

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **38 (1988)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.07.2024**

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

OTTO EISSFELDT, *Introduzione all'Antico Testamento: Vol. IV: Il canone e il testo* («Biblioteca teologica» 4), Brescia, Paideia, 1984, 353 p.

Sciences
bibliques

Ce volume conclut la traduction italienne du maître-ouvrage d'Otto Eissfeldt par les soins de Vincenzo Gatti; le texte donné est celui, revu et augmenté, de la troisième édition allemande de 1964; les tomes précédents, consacrés à l'analyse des aspects prélittéraires et des livres de l'Ancien Testament, étaient parus dès 1970. Cette œuvre, dense et volumineuse, est un classique qu'on lit avec fruit aujourd'hui encore; elle reste un point de référence fondamental; la maison Paideia doit être remerciée pour l'avoir donnée dans une édition belle et soignée.

ALDO MODA

ALPHONSE MAILLOT, *Gros plan sur l'Ancien Testament — Ses thèmes et ses défis*, Aubonne, Editions du Moulin, 1987, 108 p.

L'intention de l'auteur est de présenter un guide pour faire découvrir et aimer l'Ancien Testament. Pour cela, il cherche à mettre en évidence les originalités d'Israël, tout en se défendant de tomber dans l'apologétique. Forçant le trait, il énumère les éléments qui constituent l'«originalité cumulative» de l'Ancien Testament. Il parle successivement de l'espace désacralisé (y compris dans sa dimension verticale), du temps linéaire (et non pas circulaire), du culte-commémoration, de l'homme sommet de la création, du Dieu d'Israël, agissant et fidèle, et des grandes parties de l'Ancien Testament: la Torah, les Prophètes et la Sagesse. En conclusion, il synthétise l'originalité d'Israël dans l'attitude critique, tant à l'égard des autres religions que de sa propre image (Moïse lui-même tombe sous la colère de Dieu, et les prophètes ne cessent de dénoncer l'idolâtrie récurrente du peuple). — On ne devrait peut-être pas s'étonner de ne trouver dans cet opuscule qu'un ramassis de lieux communs et de banalités ou d'évidences puisqu'il s'agit d'un livre de vulgarisation; mais n'y avait-il pas à faire preuve de plus d'originalité dans l'exposition de ce qui, dans l'Ancien Testament, a «le plus étonné le lecteur» rencontré aux quatre coins de la francophonie? En tout cas, l'ouvrage pêche par la mauvaise organisation de la matière. On passe d'une note exégétique à une considération générale, on interprète tel passage à partir de notre situation actuelle et le suivant à partir de l'usage de Jésus, on cite «entre cent» deux fois le même exemple, etc. Par ailleurs, les titres qui annoncent les paragraphes correspondent rarement au contenu esquissé. Le choix des thèmes présentés laisse également songeur. Rien sur le péché, rien sur le problème qui fait obstacle à tout lecteur débutant: la violence. Davantage, citant l'opinion d'un très grand spécialiste désignant le sabbat comme la grande originalité de la foi d'Israël, A. Maillot n'en reparlera jamais. Ce petit livre donne l'impression qu'on a hâtivement cousu bout à bout quelques feuilles de notes pour des soirées paroissiales. Les Editions du Moulin et Alphonse Maillot lui-même nous avaient habitués à beaucoup mieux.

MARC-HENRI LAVANCHY

PAUL WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, edizione a cura di Heinrich DOERRIE, edizione italiana a cura di G. FIRPO («Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici» 2), Brescia, Paideia, 1986, 422 p.

Publié pour la première fois en 1907, le maître-ouvrage de Paul Wendland, *Die hellenistisch-romische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, faisant partie du *Handbuch zum Neuen Testament* (I/2), connut en 1912 une deuxième et une troisième édition; la vingtaine de recensions qui suivirent la première édition saluaient cette œuvre comme un guide précieux et fiable, comme une synthèse magistrale, comme un événement admirable; mais la mort prématurée de Wendland en 1915 (il avait à peine 51 ans) a pesé lourdement sur la fortune de ce livre. Pourtant, cette étude a continué à être citée et est devenue un classique; plusieurs hypothèses formulées par Wendland comme conjectures (faute d'une documentation alors inconnue) ont été confirmées par les découvertes des années suivantes; la vision globale proposée, souvent discutée, n'a jamais pu être réfutée; au contraire, on peut la voir aujourd'hui plus riche et foisonnante qu'autrefois. C'est pour ces raisons qu'en 1972, Heinrich Doerrie proposait de nouveau l'ouvrage au public allemand, choisissant la troisième édition revue, tout en excluant certaines pages sur les formes littéraires proto-chrétiennes, ajoutées par Wendland lors de la deuxième édition, mais périmées aujourd'hui; Doerrie ajouta une bonne bibliographie et une préface, signée aussi par H. G. Siebeck et G. Bornkamm; la bibliographie fut mise en appendice pour laisser l'œuvre de Wendland intacte (pp. 332-353 de la traduction italienne). La maison Paideia présente maintenant au public italien cette édition de Doerrie, en ajoutant encore un appendice bibliographique par les soins de Giulio Firpo (pp. 354-400). Cette traduction s'insère dans une nouvelle collection qui propose des classiques (Schuerer, Schweitzer) et des études nouvelles (Garbini); c'est un acte de courage, mais aussi la réponse intelligente à un devoir impératif vis-à-vis de ces ouvrages qui doivent redevenir patrimoine commun; comme toujours dans les éditions Paideia, le livre est très soigné et beau, même du point de vue typographique.

