *The Ecumenical Review*, *ibid.*, p. 292, plutôt que de sa traduction allemande) : « Jésus-Christ a fondé une (seule) Eglise. Aujourd'hui, nous vivons dans des Eglises diverses, divisées entre elles. Et pourtant notre vision d'avenir est qu'à nouveau nous aurons à vivre comme frères et sœurs dans une Eglise réunie (*undivided Church*). Comment décrire ce but ? Nous offrons à la réflexion des Eglises la description suivante : L'Eglise une doit être envisagée (*envisioned*) comme une communauté conciliaire d'Eglises locales qui elles-mêmes sont vraiment unies (*a conciliar fellowship of local churches which are themselves truly united*). Dans cette communauté conciliaire, chaque Eglise locale possède, en communion avec les autres (Eglises locales) la plénitude de la catholicité, témoigne de la même foi apostolique et reconnaît par conséquent les autres (Eglises locales) comme appartenant à la même Eglise du Christ, guidée par le même Esprit. Comme l'indiquait l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi, (les Eglises locales) sont liées entre elles parce qu'elles ont reçu le même baptême et partagent la même eucharistie ; parce qu'elles reconnaissent aussi, réciproquement, les membres et les ministères les unes des autres. Elles sont une dans leur engagement commun à confesser l'Evangile du Christ en le proclamant et en se mettant au service du monde. A cette fin, chaque Eglise (locale) cherche à maintenir et à accroître ses relations avec ses Eglises-sœurs, relations qui s'expriment par des assemblées conciliaires chaque fois que la fidélité à leur vocation commune le requiert. » On n'a pas besoin de souligner ce que cette description doit à la définition de l'unité adoptée par l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi en 1961 (cf. L. Vischer, *Foi et Constitution*, Neuchâtel, 1968, p. 140s), mais on a le droit de se réjouir de la portée « canonique » que prend peu à peu cette définition. Elle protège en effet le COE contre la tentation, réelle, d'être un « machin » de plus. JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch römisch-katholischen Gespräch. Herausgegeben von Günther Gassmann, Marc Lienhard, Harding Meyer und Hans-Volker Hertrich. Frankfurt am Main, Lembeck-Knecht, 1974, 174 p. (Ökumenische Dokumentation I).

On sera heureux de disposer dans ce recueil d'une série de textes produits ces dernières années par des groupes interconfessionnels. Certains ont un carac-

tère marqué d'officialité, d'autres émanent de rencontres et d'instituts qui ont pris l'initiative de les rédiger ; ils ont en commun la même approche des questions doctrinales les plus brûlantes entre les Eglises encore séparées. Citons dans l'ordre : le « Rapport de Malte » (1972) sur les entretiens luthéro-catholiques concernant l'Evangile et l'Eglise, deux Rapports (1967, 1970) d'entretiens luthéro-catholiques aux USA traitant de l'Eucharistie et du ministère, la traduction des textes des Dombes (1972, 1973) sur l'Eucharistie et la réconciliation des ministères, une note de 1973 sur l'hospitalité eucharistique élaborée par l'Institut strasbourgeois pour la recherche œcuménique, un mémorandum de la Communauté de travail des Instituts œcuméniques allemands (Bochum, Heidelberg, Munich, Munster, Tubingue) intitulé Réforme et reconnaissance des ministères ecclésiastiques (1973). Deux sélections bibliographiques portent l'une sur les entretiens entre protestants et catholiques, et l'autre sur la recherche catholique récente en matière de luthéranisme. Il est peut-être dommage qu'on n'ait pas incorporé à ce volume les études sur le ministère ordonné que Foi et Constitution publiait à la même époque ; le fait que ces textes ont été adoptés par des théologiens de toutes les grandes confessions chrétiennes aide à comprendre pourquoi les entretiens très « occidentaux » évoqués dans notre recueil semblent encore incomplets. Liquidérons-nous le lourd contentieux « latin » tant que nous resterons entre nous pour l'examiner ?

