

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **37 (1987)**

Heft 3

PDF erstellt am: **05.08.2024**

## **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

OTFRIED HÖFFE, *Immanuel Kant*, München, C. H. Beck, 1983, 326 p.

Histoire de  
la philosophie

Cet ouvrage fait partie de la collection des «Grosse Denker», c'est-à-dire qu'il se veut une introduction générale à la pensée de Kant. A cet effet, il contient, outre une analyse des thèses kantienne dont il va bientôt être question, une biographie, une présentation de la plupart des œuvres du philosophe de Königsberg et des indications sur l'impact qu'a eu la pensée kantienne sur la philosophie moderne et contemporaine. — L'étude des thèses kantienne suit l'articulation des trois grandes questions que le philosophe a posées : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ? A quoi s'ajoute encore une analyse de la critique du jugement. En répondant à ces questions, l'auteur expose tous les thèmes importants des trois critiques et des autres œuvres : le problème des jugements synthétiques *a priori*, lié à la fondation des sciences ; le rôle du sujet transcendantal, qui permet d'attribuer une nouvelle place au sujet par rapport à l'objectivité et de mettre l'accent non plus sur la théorie de l'étant (ontologie), mais sur celle de la connaissance de l'étant (épistémologie critique) ; l'importance du schématisme qui, contrairement à ce qu'ont prétendu certains commentateurs, a sa place nécessaire dans le système kantien ; la signification de la dialectique transcendantale, liée à la distinction *Verstand/Vernunft* ; la réfutation des preuves de l'existence de Dieu, où M. Höffe souligne justement que Kant n'a pas dit que l'existence n'est pas un prédicat, mais qu'elle n'est pas un prédicat *réel*, ce qui ne revient pas au même ; les rapports entre la liberté, le bonheur et la moralité ; la distinction du droit et de la morale, liée à celle de la liberté extérieure et de la liberté intérieure, qui débouche d'une part sur la philosophie de l'histoire et d'autre part sur la philosophie de la religion ; les postulats de la raison pratique, etc. — Chaque fois, M. Höffe insiste sur la portée transcendantale de la philosophie critique, c'est-à-dire sur le fait que la doctrine de Kant, par sa prétention de mettre en lumière les conditions de possibilité de l'expérience, de la moralité, du droit, ..., en faisant appel à des éléments non empiriques, n'est pas accessible à des réfutations qui ont leur origine dans l'empirie seulement. Cela permet à l'auteur de répondre à de nombreuses critiques qui ont été formulées contre Kant et de montrer, ce qui lui tient à cœur, que la philosophie transcendantale a encore son mot à dire aujourd'hui, qu'elle n'est pas dépassée. En voici deux exemples : (i) On a prétendu que la physique post-newtonienne réfutait la position de Kant, nécessairement liée aux théories de Newton (Popper, Stegmüller). Mais cela méconnaît que ce que le philosophe de Königsberg affirme se veut valable pour toute expérience possible, si bien que Kant ne fait recours à Newton que pour illustrer ses thèses : la physique newtonienne est indépendante de la philosophie transcendantale. Notamment, l'esthétique transcendantale affirme seulement que tout objet des sciences de la nature est spatio-temporel, c'est-à-dire représentable mathématiquement, rien de plus ; or cela reste bien entendu valable dans la théorie de la relativité et dans la mécanique quantique. (ii) On a reproché à Kant de réintroduire la finalité dans les sciences du vivant et, par là, de rejeter le mécanisme (causalité), position qui serait incompatible avec les développements de la science actuelle. Mais ici aussi, le reproche ne porte pas, puisqu'on ne peut opposer, dans la pensée de Kant, la causalité à la finalité, la première étant un concept de l'entendement (*Verstand*) et la seconde une idée du jugement (*Urteilkraft*), laquelle n'est pas constitutive, comme l'est une catégorie, mais régulatrice. Finalité et causalité se complètent donc, mais ne sauraient s'opposer. — Chemin faisant, M. Höffe répond à de nombreuses autres objections, notamment à celle qui consiste à dire que, dans sa

conception de la raison pratique, Kant commet le paralogisme naturaliste, si justement dénoncé par G. E. Moore, à la suite de Hume, c'est-à-dire qu'il passe indûment du *Sein* au *Sollen*. Mais on ne peut l'affirmer que si on méconnaît d'une part la distinction entre la raison théorique, qui étudie ce qui est, et la raison pratique, qui s'occupe de ce qui doit être, et d'autre part le fait que le bien moral n'est pas un concept empirique, mais pur, de la raison pratique. — Nous espérons avoir montré que cet ouvrage n'a rien d'une introduction générale qui se bornerait à esquisser les grandes articulations de la philosophie kantienne; non seulement il expose avec clarté et précision la pensée de Kant, mais encore il en révèle les enjeux, la fécondité et l'actualité en ne craignant pas de confronter la philosophie transcendantale à de nombreuses objections qui lui ont été faites ou qui pourraient lui être faites, montrant, chaque fois que son auteur l'estime possible, comment on peut y répondre.

BERNARD BAERTSCHI

MAURIZIO MANGIAGALLI, *Logica e metafisica nel pensiero di F. A. TRENDLENBURG*, Milano, Cooperativa Universitaria Studio e Lavoro, 1983, 224 p.

F. A. Trendelenburg (1802-1872) est généralement connu par des écrits qui l'associent à la renaissance des études aristotéliennes dans l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment l'*Histoire de la doctrine des catégories* (1846). Il fut pourtant l'auteur d'un système philosophique complet qui devait être «un réalisme qui ne peut déboucher dans le matérialisme» et un «idéisme qui ne peut devenir subjectivisme», c'est-à-dire un «idéisme-réalisme» (cf. Mangiagalli, 206), et est exposé avant tout dans les *Recherches logiques* (1830), pour la philosophie théorique, et dans le *Droit naturel sur la base de l'éthique* (1860), pour la philosophie du droit. — Mangiagalli, après avoir présenté les résultats des travaux sur Aristote (29-50), suit assez minutieusement l'exposition de la philosophie théorique contenue dans les *Recherches logiques*, sans aborder la philosophie pratique. Retenons les pages consacrées aux thèses sur la table aristotélienne des catégories (38-46). Trendelenburg s'oppose en effet à la critique formulée par Kant, selon laquelle Aristote aurait établi sa table des catégories de façon rhapsodique, sans posséder de «fil conducteur» lui permettant de procéder à leur déduction à partir d'un principe commun (cf. notamment: K.R.V., B 107). Il discerne dans la pensée du Stagirite un «fil conducteur grammatical»: les catégories d'Aristote lui semblent issues de considérations grammaticales, à savoir de la décomposition de la proposition en ses différents éléments, sans qu'elles n'aient pour autant qu'une valeur purement logique. — Dans la partie sur les *Recherches logiques*, le chapitre IV (51-64) étudie deux objections fondamentales contre la dialectique hégélienne. En premier lieu, la synthèse des deux premières figures de la logique, de l'être et du non-être, ne peut être posée comme *devenir* qu'en présupposant l'intuition sensible du mouvement. En effet, alors que la dialectique hégélienne prétend déduire ces trois figures sans aucune présupposition, elle ne peut expliquer comment de deux représentations statiques (l'être et le non-être) pourra surgir une synthèse dynamique sans l'apport d'une représentation extérieure à la pensée pure. En second lieu, la négation par laquelle la dialectique parvient à la deuxième figure ne saurait être celle qui oppose deux concepts contradictoires (A, non-A), car de tels concepts ne peuvent en aucun cas être conciliés, mais doit être celle qui distingue des concepts contraires (p. ex.: blanc-noir); or il n'est pas possible de passer d'un concept à un concept contraire déterminé par les lois purement logiques de la «dialectique de la pensée pure». Encore une fois la détermination nouvelle du contenu de la deuxième figure par rapport à la première est fournie subrepticement par l'intuition, comme l'était celle de la troisième figure par rapport aux deux premières. —

Signalons encore l'intérêt du chapitre V (103-23) où sont exposées l'interprétation et la critique de l'esthétique transcendentale kantienne par Trendelenburg: celui-ci, jugeant que l'espace et le temps n'ont pour Kant qu'une valeur purement subjective, considère qu'il faut modifier cette thèse en leur attribuant, en sus de cette valeur subjective, une valeur objective; de plus, il pense que les intuitions de l'espace et du temps présupposent celle du *mouvement* qui se présenterait alors comme la seule intuition réellement *pure* (119-20). — L'ouvrage de Maurizio Mangiagalli comporte une bibliographie raisonnée et complète des œuvres de Trendelenburg (21-4) et des notes remarquablement riches qui donnent le texte original de tous les passages cités, et renvoient à une abondante littérature critique. Les qualités de l'œuvre étant nombreuses, on regrettera d'autant plus que l'auteur ait exclu de son étude la philosophie pratique de Trendelenburg, dont la présentation des principes aurait peut-être permis une meilleure compréhension du caractère systématique de la pensée du philosophe. On peut également regretter que l'auteur, dans les chapitres III à VIII, n'ait pas pris davantage de distance vis-à-vis du texte des *Recherches logiques*: les citations et paraphrases nous ont paru souvent un peu trop longues et les articulations de l'ouvrage recourent peut-être trop strictement les divisions du texte de Trendelenburg. Une étude se permettant davantage de liberté dans l'exposition et recourant plus souvent au résumé des arguments exposés eût peut-être été plus accessible au lecteur non spécialisé qui sera assurément intéressé par une telle exposition d'ensemble. A cet égard, on pourra également déplorer que les citations en langues allemande, latine et grecque ne soient pas traduites.

ALAIN PERRINJAQUET

DESMOND MACHALE, *George Boole. His Life and Work*, Dublin, Boole Press, 1985, xiii + 304 p.

D'après MacHale, il y a deux conceptions de la découverte scientifique, l'une qui en appelle au «génie de l'homme» et l'autre à l'«esprit de son temps». Sans l'affirmer explicitement, c'est la première qu'il adopte en ce qui concerne la vie et l'œuvre de George Boole. On le voit déjà au titre de la collection «Profiles of Genius» et au seul ouvrage déjà paru: *William Rowan Hamilton: Portrait of a Prodigy*. Le sujet de MacHale, George Boole, est lui aussi indiscutablement un prodige, en apprenant tout seul cinq langues ainsi que la géométrie et le calcul infinitésimal avant d'ouvrir sa propre école à l'âge de dix-neuf ans. Plus tard il deviendra le premier titulaire de la chaire de mathématiques à l'University College de Cork (Irlande), sans avoir ni étudié ni enseigné à l'université. Par ailleurs, MacHale raconte deux fois l'anecdote selon laquelle l'idée nouvelle qu'a eue Boole d'exprimer les relations logiques sous forme algébrique lui est venue subitement «un après-midi lorsqu'il traversait un champ», et il compare cette expérience «messianique» avec celle de Saül sur la route de Damas. — Si Leibniz est à proprement parler le créateur de la logique mathématique et si c'est à Frege qu'on doit l'élaboration d'une logique véritablement moderne, c'est pourtant bien avec les travaux du mathématicien anglais George Boole (1815-1864) qu'a débuté son essor. En effet, le traitement mathématique de la logique réalisé par Boole, son analyse d'opérateurs comme «et», «ou» et «sauf» ainsi que son invention d'une nouvelle notation ont fourni autant la motivation que les moyens d'un élargissement de la logique à des formes de déduction qui ne pouvaient pas être traitées par la logique traditionnelle. Boole est connu surtout pour sa découverte des racines de ce qui deviendra l'algèbre «de Boole», un calcul abstrait susceptible de diverses interprétations. Ce travail a conduit à de nombreuses applications que Boole n'a cependant pas pu anticiper. Et on peut penser que MacHale exagère lorsqu'il qualifie Boole de «père de l'informatique». — Les passages où MacHale est un peu excessif sont pourtant rares dans l'ensemble d'une

recherche extrêmement bien documentée, qui fait tout l'intérêt de l'ouvrage. En effet, MacHale a recueilli et organisé une quantité énorme de données ayant trait à l'ensemble des activités de Boole. Son souci de perfection est même tellement grand qu'il l'amène à des redondances, jusque parmi les citations. — Le livre comprend dix-sept brefs chapitres, dont trois seulement portent explicitement sur l'œuvre de Boole. Le sous-titre est donc trompeur; «Sa vie et son époque» aurait été plus exact. Pour en savoir plus sur l'œuvre de Boole, le lecteur devra donc se référer à d'autres sources (dont plusieurs sont indiquées par MacHale). Malgré son sous-titre, c'est son caractère biographique qui fait le mérite de ce livre. Il est facile à lire et divertissant, sans exiger de formation spécialisée en mathématiques ou en logique mathématique. C'est pourquoi MacHale ne fait que rappeler les résultats de Boole, ainsi que quelques éléments d'histoire des mathématiques. — Un des aspects les plus intéressants de ce livre est l'inclusion de nombreux extraits de la correspondance de Boole avec d'autres mathématiciens, dont Babbage, Cayley, De Morgan, William Hamilton, William Rowan Hamilton, Thomson (Lord Kelvin) et Todhunter, ainsi que quelques extraits d'échanges entre ses correspondants. De la seule correspondance avec De Morgan, plus d'une douzaine de lettres sont publiées en tout ou partie. Mais comme ces lettres nous informent en fait plus sur la vie de Boole et son époque que sur son œuvre, leur publication dans l'ouvrage de MacHale paraît plus heureuse qu'une édition séparée, avec un commentaire réduit, comme on les trouve dans un livre récent édité par G. C. Smith (*The Boole-De Morgan Correspondence 1842-1864*, Oxford University Press 1982). — Il est intéressant de comparer l'ouvrage de MacHale à celui de Smith sur le plan bibliographique surtout. Tous deux font l'inventaire des publications de Boole, chacun prétendant que sa bibliographie est complète. Additionnées, les deux bibliographies mentionnent quatre-vingt sept ouvrages publiés par Boole jusques et y compris 1864, l'année de sa mort. Soixante-quatre titres seulement leur sont communs, et parmi les autres, dix-neuf d'entre eux ne figurent que chez MacHale et il y en a quatre qui sont propres à Smith. De plus, dans les références communes aux deux listes, on constate des divergences dans la mention des paginations, des lieux de publication, et même des titres. (Smith en particulier cite l'ouvrage le plus célèbre de Boole sous le titre: *An Investigation into [alors qu'il faudrait lire of] the Laws of Thought*.) Aucune de ces études ne fournit ainsi vraiment l'outil bibliographique attendu des chercheurs. — Il convient de signaler que chez MacHale la bibliographie ne joue qu'un rôle secondaire. Dans l'ensemble MacHale a fort bien réussi son projet en fournissant une biographie de Boole qui n'existait pas et qui est à la fois accessible au grand public et un outil indispensable.

JAMES GASSER

A. J. AYER, *Wittgenstein*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1985, 155 p.

Ayer se propose de rendre compte de la pensée de Wittgenstein d'une façon qui aura de l'intérêt pour ses collègues professionnels en philosophie tout en restant accessible au lecteur sans formation spécialisée. Si l'intérêt de son ouvrage est certain, on peut douter tout de même qu'Ayer ait réussi son dessein. Son travail est certes accessible à un large public mais il ne porte pas toujours sur la philosophie de Wittgenstein. En effet, le lecteur à la recherche de renseignements de base sur l'œuvre wittgensteinienne pourra probablement les trouver dans ce livre, mais seulement en les dégageant des réflexions personnelles d'Ayer. Celles-ci seront d'ailleurs plus appréciées par celui qui domine déjà la pensée de Wittgenstein, ce qu'Ayer prétend ne pas attendre du lecteur. Par bonheur, le point de vue personnel d'Ayer possède beaucoup d'intérêt en soi. Et Ayer, grand phi-

losophe lui-même, sait s'exprimer simplement, à la différence de Wittgenstein dont les énoncés obscurs sont notoires. Il vaut peut-être la peine de souligner, pour ceux qui ne le savent pas déjà, qu'Ayer est un maître de la prose anglaise (ce qui devrait faciliter la lecture aux non-anglophones). Lorsqu'il limite ses remarques à la philosophie de Wittgenstein, sa plume rend le plus grand service à ce dernier en fournissant des traductions plausibles et claires de ses propos.

JAMES GASSER

KURT GÖDEL, *Collected Works, Volume I, Publications 1929-1936*, edited by S. Feferman *et al.*, New York, Oxford University Press, 1986, xvi + 474 p.

Ce premier volume des œuvres complètes du logicien Kurt Gödel (1906-1978) contient toutes ses publications de la période 1929-1936, dont sa thèse soutenue à l'Université de Vienne, *Über die Vollständigkeit des Logikkalküls* (1929), son article «Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia mathematica* und verwandter Systeme» (1931) ainsi que les cinquante-trois autres articles, résumés et comptes rendus de cette période, dont la plupart deviennent facilement accessibles, et pour la première fois. En plus, il contient une réimpression de notes, dues à S. Kleene et B. Rosser, du cours sur les propositions indécidables donné par Gödel à Princeton en 1934. A l'exception de ces dernières, tous les travaux recueillis dans ce volume ont été rédigés en langue allemande. Les textes originaux sont réimprimés ici avec des traductions anglaises en regard. Un inventaire de toutes les modifications portées aux textes originaux, par exemple des corrections de fautes d'impression ou encore l'uniformisation de la typographie, se trouve à la fin du volume. Ainsi, l'ensemble des travaux de la période sont recueillis sous forme non seulement accessible mais adaptée à la recherche historique. Dans son introduction générale, S. Feferman décrit la vie de Gödel et expose la portée historique et philosophique de son œuvre. Il y explique les résultats célèbres obtenus par Gödel dans les années trente mais aussi l'ensemble de ses contributions et le développement de sa pensée. Feferman fait ainsi œuvre de pionnier en étant le premier à pouvoir profiter de l'outil de la réalisation duquel il était lui-même responsable, et parmi les premiers à pouvoir consulter le *Nachlass* de Gödel déposé à Princeton. En plus de l'introduction générale, chaque article ou groupe d'articles sur un même thème est précédé d'un essai résumant les grandes lignes du travail et expliquant son contexte historique. Chacun de ceux-ci est signé de l'un des six éditeurs ou onze autres collaborateurs du volume, dont W. V. Quine. Cet ouvrage, publié sous les auspices de l'Association for Symbolic Logic, est complété d'une bibliographie, d'un index et de six photographies. Le deuxième volume contiendra le reste des publications de Gödel et les volumes suivants contiendront ses travaux inédits, ses conférences etc., provenant surtout du *Nachlass*.