ALDO MODA

JOHN A. T. ROBINSON, *Re-dater le Nouveau Testament*. Traduction de Marie de Mérode, Paris, Editions P. Lethielleux, 1987, 488 p.

Pourquoi ce livre scientifique, maintenant disponible en français dans une traduction excellente et précise, a-t-il suscité un intérêt si passionné de la part du grand public, en France notamment? L'auteur lui-même pense que c'est à cause de son sujet: «Les dates [des écrits du NT] demeurent, de façon déroutante, des données fondamentales» (p. 465). J'avoue que la lecture de son ouvrage m'a convaincu à peu près du contraire: il n'est peut-être pas décisif pour la compréhension de l'évangile de Marc, par exemple, de savoir s'il a été rédigé après 70, en 69 ou — comme le pense Robinson — entre 45 et 60, ou bien pour l'interprétation de l'évangile de Jean, s'il faut le dater autour de 90, de 80 ou entre 40 et 65 (ou peu après; ainsi Robinson). Il s'agit toujours d'une discussion exégétique et historique de quelques versets ou parties de versets, passionnante certes pour les biblistes de métier, mais néanmoins secondaire. Quel motif donc pour une discussion publique où (selon l'éditeur) «un peu comme sur les barricades, on se relance un pavé, de l'un à l'autre camp...»? S'il est vrai que les dates exactes de la rédaction des livres du NT ne sont finalement pas primordiales pour la découverte de leur sens, il est également vrai que la foi chrétienne est indissolublement liée à l'histoire, celle de Jésus

de Nazareth notamment que les évangiles racontent, et que la reconstitution critique de cette histoire demeure l'une des tâches principales de l'exégèse. Ce travail est basé, bien entendu, sur l'étude du développement de la tradition évangélique de ses débuts jusqu'à la rédaction finale des évangiles, et c'est ici, je pense, que se situe l'intérêt caché de l'argumentation de l'A. : il veut renforcer, par le biais de la datation, l'authenticité des récits évangéliques composés tous, d'après lui, avant 70, quand les témoins oculaires étaient encore en vie. — En ce qui me concerne, je souscris volontiers au but visé par l'auteur. Se pose donc le problème des moyens, autrement dit de la datation des écrits néotestamentaires. Un problème de méthode d'abord : Robinson, qui s'intéresse au fond, comme on l'a dit, au problème de la transmission de la tradition évangélique, ne distingue pas celle-ci assez clairement du stade final, d'un évangile tel qu'il nous est parvenu. Ainsi, il recueille des indices dans cette tradition qui indiqueraient sans doute une datation haute — mais seulement pour cette partie de la tradition, et non pas pour l'ensemble. Le *terminus post quem* du livre ne dépend pas des fragments les plus anciens, mais uniquement de l'élément le plus tardif qu'on peut y repérer avec précision (si on ne peut pas démontrer que cet élément est une glose postérieure à l'ensemble de l'œuvre). Après avoir daté l'évangile de Marc (45-60), il remarque par exemple : « En fait, il est même possible que la forme finale de l'évangile marcie n'ait été arrêtée qu'après celle de l'évangile lucanien et qu'elle reflète les besoins de l'Eglise romaine face aux menaces de la persécution de Néron » (p. 163) ! C'est une bonne observation, mais alors que devons-nous situer entre 45 et 60 ? Une forme de la tradition marcienne ? — Concernant les résultats concrets, on peut renvoyer le lecteur à la postface perspicace et sobre de la traductrice. Elle n'a fait pas moins que de démontrer la fausseté du jugement de l'A. sur l'évangile de Matthieu et l'œuvre lucanienne ! Prolongeons ses remarques : en ce qui concerne Marc, l'argumentation de Robinson est un peu décevante. Je suppose que, ayant daté Luc avant 62, l'influence de la théorie des deux sources se fait sentir, même si l'A. reste prudent à son égard. En tout cas, ayant essayé de montrer que l'évangile ne reflète pas la destruction du temple en 70 (ce qui est possible !), il se contente d'énumérer et de commenter les témoignages de l'Eglise ancienne sur Marc, ce qui reste insuffisant. A mon avis, il y a des indices internes qui vont à l'encontre d'une datation entre 45 et 60. Le chapitre 13 surtout ne devient guère compréhensible si on le détache de l'arrière-fond des troubles en Palestine dans les années 60 et de(s) débuts de) la guerre juive (cf. les pseudo-prophètes et pseudo-messies, la persécution systématique des chrétiens (Néron 64/65 !), la crise intérieure de la communauté dont témoigne ce chapitre (et qu'on s'explique le mieux après la mort des apôtres), le retour des guerres un peu partout dans l'Empire (13,7) pour la première fois après Auguste en 68). En ce qui concerne Jean, il est notoire que les questions « d'introduction » à cet évangile sont encore loin d'être résolues de manière satisfaisante. Je n'ai pas l'intention de rassembler ici toutes les observations intéressantes et précieuses au sujet de la tradition johannique que l'auteur fait dans son important chapitre sur Jean (pp. 335-405 ; cf. aussi son « The Priority of John », Ed. by J. F. Coakley, London, SCM Press Ltd, 1985). La recherche les a d'ailleurs en partie confirmées. Mais j'aimerais encore ajouter quelques remarques critiques concernant sa datation de l'évangile (y compris le chapitre 21) entre 40 et 65, ou peu après. Là encore, l'exercice ne me semble pas être réussi : l'évangile de Jean ne montre-t-il vraiment aucun signe de contact avec la mission des Gentils (p. 348, mais cf. 12,20 par exemple) ? Les traditions narratives ne sont-elles pas nettement plus développées chez Jean que chez les Synoptiques (Robinson n'a pas su démontrer, à mon avis, que 12,3 n'est pas un mélange tardif du matériel marcie n et lucanien, cf. pp. 356 s.) ? L'A. ne présente aucun argument pour montrer que 9,22 par exemple ne reflète pas la situation où l'on s'achemine vers la *birkat hamminim* et donc la séparation définitive entre la Synagogue et l'Eglise. Il se contente ici de la comparaison suivante : « Il n'y a pas plus de raison de lire les événements de 85-90 en 9,22 que de voir une référence à Bar-Cochba en 5,43 » (pp. 358 s.) ! Le