CLAUDE BRIDEL.

La religione oggi. Conferenze della Facoltà teologica salesiana 1973-1974. Zürich, Pas-Verlag, 1974, 67 p. (Biblioteca di scienze religiose, 10).

A celui qui voudrait connaître la théologie « officieuse » des deux secrétariats romains qui établissent le dialogue avec les religions non chrétiennes et les non-croyants, je recommanderais volontiers ce volume. En effet, le premier exposé sur « l'avenir de la religion » a pour auteur le Cardinal König, archevêque de Vienne et président du Secrétariat « pour les non-croyants ». La deuxième étude a été rédigée par Mgr Piero Rossano, secrétaire du Secrétariat « pour les religions non chrétiennes ». Le thème est le suivant : « Le problème théologique des religions ». Après un travail sur « les prolégomènes à la philosophie de la religion » de G. Cristaldi, nous pouvons lire l'exposé du secrétaire du Secrétariat pour les non-croyants, le professeur V. Miano, sur « religion et morale ». Contentons-nous seulement de résumer le jugement théologique porté sur les religions non chrétiennes par Mgr. Rossano. A ses yeux, elles ont pour fondement la réponse de l'homme à l'« instinctus Dei invitantis », c'est-à-dire à l'action secrète de la grâce de Dieu qui veut le salut de tous les hommes (cf. 1 Tm 2,4). Mais cette réponse est ambiguë, car la vérité du rapport religieux est constamment mélangée à l'erreur. Cette conception des religions non chrétiennes me paraît fidèle à l'enseignement du II^e Concile du Vatican.

GEORGES BAVAUD.

REMI PARENT : *L'Esprit vous rendra libres en ces temps de Pentecôte.* Montréal, Fides, 1974, 138 p. (Collection « Foi et Liberté »).

L'auteur est professeur d'ecclésiologie à l'Université de Montréal. Son petit livre n'a pas la prétention de proposer une théologie « donnant appui au cœur qui se cherche une intelligence », il vise plus modestement à faire apparaître le dynamisme libérateur qu'apporte l'Esprit aux racines de la vie

de l'homme. Conçu sous la forme de brèves méditations que doivent couper des temps de silence et d'écoute, cet essai rappelle utilement à notre temps le ministère le plus merveilleusement ordinaire du Saint-Esprit, qui est de nous renvoyer inlassablement au Christ incarné en nous assurant de sa fidélité. On appréciera aussi la fermeté des lignes éthiques qui se dégagent dans la dernière partie. Cela dit, le style adopté par l'auteur a des redondances et des tics de vocabulaire postconciliaire qui ne remplacent pas toujours avantageusement l'onctuosité sulpicienne de jadis ; il n'est pas non plus certain que l'abondance des citations bibliques qui jalonnent cet ouvrage garantisse plus que formellement sa référence à l'Évangile. La comparaison entre le catholicisme canadien et celui que nous rencontrons ordinairement est instructive.

CLAUDE BRIDEL.

Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Mit Beiträgen von Harding Meyer, Walter J. Hollenweger, Kilian McDonnell, Vilmos Vajta, Anna Marie Aagard. Frankfurt am Main, Lembeck-Knecht, 1974, 119 p. (Ökumenische Perspektiven, 6).