JAMES GASSER

L. CIRILLO, A. CONCOLINO MANCINI, A. ROSELLI, *Codex Manichaicus Coloniensis. Concordanze* (Università degli Studi della Calabria. Studi e Ricerche, 3), Cosenza, Marra, 1985, 231 p.

Histoire de la théologie

Spécialiste reconnu du judéo-christianisme, Luigi Cirillo est l'animateur d'une prometteuse collection qui a débuté en 1984 et dont voici le troisième volume (après L. CIRILLO, *Elchasai e gli Elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane* et R. H. EISENMAN, *James the just in the Habbakuk Pesher*). Il s'agit d'une

concordance du vocabulaire grec d'un texte récemment découvert qui renouvelle notre connaissance des débuts du manichéisme ainsi que de l'elchasaïsme. Traditionnellement baptisé «Codex manichéen de Cologne», ce texte a reçu une première édition dans la revue *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1975.1978.1981-2) par les soins de A. Heinrichs et L. Koenen. Ce dernier, en collaboration avec C. Römer, en prépare une seconde édition. — La présente concordance fait figurer, sous leur forme lemmatisée, tous les mots grecs du codex (à la seule exception des articles, de *kai*, *men* et *de*). À côté du mot lemmatisé, elle signale ses sens en italien; puis elle reproduit les occurrences du mot (avec renvoi aux pages et lignes du codex) situé chaque fois dans son contexte; les signes critiques figurant dans l'édition critique sont fidèlement reproduits. — Cet instrument de travail, admirablement conçu et réalisé, rendra de précieux services.

ERIC JUNOD

*Corpus Christianorum. Clavis Patrum Graecorum, qua optima quaeque scriptorum patrum graecorum recensio a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur*, vol. I. *Patres Antinicaeni* (pp. XXIII-288, in 8°), vol. II. *Ab Athanasio ad Chrysostomum* (pp. XXII-686, in 8°), vol. III. *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum* (p. XXI-574, in 8°), IV. *Concilia, Catenae* (pp. XVII-274, in 8°), cura et studio Mauriti GEERARD, Brepols Turnhout, 1974-83.

L'époque est révolue où les bénédictins pouvaient s'arroger l'exclusivité des travaux scientifiques longs et patients. En effet, Maurice Geerard, en nous offrant la *Clavis Patrum Graecorum* (CPG), a fait œuvre de dévouement monastique à la cause de la patristique grecque et nombreux sont ceux qui lui en sont reconnaissants. Son livre recense le plus exhaustivement qu'il est possible tous les textes des auteurs chrétiens de langue grecque depuis les débuts jusqu'au huitième siècle et, comme il est dit dans le sous-titre, d'une manière commode. Le plus grand mérite de ce travail considérable est de rendre accessibles rapidement, sans détours, une production littéraire et sa tradition manuscrite souvent compliquées, enchevêtrées et dispersées dans un nombre incommensurable de publications. M. Geerard nous donne aussi bien la clé des grands auteurs sur lesquels on a déjà tant écrit que celle des petits, des inconnus et des oubliés. En quelques instants le chercheur, l'éditeur d'un texte mal édité ou inédit, l'étudiant et le professeur retrouvent une documentation éparsée rassemblée en quelques références judicieusement choisies. La CPG est aussi utile et indispensable qu'un annuaire téléphonique. Il suffit d'«appeler» le numéro désiré pour que l'information essentielle nous soit communiquée. Mais la CPG va beaucoup plus loin qu'une simple «liste des abonnés». Elle est un véritable catalogue critique de la production littéraire des auteurs patristiques de langue grecque. Par son *champ* elle est déjà étourdissante. Elle embrasse les différentes aires géographiques, les différents domaines de la théologie, les différents genres littéraires, mais aussi les différentes langues anciennes dans lesquelles les textes patristiques grecs ont reçu une traduction (latin, syriaque, arménien, géorgien, copte, arabe, slavon, vieux russe, sogdien). Certains textes sortent du champ strict des Pères de l'Église comme p. ex. les écrits gnostiques de Nag Hammadi, mais ils se trouvent quand même insérés dans la CPG parce qu'on y fait constamment référence. D'autres qu'on s'attendrait à y trouver en ont été exclus, soit parce que leur intégration aurait fait double emploi avec une publication récente (c'est le cas des hymnes pour lesquels Geerard renvoie à l'ouvrage de H. Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae graecae*, (StT 210-215 bis), Città del Vaticano, 1960-5), soit parce qu'ils feront l'objet d'une autre publication (c'est le cas de la littérature apocryphe). Par sa *présentation* la CPG est claire et d'une

consultation rapide. Son plan, résumé en tête de chaque volume (*conspectus materiae*), est logique tout en suivant des divisions qui s'adaptent à chaque période de la production. Il s'apparente par exemple à celui de la Patrologie d'Altaner. Le vol. I, *les pré-nicéens*, contient les Pères apostoliques, les apologistes, les gnostiques, les antignostiques, les montanistes, les antihérétiques, la question pascale, les poètes, puis les écrivains alexandrins, asiates et romains. Le vol. II, *les post-nicéens, d'Athanase à Chrysostome*, IV<sup>e</sup> s., est divisé en trois catégories géographiques d'auteurs: Alexandrie, Asie Mineure, Antioche et Syrie. Le vol. III, *de Cyrille d'Alexandrie à Jean Damascène*, V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s., ne suit le même schéma géographique que pour le V<sup>e</sup> s.: Alexandrie et Egypte, Constantinople et Asie Mineure, Antioche et Syrie, tandis que le VI<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> s. sont traités en bloc. Le vol. IV, *Conciles et chaînes exégétiques*, donne une information diachronique sur ces domaines particuliers de la production littéraire. Chaque notice est traitée de la manière suivante: nom de l'écrivain, renseignements éventuels sur sa biographie (parfois avec des renvois bibliographiques), liste de son ou de ses différentes œuvres. Pour les grands auteurs, la production est divisée en plusieurs catégories, tantôt selon les genres littéraires (traités, homélies, correspondance, etc.), tantôt selon le critère d'authenticité (*Opera genuina, dubia, spuria*) ou d'accessibilité (*edita, inedita*) ou encore selon les versions anciennes. Chaque texte recensé reçoit à gauche un numéro d'inventaire (selon un système ouvert, qui laisse donc des trous qui pourront être comblés par la suite). Il est ensuite désigné par son titre latin suivi d'une éventuelle parenthèse. Celle-ci contient un renseignement qui précise l'identification de la pièce (renvoi, p. ex., à la *BHG* ou à tout autre classement, langue de la transmission du texte, sa date, passage biblique contenu dans le titre, etc.). A droite on trouve généralement le renvoi à la *PG* ou à la *PL* de Migne ou à une autre grande collection. Sont donnés ensuite les premiers mots du texte: *l'incipit*, les éditions et traductions modernes éventuelles, puis, selon les cas, des remarques critiques sur les problèmes d'attribution, de date (*notae*), sur les doublets (*duplicia*), des renseignements variables sur la tradition manuscrite (*codd.*), sur les fragments grecs en dehors des chaînes exégétiques (florilèges, etc.) et, enfin, sur les versions latines et orientales, avec ici aussi des indications sur la tradition manuscrite. Pour parachever la bonne présentation de la *CPG*, chaque volume est muni d'un double *index nominum*, l'un à la fin, l'autre sur un papier cartonné volant. — Que dire d'autre que des louanges pour un tel livre. Ses limites sont certes celles d'une entreprise solitaire, même jalonnée de nombreuses collaborations. Dans le domaine des versions orientales notamment, on aurait pu aller plus en profondeur, on aurait pu rêver d'une équipe pluri-disciplinaire et pluri-linguistique, mais la *CPG* n'aurait probablement, dans ces conditions optimales, pas vu le jour dans un aussi bref laps de temps. Nous en sommes à présent au stade des difficiles mises à jour, tant foisonnent les chercheurs et les éditeurs dans ce domaine. Nous en sommes au point où nous attendons avec impatience un volume d'*indices*, qui rende ce travail encore plus accessible qu'il ne l'est déjà. Le monde scientifique se réjouit également de la parution d'une *Clavis Apocryphorum*, que M. Geerard a mise sur le métier avec la même patiente acribie.

F. RILLIET

ELIZABETH A. LIVINGSTONE, *Studia Patristica XVIII* (Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference), Vol. I: Historica, Theologica, Gnostica, Biblica, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1985, 358 p.

Les patristiciens trouveront avec plaisir dans ce volume attendu les textes d'une partie importante des exposés dont le neuvième Congrès international d'Etudes Patristiques, tenu à Oxford en 1983, a été l'occasion. Les travaux de ce Congrès consacrés à l'arianisme ayant fait l'objet d'une publication séparée par les soins de la *Philadelphia*



*Patristic Foundation*, sous la responsabilité du Prof. R. C. Gregg (*Patristic Monograph Series*, No. 11, 1985), le présent volume offre quelque 48 communications, regroupées sous les rubriques annoncées dans le sous-titre: histoire, théologie, gnosticisme et exégèse. Les éditeurs des *Cistercian Publications*, Kalamazoo, Michigan, prennent la relève de l'*Académie de Berlin* pour l'édition des actes du Congrès d'Oxford, tout en leur conservant leur titre bien connu de *Studia Patristica* dont ce volume porte le numéro 18.

FRANÇOISE MORARD

WILLY RORDORF, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens* (Etudes Patristiques), Paris, Beauchesne (Théologie Historique 75), 1986, 520 p.

Avec cet ouvrage, l'a. inaugure, dans la collection *Théologie Historique* des éditions Beauchesne, une série de «Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel, Suisse» et il offre en même temps à ses collègues, ses étudiants et ses lecteurs un florilège des nombreux travaux qu'ils avaient déjà pu apprécier et qu'ils retrouveront avec plaisir, regroupés en ce volume unique, sous les têtes de chapitres suivantes: Liturgie, Didachè, Théologie, Martyrologie et Hagiographie, enfin Archéologie et Iconographie. Trois études (XXV, XXVI et XXVII) retiendront plus particulièrement l'attention, puisqu'elles nous livrent la primeur des recherches que l'auteur effectue actuellement sur les *Actes de Thècle*, partie intégrante des *Actes de Paul* dont il prépare l'édition pour la *Series Apocryphorum* du *Corpus Christianorum*.

FRANÇOISE MORARD

ERIC OSBORN, *La morale dans la pensée chrétienne primitive* (Théologie Historique, 68), Paris, Beauchesne, 1984, 316 p.

L'A. est l'un de ces savants anglo-saxons pétris de culture qui non seulement connaissent aussi bien la philosophie grecque que la littérature néotestamentaire et les écrits des Pères, mais qui exploitent avec discernement (c'est-à-dire sans être inféodés à quiconque) les meilleurs travaux contemporains. Une touche d'originalité et de liberté de pensée caractérise leurs livres... surtout lorsqu'ils sont consacrés à des sujets fondamentaux et redoutables. — Quelles sont les conceptions morales du christianisme des premiers siècles? L'A. aborde cette question en se tournant vers le Nouveau Testament, Clément d'Alexandrie, Basile de Césarée, Chrysostome et Augustin. Son propos ne consiste pas à décrire ce que ces textes et ces auteurs ont dit au sujet de tel ou tel problème éthique. Ce sont les archétypes, les modèles, les valeurs sous-tendant le discours moral qui sont recherchés et cernés dans le but de dégager la spécificité du christianisme, en particulier par rapport aux morales platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne. La morale chrétienne, constate d'emblée l'A., est singulière du fait qu'elle se réfère au Verbe fait chair; elle conjugue l'exigence de la perfection et le respect de la contingence, et cela dans la foi en un Dieu parfait qui a assumé la contingence. — L'A. repère dans le Nouveau Testament quatre schèmes ou paradigmes essentiels: la justice, la condition de disciple, la foi, l'amour. Dans un premier chapitre il expose leurs caractéristiques et relève que la tension entre les formes indicative et impérative réside au cœur de la morale du Nouveau Testament. Il est possible de qualifier cette morale de négative au sens où elle prescrit une impossible perfection; il est également possible de la

qualifier de positive lorsqu'elle formule des exigences concrètes et réalistes. Elle est en fait l'une et l'autre et doit le demeurer pour éviter le double écueil de l'enthousiasme et du légalisme. — Les chapitres suivants examinent tour à tour comment Clément, Basile, Chrysostome et Augustin ont développé ces quatre schèmes. Ces chapitres sont autant de portraits qui cernent la personnalité de ces quatre moralistes en insistant sur les buts qu'ils poursuivaient et les groupes ou tendances en face desquels ils entendaient se situer. L'idéal gnostique de Clément répond en bonne partie aux philosophes grecs et aux Juifs qui jugent le christianisme trop peu soucieux de perfection ; l'idéal ascétique de Basile, proposé aux moines et non au peuple, vise à créer une élite dans un temps où l'Eglise s'engourdit ; le réalisme de Chrysostome qui n'hésite pas à en appeler à la loi naturelle vient opposer une résistance bienvenue à l'emprise des moines et aux excès de leur ascétisme ; quant à Augustin, ses positions complexes et souvent contradictoires semblent traduire une impossibilité (historiquement féconde !) à résoudre les tensions entre la loi et l'amour, l'ordre et la grâce. Le chapitre sur Augustin est écrit sans ménagement et révèle bien l'indépendance d'esprit de l'A. — Un dernier chapitre et une conclusion rassemblent et prolongent les résultats et les interrogations de l'étude en les confrontant à des perspectives et à des problèmes contemporains. Ce livre suggestif et dense ne se résume pas en quelques phrases ... pas plus qu'il ne se lit en une soirée. Sensible aux risques de toute déformation qui réduirait le christianisme à une pure foi ou au contraire à un programme moral, l'A. juge que la description d'une morale chrétienne est une tâche impossible ; ce serait une grave erreur, selon lui, de tenir pour valables les analyses qu'en donne quiconque, s'appellerait-il Basile ou Augustin. La morale se vit dans la quête de la perfection et le respect de la contingence ; seule une théologie de la croix peut la féconder. — Ce livre est la traduction de *Ethical Patterns in Early Christian Thought* dont la première édition remonte à 1976. Le texte du chapitre sur Clément a toutefois été abrégé (par l'auteur lui-même) en vue de cette version française effectuée par E. Latteur et malheureusement altérée par de nombreuses fautes d'impression.

ERIC JUNOD

MICHEL TARDIEU/JEAN-DANIEL DUBOIS, *Introduction à la littérature gnostique, I: Histoire du mot «gnostique», Instruments de travail, Collections retrouvées avant 1945 (Initiations au christianisme ancien), Paris, Cerf/CNRS, 1986, 152 p.*

Cet ouvrage, que les auteurs présentent comme «un manuel destiné aux étudiants et aux chercheurs» et «qui a l'ambition d'être utile et pratique», atteint parfaitement son but et rendra, à n'en pas douter, d'immenses services à ceux qu'effraye à juste titre la «forêt» presque inextricable des écrits appelés gnostiques et des études, toujours plus abondantes, qui leur sont consacrées. — Après deux chapitres de Préliminaires, dont l'un — dû à M. Tardieu — clarifie utilement les multiples sens attribués au mot «gnostique» dans l'histoire des hommes et des idées, et l'autre — rédigé par J. D. Dubois — énumère de manière particulièrement claire et précise les instruments de travail indispensables pour aborder l'étude des textes gnostiques (éditions, traductions, index, concordances, dictionnaires, bibliographies, études etc.) ainsi que les différentes langues dans lesquelles ils nous ont été conservés, M. Tardieu présente, dans ce premier volume, les collections retrouvées avant 1945, en suivant un même plan, commode et clair, pour chacune d'entre elles : codicologie, langue, éditions, traductions et commentaires, contenu, sources, attribution et date de composition. Chaque présentation s'achève sur quelques lignes dressant un bilan des travaux dont le traité a fait l'objet

jusqu'ici et ouvrant des perspectives et des avenues sur ce qui reste encore à explorer. Ainsi, l'ouvrage n'est-il pas uniquement descriptif ou explicatif, il sait aussi dynamiser le chercheur en lui montrant utilement l'intérêt que peut offrir une meilleure connaissance de cette littérature. — Trois appendices parachèvent la présentation : l'un signale les thèses et mémoires concernant les textes répertoriés dans le volume ; l'autre fournit une concordance des diverses abréviations utilisées par les éditions internationales des traités gnostiques ; le dernier enfin donne la table des transcriptions utilisées pour les citations en langues différentes. — Une seule remarque : pour s'éviter de vaines recherches, on aurait aimé trouver, dans la liste des sigles, au début du volume, à côté des nouveaux titres donnés par les auteurs aux écrits du Codex de Bruce, les anciennes dénominations auxquelles les chercheurs étaient jusqu'alors habitués : « Les deux livres de Iéou » pour le « Livre du grand traité initiatique » et « L'Anonyme de Bruce » pour la « Topographie céleste ». — Le deuxième fascicule sera consacré de la même manière et entièrement à la bibliothèque de Nag Hammadi et on l'attend déjà avec impatience.

FRANÇOISE MORARD

ALAIN LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles)*, t. I: De Justin à Irénée, t. II: Clément d'Alexandrie et Origène, Paris, Etudes Augustiniennes, 1985, 662 p.