chapitre 21 finalement (cf. pp. 365-370) est une pièce de résistance insurmontable pour la thèse de Robinson. Il est difficile de ne pas en tirer la conclusion que le disciple bien-aimé ait passablement survécu à Pierre (martyr autour de 65), et les dernières lignes de l'évangile attestent que celui-ci, l'auteur ou le garant de la tradition johannique, est mort finalement à son tour avant la rédaction finale de l'évangile. Robinson sous-estime sans doute l'importance de ce témoin pour la communauté quand il interprète cette fin de la manière suivante: «Notre passage [en expliquant que 'rester pour toujours' ne signifie pas 'ne pas mourir'] étouffait les faux espoirs d'une intervention apocalyptique» (p. 369). Il semble que la thèse générale de la datation de tous les écrits du NT avant 70 ne devait souffrir aucune exception aux yeux de notre auteur. — Ce livre valait-il l'effort de la traduction? Mon compte rendu (partiel) aura peut-être montré que la réponse doit être nuancée; oui (pour la reprise de la question, pour maintes observations de détail, les réflexions sur l'origine et le développement des traditions et pour la citation des témoignages des Pères), et non (en ce qui concerne la thèse principale, à mon avis). Le motif de la publication d'une traduction fut sans doute l'affrontement parfaitement inutile entre exégètes, que l'ouvrage avait provoqué, et l'intérêt étonnamment large auprès du public. Pour un éditeur, c'est un motif honorable, bien sûr; pour la science et l'enseignement, l'optique est peut-être un peu différente. Au moment où autant d'ouvrages de base nous manquent, une plus grande collaboration entre institutions de formation et maisons d'édition serait souhaitable.

CHRISTIAN RINIKER

MARIA RUHLAND, *Die Markuspassion aus der Sicht der Verleugnung*, Eilsbrann, KO Amar Verlag für Bibel und Religion, 1987, 70 p.