Ce nouveau cahier de l'Institut pour la recherche œcuménique de Strasbourg situe d'emblée la condition étrange, et peut-être privilégiée, de la pneumatologie aujourd'hui. Voici des années, souligne Harding Meyer, que nos meilleurs théologiens constatent rituellement la nécessité d'édifier à frais nouveaux une doctrine du Saint-Esprit ; mais leurs appels n'obtiennent guère de réponse, à moins qu'il faille considérer comme telle le mouvement qui s'est récemment emparé de multiples chrétiens pour en faire autant de témoins de la brûlante actualité de Dieu. L'expérience du Saint-Esprit sous ces formes si peu « théologiques » serait-elle le premier chapitre de la pneumatologie tant attendue ? L'équipe interconfessionnelle qui examine cette question le fait avec sérieux, clarté et modestie. Le bénédictin américain Kilian McDonnell trace le portrait du mouvement charismatique dans l'Église catholique aux États-Unis et développe une appréciation proche de celle que le cardinal Suenens vient de proposer aux lecteurs francophones. De son côté, Walter J. Hollenweger, dont on sait depuis sa thèse monumentale (1969) l'intime connaissance du pentecôtisme, entreprend de préciser la question posée aux Églises établies par le jaillissement tumultueux d'une vie de foi étrangère en apparence à la rationalisation de l'Évangile qui les menace ; il apporte des informations relativement inédites sur les conséquences éthiques du retour de l'Esprit dans certaines communautés du tiers monde. Il appartient à Vilmos Vajta et à la théologienne danoise Anna Marie Aagard d'esquisser quelques réflexions systématiques ; le premier examine le rôle du Saint-Esprit dans les structures de l'Église, tandis que la seconde s'attache de manière plus originale et plus risquée aussi à discerner la mission de l'Esprit dans le monde, ce qui exige une démarche proprement théologique et non plus seulement ecclésiologique comme nous en avons l'habitude. On voit sur quels chemins nous entraîne cette recherche, qui confirme la valeur de cette série d'excellente vulgarisation.

CLAUDE BRIDEL.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

Poesia latina in frammenti. Miscellanea filologica. Genova, Facoltà di Lettere, 1974, 384 p. (Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medioevale, 39.)

Du 22 au 24 février 1973, un groupe de latinistes italiens s'est réuni à Gênes pour fêter les soixante ans du professeur Francesco della Corte. Les participants ont présenté des communications centrées autour d'un thème général : les œuvres poétiques latines conservées seulement par fragments. Le présent volume constitue la publication de ces communications — au nombre de dix-sept ; il comprend en outre les travaux de treize latinistes qui n'ont pas pu participer directement à la réunion. La majorité des études se concentrent sur les poètes archaïques, Ennius, Naevius, Caecilius, Pacuvius, Accius, Lucilius, mais des textes plus récents sont aussi abordés : les fragments poétiques de Cicéron, une pièce attribuée à Pétrone, même un recueil poétique perdu de Bède. Comme il s'agit uniquement d'œuvres mal connues, qui ont plutôt suggéré des hypothèses que donné des certitudes aux philologues, le recueil ne comprend que des études érudites de détail ; il sera surtout utile aux spécialistes qui s'occupent plus particulièrement de poésie latine archaïque.

FRANÇOIS PASCHOUD.

ARISTOTELE : *Trattato sul cosmo per Alessandro.* Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, commento e indici a cura di Giovanni Reale. Napoli, Luigi Loffredo Editore, 1974, 358 p. (Filosofi antichi, 5.)

Le *Traité du monde*, dédié à Alexandre, est publié d'ordinaire avec le *De caelo* d'Aristote, mais considéré comme apocryphe. On se plaît à relever, en particulier avec W. Cappelle, les traits stoïciens qui le caractérisent. Giovanni Reale, déjà connu pour ses thèses « conservatistes » relatives à la *Métaphysique*, prend le contre-pied de cette tradition et revient à l'avis des écrivains anciens qui attribuaient le *Traité du monde* au Stagirite. Il ne s'agit pas là pour lui d'une simple hypothèse ; il considère la question comme tranchée : l'attribution à Aristote est, à ses yeux, démontrable. Bien entendu, le contenu du *Traité du monde* ne coïncide pas avec la doctrine de l'Aristote que nous connaissons d'ordinaire, mais G. Reale pense au jeune Aristote et aux œuvres dites exotériques du Stagirite. A son avis, le *Traité du monde* « est né vraisemblablement à l'époque où le Stagirite était à la cour de Macédoine précepteur d'Alexandre et il constitue précisément le manuel de philosophie qu'il avait rédigé pour le jeune prince » (p. XI). On voit l'importance de la thèse de G. Reale et son intérêt : le *Traité* constituerait « la somme des œuvres exotériques et des acquisitions des premières années d'enseignement du Stagirite en dehors d'Athènes et serait la voie d'accès la plus rapide et la plus sûre à la lecture des ouvrages ésotériques » (p. XV). Cette dernière affirmation touche au paradoxe et il faut toute la lente et patiente démonstration de Reale pour qu'on ne l'écarte pas d'un revers de main. Cette démonstration est conduite de la manière suivante : l'auteur examine d'abord les thèses des critiques hostiles à l'authenticité, puis il analyse le contenu du *Traité* et montre son accord avec les doctrines ésotériques ou scientifiques d'Aristote ; après le texte du *Traité* (avec la traduction italienne en regard), il rédige d'abondantes notes qui constituent un vrai commentaire ; enfin, une bibliographie raisonnée des éditions et des travaux relatifs au *Traité* et un index