A partir d'une interrogation personnelle sur l'apparition de la notion d'hérésie dans le christianisme et sur l'acception et la portée réelle de ce concept aux premiers siècles de notre ère, interrogation rendue plus lancinante encore par la découverte des écrits gnostiques de la Bibliothèque copte de Nag Hammadi, l'a. nous entraîne dans une investigation soignée et dense de ce qu'il nomme lui-même « les représentations hérésiologiques » des premiers théologiens du christianisme, de Justin à Origène en passant par Hégésippe, Irénée et Clément d'Alexandrie. Si l'auteur parle volontairement de « représentations hérésiologiques », plutôt que d'hérésies, c'est qu'il veut « sortir du cercle des jugements de valeur » impliqués par ce terme et de « l'abstraction de l'antithèse entre hétérodoxie et orthodoxie » (p. 19) pour mieux saisir les circonstances historiques qui ont déterminé l'apparition du concept, « l'aspect fictif des éléments qui composent la notion d'hérésie » et « l'enracinement culturel des schèmes transmissibles qui en déterminent les contours » (ibid.). Il ne sera pas toujours aisé de le suivre sur ce tracé souvent abstrait et répétitif, qui part de l'image des divisions antérieures à Justin, pour montrer comment l'œuvre de celui-ci est « le premier témoin d'une description unifiante de l'erreur qui sert par la suite de cadre et d'instrument à la polémique » (p. 35), en exposant, trop succinctement d'ailleurs, les traits traditionnels et novateurs de la synthèse irénéenne, pour passer au « libéralisme » de Clément d'Alexandrie avec une belle analyse du Stromate VII, et finir sur « les réflexions » consacrées par Origène aux dissensions doctrinales de son temps, « en jetant la sonde en des lieux très divers » de... « l'océan qu'est son œuvre », afin d'obtenir « un dessin en pointillés qui ne s'écarte pas trop de la forme réelle » (p. 442) ! Une conclusion de dix pages reprend heureusement les principaux thèmes de l'analyse pour montrer les conséquences à la fois positives et négatives du phénomène de l'hérésie et rappeler que « l'évolution des dogmes est soumise aux questions du présent et aux pressions contingentes » (p. 555). Une bibliographie soigneusement ordonnée, et répertoriée par thèmes, rendra de grands services au lecteur, ainsi que les index, pour ne rien dire d'une typographie presque impeccable, si l'on excepte la ou les lignes manquantes à la page 537.

FRANÇOISE MORARD

KLAUS BERNHARD SCHNURR, *Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert* (Freiburger Theologische Studien, 132), Freiburg i.B./Bâle/Vienne, Herder, 1985, 290 p.

Il s'agit d'une thèse de doctorat préparée sous la direction du prof. S. Frank. L'auteur se prononce clairement sur ses intentions. Son travail s'inscrit dans le cadre des travaux consacrés à l'histoire de l'exégèse. Dans ce domaine, il faut essayer surtout de situer chaque auteur dans le contexte de son époque et de son milieu culturel, sans porter de jugements de valeur et sans introduire des préoccupations exégétiques modernes. Il faut également s'abstenir de faire des systématisations hâtives. Le champ d'investigation a été limité à des commentaires latins complets du Notre Père des cinq premiers siècles: Tertullien, Cyprien, Ambroise, Augustin, Ps.-Augustin, Jérôme, Chromace d'Aquilée, Jean Cassien, Sédulus, l'*Opus imperfectum in Matthaëum*, Pierre Chrysologue, Ps.-Quodvultdeus, Ps.-Chrysostome. La présentation de ces différents textes se fait dans l'ordre chronologique (autant que faire se peut!). Chaque chapitre a la même disposition: introduction à l'œuvre en question, suivie de l'étude de chaque demande du Notre Père (d'abord résumé du texte, ensuite commentaire, comparaison avec d'autres interprétations, conclusion). Le travail est solidement fait; la littérature secondaire récente est prise en considération (bien qu'on puisse ajouter par-ci par-là des titres importants). L'information — dans les limites que l'auteur s'est imposées — est sûre. Néanmoins, on reste un peu sur sa faim. 1. Peut-on faire abstraction des commentaires grecs du Notre Père, surtout lorsqu'on inclut l'étude de documents certainement influencés par cette tradition, comme les *Conlationes patrum* de Jean Cassien, ou même traduits du grec, comme l'*Opus imperfectum*? 2. Peut-on se limiter à une sorte d'inventaire des interprétations du Notre Père, sans essayer d'esquisser l'évolution d'un auteur (Augustin!) et l'évolution d'une lignée d'interprétations (Tertullien — Cyprien — Augustin)? Dans ce contexte, une conclusion générale, reprenant les résultats de chaque chapitre à propos de chaque demande du Notre Père, aurait été sans doute très utile. Quoi qu'il en soit, le livre pourra stimuler le catéchète chargé d'expliquer le Notre Père, et le lecteur chrétien dans sa prière personnelle. Dommage que le recueil d'A. Hamman, *Le Pater expliqué par les Pères*, Paris, 1962, qui présente une bonne partie des textes étudiés (et, en plus, les textes grecs!), n'ait jamais été traduit en allemand!

WILLY RORDORF

TERTULLIEN, *La pénitence*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Charles Munier (Sources Chrétiennes, 316), Paris, Cerf, 1984, 256 p.

*Exhortation à la chasteté*. Introduction, texte critique et commentaire par Claudio Moreschini; traduction par Jean-Claude Fredouille (Sources Chrétiennes, 319), Paris, Cerf, 1985, 215 p.

Entre 1980 et 1985, la collection «Sources Chrétiennes» a publié cinq traités de Tertullien (*A son épouse; Contre les Valentiniens; De la Patience* et les deux textes mentionnés ci-dessus). La performance mérite d'être saluée, car avec Tertullien rien n'est facile. Les difficultés commencent avec la tradition et la base manuscrites; elles se poursuivent avec l'édition, la compréhension de son latin, la traduction, la perception du cadre toujours partiel et bien précis dans lequel il aborde les problèmes, le mode et la portée des argumentations; elles s'achèvent avec la mise en situation historique des traités et surtout avec la saisie de la logique interne d'un auteur dont la pensée a évolué. — Sur plusieurs points les deux derniers volumes parus présentent des caractéristiques

et des qualités communes : édition nouvelle fondée sur une solide étude de la tradition manuscrite, traduction précise, annotation consacrée en priorité à des problèmes littéraires, à la présentation de passages parallèles chez Tertullien et à la reprise de thèmes ou termes scripturaires. Mais peut-être vaut-il la peine de signaler quelques-unes des différences que l'on observe dans la conception d'ensemble de ces deux livres également remarquables. — L'éditeur de *La pénitence*, traité composé durant la période catholique de Tertullien, consacre une très large partie de son introduction à préciser le rôle de la pénitence dans la préparation au baptême et à définir la discipline pénitentielle dans l'Eglise dès le II<sup>e</sup> siècle, pour marquer ensuite la relative originalité de T. ; cette originalité ne s'exprimera vraiment que dans le *De pudicitia* (de la période montaniste) qui porte la marque d'un rigorisme exacerbé et qui dénie à l'Eglise le pouvoir de pardonner les péchés. Munier parle d'une volte-face entre le T. catholique et le T. montaniste. On retrouve ce problème dans l'introduction à l'*Exhortation à la chasteté*. Ecrit au début de la période montaniste, ce texte reprend la question des secondes noces, traitée auparavant dans le *A son épouse*. L'éditeur relève évidemment que le ton de T. s'est durci : le veuvage est présenté comme une obligation indiscutable. Mais il note aussi que la position de T. ne s'est pas modifiée ; elle n'a fait qu'évoluer. En outre, il fait l'hypothèse que cette évolution n'est pas nécessairement provoquée par le passage au montanisme. Le reste de l'introduction, bien plus brève que dans *La pénitence*, se concentre sur la doctrine et le texte du traité. Quel parti prendre dans l'introduction à un traité portant sur un problème tout à fait spécifique ? Convient-il de présenter largement le problème ou plus étroitement le traité ? — Sur un autre point les auteurs ont procédé de manière différente. L'introduction de *La pénitence* fournit une analyse (exemplaire) du traité ; celle de l'*Exhortation* signale seulement la structure de l'ouvrage et relève dans l'annotation, chapitre par chapitre, l'analyse de l'argumentation. Il me semble que la première façon de faire s'impose nettement. — Enfin les *indices* — et c'est dommage — sont conçus diversement. L'un et l'autre livres contiennent un index scripturaire (mais seul celui de l'*Exhortation* inclut les passages figurant dans l'introduction et les notes). Dans *La pénitence*, on trouve un seul autre index qualifié d'« analytique » et contenant des mots latins expliqués dans l'introduction et le commentaire. Il s'agit là d'un parti minimal ... et de peu de profit pour les non-latinistes ! Ce parti est surprenant dans un ouvrage qui offre une présentation générale si riche du problème de la pénitence. L'*Exhortation* est mieux dotée avec un index des œuvres de T., un index des auteurs anciens et un parcimonieux index analytique (mais, cette fois, essentiellement en français !). Sans doute une harmonisation dans la composition des *indices* (autres que l'*index verborum* qui constitue un problème spécifique) serait-elle souhaitable pour couronner dignement des ouvrages aussi précieux qui sont appelés à devenir complémentaires.

ERIC JUNOD

RENÉ ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983, 382 p.

Il s'agit de la réédition (cela aurait dû être indiqué avec clarté) d'un ouvrage publié aux Editions Montaigne en 1954. Durant ces trente dernières années, les études dionysiennes ont continué à se développer (notamment grâce à W. Völker, B. Brons, D. Rutledge, A. Vanneste et bien d'autres savants... parmi lesquels R. Roques lui-même). Cependant *L'univers dionysien* demeure un ouvrage de référence dont la remise en circulation est pleinement justifiée ; tout au plus aurait-on souhaité que l'A., dans un appendice, donne son appréciation sur les travaux récents et surtout mette à jour sa bibliographie.

ERIC JUNOD

ANTONIO ZANI, *La cristologia di Ippolito*, Brescia, Morcelliana, 1983, 727 p.

En ouvrant cette thèse de 700 pages sur la christologie d'Hippolyte, on pouvait craindre que ses dimensions ne fussent pour une large part l'effet de quelque enflure rhétorique. La crainte est vite dissipée. L'étude est sérieuse, minutieuse et très érudite; en outre, elle cite et commente nombre de sources. Nous n'avons évidemment pas la prétention d'en avoir fait le tour, c'est pourquoi nous nous bornerons à signaler quelques-unes de ses caractéristiques. Une question se pose d'emblée, compte tenu des discussions animées qui se sont engagées sur les limites de l'œuvre d'Hippolyte: quels ouvrages l'A. considère-t-il comme authentiques et prend-il en compte dans son livre? En accord pour l'essentiel avec les travaux et conclusions du colloque de Rome publiés en 1977, il s'en tient à un *corpus* étroit et écarte des textes douteux comme l'*Elenchos* ou la *Tradition apostolique*. — Dans les huit chapitres composant la thèse, l'A. parcourt un chemin fondé sur l'économie divine; il part de la solitude originelle et originale de Dieu pour aborder la doctrine du Logos, l'incarnation, les titres christologiques, la croix, la descente aux enfers et le retour au ciel. L'accent est mis sur l'une des originalités d'H.: son insistance à envisager l'incarnation dans une perspective non seulement sotériologique, mais aussi «théologique»; elle porte témoignage à l'intimité divine; dans l'unité avec le Père, le Fils y prolonge sa filialité sans pour autant s'éloigner de quelque façon du Père. Par ailleurs, l'incarnation exprime la volonté divine de réaliser une union entre le divin et l'humain; en montant sur la croix avec une obéissance parfaite, le Logos incarné restaure la chair dans la dimension spirituelle où elle se trouvait originellement, c'est-à-dire avant que la désobéissance ne vienne rompre l'équilibre primitif. Christ, nouvel Adam, devient l'archétype et le paradigme de l'humanité rénovée, attirée non plus vers le bas, mais vers le haut. La mort a beau continuer à frapper l'homme, elle a perdu son caractère définitif; l'homme, jusque dans sa chair vivifiée et glorifiée, est appelé à participer au règne éternel du Christ. L'A. attire notre attention sur la profonde cohérence de la doctrine d'Hippolyte qui associe intimement théologie, christologie et économie. — La bibliographie (p. 18-60) et les index (scripturaires, œuvres d'H., auteurs anciens, termes grecs discutés, auteurs modernes) sont composés avec soin. — L'auteur, actuellement professeur à Brescia, a défendu cette thèse en 1981 à la Grégorienne.

ERIC JUNOD

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique*, livres XII-XIII. Introduction, texte grec, traduction et annotation par E. des Places (Sources Chrétiennes, 307), Paris, Cerf, 1983, 491 p.

Dans ces livres XII et XIII, Eusèbe introduit de nombreuses et souvent longues citations de Platon qu'il compare assez sommairement à l'Écriture des Hébreux. La philosophie de Platon y est présentée comme une transposition plus ou moins fidèle de cette Écriture. Si elle s'accordait en tout point avec la sagesse de Moïse, les chrétiens pourraient se fonder sur elle. Mais le philosophe, parce qu'il s'appuie sur une raison humaine, a mêlé l'erreur à la vérité sur des sujets essentiels (les intelligibles, l'âme, les astres, etc.). — Une courte introduction présente les citations produites par Eusèbe parmi lesquelles trois importants fragments d'Aristobule.

ERIC JUNOD

ALEXANDRE DE LYCOPOLIS, *Contre la doctrine de Mani*. Introduction, traduction et commentaire par André Villey (Sources gnostiques et manichéennes, 2), Paris, Cerf, 1985, 364 p.

Second volume de la collection «Sources gnostiques et manichéennes», qui apparaît décidément comme très prometteuse, cet ouvrage est consacré au premier traité anti-manichéen qui nous ait été transmis. Le traité est intéressant à divers points de vue : il fournit sur le manichéisme une information qui provient d'un contact direct d'Alexandre avec les émissaires mêmes de Mani en Egypte ; il influencera la polémique chrétienne anti-manichéenne ; enfin et surtout il élabore une réfutation philosophique fondée sur une argumentation rationnelle et non sur une doctrine révélée. Le texte, qui est assez court (la traduction couvre 33 p.), est conservée en grec ; il a reçu en 1895 une bonne édition critique, due à A. Brinkmann. A. Villey en propose la première traduction française, accompagnée d'une introduction et d'un long commentaire continu (250 p.) qui met savamment en valeur la qualité des renseignements apportés par Alexandre sur les débuts du manichéisme en Egypte, la logique de sa réfutation et son enracinement philosophique. — Qui est cet Alexandre de Lycopolis ? Photius en fait un évêque et le plus ancien des codex grecs le présente comme un «converti du paganisme». Après d'autres, Villey récuse sur la base de solides arguments cette tardive christianisation d'Alexandre en même temps qu'il en propose une explication. Il y a tout d'abord lieu d'admettre que cet Egyptien est un philosophe néoplatonicien (mais non plotinien) du dernier quart du III<sup>e</sup> siècle, un philosophe qui s'inquiète des succès de l'évangélisation manichéenne tout comme Plotin s'était déjà alarmé de l'accueil réservé à la gnose. Mais faisant flèche de tout bois, il ne voit nul inconvénient à conclure une sorte d'«alliance tactique» entre platonisme et christianisme pour mieux ruiner le manichéisme ; sa conception de Jésus comme un simple prédicateur moral qui a su se faire entendre du peuple, et non comme un sauveur, montre toutefois les limites de ses sympathies chrétiennes. Ses références sont bien les traditions platonicienne et pythagoricienne. — Ce qu'Alexandre reproche fondamentalement au manichéisme, c'est d'affirmer l'existence de deux principes (Dieu et la matière). Depuis Ammonius Saccas, le maître de Plotin et sans doute d'Origène, la conception du monde qui prévaut est celle d'un tout unifié où la matière est issue de Dieu lui-même et où elle ne saurait donc constituer la cause absolue du mal. La réfutation d'Alexandre développe une argumentation et une dialectique extrêmement serrées. Le lecteur sera heureux d'en trouver un commentaire détaillé qui, entre autres qualités, expose excellemment les «problématiques» philosophiques (cosmogoniques, cosmologiques, anthropologiques, éthiques, eschatologiques) auxquelles se rattachent les raisonnements d'Alexandre. — Quel est le manichéisme que présente et réfute le polémiste ? Les informateurs d'Alexandre sont des évangelistes manichéens (Papos, Thomas) qui, quoique disciples du maître, en sont déjà des exégètes. Si les éléments décisifs du système de Mani sont ainsi connus d'Alexandre, il serait illusoire de conclure que ce système lui serait accessible sous sa forme originelle ; il paraît déjà simplifié et durci, ainsi qu'on le retrouvera peu après dans les *Kephalaia*, eux aussi d'origine égyptienne.

ERIC JUNOD

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contre Julien*. Tome I (livres I et II). Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Burguière et Pierre Evieux (Sources Chrétiennes, 322), Paris, Cerf, 1985, 324 p.