L'hypothèse la plus souvent admise est que l'histoire de la Passion, peu étoffée à l'origine, a été peu à peu amplifiée par l'adjonction d'éléments divers tels que par exemple l'onction de Jésus à Béthanie, la préparation du repas pascal, ou encore l'épisode du sommeil des disciples à Gethsémani. M. Ruhland cherche à accréditer une hypothèse très différente. Partant du récit du reniement de Pierre, elle reconstitue ce qu'elle appelle un «écrit d'avertissement» (Warnschrift) dont les éléments essentiels étaient d'une part les prédictions, faites par Jésus, de la défection des disciples et du reniement de Pierre, ainsi que de la trahison de Judas qui va le livrer à ses adversaires, d'autre part le récit de la réalisation de ces prédictions à Gethsémani et dans la cour du tribunal. Le chapitre 13 de Mc aurait servi, comme une sorte d'ample préface, d'arrière-fond. Le but de l'écrit était d'exhorter à la vigilance les chrétiens pris dans les tourmentes des temps apocalyptiques. L'histoire de la Passion se serait développée par bourgeonements à partir du motif de la «livraison» de Jésus par Judas. — Parmi toutes les objections que suscite cette hypothèse, bornons-nous à celle-ci: peut-on raisonnablement imaginer les «prédictions» de Jésus situées ailleurs que dans le cadre d'une histoire de la Passion?

CHRISTOPHE SENFT

J. ALLAZ, F. BOVON, M. DURRER, M. PAYOT, C. DE PURY, B. RORDORF, PH. ROULET, U. RUEGG, *Chrétiens en conflit, l'Épître de Paul aux Galates* (Essais bibliques, 13), Genève, Labor et Fides, 1987, 207 p.

Cet ouvrage est le fruit du travail d'une équipe de Suisse romande d'Évangile et Culture et du Centre de Formation Permanente, équipe qui a animé une semaine

d'étude sur l'épître aux Galates. Il a pour but d'offrir une approche de l'épître aux Galates à des groupes d'études bibliques. *En premier lieu*, le lecteur trouve un chapitre en 6 parties: 1) une *introduction* à cette épître, avec des indications sur la géographie, l'histoire, la religion ambiante, le système social et économique de l'époque; 2) une présentation des *adversaires de Paul*: chrétiens d'origine juive qui prêchent le retour au légalisme; 3) une présentation de *Paul* lui-même; 4) la présentation d'une *hypothèse* concernant le genre littéraire de cette épître: les auteurs se rallient à la thèse du commentateur H. D. Betz qui voit dans la lettre aux Galates un plaidoyer, appelant la communauté des Galates à être juge entre Paul et ses adversaires; 5) le plan d'un *plaidoyer* rédigé selon les règles de la rhétorique et le plan de l'épître aux Galates; 6) la *thèse centrale* de l'épître: Ga 2,15-21, justification par la foi seule et foi au Christ crucifié. *Le second chapitre* est consacré à Paul et au genre littéraire des épîtres dans les premiers siècles. Il est suivi d'exercices pratiques (parmi eux, écrire une lettre en situation conflictuelle). *Le troisième chapitre* propose quatre pistes pour l'étude de l'épître aux Galates. Pour chaque piste, le lecteur trouve une brève exégèse du passage et plusieurs exercices pratiques proposés pour l'étude du texte. Les temps et modes d'emploi concernant les différentes démarches sont toujours indiqués. La première piste couvre les chapitres 1,1-2,21 et concerne l'Évangile de Paul. La seconde piste couvre les chapitres 3,6-4,7 et concerne la filiation et l'adoption. La troisième piste couvre les chapitres 5,1-6,10 et concerne la Loi et la liberté. La quatrième piste couvre les chapitres 3 et 4 et concerne les modèles de vie. *Le chapitre 4* est conçu pour permettre au lecteur de passer à l'actualisation du texte et de réfléchir au message de cette épître pour nous aujourd'hui. Finalement, *le chapitre 5* est le chapitre des documents. Le lecteur y trouve un glossaire, le texte de l'épître d'après la TOB et une bibliographie. — Ce livre suit dans l'ensemble les hypothèses de Betz, ce qui en constitue une force et une limite, vu les discussions soulevées au sujet des aspects théologiques et rhétoriques de ces hypothèses. Ce livre me paraît être un outil de travail très précieux, notamment pour les groupes d'études bibliques. Il offre en effet une bonne approche théologique de l'épître et des pistes d'études diverses très bien expliquées. La pédagogie me semble excellente et propose plusieurs moyens d'étude et les fiches de travail sont très bien faites.

ALINE LASSERRE

ANDREW T. LINCOLN, *Paradiso ora e non ancora. Cielo e prospettiva escatologica nel pensiero di Paolo* («Biblioteca di cultura religiosa», 48), Brescia, Paideia, 1985, 365 p.