grec étendu achèvent l'ouvrage. Les spécialistes de la philosophie grecque suivront avec un vif intérêt l'argumentation de G. Reale. Seront-ils convaincus ? Ils seront certainement ébranlés. Restera en tout cas la question de savoir si cette production éventuelle du jeune Aristote est vraiment la meilleure introduction à l'étude de l'Aristote de la maturité.

FERNAND BRUNNER.

JACQUELINE HAMESSE : *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Etude historique et édition critique.* Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1974, 352 p. (Philosophes médiévaux. XVII.)

Chacun sait le rôle que les florilèges ont joué dans l'antiquité et au moyen âge, mais bien peu de personnes ont eu entre les mains un texte de ce genre. C'est maintenant chose facile grâce à une érudite belge. Le texte qu'elle publie, choisi parmi une cinquantaine d'autres, est le florilège le plus répandu et celui dont on peut dire que « l'influence a été considérable dès le XIII^e siècle, tant sur les grands esprits que sur la masse obscure de tous ceux qui fréquentaient les universités médiévales ». On est surpris de constater que ce florilège comprend non seulement des textes d'Aristote ou attribués à Aristote (comme le *Liber de causis*), mais encore des textes de Sénèque, Porphyre, Gilbert de la Porrée, etc. On est étonné aussi de la brièveté des citations : il ne s'agit parfois que de quelques mots. Ces formules devaient être inutilisables en dehors du contexte oral de l'enseignement. L'éditeur a pris la grande peine d'identifier presque toutes ces 3000 citations. Les *loci non inventi* constituent autant de défis jetés au lecteur médiéviste qui sans doute trouvera quelques fois la clé du mystère. Ainsi la phrase 2 de la page 299 : *Deus est sphaera cujus centrum est ubique et circumferentia nusquam* est, à un mot près, la deuxième proposition du *Liber XXIV philosophorum* (Cl. Bäumer, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie*, « Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mitt. », Band XXV, Heft 1/2, Münster i. W., 1927, p. 208). L'éditeur s'est livré encore à l'étude approfondie des sources manuscrites et de la tradition imprimée du florilège qu'elle avait choisi. Elle a classé les incunables par familles, comme on le fait pour les manuscrits. L'importance de cette publication pour l'histoire des idées et l'étude des auteurs médiévaux ne saurait être sous-estimée. Ajoutons que cet ouvrage n'est pleinement utilisable qu'avec la concordance et l'index que J. Hamesse publie d'autre part à Louvain.

FERNAND BRUNNER.

VIRGINIA GUAZZONI FOÀ : *La libertà nel mondo greco.* I-II. Genova, Istituto di Filologia Classica e Medioevale, 1972 et 1974, 139 et 146 p. (Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica dell'Università di Genova, 34, 40.)