Quelques mots d'explication sont indispensables pour présenter ce volume qui contient les livres I et II du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie. Durant l'hiver 362-3

l'empereur Julien avait publié un traité *Contre les Galiléens* (c'est-à-dire contre les chrétiens). Cet ouvrage, qui comportait trois tomes, est actuellement perdu; cette perte est déplorable car on aimerait savoir avec précision quels arguments l'Apostat — après Celse, Porphyre, Hiéroclès et d'autres — opposait au christianisme; ce souhait est d'autant plus vif que le texte de Julien a suscité un large et durable écho ... en même temps que plusieurs ripostes chrétiennes. Un chapitre de l'introduction (p. 21-51) apporte sur ce *Contre les Galiléens* les informations les plus importantes. Cyrille, le bouillant évêque d'Alexandrie, est l'un de ces auteurs chrétiens qui répliqueront à Julien. Le fait que cette réponse soit formulée quelque soixante-dix ans après la rédaction du *Contre les Galiléens* prouve que les idées de Julien continuaient d'être défendues dans la métropole égyptienne. Le *Contre Julien* était peut-être constitué de ... 30 livres. Seuls les livres I-X sont intégralement conservés; il ne reste que des fragments des livres XI-XX et plus rien des livres XXI-XXX (s'ils ont bien existé). — L'édition critique des livres conservés, entreprise par P. Burguière, s'appuie sur les travaux préparatoires du père W. J. Malley et se fonde sur la collation des huit manuscrits principaux qui ont été repérés. — Dans le livre I, Cyrille reprend une argumentation apologétique traditionnelle; il développe en effet la théorie de l'antiquité de Moïse et du larcin des Grecs. Les auteurs grecs qui ont voulu penser par eux-mêmes, dit-il, se sont égarés alors que ceux qui ont eu accès aux écrits de Moïse ont professé des idées partiellement exactes. Ce n'est qu'à partir du livre II que Cyrille entre en matière sur le traité de Julien, plus précisément sur le livre I du *Contre les Galiléens* dont il cite ou résume d'importants passages. Grâce à ces citations, on peut se faire une idée assez précise du livre I du *Contre les Galiléens*. Les points traités dans le livre II de la réfutation de Cyrille sont l'idée de Dieu et la doctrine de la création du monde. — La lecture du *Contre Julien* I-II révèle un Cyrille qui cite abondamment les auteurs et philosophes grecs. Abondamment, mais avec moins d'aisance qu'Origène ou que les Pères Cappadociens, comme le relève justement P. Evieux (p. 63). Sa culture philosophique se fonde-t-elle surtout sur des souvenirs scolaires, sur des emprunts à des apologistes chrétiens antérieurs ou encore sur des recherches hâtivement conduites?

ERIC JUNOD

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 32-37*. Introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini; traduction par Paul Gallay (Sources Chrétiennes, 318), Paris, Cerf, 1985, 339 p.

Des 45 *Discours* de Grégoire rassemblés en un *corpus*, les n<sup>os</sup> 1-5 et 20-37 sont désormais accessibles dans «Sources Chrétiennes». C. Moreschini a pris le relais de J. Bernardi, J. Mossay et P. Gallay pour l'édition de ces six *Dialogues*, entreprise comme les précédentes sur une sélection de manuscrits, en attendant que se réalise l'ambitieux projet d'une *editio maior*. — A l'exception du *Discours 35*, jugé inauthentique pour des raisons matérielles et stylistiques, les textes rassemblés dans ce volume remontent à cette difficile période où Grégoire, pour faire pièce aux Ariens, avait été appelé à Constantinople par le clan des Nicéens (378-381). Arraché à la solitude et au calme, il se trouvait non seulement confronté aux turbulences de la ville, mais encore à une situation précaire: à son arrivée il ne disposait même pas d'une église! Inlassablement il prêchera la Trinité en recourant à des formules souvent claires et harmonieuses. Mais ces *Discours* (surtout le 36) retiennent aussi l'attention par les indications autobiographiques qu'ils fournissent. Paradoxalement c'est au moment où la foi nicéenne revient en faveur à Constantinople, en bonne partie grâce à Grégoire, que celui-ci paraît le plus affligé par les accusations d'orgueil qu'on lance contre lui. Aurait-il usurpé ce siège épiscopal? Aurait-il agi par vanité personnelle? On signalera aussi le *Discours 37* qui,



fait unique, est une homélie scripturaire (Matth. 19,1-12). Dans son introduction Moreschini relève qu'on y lit une proclamation nouvelle: l'égalité des deux sexes dans le mariage. Grégoire (cf. 37,6) s'oppose vigoureusement à une loi qui désavantage les droits de la femme en cas d'adultère; il lui oppose la loi divine qui dès la création confère l'égalité à l'homme et à la femme. La lecture des Pères, qu'on dit volontiers misogynes, réserve parfois des surprises!

ERIC JUNOD

JÉRÔME, *Commentaire sur Jonas*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Yves-Marie Duval (Sources Chrétiennes, 323), Paris, Cerf, 1985, 460 p.

Ce *Commentaire sur Jonas* ne doit pas être une œuvre mineure pour que la collection «Sources Chrétiennes» en donne à trente ans de distance deux éditions-traductions (cf. celle de dom Paul Antin en 1956). De fait, l'ouvrage, composé sans doute dans l'hiver 396-7, est intéressant, moins par la méthode mise en œuvre — on la retrouve dans d'autres commentaires — que par les interprétations qui sont proposées du livre de Jonas. Yves-Marie Duval, spécialiste reconnu de Jérôme et auteur d'une importante étude sur l'histoire des interprétations du livre de Jonas à l'époque patristique, était tout désigné pour présenter et caractériser ce commentaire. — Qui est Jonas selon Jérôme? Sur le plan de l'interprétation historique ou littérale, il est un prophète lucide qui sait que sa mission auprès des païens implique un abandon d'Israël par Dieu, d'où son absence d'empressement à convertir Ninive. Interprété spirituellement, Jonas devient le Christ qui se tourne d'abord vers Israël, mais qui, après sa Passion (les trois jours dans le ventre de la baleine), envoie ses disciples auprès des Gentils. Il est également Adam fuyant la face de Dieu, mais cette exégèse n'est esquissée que furtivement. Avec soin Y.-M. Duval recherche les fondements de ces interprétations chez les commentateurs antérieurs, particulièrement dans des traditions juives et bien sûr chez Origène. — L'étude de la tradition manuscrite ancienne (très abondante) et la traduction française sont assurées avec maîtrise. L'annotation est concise. Plusieurs *indices* sont donnés (Écriture; mots non latins; auteurs anciens; noms propres; et surtout mots et matières remarquables). — A l'intention des biblistes et des spécialistes de l'histoire de la traduction de la Bible, on signalera le développement fameux sur Jonas 4,6 où Jérôme défend sa traduction de l'hébreu *qiqaiôn* par «lierre»; cette traduction, qui rompait avec la traduction usuelle «courge» fondée sur la LXX, fut à l'origine de plusieurs incidents et joua un rôle non négligeable dans les malentendus et désaccords qui surgirent entre Augustin et Jérôme.

ERIC JUNOD

LUCIEN JERPHAGNON, *Julien dit l'Apostat*, Paris, Seuil, 1986, 303 p.

Julien figure au premier rang des héros, détestés ou admirés, qui ont fasciné et continueront de fasciner les sociétés qui se réclament à la fois de la culture gréco-latine et du judéo-christianisme. Les deux volumes d'historiographie consacrés à Julien par R. Braun et J. Richer (éd. Les Belles Lettres 1978 et 1981) en apportent une éclatante confirmation. Si un troisième tome devait une fois leur être ajouté, il contiendrait peut-être quelques paragraphes sur le livre de Jerphagnon. — Les positions de l'A., c'est-à-dire sa profonde sympathie pour le paganisme de l'Antiquité tardive, sont connues (cf. *RThPh* 1985, p. 65). Sans nous attarder sur ce point, regrettons que cet

ouvrage, même s'il est destiné au grand public, ne contienne nulle note et surtout qu'il n'indique jamais les références des multiples citations qu'il présente; les éléments bibliographiques (p. 297-9) ne compensent qu'à peine cette lacune. Rédigée dans un style alerte et imagé, cette biographie se situe aux frontières du roman, de l'essai et de l'enquête historique. Une thèse — qu'on devine à partir du titre — domine le livre: Julien n'a rien d'un apostat (en revanche, Constantin...). Dès son enfance et notamment grâce aux ouvrages lus chez Grégoire d'Ancyre, sa religion est faite et elle est celle des Anciens. Elle s'approfondit grâce à l'initiation assurée par Maxime d'Ephèse et à la formation suivie à Athènes. Promu César, puis Auguste, il va disposer des moyens lui permettant de favoriser activement la religion traditionnelle. Il se fait le champion d'un «retour à la normale» qui lui apparaît d'autant plus nécessaire que la coterie chrétienne a étalé son immoralité et ses divisions. Même si elle conduit à une épuration, sa politique est d'abord marquée par la mansuétude. Mais voilà que cette attitude modérée irrite les extrémistes des deux bords et échauffe les esprits. Pour hâter les progrès de la religion traditionnelle dont la nostalgie est moins vivement et unanimement ressentie qu'il ne s'y attendait, Julien durcit sa position avec sa mauvaise loi sur l'éducation. Divers incidents accroissent son ressentiment contre le christianisme et il compose son *Contre les Galiléens*. — La conclusion du livre est que les chrétiens se sont trompés sur la pureté des intentions et sur le paganisme élevé de Julien, cependant que celui-ci n'aura jamais connu le véritable évangile du Christ mais seulement des chrétiens courroucés de ne plus avoir un empereur affichant des convictions chrétiennes.

ERIC JUNOD

*Les Constitutions apostoliques*. Tome I (Livres I et II). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger (Sources Chrétiennes, 320), Paris, Cerf, 1985, 356 p.

Il faut autant de jugement que de courage pour s'aventurer dans la jungle de la littérature canonico-liturgique et pour affronter l'un de ses plus imposants monuments. Depuis Funk en 1905, nul n'avait osé entreprendre une édition des huit livres des *Constitutions apostoliques*. La présence de nombreux témoins mixtes et contaminés à l'intérieur d'une tradition manuscrite bien diversifiée pose à l'éditeur des problèmes ardues. Dans son classement des témoins, M. Metzger a bénéficié de l'apport d'études antérieures, mais le *stemma* qu'il propose (p. 78) fournit des précisions nouvelles. L'ensemble du chapitre sur la tradition manuscrite représente une étude de haute valeur scientifique. — Que sont ces *Constitutions apostoliques* dont l'édition intégrale exigera trois volumes (livres I-II; III-VI; VII-VIII)? Il s'agit d'une vaste compilation grecque de pièces liturgiques et canoniques, enrichie d'apports personnels de l'auteur. Des indices permettent d'en fixer la date de rédaction autour de l'année 380; le compilateur est vraisemblablement un antiochien qui serait aussi l'auteur des *Lettres interpolées d'Ignace* et d'un *Commentaire sur Job*. En réalité, plutôt qu'à un auteur (qui pourrait s'appeler Julien), Metzger estime que la compilation d'une œuvre aussi complexe doit être attribuée à un atelier attaché à une bibliothèque. — L'intérêt considérable de cet ouvrage réside en bonne partie dans l'utilisation qu'il fait de documents anciens non transmis par ailleurs ou transmis seulement par voie indirecte. Mais on devine aussitôt le casse-tête méthodologique qui se présente: comment repérer et identifier ces documents, comment apprécier leur fidélité... dès lors qu'on ne dispose pas de l'ouvrage dont ils sont censés provenir ou qu'on ne le connaît que par le truchement de versions ou de remaniements? Dans l'ordre d'importance, ces documents sont la *Didascalie* (texte grec

du III<sup>e</sup> connu seulement dans des versions), la *Didachè* (conservée en grec), les *Diatexeis des saints apôtres* (texte grec du début du III<sup>e</sup> dont l'existence est supposée et qui est attribué par certains à Hippolyte); à ces principaux documents s'ajoutent divers formulaires, une collection de canons conciliaires, des textes apocryphes (littérature pseudo-clémentine notamment), des citations scripturaires ainsi que des éléments forgés par le compilateur. Cette ample compilation s'appelle *Constitutions apostoliques* parce qu'elle s'évertue à faire passer son contenu pour l'œuvre du collège apostolique ou de tel ou tel apôtre. Cet appareil législatif, en réalité élaboré au fil du temps par l'Église, est attribué aux apôtres dans le but de mettre fin aux particularismes et aux déviations (judéo-chrétiennes surtout). — Les deux premiers livres dépendent étroitement de la *Didascalie*; ils renferment des instructions relatives aux laïcs, puis aux évêques, presbytres et diacres (II). — Le présent volume ne contient qu'une partie de l'introduction générale que Metzger a forgée pour l'ensemble des *Constitutions*; il apporte une présentation des genres littéraires et des sources ainsi que de la tradition manuscrite; la section relative à la théologie et aux institutions ecclésiales et liturgiques se trouvera en tête du second volume. — A en juger par ce premier fruit, le travail précis et clair de M. Metzger est d'une qualité supérieure.

ERIC JUNOD

SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, Livre I-II. Introduction par B. Grillet et G. Sabbah, traduction par † A.-J. Festugière, annotation par G. Sabbah (Sources Chrétiennes, 306), Paris, Cerf, 1983, 389 p.

L'impatience largement ressentie à pouvoir enfin lire en traduction française et avec une annotation minimale les *Histoires ecclésiastiques* de Socrate, Sozomène et Théodoret de Cyr sera calmée par cette publication dont les excellents artisans (en tête desquels on retrouve une fois encore ce travailleur curieux de tout qu'était le Père Festugière) doivent être chaleureusement remerciés. Le palestinien Sozomène, qui fut avocat ou juriste à Constantinople et qui mourut dans les années 450, a composé en neuf livres une *Histoire ecclésiastique* qui pratiquement prend le relais de celle d'Eusèbe; elle débute en 324 avec la victoire de Constantin sur Licinius et s'achève à la dix-septième année du règne de Théodose II (439). Les livres I et II sont intégralement consacrés au règne de Constantin (324-337). Ce sont des années plutôt importantes pour l'histoire du christianisme, ne serait-ce qu'à cause du concile de Nicée et de la tourmente engendrée par la querelle trinitaire. Malheureusement Sozomène n'est pas théologien et il ne s'est guère préoccupé de comprendre les substantiels fondements de l'arianisme. Il a tendance à dépeindre les ariens comme des orgueilleux ou des fanatiques et il voit dans ce douloureux affrontement une sorte de tragédie humaine animée dans les deux camps par des esprits belliqueux et excessifs. Sur d'autres points cependant, son jugement est plus avisé, en particulier quand il décrit l'origine et l'importance du monachisme ou lorsqu'il décrit la diffusion du christianisme dans les pays barbares qui entourent l'Empire. — Quelles sont les sources de l'historien? C'est un lieu commun de répéter qu'il a largement utilisé le texte de Socrate. G. Sabbah montre que ce problème de dépendance ne doit pas être ramené à un simple problème de sources; car si Sozomène utilise l'œuvre de son devancier, il donne à la sienne une construction et une orientation qui lui sont propres et qui tiennent partiellement à son origine laïque. En outre, Sozomène ne manque pas de corriger Socrate. Ses voyages ont dû lui permettre de consulter une large documentation, particulièrement dans les domaines de la littérature martyrologique et de la littérature juridique.

ERIC JUNOD

ROLAND GOETSCHEL, *La Kabbale* (Que sais-je?), Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 126 p.

Professeur à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg et excellent connaisseur de la mystique juive, R. Goetschel s'est signalé à l'attention des spécialistes par un ouvrage approfondi sur: *Meir ibn Gabbay. Le discours de la Kabbale espagnole* (Louvain, Peeters, 1981). Ici, il s'adresse à un public beaucoup plus large. En effet, il présente la Kabbale dans son ensemble sous la forme, obligatoirement succincte, d'un «Que sais-je?». Il faut savoir gré à R. Goetschel d'avoir concentré une somme d'informations considérables dans un texte aussi bref. Des questions essentielles sont abordées d'emblée: quels sont les différents sens du mot Kabbale? A partir de quand ce terme prend-il une signification ésotérique? De quelle manière la Kabbale peut-elle être qualifiée d'ésotérique? R. Goetschel souligne, à juste titre, chez le kabbaliste, l'association de l'expérience intime du divin et de l'héritage de la tradition. L'auteur recourt à la méthode historique pour décrire les principaux aspects de la mystique juive, par exemple la littérature antique de la Merkabah et le gnosticisme, la Kabbale de Provence et du Languedoc (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.), le «Zohar» et son environnement (XIII<sup>e</sup> s.), la littérature kabbalistique d'après l'expulsion des Juifs d'Espagne, en 1492. R. Goetschel est très attentif au mode de transmission des textes et aux problèmes de filiation. Son jugement est nuancé: il distingue, à propos d'un cercle de kabbalistes, tel celui de Gérone (XIII<sup>e</sup> s.), la personnalité intellectuelle de chacun de ses membres. Il est habile à brosser l'arrière-plan historique et idéologique d'un courant, par exemple celui du piétisme juif d'Allemagne (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.). L'intérêt de l'auteur se manifeste, avant tout, pour les formes antiques et médiévales de la mystique juive, ainsi que pour le centre kabbalistique de Safed, en Galilée, au XVI<sup>e</sup> s. Le ch. IV: «La vision du monde de la première Kabbale», me paraît particulièrement suggestif. Le savant strasbourgeois mentionne, au fil de son exposé, un grand nombre d'auteurs kabbalistiques, en signalant leurs œuvres et leur orientation respective. Il tient aussi compte, avec minutie, des travaux critiques récents. Ces indications sont complétées par une bonne orientation bibliographique. Tout à la fin du livre, R. Goetschel rend hommage à l'œuvre scientifique de G. Scholem et à son apport majeur aux études sur la Kabbale. Le souci de rigueur que G. Scholem, G. Vajda et d'autres savants ont su inculquer à leurs élèves dans leurs investigations sur la Kabbale se justifie pleinement. Néanmoins, la richesse incomparable de cette Tradition rend légitimes et même indispensables des modes d'approche diversifiés et complémentaires.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

GUIGUES I<sup>er</sup>, *Les Méditations* (Recueil de Pensées). Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux (Sources Chrétiennes, 308), Paris, Cerf, 1983, 384 p.