Par les soins d'Antonio Zani, voici l'édition italienne, très soignée selon les habitudes de la maison Paideia, d'un ouvrage capital, terminé en 1978 et paru en 1981; le titre est elliptique; mieux vaut s'en tenir au sous-titre qui décrit fidèlement l'objectif poursuivi. Six chapitres analytiques (la lettre aux Galates et la Jérusalem céleste: pp. 23-62; la première lettre aux Corinthiens et l'existence céleste: pp. 63-98; la deuxième lettre aux Corinthiens, la demeure céleste et le troisième ciel: pp. 99-150; la lettre aux Philippiens et la communauté céleste: pp. 151-188; la lettre aux Colossiens et l'espérance logée dans les cieux avec le Christ souverain, de sorte que les cieux représentent le gage de notre liberté face aux puissances angéliques: pp. 189-226; la lettre aux Ephésiens, où l'expérience culturelle associe l'Église à la vie céleste: pp. 227-280); une introduction qui situe le débat et offre un état bibliographique de la recherche (pp. 9-21); un septième chapitre de conclusion, admirablement construit (pp. 281-323); suivent bibliographie et index. Comme il s'agit d'une traduction, nous ne pouvons pas entrer dans les détails. Toutefois, étant donné l'envergure de l'essai (première enquête appro-

fondie sur le sujet), nous en rappelons les enjeux, les résultats et la conclusion. Les enjeux : il s'agit de l'articulation des deux âges, du monde présent et du monde avenir ; de savoir si les deux mondes coexistent, sont même imbriqués l'un dans l'autre, comme le prétend la gnose, ou s'ils se succèdent, comme le suggère l'apocalyptique ; de discerner si le recours aux représentations spatiales n'est qu'une variante de ce qu'on demande aux représentations temporelles ; d'élucider le message paulinien en un point central, soit la réinterprétation de l'eschatologie que lui impose le kérygme du Christ mort et ressuscité. Les résultats : 1) La métaphore surgit dans des contextes variés et, par conséquent, son emploi est toujours nuancé ; l'opposition entre une pensée biblique privilégiant le temps et une pensée hellénistique où prévaudraient l'espace et le cosmos est simpliste ; est également intenable la cassure entre un Paul apocalypticien dans les premières épîtres et un Paul hellénisé ou hellénisant dans les dernières. 2) L'image du ciel est présente d'un bout à l'autre chez Paul, mais, selon les circonstances, les polémiques, les contextes culturels, elle s'articule d'une façon différente avec le schéma monde présent — monde à venir ; il est erroné de l'enfermer dans une perspective de salut individuel ou de la dénaturer dans une dimension spatiale ; la métaphore permet à Paul d'évoquer la vie résurrectionnelle inaugurée à Pâques et aide à désigner la « sur-éminence » de cette création nouvelle. La conclusion : l'originalité de Paul ne consiste pas dans un agencement spécifique du présent et du futur, du spatial et du temporel, du cosmique et du personnel ; elle provient de la christologie, facteur décisif de transformation ; la résurrection, intégrant cieus et terre, surmonte la pure coexistence de deux réalités hétérogènes (la gnose) ou leur simple succession (l'apocalyptique), tout comme le dualisme spatial et temporel. Le double registre de langage (espace et temps) empêche de chosifier une réalité dont ni l'histoire ni la géographie ne nous ont permis de faire l'expérience.

ALDO MODA

Histoire de
la théologie

ILSETRAUT HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1984, 391 p.

Au premier abord on pourrait s'étonner que ce livre paraisse dans les « Etudes Augustiniennes » et non dans une collection consacrée à la pensée antique en un sens plus large. Mais à la lecture cet étonnement disparaît. L'A. démontre en effet que l'idée d'un cycle clos de sept arts libéraux apparaît pour la première fois dans le livre II du *De Ordine* de saint Augustin. Selon ce texte d'inspiration néoplatonicienne — dont la source pourrait être le traité de Porphyre *Sur le retour de l'âme* — « l'ordre divin prescrit l'ordre des études » que l'âme doit suivre pour opérer la conversion qui la fera remonter du monde sensible à Dieu (p. 102). — Cette doctrine se fonde sur une métaphysique distinguant plusieurs hypostases, à la manière de Plotin, et une psychologie identifiant l'homme à son âme raisonnable. Pour remonter à Dieu, l'âme raisonnable doit commencer par aller à la recherche d'elle-même dans ses produits, les œuvres rationnelles. L'un de ces produits est le langage, et la *grammaire*, « considérée comme une discipline où se manifeste la Raison divine » (p. 107), est la première science à pratiquer. En réfléchissant sur elle-même et ses instruments, la raison invente ensuite la *dialectique*, qui « assure le caractère scientifique des autres sciences » (p. 116). Mais, pour persuader des auditeurs sujets à diverses passions, il faut lui fournir l'aide de la *rhétorique*. Ainsi se constitue un premier cycle de trois disciplines portant sur « les mots en tant que signes » (p. 118). La raison découvre ensuite qu'elle est mesure ou rapport numérique et invente les sciences mathématiques : *musique, géométrie, astronomie, arithmétique* — ou mieux