Sur un sujet qui n'est pas neuf, bien des choses restent à dire. Et, par exemple, pourquoi la liberté individuelle en politique comme thème de réflexion

est à peu près ignoré de la littérature du peuple qui l'a pourtant le mieux vécue, le peuple grec. Mais cette question, avec beaucoup d'autres, n'a pas retenu l'attention de M^{me} Foà, qui s'est surtout employée à cataloguer dans les brefs chapitres de ses deux petits volumes ce que les auteurs grecs d'Homère à Démosthène ont dit de la liberté. Classé par genres littéraires, formule dans ce cas incommode, ce catalogue passe successivement en revue, dans un ordre inattendu, les philosophes antérieurs à la sophistique, les sophistes, les poètes d'Homère à Euripide (sans la comédie), les historiens jusqu'à Hérodote, Socrate et ses émules, Platon, Aristote, la comédie ancienne (en réalité Aristophane seul : 9 pages !), Thucydide et Xénophon, enfin les orateurs et en particulier Isocrate et Démosthène. Un aussi vaste champ imposait évidemment des choix, donc des éliminations. Aussi ne se formalise-t-on pas de ce que l'auteur a laissé de côté nombre de témoignages, notamment ceux des poètes comiques contemporains d'Aristophane. Mais qu'elle n'ait soufflé mot des systèmes constitutionnels et des législations, à part quelques lignes sur Solon, est une amputation regrettable, et il y en a d'autres. On en pressent d'ailleurs la raison : il s'agissait pour elle, ainsi que l'expose l'introduction, de montrer d'une part que l'attachement à la vérité implique la possession de la liberté, d'autre part que la liberté est la condition du progrès. Que ces thèmes ne concernent pas seulement la liberté intérieure, celle du philosophe, mais aussi la liberté du citoyen et ressortissent par conséquent au premier chef au domaine des lois ne paraît pas l'avoir frappée. — Ces thèmes, au surplus, sont modernes et relèvent d'une éthique propre à M^{me} Foà. Ils n'ont rien de grec. Preuve en soit le fait qu'aucune des nombreuses citations enregistrées n'atteste les associations de termes et d'idées qui les constitueraient, sauf les rares passages où Platon décrit l'âme connaissant la vérité une fois qu'elle s'est libérée du corps. Pour les fonder sur la pensée grecque, il faut opérer des raisonnements et supposer des implications tout arbitraires. Il advient ainsi qu'ils ne guident nullement le lecteur dans la masse des passages cités, mais bien plutôt le désorientent ou même l'égarer. Il en va de même d'un thème connexe auquel l'auteur accorde une certaine importance, celui de la prétendue liberté des dieux, déduite par elle du fait qu'ils échappent à la maladie, à l'infirmité et à la mort : cette relation n'a pas été ressentie dans l'antiquité grecque et d'ailleurs est contredite par l'affirmation que les dieux sont soumis à Zeus (Homère) et que Zeus lui-même obéit à un destin (Homère, Eschyle dans *Prométhée*). Aussi les vraies lignes de force de la réflexion grecque sur le sujet de la liberté apparaissent-elles à peine : statut de l'homme libre opposé à celui de l'esclave, du mercenaire et du salarié (il fallait citer, d'Archiloque, la fable du loup et du chien, qui a inspiré La Fontaine, et non pas le propos sur le tyran Gygès, variation politique du motif *ne sutor supra crepidam*), glorification des vertus liées à la naissance libre (incarnation de la servilité, le satyre en offre, dans tout le drame satyrique, la contre-image), opposition entre liberté et nécessité (nécessité du destin dans la tragédie, du déterminisme physique dans l'univers des philosophes), liberté intérieure du sage (là-dessus un chapitre suffisant, mais limité au socratisme) contrastant avec la servitude du tyran (il fallait évoquer l'*Hiéron* de Xénophon, tout entier consacré à ce motif), liberté de l'âme à l'égard du corps, etc. Certes, il arrive que le livre touche l'un de ces sujets, mais ni son intention, ni le plan de ses chapitres ne les mettent en évidence comme ils devraient l'être si l'on veut traiter, ainsi que l'annonce le titre, de « la liberté dans le monde grec ». Et c'est pour cela qu'il déçoit.