L'ignorance a du bon... puisqu'elle permet de faire des découvertes. De ces *Méditations*, nous ne connaissons guère plus que l'existence; leur lecture provoque un choc spirituel. Dans son introduction, le Chartreux qui présente le recueil évoque les textes et les courants de pensée qui ont représenté une source d'inspiration pour Guigues: Marc-Aurèle et le stoïcisme, les *Sentences de Sextus*, les livres sapientiaux, les Apophtegmes des Pères du Désert. Mais il a bien raison de chercher surtout à définir ce qui fait l'originalité et la spécificité de ce journal spirituel que le génial législateur cartusien a tenu dans les premières années de sa charge de prier (dès 1109). Ce monologue — c'est-à-dire, pour un chartreux, une méditation dirigée vers Dieu et habitée par sa présence — fouille avec sobriété les mystères de la condition humaine soumise au péché

et éprise d'une liberté qui s'acquiert dans un combat incessant et dans la contemplation de Dieu par le Christ. Citons au hasard un passage qui donne le ton de cette méditation qui, par certains traits, annonce celle d'un Pascal: «Quel énorme contresens! L'homme, en effet, souffre d'avoir perdu, fût-ce un œuf, et ne souffre pas d'avoir perdu Dieu, le Souverain Bien.» (*Méd.* 228) — La nouvelle édition critique et la traduction de ces *Méditations* est complétée par un quadruple index (scripturaire, noms propres, mots, principaux thèmes).

ERIC JUNOD

LUC BRÉSARD, moine de Cîteaux, *Bernard et Origène commentent le Cantique*, Abbaye de Cîteaux (F-21700 Nuits Saint Georges), 1983, 73 p.

Cette brochure reprend le texte de trois articles parus dans les *Collectanea Cisterciensa* 44 de 1982. L'A. s'est fixé un but bien défini: l'étude de l'influence des textes origéniens (homélies et commentaires) relatifs au Cantique des Cantiques sur les Sermons que Bernard a consacrés à ce même Cantique. Cette influence, bien visible et déjà observée par H. de Lubac, J. Daniélou ou J. Leclercq, ne consiste pas en la pure et simple reprise de développements ou de lieux exégétiques origéniens. Bernard est un théologien trop personnel et peut-être trop fier pour se livrer à des paraphrases comme le firent un Didyme ou un Jérôme; il reprend des thèmes, des expressions, des explications en les exploitant et les actualisant à sa manière. Origène apparaît davantage comme une profonde source d'inspiration au second degré que comme un maître servilement imité. Son influence, loin d'être avouée, semble être à dessein camouflée. On peut partiellement expliquer cette dissimulation par la mauvaise réputation ecclésiastique d'Origène. — L'étude est conduite avec précision et finesse; elle traque les réminiscences origéniennes, elle décrit et analyse les infléchissements apportés par Bernard, elle relève enfin les affinités spirituelles de deux croyants qui vibrent aux paroles du Cantique parce qu'ils vivent de la même présence aimante de Dieu.

ERIC JUNOD

HUGOLINUS DE URBE VETERI OESA, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum*, quem edendum curavit Willigis Eckermann O.S.A., tomus primus, 1980, 408 p., tomus secundus, 1984, 642 p. (Würzburg, Augustinus-Verlag, Supplementbände VIII u. IX der Sammlung «Cassiciacum»).

Les *Sentences* de Pierre Lombard (c. 1100-60) furent l'ouvrage théologique le plus commenté au cours du Moyen Age. Même si Hugolin d'Orvieto (m.1373) lui-même n'eut jamais la réputation d'un Thomas d'Aquin ou d'un Guillaume d'Occam, qui furent eux aussi auteurs de commentaires des *Sentences*, son commentaire, demeuré inédit (sauf quelques extraits) jusqu'en 1980, est néanmoins important. Premièrement, il représente la théologie de l'ordre augustinien telle qu'elle fut peu après la mort, survenue en 1358, de Grégoire de Rimini. Deuxièmement, par sa critique d'Aristote et par l'accent qu'il met sur la prédestination, il offre un aperçu des racines de la doctrine de Luther. Les deux présents volumes du *Commentaire* de Hugolin correspondent au premier livre des *Sentences* qui comporte 48 *distinctiones*. Ils sont munis d'une très brève introduction, d'une description très précise des vingt et un manuscrits datant tous de la fin du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècles sur lesquels est fondée l'édition, et d'une bibliographie sélective. Il n'y a malheureusement pas d'analyse du *Commentaire* qui permettrait au lecteur de situer d'emblée la méthode et les préoccupations principales de Hugolin. Toutefois, on peut s'en rendre compte en parcourant le texte lui-même, ce que

nous tâcherons de faire très rapidement ici. — Le texte est muni de plusieurs prologues que l'on ne trouve pas chez Pierre Lombard, à commencer par l'anonyme *Prologus Recollectoris* (normalement attribué à Simon de Crémone) qui informe le lecteur de la manière dont fut constitué à l'origine le texte du *Commentaire*. Il semble que Hugolin fit des leçons sur les *Sentences* en 1348/49. Ses propres notes ainsi que les *reportata* des étudiants constituèrent ainsi le texte de base. Le *Recollector* rassembla le plus grand nombre possible de ces manuscrits en vue d'une compilation du texte complet. La *Recollectio* définitive fut prête en 1365. Le *Prologus* du compilateur est suivi du *Principium primum Sententiarum* et du *Prologus* de Hugolin dans lequel sont exposés les présupposés ontologiques de son *Commentaire*. De fait, il suit Grégoire de Rimini en s'attaquant à la doctrine d'Occam selon laquelle le véritable objet de la foi est ce que *signifie* pour nous la proposition «Dieu existe». Selon Hugolin et selon Grégoire, c'est le *complexum significabile* de cette proposition qui est le véritable objet de la foi. Autrement dit, la proposition «Dieu existe» signifie *que Dieu existe*; elle correspond donc non pas à la signification que nous lui imposons, mais à une réalité ontologique. Le lien entre la foi et la raison est ainsi nettement plus étroit que pour Occam. Cela est dû à la conviction fondamentale de Hugolin que chaque créature correspond à un *exemplar* dans l'esprit divin. Il y a donc une continuité parfaite et ininterrompue entre l'homme et Dieu, continuité qui rendrait absurde la séparation entre la foi et la raison. — Il est donc clair qu'il ne s'agit pas d'un simple commentaire des *Sentences* de Lombard, mais d'une lecture de ses *Sentences* à la lumière des querelles philosophiques et théologiques du XIV<sup>e</sup> siècle. En somme, c'est un traité théologique important qui mérite le très grand soin et le savoir que lui a consacrés l'éditeur. Nous attendons avec impatience la parution des volumes suivants.

IRENA BACKUS

*L'Aventure de la Réforme. Le monde de Jean Calvin*, sous la direction de PIERRE CHAUNU, Paris, Hermé et Desclée de Brouwer, 1986, 296 p. (grand format, illustré).

Publié à l'occasion du 450<sup>e</sup> anniversaire de la Réforme à Genève, ce volume richement illustré se donne pour but d'offrir des esquisses des diverses réformes qui eurent lieu au sein de l'Eglise européenne pendant la période de 1517 (95 Thèses de Luther) à 1563 env. (fin du Concile de Trente). Cependant, certaines contributions, notamment celle sur l'orthodoxie protestante et celle sur la Réforme catholique, dépassent le *terminus ad quem*, afin de montrer (à juste titre) la survie des réformes. Le volume, destiné au lecteur non spécialisé, est divisé en quatre parties, dont la première, *L'aube de la modernité*, offre trois aperçus très généraux (P. Chaunu et J.-F. Bergier) sur l'enracinement des réformes dans la Bible d'une part et sur le monde chrétien d'avant l'époque des réformes d'autre part. La deuxième partie, intitulée *La déchirure*, contient six articles: *De l'humanisme aux réformes* (G. Bedouelle), *Luther et l'Europe* (M. Lienhard), *Zwingli* (J. Courvoisier), *Calvin* (A. Ganoczy), *L'établissement de la Réforme en Europe* (P. Chaunu), *L'établissement de la Réforme en Suisse* (J. Courvoisier). Il s'agit de montrer les courants fondamentaux des réformes. La troisième partie, *La chrétienté éclatée*, s'occupe du rayonnement des courants. Elle comporte huit contributions: *L'Italie et l'Espagne* (M. Welti et C. Gilly), *Echec français* (G. Livet), *L'établissement allemand et nordique* (B. Vogler), *La réussite rhénane* (G. Livet), *L'Angleterre, La dissidence puritaine* (R. Kingdon), *L'Europe de l'Est et du Nord* (J. Bérenger) et *L'orthodoxie protestante* (O. Fatio). La quatrième partie, *Une autre voie*, discute l'aspect culturel et social des réformes d'une part et les réformes romaines d'autre part. Elle contient cinq essais: *La Réforme au quotidien* (W. Monter), *Hommes et idées en marge de l'histoire* (H. Gug-

gisberg), *La montée des enseignants* (G. Mützenberg), *Le Concile de Trente et la Réforme Catholique* (R. Tavenaux) et, en guise de conclusion, *Le destin de la Réforme* (P. Chau-nu). — Bien que la lecture soit stimulante dans l'ensemble, les articles ne sont pas tous de qualité égale. Les contributions sur *Luther et l'Europe*, sur *L'établissement allemand et nordique* et sur *L'orthodoxie protestante*, sont à la fois les plus claires et les plus instructives. Par ailleurs, on constate dans tout le volume la présence d'un certain nombre d'imprécisions et de «propos mythiques». Nous en signalons ici quelques-uns. Parmi les imprécisions, notons: (1) l'absence de toute mention de la querelle eucharistique (qui divise le mouvement luthérien dès 1525) dans les articles sur Zwingli et sur Luther. Par contre, une très bonne analyse de la deuxième phase de cette querelle (à partir de 1549) nous est offerte dans l'article *L'orthodoxie protestante*. (2) L'influence de Jean Mair sur Calvin, qui est catégoriquement rejetée par A. Ganoczy (p. 122), a été récemment réexaminée et admise par A. McGrath. (3) G. Bedouelle (p. 75) nous informe à juste titre que «l'exégèse érasmiennne» est subtile, mais il ne distingue pas les *Annotations des Paraphrases*. Parmi les «propos mythiques», nous signalons: (1) «Farel appela Calvin à Genève» (p. 13). (En fait, il persuada Calvin d'y rester). (2) «Calvin répondit à Sadolet à la demande des Genevois» (p. 217, 151). (En fait, il rédigea sa réponse à la demande officielle et confidentielle de Berne). (3) «L'anglicanisme se sépare définitivement de Rome dès 1558» (p. 232). (L'anglicanisme en tant que doctrine ne se précise qu'à partir des années 1560!). Quant aux reproductions figurant sur toutes les pages, celles des tableaux et des gravures de l'époque sont très instructives, mais celles des tableaux du 19<sup>e</sup> siècle le sont peut-être moins et auraient très bien pu constituer un chapitre à part qui montrerait la survie des réformes du XVI<sup>e</sup> siècle dans l'art. Une bibliographie sélective et un index des noms de personnes et de lieux terminent ce volume, qui en dépit de son côté fantaisiste, n'est pas dépourvu d'intérêt et de renseignements utiles.

IRENA BACKUS

FRIEDHELM KRÜGER, *Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen (Beiträge zur historischen Theologie, 68)*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, X + 260 p.

Les *Paraphrases* des Évangiles et des Épîtres pauliniennes d'Erasmus, parues entre 1517 et 1523, n'ont pas fait l'objet d'une étude approfondie jusqu'à ce jour. Cette lacune est en train d'être comblée tant par les éditeurs des *Œuvres complètes* d'Erasmus (les éditions d'Amsterdam et de Toronto) que par M. Krüger, qui nous offre ici un examen de la théologie des *Paraphrases* des quatre Évangiles. Sa thèse peut être résumée de la manière suivante: pour Erasmus, le monde visible constitue une ombre du monde invisible. Tout ce qui est physique est ainsi un signe de la réalité spirituelle (Dieu). L'Écriture, qui est le porte-parole du Verbe incarné, constitue un point de contact entre le physique et le spirituel. Les Évangiles, qui concernent le Verbe incarné plus directement que tout autre livre biblique, fournissent un exemple par excellence de ce contact. Le sens des Évangiles, selon Erasmus, serait donc double: littéral (ou physique) et spirituel. C'est en cela que réside sa théorie de l'allégorie. L'A. discute cette théorie en se référant aux écrits méthodologiques (*Ratio, Enchiridion*) d'Erasmus d'une part et à des passages choisis des *Paraphrases* d'autre part. Il convient de noter que le plus grand nombre d'exemples viennent des *Paraphrases* de *Luc* et de *Marc*. L'A. remarque aussi que les *Paraphrases des Évangiles* constituent l'expression très claire du programme de la réforme érasmiennne: l'allégorie joue, comme il le montre, un rôle important pour la

définition de son concept de l'Eglise, et l'allégorie morale (tropologie) est employée par Erasme pour éclaircir sa notion du ministère. L'importance du prince chrétien et de la paix à l'intérieur du texte des *Paraphrases* est aussi examinée. L'A. ne discute pas de la méthode des paraphrases en tant que telle et ne renvoie pas au livre de J. Chomarat (*Grammaire et Rhétorique chez Erasme*, Paris 1983) qui en offre une discussion. De plus, bien qu'il mentionne l'influence des Pères sur Erasme de manière générale, il sous-estime la mesure dans laquelle celui-ci se sert de l'exégèse patristique. Deux exemples: (1) «le glaive spirituel» en Mt. 10,34 (cf. p. 128) n'est pas l'invention d'Erasme mais de Chrysostome. Il est dès lors inutile de dire sans précision aucune que cette démarche exégétique est caractéristique du savant hollandais! (2) La *Paraphrase de Mt.* qui selon l'auteur «ne contient presque pas d'allégorie» (p. 104) est en fait dominée par l'exégèse allégorique de l'*Opus imperfectum* du Pseudo-Chrysostome. Notons aussi que contrairement à ce qu'affirme l'auteur (p. 24-25), les *Commentaires* sur le NT projetés par Erasme sans qu'ils n'aient jamais vu la lumière du jour, constituaient une initiative tout à fait indépendante des *Paraphrases*. De plus, Erasme n'a pas fait de traduction du NT en 1505! En dépit de ces quelques défauts, le livre n'est pas sans intérêt tant pour ses remarques concernant le rôle joué par les *Paraphrases* dans le programme de la réforme érasmiennne que pour son analyse de l'importance de l'Eglise dans le texte des *Paraphrases*.

IRENA BACKUS

ROLAND CRAHAY, *D'Erasme à Campanella* (Problèmes d'Histoire du Christianisme 15), Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1985, 159 p.

Recueil de six études échelonnées sur une dizaine d'années, ce livre se veut un hommage rendu par l'Université libre de Bruxelles à Roland Crahay au terme de sa carrière d'enseignement; si le lecteur n'y trouve pas de nouvelles contributions de l'historien belge, il aura pourtant l'avantage de lire ou relire des articles dispersés et d'accès souvent difficile. Le choix nécessairement sélectif a négligé les nombreuses contributions du philologue classique portant, entre autres, sur Hérodote, Ovide, le gnosticisme, l'anthropologie religieuse grecque etc.; les éditeurs ont préféré proposer à l'attention du public des articles relativement homogènes, ne serait-ce que pour le champ chronologique qu'ils couvrent, les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. En réalité la véritable homogénéité de ces textes est à rechercher à notre avis moins dans les sujets que dans une méthode constamment déployée, faite de grande rigueur, de solide érudition, d'une honnêteté intellectuelle privilégiant l'analyse minutieuse des textes et des faits historiques. Historien aussi bien des idées que de leur transmission matérielle, M. Crahay a voué dès le début à la culture humaniste au sens large du terme un intérêt qui se confirmera au fil des ans; Erasme se devait donc d'occuper une place de premier plan dans l'éventail bibliographique proposé. Les éditeurs ont choisi les trois articles suivants, parus entre 1969 et 1977, consacrés à l'humaniste hollandais et à son rayonnement: «Les censeurs louvanistes d'Erasme» (p. 14-39); «Une utilisation d'Erasme dans la pédagogie protestante: l'édition des 'Colloques' (Dublin, 1712)» (p. 40-74); «L'évangélisme d'Erasme: Eléments d'un dossier» (p. 75-102). A cela s'ajoutent trois études publiées de 1970 à 1979: «L'utopie religieuse de Campanella» (p. 103-118); «L'utopie pratiquée des anabaptistes» (p. 119-131); «Controverses et censures religieuses à propos de la 'République' de Jean Bodin» (p. 132-155). Sans vouloir donner à ces six articles une valeur exemplaire qu'ils n'ont pas, on peut tout de même souligner qu'ils expriment très clairement la démarche historiographique de M. Crahay, son souci de nouer l'histoire du développement intellectuel à celle du livre et de sa transmission,



comme si la première sans la deuxième se privait d'un élément important de contrôle des sources et la deuxième sans la première se réduisait à une dimension purement technique.

MARIA-CRISTINA PITASSI

FRANÇOIS LAPLANCHE, *L'évidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l'apologétique protestante de la France classique (1576-1670)*, Strasbourg, Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 1983, 342 p.