arithmologie, étude des vertus des nombres. Entre ces quatre disciplines (le futur *quadrivium*) et les trois premières (le futur *trivium*) la jonction s'opère par la poésie, qui ressortit à la fois à la grammaire et à la musique. L'ensemble de ces *disciplinae* (= sciences en un sens rigoureux) forme une propédeutique à la science suprême, la philosophie, qui conduit « jusqu'au point suprême au-delà duquel il n'y a plus rien que l'on doive ou puisse désirer » (*De Ord.*, II, 5, 14). — L'A. réfute longuement l'hypothèse couramment admise d'un lien entre les *Disciplinarum libri* de Varron et le cycle des sept disciplines du *De Ordine*. Elle conteste même qu'un tel cycle ait existé dès l'époque hellénistique, comme le soutient en particulier H. I. Marrou, et montre qu'il a pris naissance progressivement dans l'Académie et le moyen-platonisme. A partir d'Arcétilas l'Académie se met à réhabiliter la rhétorique, que Platon considérait avec beaucoup de méfiance. Selon le *De Oratore* de Cicéron — inspiré sans doute par Philon de Larissa — rhétorique et philosophie constituent une discipline unique. Chez Alkinoos (faussement identifié avec Albinos) et Apulée, la rhétorique est rangée parmi les sciences. Chez Plutarque, Apulée et Maxime de Tyr, la grammaire devient une « science auxiliaire de la philosophie » (p. 99). De la dialectique platonicienne qui s'élève aux Idées se distingue d'autre part une dialectique réglant le fonctionnement de la pensée logique au niveau humain. Inspirée d'Aristote, elle est couramment pratiquée dans l'Académie. Ainsi prend forme le *trivium*. Quant au *quadrivium*, il apparaît avec le mathématicien Nicomaque de Gêrase (vers 100 ap. J.-C.), qui démontre l'unité des quatre sciences mathématiques, unité simplement postulée par Platon. Ce *quadrivium* se fonde sur une doctrine philosophique attribuant des « fonctions ontologiques » à certains nombres (p. 99). — Peu après le *De Ordine*, une autre œuvre d'inspiration néoplatonicienne, les *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella, présente d'une manière allégorique la route que doit suivre l'âme raisonnable pour parvenir à l'union avec Mercure ou la Raison divine. Philologie apparaît comme la « personnification » (p. 153) du savoir qui préside à cette union. Ce savoir comprend les sept disciplines figurant dans le *De Ordine* et la philosophie. Mais l'auteur — qui est païen — prescrit aussi à l'âme la pratique de la mantique et de la théurgie. Par la suite Cassiodore et Isidore se référeront au cycle des sept arts libéraux et le transmettront au Moyen Âge. C'est avec eux que l'A. termine son parcours historique. — Mais son livre comporte encore deux chapitres consacrés respectivement au système scolaire et à la culture générale sous l'Empire, et à la notion d'*enkuklios paideia*. Retenons simplement de ces pages très riches en informations que le contenu de l'*enkuklios paideia* ne s'identifie pas au futur cycle des sept arts libéraux et que cette forme d'éducation — dont la conception varie selon les auteurs — comprend l'ensemble des « arts fondés sur le raisonnement » (p. 293). — Plusieurs index facilitent l'utilisation de cet ouvrage, remarquable aussi bien par l'ampleur de l'érudition mise en œuvre que par la démonstration de la thèse centrale.

ANDRÉ-JEAN VOELKE

MARIO VEGETTI, GIUSEPPE CAMBIANO, GIAN ARTURO FERRARI, *Il Pensiero antico: Nuove prospettive*, Lugano, Sezione Culturale Migros Ticino, s.d. [1986], 78 p.

La *Società Filosofica della Svizzera Italiana* a organisé en 1985 un cycle de six conférences publiées ensuite dans cet opuscule. Ces conférences se proposent de présenter les changements de méthode intervenus depuis quelques décennies dans le champ des études antiques, en mettant l'accent d'une part sur l'interaction entre la réflexion théorique et les pratiques sociales, d'autre part sur le rapport entre philosophie et savoir scientifique. Les auteurs donnent à leurs exposés un tour aisé et ne reculent pas