FRANÇOIS LASSERRE.

ANDREW SMITH : *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. The Hague, Nijhoff, 1974, 174 p.

Il s'agit d'une version, légèrement amendée, d'une dissertation présentée à l'Université de Hull en 1972. L'auteur connaît les travaux récents, largement hypothétiques, destinés à reconstituer la pensée de Porphyre à partir d'autres auteurs qui en conserveraient des traces. Ainsi Dörrie a interrogé Némésius, et Hadot, Victorinus. Mais il s'en tient au Porphyre traditionnel pour étudier le thème principal dont il est question dans le corpus, celui de l'ascension et du salut de l'âme. L'enquête est menée avec soin et méthode. Une première partie est consacrée aux rapports de l'âme et du corps, de l'âme et de l'Intelligence, au sort de l'âme après la mort et à l'eschatologie de Porphyre et de Plotin. La seconde partie traite de la théurgie chez Jamblique et chez Proclus et de l'attitude théorique des néoplatoniciens devant la théurgie. La première partie éclaire non seulement la doctrine de Porphyre, mais par contraste celle de Plotin. L'auteur s'efforce de montrer la différence d'esprit derrière la différence des thèses : contrairement à Porphyre, Plotin ne montre pas beaucoup d'intérêt pour l'homme ordinaire, ses problèmes et son sort ; il est dominé par la découverte du soi transcendant et par la possibilité d'échapper au monde où nous sommes et de s'unir avec ce soi dès maintenant. L'optimisme de Proclus est moins grand ; le point de vue et la problématique du disciple de Plotin diffèrent donc partiellement de ceux de son maître. Ces thèses ne sont peut-être pas très originales, mais elles valent par la qualité de leur élaboration. Il en va de même de l'étude de la théurgie dans la seconde partie. L'image de Porphyre qui en ressort est celle que nous connaissons : « Porphyre est d'abord et principalement un philosophe. Jamblique, au moins dans le *de Mysteriis*, prend l'attitude d'un théologien » (p. 149). L'incorporation de la religion au néoplatonisme n'est pas l'œuvre de Porphyre, mais de Jamblique. Porphyre est resté plotinien.

FERNAND BRUNNER.

FERNAND VAN STEENBERGHEN : *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. Louvain, Publications Universitaires, et Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1974, 611 p.

Ce volume, recueil de travaux de l'éminent médiéviste, publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, réunit deux séries, d'importance presque égale, de conférences, de communications et d'articles parus dans différentes revues. Par touches successives, la première brosse un large tableau de la recherche moderne et contemporaine en matière de scolastique et de philosophie médiévale, tableau qui frappe par sa diversité et donne les éléments à la fois d'une pratique et d'une éthique de la recherche en philosophie du moyen âge aujourd'hui. L'ouvrage est dans le plein sens du terme une introduction à l'étude des textes et des penseurs scolastiques, avec ses exigences de fidélité et d'intelligence. — Rassemblant monographies et synthèses historiques, la seconde partie s'attache à rendre compte en les clarifiant des thèmes capitaux de la scolastique du XIII^e siècle, ce moment-clé du christianisme affrontant la vague de fond de l'aristotélisme. Dans ces chapitres, l'auteur donne également un état des recherches, et un poids important est accordé à la critique de l'historiographie philosophique (notamment des positions d'E. Gilson). — Chez

l'auteur, une double visée est constamment présente : donner, en tant qu'historien, une juste vision du mouvement doctrinal au moyen âge et travailler, en tant que philosophe chrétien, à un renouveau d'un thomisme épuré, en affirmant avec force la nécessité de l'autonomie de la philosophie, autonomie qui est la condition première d'un débat interdoctrinal. Ce double aspect peut être parfois déconcertant, il n'enlève rien au mérite exceptionnel de cet ouvrage, qui est une véritable mine de données bibliographiques et pratiques.

DANIEL SCHULTHESS.