Moment d'une recherche plus ample sur l'orthodoxie réformée française du XVII<sup>e</sup> siècle, cet ouvrage fouillé de M. Laplanche se veut un essai sur la structure théologique, les présupposés culturels et l'impact social de l'apologétique protestante en France à l'époque classique. Convaincu que « si la foi des apologistes peut s'estimer intemporelle, leur raison, elle, est armée d'une culture et opère dans une société donnée » (p. 9), l'auteur ne se limite pas seulement à dégager les mécanismes internes — logiques, épistémologiques, anthropologiques — du discours apologétique, mais il cherche à relier ce dernier à la vie culturelle et sociale de l'époque considérée. — Sans négliger d'autres ouvrages, les textes sur lesquels se concentre l'analyse de M. Laplanche sont les suivants: *De la vérité de la religion chrestienne* (1581) et *l'Advertissement aux Juifs sur la venue du Messie* (1607) de Duplessis-Mornay; *Le Traicté de la cognoissance de Dieu* (1625) de Pierre Du Moulin; le *De veritate religionis christianae* (1627) de Hugo Grotius (l'inclusion de l'auteur hollandais se justifie en raison des profondes attaches qu'il a eues avec la culture et la société françaises); le *Traicté des religions* (1631) de Moysse Amyraut; *Le Pivot de la Foy* (1643) de Louis Cappel; *La Lumière de la raison opposée aux ténèbres de l'impiété* (1647) de David Derodon; *Les Traitez et lettres touchant la religion* (1669) de Jean Oger de Gombauld. L'indéniable hétérogénéité de ces textes ne saurait pourtant masquer les similitudes de leur démonstration apologétique. Face à un ennemi aux contours imprécis qui sous les traits d'une irrégion hétéroclite, comprenant nouveaux épicuriens, disciples de Machiavel, partisans du naturalisme padouan, déclenche son attaque contre la certitude de la révélation chrétienne, ces apologistes « ne doutent pas de la force et de la santé de la raison » (p. 59). Renonçant à la méfiance de Luther et de Calvin à l'égard de la raison philosophique, les réformés français du XVII<sup>e</sup> siècle trouvent dans le rationalisme un allié important aussi bien contre les relativismes et les doutes libertins que contre les réserves catholiques sur la clarté et la suffisance de l'Écriture. Les buts que vise la démonstration apologétique expliquent aussi cette récupération de la raison. La nécessité de refuser la dangereuse théorie de la double vérité, un climat culturel encore profondément empreint d'aristotélisme, d'après controverses doctrinales internes et externes au monde calviniste, conduisent ces apologistes à se servir d'un instrument capable d'affirmer le caractère nécessaire de la foi chrétienne. La raison à laquelle ils font appel n'est pas encore la raison cartésienne qui ne s'épanouira que vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, mais plutôt une « raison traditionnelle » qui utilise la culture ancienne et médiévale (notamment la logique aristotélicienne et l'anthropologie stoïcienne) au service du christianisme. L'argumentation de M. Laplanche apparaît convaincante, appuyée sur une analyse minutieuse et soignée des sources et enrichie de précieuses indications bibliographiques. Cela fait d'autant plus regretter une certaine approximation dans la présentation du monde libertin (p. 54-65), qui ne tient pas compte des contributions historiographiques les plus récentes sur le sujet. L'idée de faire ressortir l'image du libertin des œuvres mêmes des apologistes était au demeurant heureuse et pouvait justifier en partie certaines lacunes bibliographiques; mais pourquoi alors ne pas la comparer par exemple — ne serait-ce qu'à grands traits — avec la

description que les apologistes catholiques (je pense à un Garasse, à un Zacherie de Lisieux, à un Yves de Paris, à un Caussin) en avaient donnée à peu près à la même époque? Cela aurait permis non seulement de mieux cerner le front, très nuancé et diversifié, de l'incrédulité, mais aussi de mieux saisir les sources et les attaches sociales des réformés étudiés. Qu'on nous permette une seconde remarque: si la thèse de M. Laplanche a fait justice avec raison du stéréotype qui veut «les théologiens catholiques du côté de ceux qui unissent foi et raison, les théologiens protestants dans les camps de ceux qui les séparent» (p. 127), ne risquerait-elle à son tour d'accréditer le schéma un peu simpliste d'un protestantisme rationaliste opposé à un catholicisme sceptique? Une plus grande nuance dans l'interprétation du monde catholique aurait été sûrement préférable. La dernière partie du livre, consacrée à la diffusion du discours apologétique, situe les ouvrages examinés dans le contexte plus vaste de la société environnante. Non seulement le lecteur y trouvera de précieux renseignements relatifs à l'aspect quantitatif de l'apologétique réformée (nombre d'éditions et de traductions, rapport numérique avec la population et la production analogue catholique) mais aussi une esquisse bien faite de l'incidence du christianisme dans une société où le surnaturel, par l'intermédiaire d'une Ecriture chargée de contenus historiques, chronologiques, anthropologiques, façonne encore, en plein milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, les mentalités. Beaucoup de lieux communs sont donc balayés par cet ouvrage qui a le grand mérite de placer l'argumentation théologique dans le vif du mouvement culturel et qui ajoute une importante pièce à la reconstitution du protestantisme de la France classique.

MARIA-CRISTINA PITASSI

A.-N. BERTRAND, *Protestantisme*, Genève, Labor et Fides, 1985, 162 p.

Nourri de la tradition libérale, A.-N. Bertrand (1876-1946) fut pendant 20 ans pasteur à l'Oratoire du Louvre (Paris). Il présida le Comité général de l'Eglise réformée et fut le pionnier de l'unité de l'Eglise réformée de France, reconstituée en 1938. Dans ce livre, il présente les principes fondamentaux du protestantisme, en éliminant les querelles ecclésiastiques, les points secondaires et les faux problèmes. Son intention est de rester fidèle à l'histoire: les principes énoncés par la Réforme ne construisent pas un système pour mieux s'opposer au catholicisme, mais réaffirment le contenu essentiel des Ecritures, tout en offrant le cadre d'une vie spirituelle ayant sa source en Jésus-Christ. C'est un très beau texte, rédigé avec méthode, finesse, lucidité et loyauté intellectuelle sans réserve.

MICHELINE RAVENEL

ARCHBISHOP OSCAR ROMERO, *Voice of the voiceless. The four pastoral letters and other statements*. Introductory essays by Iquacio Martin-Baro and Jon Sobrino, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1985, 202 p.

Théologie  
contemporaine

Le 24 mars 1980, la voix de l'archevêque Romero était interrompue brutalement. Pourtant, lorsqu'il devint archevêque, rien ne semblait prédestiner Romero à devenir «la voix des sans-voix, des opprimés». Néanmoins, ses trois dernières années furent synonymes de maturation, faut-il dire de conversion? C'est en tout cas ainsi que l'interprètent Martin-Baro, qui revient en détail sur cette période et, plus encore, Sobrino qui opère une lecture théologique de la figure de cet homme hors du commun. L'élément-clé de son interprétation réside en la foi de l'archevêque, celle-ci permettant elle seule d'apprécier ses choix, ses engagements parfois solitaires, dictés par une volonté de suivre au plus près le Christ. Mais plus qu'un disciple, Romero était archevêque et c'est

non pas en dépit de, mais au travers de son ministère que sa foi prit véritablement corps et chair. Les stimulantes pages de Sobrino introduisent donc avec sérieux aux divers textes de Romero qui, plus que de simples documents, sont riches d'une théologie à déchiffrer et à méditer.

SERGE MOLLA

JOSÉ MIGUEZ BONINO (ed.), *Faces of Jesus. Latin American christologies*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1984, 186 p.

CLAUS BUSSMANN, *Who do you say? Jesus Christ in Latin American Theology*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1985, 185 p.

Ensemble, ces deux ouvrages offrent une excellente présentation de la réflexion théologique en Amérique latine portant particulièrement sur Jésus-Christ. Le premier — qui parut pour la première fois en Argentine en 1977 — est un recueil de douze articles répartis sous les quatre rubriques suivantes: les Christ d'Amérique latine (Boff, de Arango, Trinidad, Stam), leur sens (Trinidad, Rigol, Casalis), Christ et la politique (Ellacuria, Galilca, Croatto), réflexions théologiques et pastorales (Assmann, Vidales, Schurmann). L'ensemble de ces textes offre un parfait exemple des conclusions de l'étude que le théologien allemand Bussmann a consacrée en 1980 à ces christologies latino-américaines et qui vient d'être traduite. Il y montre en effet l'intérêt commun de tous ces théologiens pour la figure de Jésus, intérêt bien différent de celui des exégètes et systématiciens de métier, puisqu'il est avant tout *pratique*, lié aux situations extrêmes tant au niveau social, politique qu'économique, que ces théologiens vivent. Dès lors, il est clair que ces théologies sont encore en plein processus de maturité, mais que néanmoins s'en dégagent déjà certaines composantes comme l'insistance sur une relecture du Jésus historique, sur le dépassement de la distinction opérée entre Jésus et Christ. Pour l'auteur, leur contribution principale est probablement d'avoir révélé «l'impossibilité d'élaborer des christologies en l'absence d'une réflexion sur la réalité sociale où celles-ci doivent être formulées — réalité des rapports Premier monde/Tiers-monde — ou sans penser aux conséquences politiques de la vie et de l'œuvre de Jésus dans l'Eglise». Et même si reste réel le danger de confondre le politique — «La situation de dépendance nécessite une libération» — avec le théologique — «la soumission au péché nécessite une libération» —, cette difficulté est peut-être moins un écueil qu'une question toujours stimulante, forçant l'approfondissement de la réflexion. Il est en tout cas passionnant de voir l'importance que revêt aujourd'hui la figure du Christ, après les premiers développements d'une théologie de l'Exode. Sans aucun doute, ces deux ouvrages méritent le détour, non seulement pour leur information sérieuse sur ces récents courants théologiques, mais aussi par leurs questions à l'Europe «d'où certaines situations sont issues...».

SERGE MOLLA

GUSTAVO GUTIÉRREZ, *We drink from our own wells. The spiritual journey of a people*, Maryknoll/Melbourne, Orbis/Dove Communication, 1984, 180 p.  
*La libération par la foi. Boire à son propre puits ou l'itinéraire spirituel d'un peuple* («Apologique»), Paris, Cerf, 1985, 163 p.

Ce livre signale un développement important dans le domaine de la théologie de la libération d'Amérique latine, car il marque la réalisation du projet contenu dans la

*Théologie de la libération* publiée par Gutierrez en 1974 : offrir une *spiritualité*. En effet, l'auteur estimait que la théologie n'était toujours qu'un acte second, ne pouvant advenir qu'à la suite d'une véritable rencontre avec le Seigneur. Il écrivait alors : « Les catégories théologiques ne sont pas suffisantes. Il faut une attitude, vitale, globale et synthétique qui informe la totalité et les détails de notre vie : une spiritualité » (*Théol. de la lib.*, p. 207). C'est exactement cela que Gutierrez développe dans ce dernier livre dont la structure illustre tant la méthodologie que le contenu de son approche. Premièrement, l'auteur explicite le contexte de la spiritualité en Amérique latine, spiritualité totale au sein de situations de vie et plus souvent de mort résultant de la pauvreté. Pour lui, une véritable spiritualité n'est pas réservée à une élite, mais au contraire comprend la solidarité (c'est-à-dire la communauté), alors même qu'elle s'adresse à toute personne (thème cher à l'auteur). Une telle spiritualité engage le peuple, tout particulièrement les pauvres, dans une lutte où les psaumes, les prophéties, les évangiles et les épîtres sont des appels au courage et à l'espérance. Dans cette optique, il était nécessaire de réfléchir à la situation sud-américaine à la lumière des textes bibliques. Suite à leur étude intensive, l'A. décrit la spiritualité comme « voyage spirituel d'un peuple » (cf. l'exode) dont les trois aspects marquants sont exposés de façon trinitaire : rencontre avec le Christ, cheminement selon l'Esprit, recherche du Créateur. Dans cette même et importante seconde partie, Gutierrez s'inspire beaucoup des pensées de St-Jean de la Croix et Thérèse d'Avila, insiste sur Romains 8 et Galates 5, et précise les notions pauliniennes d'« esprit », de « chair » et de « corps ». Ensuite, il offre une véritable « spiritualité de libération » dont il suggère cinq caractères : conversion, nécessaire pour toute solidarité ; gratuité, indispensable pour toute efficacité ; joie aux accents pascals ; enfance spirituelle, condition de l'engagement avec les pauvres, contre la pauvreté ; communauté au-delà de la nuit de l'injustice et de la solitude. — Ce livre ne marque donc pas un tournant de la pensée des théologies sud-américaines, mais son approfondissement. Il est signe d'une extrême maturation de ces théologies non confinées à la politique, bien que directement en prise sur elle. Cet ouvrage témoigne que quelque chose de neuf est en train de naître en Amérique latine, avec lequel est intimement liée une spiritualité dont Gutierrez donne en conclusion une magnifique définition (p. 160, éd. fr.) : « La spiritualité est une aventure communautaire. Démarche d'un peuple qui suit son propre chemin à la suite de Jésus Christ à travers la solitude et les menaces du désert. Cette expérience spirituelle est le puits dans lequel nous devons boire. Ou peut-être, aujourd'hui en Amérique latine, notre calice, promesse de résurrection ».

SERGE MOLLA

GUSTAVO GUTIÉRREZ, *La force historique des pauvres*. Traduit de l'espagnol par Francis Guibal. Préface de Claude Geffré (*Cogitatio fidei*, 137), Paris, Cerf, 1986, 240 p.

Il s'agit là d'un recueil de quatre textes, échelonnés de 1973 à 1979, qui se trouvent situés chronologiquement entre l'œuvre fondamentale du théologien péruvien, *Théologie de la libération*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, et son livre plus récent, *La libération par la foi. Boire à son propre puits*, Paris, Cerf, 1985 (cf. ci-dessus le compte rendu de S. Molla). — Le premier texte, « Praxis de libération et foi chrétienne » (1973), fonde ce que l'A. appelle « le caractère matriciel » que revêt la pratique de libération pour un discours sur la foi. D'emblée l'A. précise : « La théologie de la libération ne cherche pas à justifier chrétiennement des options déjà prises, elle ne veut pas être une idéologie chrétienne révolutionnaire. En tant que réflexion à partir de la praxis historique de l'homme, elle essaie de penser la foi à partir de cette praxis historique et à partir de la

manière dont la foi est vécue à l'intérieur de l'engagement libérateur. En raison de cela, la théologie vient après l'engagement, elle est un acte second» (p. 48). Dans cette perspective, «le caractère conflictuel de l'histoire humaine» est souligné contre les théologies du développement. Le «choix du pauvre» implique un déplacement de lieu et c'est essentiellement sur cet écart, sur *ce changement de monde* que l'auteur va réfléchir. «D'où parle le théologien? En vue de quoi et pour qui parle-t-il?», voilà les questions décisives (p. 41). Le décrochement par rapport à la théologie progressiste occidentale est bien expliqué: l'interlocuteur privilégié n'est pas le non-croyant, mais la *non-personne*. Or, la non-personne, c'est-à-dire le pauvre auquel on dénie la plus élémentaire dignité ainsi que les moyens matériels d'existence, ne questionne pas le monde religieux, mais le monde économique, social, politique et culturel. D'où la problématique nouvelle: «La question ne sera donc pas tant: comment parler de Dieu dans un monde adulte? que: comment l'annoncer comme Père dans un monde non-humain?» (p. 42; cf. aussi: p. 86-90; 202; 232-233). — Soulignons dans le second texte, «La force historique des pauvres» (1978), l'insistance de l'A. sur le caractère théocentrique et critique de cette nouvelle intelligence de la foi. Exemples: «Les béatitudes sont, en réalité, plus une révélation sur Dieu que sur les pauvres» (p. 92; tout le passage sur la 1<sup>re</sup> béatitude est à lire: p. 91-93). Plus loin, l'A. a cette belle formule: les pauvres sont en définitive «les témoins inquiétants du Dieu qui libère» (p. 231). Tout le chapitre intitulé: «Droit à exister et droit à penser» est un véritable plaidoyer pour *penser* l'engagement, en évitant de «baptiser» les changements: «La foi du pauvre au Dieu libérateur cherche, en raison d'une exigence interne, à se comprendre elle-même; c'est le vieux et classique *fides quaerens intellectum*. Il s'agit d'un droit à penser sa foi au Seigneur, à penser son expérience libératrice. Droit à se réapproprier sa foi, une foi qu'on lui enlève constamment en l'arrachant à son expérience de pauvre afin de la convertir en justification idéologique d'une situation de domination. Droit à se réapproprier la Bible et à faire que les propriétaires des biens de ce monde cessent d'être également les maîtres de la parole du Seigneur» (p. 99; sur cette «appropriation sociale de l'Évangile», cf. aussi p. 226). — Le troisième texte, «Les pauvres et la libération à Puebla» (1979), est une discussion détaillée des textes de la conférence de Puebla, où, onze ans après celle de Medellín (1968, et non pas 1978, p. 10 et couverture au verso), l'A. plaide pour une «continuité créatrice» dans la ligne de Medellín contre les milieux conservateurs. Le sens de l'expression cruciale: «option préférentielle pour les pauvres» est précisé; bonne formule à propos de la dialectique entre universalité et particularité: «La solidarité avec le pauvre, avec ses luttes et ses espérances, est la condition d'une solidarité authentique avec *tous*» (p. 115). L'A. combat ici, en fait, les diverses tentatives d'édulcorer et de domestiquer «le mordant historique» et «la densité biblique» de Medellín. — Mais le texte le plus impressionnant est sans doute le dernier, «Théologie à partir de l'envers de l'histoire» (1977), dans lequel l'A. définit la différence qui unit et sépare à la fois la modernité européenne, c'est-à-dire la théologie progressiste moderne, et la théologie issue «d'en bas», des absents de l'histoire. L'envers de l'histoire n'est autre que le prix humain payé par les populations du Tiers-Monde pour le développement et l'expansion de la liberté bourgeoise moderne. Mais ce hiatus, notons-le, n'est pas conçu par Gutiérrez comme une opposition massive Europe/Amérique latine, mais comme une ligne de rupture d'ordre politique qui se rencontre partout (p. 203). À noter dans ce quatrième texte: la discussion serrée avec Moltmann et Metz dans les notes; la différence de contexte entre Vatican II (optimisme quant à l'action humaine) et notre situation d'aujourd'hui; la définition finalement assez large et globale de l'altérité du pauvre: *classes* exploitées, *cultures* opprimées ou marginalisées, *racés* méprisés (p. 196; cf. aussi p. 89). Le lecteur européen apprendra beaucoup de choses qu'il ignorait dans le dernier chapitre, «Théologie dans un monde d'oppression», où Gutiérrez entame une réflexion qu'il approfondit actuellement sur Bartolomé de Las Casas, qui déclarait: «Je laisse dans les Indes

Jésus-Christ, notre Dieu, où il est flagellé, affligé et crucifié, non pas une fois, mais des millions de fois». — Le dernier texte de l'édition espagnole, intitulé «Les impasses de la théologie moderne. Un texte de Bonhoeffer» (1979) n'a pas été repris dans ce volume ; il se trouve dans *Concilium* 145, mai 1979, p. 55-66. J'ai donné ici la date de chaque texte, malheureusement absente dans cette édition française. Mais le tout forme un bel ensemble, remarquablement traduit par Francis Guibal qu'il faut remercier.