devant la vulgarisation, mais les exemples illustrant les indications de méthode sont souvent d'une grande originalité. — A lui seul M. Vegetti a tenu quatre conférences. Dans une introduction générale, il invite à lire les textes philosophiques anciens en recourant à la sémiotique, en explicitant les « formes de l'imaginaire » (p. 7) propres aux auteurs ou à leur groupe social, en analysant les métaphores. L'exemple du sacrifice lui permet d'illustrer l'incidence des pratiques sociales sur la réflexion théorique: le découpage des victimes est non seulement l'une des sources des connaissances anatomiques d'Aristote, c'est aussi le modèle dont s'inspire la dialectique de Platon dans le *Phèdre*. Dans un deuxième exposé, M. Vegetti analyse le cardiocentrisme d'Aristote, qui fait du cœur le centre des vaisseaux sanguins et des perceptions sensibles, tandis que le cerveau est considéré comme un organe de refroidissement. Cette étude fait apparaître clairement la logique interne et les présupposés idéologiques d'une doctrine qui nous paraît fort étrange. Les deux dernières contributions de M. Vegetti apportent moins d'éléments nouveaux, mais se signalent aussi par leur clarté. L'une présente le problème des rapports entre l'âme et le corps d'Homère à Aristote et montre comment prennent forme peu à peu, en corrélation mutuelle, l'idée du corps comme ensemble fonctionnel d'organes et de l'âme comme unité structurelle. L'autre est consacrée à l'éducation des passions de Platon à Galien. Son intérêt majeur réside dans l'analyse de la position complexe de Galien, qui annonce d'une part la psychiatrie moderne par l'idée d'une origine somatique des troubles du comportement et défend d'autre part l'idée d'une thérapeutique de l'âme fondée sur la parole. — G. A. Ferrari analyse la constitution du « paradigme technique grec » (p. 34), qui intègre selon lui les éléments suivants: la construction par ajustement de parties, liée dès le V^e siècle à une théorie des proportions — la mécanique (école d'Aristote) — la pneumatique (Straton et Ctésibé). Dès le III^e siècle ces éléments se fondent en un ensemble unique exposé dans des traités techniques (Héron). L'auteur voit dans le fait de mettre la technique par écrit une véritable révolution dont les conséquences marquent toute l'histoire occidentale. — La mise par écrit a des conséquences tout aussi importantes pour les mathématiques, dont G. Cambiano suit le développement de Platon à Proclus. Sa conférence oppose la méthode déductive des *Eléments* d'Euclide au « parcours heuristique » (p. 49) suivi par Socrate dans le *Ménon*, « l'écriture euclidienne de type axiomatique » (*ibid.*) à la dialectique platonicienne, de nature orale. Lorsque Proclus verra dans les *Eléments* le « modèle canonique de la géométrie » (p. 52), il sera en fait infidèle à la leçon de Platon. — Ces conférences renouvellent de nombreux problèmes et mettent en question bien des idées reçues. La présentation typographique laisse malheureusement beaucoup à désirer.

ANDRÉ-JEAN VOELKE

Energeia. Etudes aristotéliennes offertes à Mgr Antonio Jannone (Centre International d'Etudes Platoniciennes et Aristotéliennes, Athènes, Publications-Série « Recherches N° 1), Paris, Vrin, 1986, 412 p.

Ce recueil comprend une trentaine de contributions sur les sources, les problèmes exégétiques et le rayonnement de la philosophie d'Aristote. On peut signaler les articles suivants: l'au-delà dans la pensée grecque (R. Schaerer), dialectique socratique et platonicienne d'après A. (E. Berti), le suicide chez Platon et A. (R. Laurent), la spécificité du langage philosophique (V. Cauchy), A. et l'Académie (R. Brumbaugh); le système des prédicables dans les *Topiques* (J. Brunschwig), physique et métaphysique dans le *De Anima* (O. Gigon), les problèmes de la biologie (A. Virieux-Reymond), de la néces-

sité de la génération (G. Verbeke), de l'action morale, de l'histoire, du nom et du verbe dans certaines œuvres du Stagirite; A. et Isocrate (R. Weil) et quelques études sur A. et Thomas d'Aquin (dont une est consacrée à une interprétation cybernétique de la doctrine de l'intentionnalité).

CURZIO CHIESA

ANSELME DE CANTORBÉRY. *L'Œuvre*, tome I: *Monologion et Proslogion*, introductions, traduction et notes par Michel Corbin, Paris, Cerf, 1986, 333 p. Histoire de la théologie