BERNARDO BAZÁN : *Siger de Brabant. Ecrits de logique, de morale et de physique*. Edition critique. Louvain, Publications universitaires, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1974, 196 p. (Philosophes médiévaux, tome XIV).

Cette publication complète l'édition des œuvres de Siger de Brabant dans la collection « Philosophes médiévaux », qui offre donc maintenant les *Opera omnia* du Maître. Deux écrits seulement restaient encore inédits, à savoir : *Sophisma : Omnis homo de necessitate est animal* et *Compendium de generatione*. On les trouve ici avec sept autres textes déjà publiés par divers savants, mais en dehors de la collection « Philosophes médiévaux ». B. Bazán en donne une nouvelle édition critique, sauf pour les *Quaestiones in physicam* dont il reproduit l'édition récente de A. Zimmermann avec l'introduction abrégée du même savant, traduite en français. L'ouvrage comprend donc deux introductions — la première seule traitant des problèmes critiques soulevés par les textes publiés ici — une table des sources explicites ou implicites, une table des noms de personnes et une bibliographie. La clarté et la rigueur de ces introductions et de ces éditions sont parfaites. Signalons l'intérêt particulier des considérations relatives aux caractéristiques littéraires (p. 19-20). Peut-être manque-t-il une analyse philosophique des problèmes soulevés, mais il est toujours permis de limiter son sujet. Ces problèmes sont souvent curieux. Parmi les questions de logique : « Si cette proposition est vraie : l'homme est un animal, supposé qu'il n'existe aucun homme » ; parmi les *impossibilia* : « Que tout ce qui nous apparaît est simulacres et comme songes, de sorte que nous ne sommes certains de l'existence de rien » ; parmi les questions morales : « Si quelqu'un peut aimer autrui plus que lui-même » ; parmi les questions de physique : « Si on place une chandelle allumée dans un urinal appliqué à l'eau, pour quelle raison l'eau monte-t-elle dans l'urinal ? » On le voit, il s'agit d'histoire des sciences autant que d'histoire de la philosophie, et certains des problèmes soulevés par Siger, même en science de la nature, sont toujours les nôtres : je pense aux questions relatives au hasard, à la nécessité et à la finalité.

FERNAND BRUNNER.

G. FRIEDMANN : *Leibniz et Spinoza*. Paris, Gallimard, 1974, 437 p. (Idées, 309.)

Cette étude pourrait s'appeler « Leibniz contre Spinoza » à cause du parti pris de l'auteur pour Leibniz. Mesurant la qualité du système leibnizien à l'aune de son influence et de sa polyvalence, Friedmann localise et cerne Spinoza,

l'ascète, dans sa cellule hollandaise. L'euphorie de l'Harmonie universelle et ses élaboussures sur tous les domaines du savoir aboutissent, par exemple, à une politique ou à une éthique naturelles, celles du juste milieu, qui effraient moins que le dessein spinoziste, transcripteur fidèle de l'éternité. Cet ouvrage, dont c'est là une réédition, est alerte et fort bien documenté, ce qui en rend la lecture aisée.

ANNE GILLIÉRON.

DAVID HUME : *Les essais esthétiques. Deuxième partie : Art et psychologie*. Traduction, introduction et commentaires par Renée Bouveresse. Paris, Vrin, 1974, 155 p.

Nous avons signalé ici même (1975, II) la première partie de ces *Essais* consacrés à l'art et à la société. La seconde partie traite principalement du goût, de la passion et de la tragédie. Aux excès fâcheux de la passion et du raffinement, Hume oppose la délicatesse du jugement. Il défend un subjectivisme relatif en affirmant que la beauté n'est pas dans les choses mais dans l'esprit de ceux qui la contemplent, et qu'il y a cependant, au-delà de la variété et des caprices individuels, certaines constantes d'approbation et de blâme qui font que « le même Homère qui plaisait à Athènes et à Rome il y a deux mille ans est encore admiré à Paris et à Londres ». « Les principes généraux du goût sont donc uniformes dans la nature humaine. » La tragédie, toujours agréable en tant qu'imitation, engage la passion douloureuse dans une « nouvelle direction » et transmue la peine en plaisir. Quant aux rapports de l'art et de la morale, Hume les définit en une formule remarquable et qui va loin : la laideur n'étant pas autre chose, selon lui, que « ce qui rend indistinctes les frontières du bien et du mal ». — Ces extraits sont précédés d'une excellente introduction qui présente en une soixantaine de pages un tableau vivant et nuancé de la vie intellectuelle en cet « âge d'or de l'esthétique » qu'est le XVIII^e siècle.