HENRY MOTTU

GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Le Dieu de la vie*. Traduit de l'espagnol par Francis Guibal (Théologies), Paris, Cerf, 1986, 96 p.

Si l'expérience spirituelle est un thème central de la théologie de la libération, il n'en reste pas moins que l'A. précise d'entrée de jeu : «Ce que nous tentons ici n'est pas une exhortation spirituelle, nous cherchons à avancer dans une réflexion théologique : il s'agit de *penser* ce Dieu de la Bible». C'est ainsi que dans ce court essai de théologie biblique, écrit dans un style dépouillé et presque classique à l'adresse de «simples» chrétiens cherchant à comprendre ce qu'ils croient, l'A. examine trois thèmes fondamentaux : a) Qu'est-ce que Dieu ? b) Où est Dieu ? c) Comment parler de Dieu ? Pour Gutiérrez, la théologie est un acte second, l'acte premier étant l'engagement dans le silence de la contemplation et la pratique de la foi : «Dieu se contemple et se pratique. En d'autres termes, on le vénère et on met en pratique sa volonté ; après seulement on le pense» (p. 15). — Dans la première partie, «Dieu Père», l'A. explique les grands thèmes bibliques du Nom, de la libération, de l'Alliance et de la lutte contre l'idolâtrie à partir des victimes du fétiche et de l'idole. La seconde partie, «Dieu du Royaume», repense essentiellement le combat des prophètes bibliques contre une présence de Dieu non critique dans le cosmos, l'histoire ou l'institution. Le thème du Dieu caché est relié aux absents de l'histoire, auxquels il se rend présent alors qu'il se cache aux puissants et aux grands. Dans la dialectique présence/absence de Dieu, les prophètes apportent ainsi deux correctifs : a) rien ne contient pleinement Dieu, pas même les institutions religieuses (ce qui vise aussi «le corps du Christ, l'*ecclesia*, qui chemine dans l'histoire et dont les frontières ne coïncident nullement avec celles de la présence de Dieu dans le monde», p. 59) ; b) Dieu est un Dieu caché, en ce sens qu'on ne peut le rencontrer que dans le pauvre et l'humilié, dans lesquels nous avons à reconnaître «les traits souffrants du Christ, le Seigneur». — Quant à la troisième partie, «A partir de la pratique et de la contemplation», c'est une belle méditation sur le livre de Job. Comment parler de Dieu «avec droiture» (Job 42, 7) à partir de la pauvreté et de la souffrance ? L'A. renouvelle ici la lecture de Job, en montrant notamment la progression du langage sur Dieu qui, partant de la foi populaire (les deux premiers chapitres) et se confrontant au langage éthico-religieux des amis, parvient peu à peu et en tâtonnant au langage prophétique (Job, mais aussi, selon l'A., Elihu, ce qui est surprenant), puis au langage contemplatif des derniers chapitres. C'est à juste titre que la souffrance de Job est mise en relation avec la question *globale* de l'injustice et du mal (Job 21), du scandale de la pauvreté et de l'exploitation (Job 24 et 29), de sorte que l'on comprend mieux la vision de Dieu comme le «vengeur», *go'el*, et le protecteur des pauvres (19, 25-27). — En conclusion, l'A. précise que le choix préférentiel en faveur du pauvre est en définitive une option théocentrique : «Disons-le clairement : la raison dernière de ce choix est dans le Dieu auquel nous croyons».

HENRY MOTTU

JUAN BOSCH, O. P., *James H. Cone. Teologo de la Negritud*, Valencia, Facultad de Teologia San Vicente Ferrer de Valencia, 1985, 145 p.

Publication partielle d'une thèse de doctorat, ce court ouvrage forme une bonne présentation du théologien J. H. Cone. L'auteur, excellent connaisseur de la culture noire-américaine, présente d'une part la biographie du théologien noir et, d'autre part, sa pensée. Il met l'accent sur ce qu'il considère comme la source majeure de cette «théologie de la négritude», à savoir les *spirituals* et les *blues*. Ce faisant il écarte d'autres influences, comme par exemple celle de Gustavo Gutiérrez, et ne signale pas qu'aujourd'hui, c'est peut-être moins la culture noire en général qui sous-tend les recherches de Cone que son attention croissante pour les figures de Malcolm X et de Martin Luther King, Jr. Il faut également regretter qu'en conclusion Cone ne soit pas confronté et comparé avec d'autres théologiens de la libération avec qui il collabore au sein de l'Association regroupant les théologiens du Tiers-Monde (EATWOT). Toutefois l'essai de l'auteur invite à une lecture de Cone en y préparant avec sérieux, et ce n'est pas le moindre de ses mérites.

SERGE MOLLA

JOSIAH U. YOUNG, *Black and African Theologies. Siblings or distant cousins?* (The Bishop H. McNeal Turner Studies in North American Black Religion, Vol. II), Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1986, 146 p.

Jumelles ou lointaines cousines, les théologies noires américaines et africaines? La question méritait d'être posée. Avant d'y répondre avec nuance, l'auteur reprend méticuleusement l'histoire et le développement de chacune d'elles, apparues dans des contextes de domination blanche. Toutefois, les contextes historiques différents expliquent les très réelles différences quant aux thèmes majeurs évoqués. En Afrique, celui du lien entre culture et Evangile est toujours prédominant, et non comme aux USA, et certainement en Afrique du Sud, celui de la libération. A cela, il convient d'ajouter l'importance du rôle joué au XIX<sup>e</sup> siècle par les missionnaires noirs américains en Afrique qui sont à la base de la notion de «pan-africanisme». Le dialogue est nécessaire entre ces théologies qui ne peuvent oublier leur négritude que d'aucuns aimeraient leur rappeler pour déprécier leurs réflexions. Mais quel accent donner à cette négritude? Une lecture symbolique, comme par exemple celle effectuée par J. H. Cone, est-elle pertinente en Afrique? L'expérience des uns fait-elle avancer les autres? — Ce qui est sûr, c'est que ces théologies noires doivent mieux se connaître, d'autant plus si, ensemble, elles veulent forger une/des théologie(s) pan-africaine(s). Ainsi s'énonce le défi lancé par l'auteur qui, pour son essai, n'a hélas consulté quasiment que des travaux rédigés en anglais, et l'absence des théologiens francophones ôte quelque force aux thèses développées. En outre, Young n'évoque pas du tout les dialogues interculturels ou religieux en Afrique (christianisme-islam) susceptibles, eux aussi, d'avoir de sérieux échos au niveau de l'unité noire-américaine. En conclusion, ce petit livre pose les premiers jalons pour une meilleure connaissance mutuelle, ce qui est fort utile, quand bien même il n'est pas le dernier mot sur la question traitée.

SERGE MOLLA

GWINYAI H. MUZOREWA, *The origins and development of African theology*, Maryknoll, N.Y., Orbis, 1985, 146 p.

Depuis quelques années on parle du développement de la théologie africaine. Quelles en sont les sources? Comment est-elle née? Quelles sont ses particularités, ses

interrogations? N'est-elle pas plurielle? Nombre de questions auxquelles tente de répondre succinctement ce petit livre. Une première partie traite justement de l'origine et des sources de cette théologie, cela en revenant sur la religion africaine traditionnelle et sur l'histoire de l'évangélisation de l'Afrique (mission) et du développement des Eglises indépendantes, avec la montée du nationalisme et la création de la Conférence Africaine des Eglises. Une seconde partie expose plus systématiquement ce que l'auteur appelle théologie de la religion traditionnelle, théologie africaine (i.e. chrétienne) et théologie noire développée en Afrique du Sud. Les questions auxquelles ce jeune courant théologique est confronté sont extrêmement complexes. Il suffit de songer aux rapports entre Evangile et culture! Quant aux défis, ils ne manquent pas, comme le rappellent les difficiles situations politiques auxquelles nombre d'Eglises sont liées ou ont à faire face. Mais l'on peut aussi penser au dialogue avec l'Islam dont l'avance en Afrique est à prendre en considération et que l'auteur n'aborde pas du tout! — En conclusion, cet ouvrage s'avère être trop réducteur pour être utile, par exemple, quant à la religion africaine traditionnelle (plurielle et non pas singulière); quant à sa bibliographie, elle ne comporte que des références d'ouvrages ou d'articles en langue anglaise, ce qui est regrettable.

SERGE MOLLA

C. F. BEYERS NAUDÉ, DOROTHÉE SÖLLE, *Hope for faith. A conversation* (The Risk Book series n° 31), Geneva/Grand Rapids, WCC Publications/Wm. B. Eerdmans, 1986, 38 p.

CHARLES VILLA-VICENCIO, JOHN W. DE GRUCHY (éd.), *Resistance and hope. South African essays in honor of Beyers Nandé*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1985, 209 p.

Au cours d'un passionnant dialogue télévisé, qui eut lieu le 20 juin 1985, Dorothee Sölle, théologienne allemande enseignant à New York, et C. F. Beyers Naudé, secrétaire général du Conseil des Eglises d'Afrique du Sud, éclairèrent leurs biographies et leurs cheminements intellectuels. La situation en Afrique du Sud, l'apartheid furent évidemment constamment au centre de leur débat portant sur l'Eglise, l'espérance et la foi. Quant au second livre, il a été édité à l'occasion du 70<sup>e</sup> anniversaire de C. F. Beyers Naudé qui, hormis ses présentes tâches, fonda en 1963 l'Institut chrétien qui publia en 1968 un « message au peuple d'Afrique du Sud » condamnant sévèrement l'apartheid. Ce recueil rassemble dix-huit courts articles portant d'une part sur la vie étonnante de cet Afrikaner responsable d'Eglises noires et, d'autre part, sur la théologie dans un tel contexte. Parmi les auteurs, il faut relever les noms d'Allan Boesak (« The lost sons — Luke 15 »), de Gabriel Setiloane (« The ecumenical movement in Africa: from Mission church to moratorium ») et de Desmond Tutu (« Spirituality: Christian and African »). Voilà un bel hommage rendu à un témoin de l'Evangile, devenu signe de *résistance et d'espérance*.

SERGE MOLLA

IGNATIUS JESUDASAN, S. F., *A Gandhian theology of liberation*, Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 1984, 179 p.

Ce livre est avant tout un intéressant essai de présenter de façon systématique la pensée de Gandhi, ce que l'auteur appelle sa « théologie de libération ». Pour cela, après une relecture de la biographie du mahatma, il explique et développe le concept de *swaraj*



(libération) qu'il discerne comme premier tant sur un plan politique que théologique. Puis il revient sur la souffrance liée — faut-il dire nécessaire? — à une telle libération, en s'appuyant sur les exemples des conflits opposant Anglais et Indiens, Musulmans et Hindous, et Hindous entre eux. Apparaît alors, selon l'auteur, le système de Gandhi fondé sur la *satyagraha* (souffrance pour la justice, force de l'esprit) qui devait conduire à un projet global de société et dont il tire un parallèle avec le chemin de croix emprunté par Jésus. Or les démarches sont-elles aussi proches que l'auteur le suggère? La question demeure, même si, comme Jésumadan l'affirme, la «théologie de libération» de Gandhi réinterroge la théologie chrétienne et, plus particulièrement, toute interprétation de la croix. Heureusement, l'auteur évite le piège de faire de Gandhi un chrétien, ce qui serait préjudiciable aux questions sérieuses que sa pensée continue de poser tant à propos de la violence que du dialogue entre religions. C'est d'ailleurs sur de telles interrogations que le livre s'achève, sans même proposer quelque comparaison avec d'autres théologies de libération. Dommage, mais ce pourrait être l'objet d'un autre ouvrage.

SERGE MOLLA

CHOAN SENG SONG, *Tell us our names. Story theology from an Asian perspective*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1984, 212 p.

Il s'agit avant tout d'un passionnant recueil d'essais basés sur quelques histoires courtes, du monde entier. En filigrane de chacun des dix chapitres, les difficiles problèmes d'Évangile et culture, de religion(s) et foi, d'exposition des réalités socio-politiques dans un monde divisé. De stimulantes réflexions forment donc l'essentiel de ces textes qui offrent de nouvelles pistes pour traiter ces questions classiques. Et il faut peut-être insister sur le ton déculpabilisant des propos de l'auteur, ton qui lui permet de dépasser les stériles débats ne faisant que souligner la volonté d'indépendance à l'égard de l'Europe des nouvelles théologies qui s'énoncent aujourd'hui. Certes, Song est premièrement concerné par la réalité asiatique, mais ses interprétations théologiques d'histoires dépassent ce cadre, d'autant plus qu'elles ne se font pas au détriment des textes bibliques, largement médités. Cette lecture s'avère donc nécessaire pour tous ceux qui sont préoccupés de missiologie ou des rapports entre Évangile et culture, qui sont constamment à repenser.

SERGE MOLLA

KOSUKE KOYAMA, *Mount Fuji and Mount Sinai. A Critique of Idols*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1985, 278 p.

Kosuke Koyama, japonais d'origine et aujourd'hui professeur à New York, est un des théologiens asiatiques les plus connus et peut-être le plus original d'entre eux. L'Évangile par rapport à la culture — tel est son champ de réflexion préféré. Étant lui-même situé au carrefour de la rencontre entre l'Occident et l'Orient, Koyama décrit cette expérience souvent vécue à l'aide de symboles tels le Mont Fuji et le Mont Sinaï. Dans le présent livre, l'auteur thématise cette polarité en prenant en compte plus particulièrement l'histoire japonaise récente (Hiroshima!), pour se demander dans quelle mesure Dieu y parle aux contemporains. Élève de la Bible, Koyama lit cette histoire sous l'aspect du combat entre Dieu et Baal, de l'auto-affirmation et de l'auto-justification humaines jugées idolâtres dans l'événement de la Croix. Ainsi, Mont Fuji et Mont Sinaï acquièrent leur valeur symbolique précise: le premier représente le désir

oriental de la fusion avec l'origine, de la communion harmonique et de la fertilité, alors que l'autre évoque le Dieu itinérant, la théophanie, Dieu à la recherche de l'homme. Il en va respectivement de deux visions de l'histoire, l'une cyclique, l'autre prophétique. Il n'y a pas de doute que l'auteur connaît à fond les religions et les mentalités des peuples asiatiques; sur ce fond, sa voix sonne de manière assez provocatrice, notamment dans ce dernier livre où l'idolâtrie implicite dans la pensée et le comportement japonais est tellement prise à partie. Il scandalisera tous ceux qui pensent être confortablement installés sur l'une ou l'autre de ces montagnes...

KLAUSPETER BLASER

RICHARD H. DRUMMOND, *Toward a New Age in Christian Theology* (American Society of Missiology Series, No. 8), Maryknoll, New York, Orbis Books, 1985, 258 p.

Paru dans une célèbre série, ce livre et son thème sont en effet d'une première importance tant pour la missiologie que pour la théologie actuelles: la lecture et le statut des religions non chrétiennes par rapport à la révélation christique. Cela correspond bien entendu à une préoccupation américaine (philosophie de la religion), mais il faut noter qu'avec l'élargissement du mouvement œcuménique, cette question s'est partout imposée avec force. Le lecteur de cette étude reçoit une très riche information sur l'histoire du problème ainsi que sur les positions défendues actuellement au sein du catholicisme et du protestantisme (anglo-saxon du moins), en Asie et, partiellement, en Afrique. L'épilogue théologique ne me semble pas particulièrement profond bien que cohérent avec l'intention globale qui inspire cet ouvrage: montrer que nous nous trouvons au seuil d'une époque nouvelle qui demande l'abandon de tout esprit particulariste au profit d'une attitude positive et inclusive. Certes — mais combien de fois entrerons-nous encore dans une époque prétendument nouvelle...

KLAUSPETER BLASER

ION BRIA (ed), *Go forth in peace. Orthodox perspectives on mission* (Mission Series N° 7), Geneva, World Council of Churches, 1986, 102 p.

L'entrée des orthodoxes au Conseil œcuménique des Eglises a permis à la communion mondiale des Eglises de redécouvrir un héritage qui mène à la source de la tradition chrétienne. Réciproquement, les Eglises orthodoxes et leurs théologiens ont aussi appris à se renouveler au contact des problématiques chères au COE comme p. ex. la mission. Ce petit fascicule le montre en toute clarté. Ion Bria y a compilé, à partir de textes issus de consultations orthodoxes, les principales perspectives missionnaires qui peuvent en être dégagées, tout en y ajoutant des extraits de textes œcuméniques sur le témoignage où l'influence de l'orthodoxie est particulièrement visible. La mission, lit-on, n'a pas pour principal objectif la transmission de convictions intellectuelles, de doctrines ou de morales, mais la transmission de l'intense communion qui existe en Dieu. La trinité est donc fondamentale dans la mesure où le salut du monde est comme un programme que la sainte trinité inscrit dans le monde. Utile pour le théologien de la mission, ce livre démontre qu'au-delà d'un langage quelquefois un peu éclectique, la prise en charge de la préoccupation missionnaire par l'orthodoxie ne va pas à l'encontre mais bien dans le sens de ce souci de toujours de la tradition occidentale.

KLAUSPETER BLASER

ROBERT J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1985, 178 p.