RENÉ SCHAEERER.

GUSTAVE THIBON : *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*. Paris, Fayard, 1975, 203 p.

Ce texte date, pour l'essentiel, de 1948 (la troisième partie, intitulée « Nietzsche et Saint Jean de la Croix », avait déjà paru en 1934). On y trouve une lecture attentive aux conditionnements psychologiques (pathologiques ?) de l'œuvre de Nietzsche et soucieuse de défendre avant tout l'orthodoxie catholique. Le livre témoigne malheureusement d'une incompréhension profonde du propos nietzschéen, de sa critique de la métaphysique, de la position du problème de la vérité qu'elle suppose, de la question de Dieu, etc. On y défend sans autre le théisme et l'éternité de la Raison. En outre, le texte date, ce qui est d'autant plus regrettable que Nietzsche est devenu, depuis 1948, une des références majeures de la discussion philosophique (et culturelle et sociale) actuelle, balisant un certain nombre de débats dans lesquels on ne peut pas ne pas entrer, fût-ce pour contester les options qu'on a l'habitude de prendre aujourd'hui.

PIERRE GISEL.

- B. KOPP : *Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur*. Meisenheim am Glan, Hain, 1974, 119 p. (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 128.)

Il n'est pas simple de rendre compte, en français, de l'historique d'un terme qui, à un moment donné de son évolution dans le domaine germanique, allait à peu près de pair avec son acception française (grâce à la dichotomie Kultur-Zivilisation), pour ensuite, à travers de nombreux avatars, accéder à son concept global actuel. C'est l'histoire de ce mot qui est l'objet du travail de Bernhard Kopp, qui se propose de démontrer que son contenu moderne n'est pas déjà fixé chez Herder, comme l'ont admis d'autres auteurs, mais que, pendant la première moitié du XIX^e siècle, il oscille encore entre deux pôles, l'un subjectif : la sphère intime des arts et de la conception du monde (Kultur = domaine de la liberté) ; l'autre, la sphère extérieure des valeurs pratiques, objective, que d'aucuns nommaient Zivilisation. Longtemps, avant que sa signification fût englobante, le mot n'a eu que son sens formel, comme en français (équivalent à Bildung) ; puis, à travers Kant et Fichte, Schiller et Goethe, Schleiermacher et Humboldt, en passant par Pestalozzi et F. A. Wolf, il acquiert sa valeur synthétique (que déjà Pufendorf y voyait — alors que Hegel ne l'utilise pas du tout) d'ensemble de l'œuvre d'un peuple, comprenant même l'infrastructure socio-économique, et finalement l'acquis de l'humanité tout entière (incluant « civilisation » avec la technique, la politique, etc. — « Kultur » recouvre donc de nos jours les notions de culture et de civilisation, si on l'emploie isolément ; chose curieuse, son aire d'application se restreint à nouveau lorsqu'il figure dans un terme composite parfois même jusqu'à son sens étymologique : Baumkultur, Wohnkultur. Selon les subtils distinguo de notre savant, « Zivilisation » exclut la créativité, alors que « Kultur » la met au centre, car seul le dépassement de l'utilitaire, du pragmatique, du vouloir-vivre comme fin en soi permet d'atteindre à ce qui est le plus noblement humain, de surmonter le contingent au moyen de l'Œuvre créée.

MARC REINHARDT.