Comme le soussigné possédait le manuscrit qui a servi de base au présent ouvrage, il a pu, à diverses occasions, renvoyer à cette importante réflexion désormais accessible au grand public. Réflexion approfondie de la part de ce professeur catholique de Chicago, sur le thème «Evangile et Culture» et sur les théologies contextuelles qui tentent d'en formuler les rapports. Par rapport au manuscrit qui a circulé ici ou là, le texte imprimé est parfois élargi et augmenté; les perspectives, elles, n'en sont pas pour autant modifiées. Dans l'ensemble de l'*oikouménè*, l'émergence de théologies locales (ou contextuelles) est à notre avis un des faits les plus importants. L'enthousiasme que l'on a pu ressentir face à cette émergence avait jusqu'ici toujours été tempéré par un grand déficit: l'absence d'une théorie de la contextualité. Si on a pu en Amérique latine parler de la rupture épistémologique nécessaire par rapport à la théologie traditionnelle, il fallait encore expliciter comment, avec quelles méthodes et quels buts un nouveau mode de connaissance pouvait se constituer. Or Schreiter examine tour à tour toutes les composantes de ces questions, souvent avec des exemples précis à l'appui. Qu'est-ce que «la théologie locale», un «théologien local»? L'auteur la définit comme une interaction dynamique de l'Evangile, de l'Eglise (où l'Evangile est reçu et transmis) et de la culture (en tant que complexe de valeurs, symboles, significations, comportements) dans laquelle l'Eglise existe et l'Evangile s'incarne. Le jeu très complexe et multiforme de cette interaction fait l'objet de la plus grande partie de ce livre qui traite de la naissance des théologies locales, de la culture (avec approche sémiotique), de la tradition ecclésiastique en tant que série de théologies locales, de la religion populaire et du syncrétisme. L'auteur propose également une série de critères qui, face à la pluralité des lectures contextuelles et à l'importance de la tradition pour toute communauté humaine, jugent de l'identité chrétienne. Une étude aussi passionnante qu'utile.

KLAUSPETER BLASER

SAM AMIRTHAM, S. WESLEY ARIARAJAH (eds), *Ministerial Formation in a Multifaith Milieu. Implications of Interfaith Dialogue for Theological Education*, Geneva, World Council of Churches, 1986, 122 p.

Il s'agit ici du recueil des exposés présentés lors d'un séminaire organisé par le Programme d'Education Théologique du COE en 1985 à Kuala Lumpur sur le thème de l'éducation théologique et la formation ministérielle. Celles-ci sont marquées par la cohabitation de plusieurs traditions religieuses. L'accent est mis sur le contexte asiatique.

KLAUSPETER BLASER

LESSLIE NEWBEGIN, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture* (Mission Series N° 6), Geneva, World Council of Churches, 1986, 154 p.

Nous avons beaucoup parlé ces dernières années de l'importance de la connaissance approfondie du contexte culturel dans lequel l'Evangile est annoncé pour que l'évangélisation puisse réussir. Si dans un premier temps le thème «Evangile et Culture» a été surtout développé en relation avec les cultures non européennes et non chrétiennes (thématique missionnaire de la contextualisation), il se pose aussi et surtout par rapport à la culture occidentale. Quel est à proprement parler *notre* contexte et comment faut-il

l'apprécier afin qu'il puisse s'ouvrir à l'Évangile? Le très âgé Lesslie Newbegin, ancien missionnaire et évêque en Inde et premier directeur de la division Mission-Evangélisation au COE, se préoccupe depuis longtemps de ces questions. Le présent livre est une reprise et une suite à son best-seller «The other side of 1984». L'auteur examine d'abord les traits essentiels de la culture occidentale désintégrée dans laquelle le christianisme a perdu toute plausibilité (Berger). N. évoque avec soin et à l'aide d'une fine analyse les Lumières et leurs conséquences au niveau scientifique, social, économique et philosophique. La scission entre faits et valeurs et l'élimination de la finalité (purpose) ont été catastrophiques, en particulier pour la religion qui se trouve être dans une société dont l'auteur dit qu'elle n'est pas seulement séculière, mais qu'elle est redevenue païenne. Cette culture se caractérise par un pluralisme relativiste érigé en dogme et qu'on ne saurait donc mettre en cause. L'accent particulier du livre est mis sur la question de l'Évangile dans une culture post-moderne. Autrement dit: comment l'autorité biblique peut-elle devenir une réalité pour les mentalités façonnées par la culture occidentale? Puisque toute connaissance repose sur une foi personnelle (N. suit les analyses épistémologiques de Polany), il faut examiner les présupposés avec lesquels le monde scientifique opère; il faut se rendre compte des prétentions dans le domaine politique et des conditions d'une rencontre vraie entre l'Église et la culture. A partir du moment où l'on n'élimine pas l'idée de finalité dans la compréhension du monde, on sera confronté inévitablement à la question de savoir si une autre instance existe en dehors de l'homme. L'Église, dans sa rencontre missionnaire avec la culture moderne, témoignera du fait qu'il y a une parole. Et N. de déclarer: «Lorsque l'explication ultime des choses sera trouvée dans l'œuvre créatrice et rédemptrice d'un Dieu personnel, alors la science pourra être la servante de l'humanité et non son maître. Ce n'est que ce témoignage qui peut préserver notre culture de sombrer dans un fatalisme irrationnel, lui-même enfant d'un scepticisme total. Ce sera peut-être la tâche la plus grande de l'Église du 21<sup>e</sup> siècle que d'être le bastion de la rationalité dans un monde de démence. Mais pour cela, les chrétiens devront apprendre que la conversion n'est pas seulement une affaire de cœur et de volonté, mais également d'esprit.» (p. 94).

KLAUSPETER BLASER

PAUL F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Study of Christian Attitudes toward the World Religions*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1985, 288 p.

Ce livre s'ajoute à celui de Drummond (*Toward a New Age in Christian Theology*; cf. compte rendu ci-dessus, p. 413). Il traite en effet de la même problématique, celle des rapports entre le christianisme et les religions non chrétiennes, vus sous l'angle des questions systématiques d'autrefois et d'aujourd'hui. Assurément, il n'existe aucun modèle que l'on pourrait adopter sans autre; et toutes les propositions dans ce domaine sont devenues chancelantes étant donné la complexité des religions et la nouvelle sensibilité se développant chez bien des chrétiens. Catholique américain, Knitter qui s'est révélé être un véritable expert dans ce domaine, nous met devant cette situation avec beaucoup de compétence et de compréhension. Quelles que soient les hésitations qu'on peut ressentir à la lecture de ses propositions, il faut reconnaître que nous sommes ici en présence d'une étude qui a le mérite d'être aussi complète que possible et donc d'une référence pour quiconque veut travailler dans le domaine de la «théologie des religions». Knitter présente non seulement les attitudes principales à l'égard du pluralisme religieux — qu'elles soient populaires, philosophiques, catholiques, protestantes ou théocentriques — mais il en montre aussi chaque fois les points forts et les culs-de-sac. Il pose également, avec acuité, le problème christologique, la question de la

vérité et celle de la formation théologique requise. Ecoutez plutôt: «Les chrétiens, lorsqu'ils s'approchent de personnes d'autres convictions religieuses, n'ont pas besoin d'affirmer que Jésus apporte la révélation définitive et normative (...). Dans la rencontre avec d'autres religions, les chrétiens peuvent témoigner de ce dont ils ont fait l'expérience et de ce qu'ils connaissent en Christ (...) sans porter de jugement au sujet d'un possible dépassement ou accomplissement d'autres religions par la révélation.» (205) «Dans le nouveau modèle, la vérité ne sera pas reconnue en tant qu'elle exclut ou absorbe d'autres vérités. Ce qui est vrai se révélera plutôt par une capacité de se rapporter à d'autres expressions de la vérité et de s'accroître par ces rapports — bref: une vérité définie non par exclusion mais par relation» (219). «Les théologiens d'aujourd'hui doivent reconnaître, en théorie et en pratique, que la théologie ne peut être étudiée ou faite à partir d'une tradition religieuse seulement. Certes, les théologiens doivent avoir leurs racines dans la foi d'une religion, mais s'ils demeurent dans cette religion seulement, ils ne seront plus à la hauteur de leur tâche. Ils ne feront pas la théologie dans le monde pluraliste d'aujourd'hui; ils ne seront pas à la recherche de la vérité qui inclut plutôt qu'elle n'exclut» (224). Qu'on ne dise pas trop vite qu'évidemment, l'auteur (et avec lui le christianisme américain) n'a encore passé ni par la Réforme ni par la critique de la religion moderne. Toujours est-il qu'il m'est impossible de voir comment on peut s'engager totalement pour Christ et à la fois ne pas l'accepter comme norme absolue — chose que l'auteur ne parvient pas à démontrer, malgré l'énorme investissement personnel qu'il porte sur l'élucidation de la question. Même si toute proposition au sujet du dialogue est toujours la bienvenue, la perspective d'allure gnostique à laquelle l'auteur aboutit, celle d'une complémentarité et d'une interprétation réciproque des religions, ne tend pas à résoudre cet épineux problème. Mais il faut le reconnaître, elle fait le bonheur de beaucoup de monde aujourd'hui, elle est en vogue. Il reste à savoir si elle n'ignore pas en définitive les données de la structure des religions et si elle ne favorise pas la propagation de certaines illusions dans ce dialogue dont nous avons en effet de plus en plus besoin.

KLAUSPETER BLASER

WOLFHART PANNENBERG (éd.), *Sind wir von Natur aus religiös? Mit Beiträgen von Helmut Baitsch, Günter Dux, Wolfhart Pannenberg und Otto Hermann Pesch* [Schriften der Katholischen Akademie in Bayern Band 120], Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986, 166 p.

Ce petit ouvrage collectif est né d'une session interdisciplinaire tenue en Bavière en 1984. Il est intéressant à deux titres: d'une part, il offre un bon exemple de dialogue entre des théologiens et des représentants des sciences humaines (anthropologie génétique et sociologie) sur des questions d'anthropologie fondamentale; d'autre part, il fournit un aperçu révélateur des débats interconfessionnels actuels à l'intérieur même de la théologie fondamentale. Curieusement, la contribution de H. Baitsch, peut-être la plus originale du recueil, ne semble avoir rencontré que peu d'écho dans la réflexion des autres intervenants. Or son intérêt indéniable provient de la manière dont son auteur met en évidence les motivations concrètes, les *intérêts* (au sens de Habermas) qui sous-tendent la réflexion anthropologique moderne et contemporaine. Sans le formuler directement, Baitsch *déplace* la problématique proposée par Pannenberg. Pour lui, en effet, la question ne paraît plus relever d'une théorie fondamentale, quasi métaphysique, sur la nature religieuse de l'homme en soi, mais dépendre d'intérêts historiques et de choix éthiques particuliers. Ce premier déplacement entraîne un deuxième, tout aussi important: Baitsch s'interroge centralement sur les *perspectives d'avenir* de l'anthropologie - de la génétique en particulier — parce que l'histoire de cette discipline, en

Allemagne, a suffisamment montré la contamination d'intérêts idéologiques (l'eugénisme et la théorie des races, dont on connaît les ravages dans l'époque nazie, cf. les travaux de Muckermann et du sinistre Josef Mengele). De ce fait, Baitsch ne s'intéresse pas tellement à la question: l'homme est-il naturellement religieux? (accent sur les fondements originaires de l'anthropologie) — mais bien sur celle-ci: comment rattacher la question religieuse — qui donne sens à l'existence humaine — à la question beaucoup plus urgente de la *survie* de l'humanité? Baitsch limite son propos à la question des manipulations génétiques, mais on pourrait naturellement l'étendre, par exemple, à celle de la course aux armes atomiques. — Le dialogue avec le sociologue G. Dux, que nous ne faisons ici que mentionner, permet de mettre en évidence les difficultés de la problématique de Pannenberg. Or ces difficultés, croissantes à mes yeux, sont admirablement analysées par le théologien catholique O. H. Pesch, spécialiste du dialogue interconfessionnel. En un sens, l'ouvrage permet d'évaluer les effets de deux projets anthropologiques récents: la grande anthropologie de Pannenberg (parue en 1983) et le traité de Pesch *Frei sein aus Gnade*, qui est de la même année. Les questions critiques de Pesch à Pannenberg me paraissent pertinentes et la discussion qui clôt l'ouvrage ne laisse pas le sentiment que Pannenberg puisse sortir de l'impasse dans laquelle il s'est risqué. Centralement, la question est celle-ci: peut-on, comme Pannenberg y insiste, promouvoir une anthropologie théologique centrée uniquement sur le thème de l'*imago dei* et du péché, et mettant entre parenthèses la christologie et le salut? Pesch montre très bien comment cette distinction abusive, censée faciliter le dialogue avec les sciences humaines, conduit à une espèce de schizophrénie intellectuelle. Avec Pesch, nous pensons que la théologie a tout à gagner à conduire un authentique dialogue avec les sciences humaines, c'est-à-dire un dialogue qui ne sélectionne pas, au sein de la théologie elle-même, les éléments prétendus universels et rationnels au détriment des éléments prétendus dogmatiques et particuliers. Seule nouveauté dans la réflexion pannenbergienne: la relation jusqu'ici peu claire entre l'anthropologie et la christologie trouve une formulation plus heureuse: l'anthropologie ne serait «fondamentale» que sur le plan *methodologique* (p. 165). La priorité ultime reste, au dire de Pannenberg, au fondement *in re*, à la christologie. Mais alors, pourquoi ne pas fonder l'anthropologie fondamentale, en théologie, sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ? Par crainte d'une imaginaire «neutralité méthodologique» des sciences humaines? C'est ici qu'il faudrait revenir à la notion d'intérêt (Baitsch, Habermas). Pas plus que les sciences humaines ne travaillent dans le vide idéologique (elles ont aussi leurs dieux!), la théologie chrétienne ne peut suspendre l'intérêt christologique et sotériologique qui la constitue et la justifie. Sa tâche actuelle sera plutôt d'élaborer une conception non idéologique et non asservissante de ses propres fondements, en dialogue critique avec les disciplines anthropologiques.

DENIS MÜLLER

KLAUSPETER BLASER, *Esquisse de la dogmatique*, ouvrage disponible chez l'auteur, 1985, 140 p.

Texte dactylographié, dix chapitres de 3000 mots, ce petit livre sans annotations ni appareil savant offre une initiation aux questions critiques qu'il est permis — et même nécessaire — de poser à la prédication chrétienne: il veut «s'expliquer avec la foi», lui faire rendre compte d'elle-même. On sent que l'auteur aurait d'autres comptes à lui faire rendre: sa pertinence existentielle, sociale, politique, interculturelle. Ici, cependant, il n'indique qu'avec discrétion ses propres inquiétudes, ses réponses et ses préférences; il veut fixer avant tout les repères incontournables de la prédication, ses sources et ses objets (Père, Fils, Esprit, monde, homme, avenir), au prix d'une relative dislocation entre plusieurs «lieux»: «le monde comme lieu d'habitation de Dieu» (104), «le règne

des cieux comme lieu d'une nouvelle justice» (133) et, puisque « nous ne sommes pas au ciel » (80), « le lieu de la rupture vers la nouveauté, c'est l'histoire de Jésus » (134), comprise ici à partir de « mon lieu universitaire et mon identité d'Occidental » (2). Où donc trouver l'Esprit de Dieu ? Suffit-il de dire qu'il « souffle où et quand il veut » (87) ? — L'auteur laisse beaucoup de portes ouvertes : c'est le fruit, sans doute, de douze ans d'enseignement à Lausanne, ainsi que d'une juste modestie en regard des théologies d'autres contextes (cf. son livre de 1983, *La Mission : dialogues et défis*). Mais du même coup il semble ne se donner à lui-même ni lieu ni contexte et présente de façon très générale et quasi universelle le monde comme « lieu de combat » (105), l'Eglise comme « espace de combat » (37) et la foi de même comme accueil d'un « pouvoir qui détrône celui des hommes » (120). Car « Dieu se dit en opposition à... » (61) — ses adversaires étant, selon les contextes, « les pouvoirs occultes, la technologie insensée, le capital, l'histoire, la race, le parti... », qui laissent les hommes dans la souffrance, la faiblesse et la peur. Pourtant, de ces adversaires, et de ce qu'est « le mal », on ne trouvera pas de description plus précise : pourquoi, entre l'homme et Dieu, y a-t-il un « fossé infranchissable » (109) ? Tout le livre se porte en sens contraire... et pour cause : la prédication chrétienne, sur arrière-fond juif, dit que « le temps de Dieu s'empare de notre temps » et vient « débarrasser la vie de ses peurs » (80). Rendant compte de cette espérance, de ce pari, de cette rupture, « la dogmatique » ainsi esquissée clarifie l'expression de la foi ; mais il faudra bien, aussi, clarifier l'expression de la peur et débusquer les ennemis encore « occultes ». A vrai dire, pour l'auteur, chaque croyant est suffisamment « dogmaticien » pour comprendre et assumer cette double clarification ; et la présente *Esquisse*, effectivement accessible à chacun, devrait l'y inciter.

JEAN-PIERRE THÉVENAZ

MANFRED JOSUTTIS, *Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien*, München, Chr. Kaiser, 1985, 215 p.

Ce recueil rassemble 6 études parues dans des revues depuis 1964 et 4 inédits dont 3 consacrés respectivement aux images adverses, aux images de soi et aux images idéales dans la prédication. Si l'ensemble ne constitue pas un traité d'homilétique à proprement parler, la cohérence de la pensée et l'unité de démarche dans l'approche des questions sont suffisantes pour en faire un robuste instrument de formation. En fait, l'intérêt de Josuttis va bien au-delà de la rhétorique, vers les sciences de l'homme : il tâche de tenir compte de leurs enseignements sans, pour autant, abandonner la réflexion théologique. Il réagit ainsi avec vigueur contre les tentations de dilution de la *théologie* pratique. Mais il est bien conscient qu'on ne peut pas, même en homilétique, déduire la réflexion pratique des affirmations dogmatiques. Il s'efforce, par conséquent, d'exposer les problèmes tels que les résultats des sciences humaines les renouvellent avant d'en proposer une reprise théologique. La discussion est méticuleusement menée et remarquablement documentée (les références, pour l'essentiel, sont allemandes). On regrette cependant que l'auteur n'ait pas poussé plus avant ses réflexions sur le cœur du problème annoncé en titre : il ne suffit pas de protester contre la réduction de la prédication à un pur acte de communication humain ; encore conviendrait-il de montrer l'articulation de cet acte avec l'acte créateur de Dieu qu'on lui voit lié. A ce point, c'est un débat théologico-pragmatique qu'il conviendrait d'instaurer.

PIERRE-LUIGI DUBIED