C'est une belle tâche que s'est donnée une équipe de chercheurs, sous la direction du P. Michel Corbin, de présenter au public une nouvelle traduction française des œuvres de saint Anselme, en regard du texte latin (on a reproduit à juste titre l'édition de Dom Schmitt, qui fait autorité). Ce tome, le premier d'une série de sept volumes, contient une présentation et une traduction annotée du *Monologion* (1076) et du *Proslogion* (1078). Dans l'introduction générale, M. Corbin, le maître d'œuvre de cette nouvelle édition, en donne l'intention globale: éviter de penser les enchaînements du *Monologion* sous la présupposition de l'onto-théologie; retrouver dans sa rigueur l'argument unique du *Proslogion* sous la forme du «commandement qui interdit les idoles mortifères»; penser en définitive la question de Dieu avec Anselme et avant les difficultés issues de la scolastique (pour se porter peut-être au-delà de ces difficultés), «vers une approche plus fidèle de la Parole originelle». Tandis que l'introduction au premier traité part d'une analyse serrée du chapitre 6 sur la perséité de l'essence suréminente, la présentation du *Proslogion* a pour objet les chapitres 14 et 15 qui, selon Corbin, constituent «le centre géométrique de l'œuvre». Ces introductions cependant sont plutôt des postfaces profilées et doivent être lues après l'effort personnel de lecture. Sans pouvoir en montrer ici toute la richesse ni les discuter, on se contentera ici de signaler que l'A. voit dans le *Proslogion*, à tort ou à raison, «une articulation ordonnée de trois noms» dont dépend l'unique mouvement de l'œuvre: le nom I, de type noétique, rendu par: «tel que plus grand ne puisse être pensé» (ch. 2), à titre de règle négative; le nom II, indicateur cette fois positif de la négation par transcendance: «suréminent à toutes choses» (ch. 5); le nom III, enfin, qui énonce la «sur-transcendance» de Dieu ou le «redoublement de la négation par transcendance»: «Tu es quelque chose de plus grand qu'il ne se puisse penser» (ch. 15). — Je me demande néanmoins si cette théologie de la *via eminentiae*, où Dieu est «au-delà de tout au-delà représentable», «Dieu toujours plus grand» et dont la transcendance se redouble sans cesse, n'est pas plutôt celle du Pseudo-Denys, de Grégoire de Nysse ou même d'Angelus Silesius, expressément évoqués par l'A., que celle d'Anselme. Dans sa réponse à Gaunilon, celui-ci n'emploie-t-il pas que le nom I, dont il accentue la teneur négative? Et puis, ne rencontrons-nous pas dans le traité une quinzaine de formules différentes? Je préfère encore la sobre interprétation de Barth: un interdit de l'idole issu du commandement. Derrière ces accentuations diverses, il n'y a pas seulement le poids des confessions différentes, mais aussi peut-être le passage à un autre contexte intellectuel; alors que Barth affirmait la transcendance comme *vis-à-vis* contre tout compromis avec la théologie naturelle, Corbin s'emploie à montrer, au sein d'une culture de plus en plus technocratique, que l'intelligibilité de Dieu va au-delà de nos prises et de nos *maîtrises*. — Quoi qu'il en soit, j'ai surtout apprécié d'être aidé par les annotations de l'A., toujours précises, et surtout de disposer d'une traduction où apparaissent clairement les citations et réminiscences bibliques, véritables points-charnières et dont la prise en compte renouvelle la lecture. Cette édition est également utile par les propositions que l'on nous fait de repérer les articulations de passages

classiques tels que le chapitre 1, les chapitres 2 à 4 bien sûr, mais aussi les chapitres 9 à 11 par exemple, à propos desquels l'A. donne des notes très éclairantes. La traduction serre de près les notions et les tournures anselmiennes: ainsi, *intelligere* n'est plus seulement «comprendre», mais «reconnaître»; *summum* n'est pas «suprême», mais «suréminent»; etc. — Il est à souhaiter que la subtilité de la traduction proposée et le langage parfois un peu sophistiqué de l'A. ne rebutent pas le lecteur, mais l'encouragent à reprendre à nouveaux frais son étude du texte anselmien pour y découvrir des richesses qu'il ne soupçonnait pas.

HENRY MOTTU

ANSELME DE CANTORBÉRY. *L'Œuvre*, tome II: *Le grammairien, De la vérité, La liberté du choix, La chute du diable*, introductions, traductions et notes par Alain Galonnier, Michel Corbin et Rémy de Ravinel, préface de Jean Jolivet, Paris, Cerf, 1986, 387 p.

Ce deuxième volume, plus technique que le premier (cf. compte rendu *supra*), intéressera surtout les spécialistes de la pensée du Maître du Bec, mais tout théologien digne de ce nom devrait y recourir, ne serait-ce que pour stimuler sa pensée et affiner ses propres concepts. En effet, l'intérêt des trois traités sur la vérité, la liberté et le péché originel, écrits sous forme de dialogues entre 1080 et 1090, vient de ce qu'ils mettent en place l'appareil conceptuel qui permettra à Anselme d'écrire le *Cur Deus Homo* sur la rédemption: rectitude (ou droiture) et vérité, justice et liberté, etc. En fait, comme le montre la remarquable préface de Jean Jolivet, l'ensemble de ce volume, y compris le *De Grammatico* (introduit et traduit par A. Galonnier), a pour thème rien moins que la théorie du langage, qu'Anselme s'efforce de mettre en place, autrement dit son herméneutique. Cette herméneutique, instruite philosophiquement (Boèce notamment), est tout orientée vers l'élucidation en raison des grandes affirmations bibliques; aussi bien, aux yeux d'Anselme ces trois traités appartiennent-ils «à l'étude de l'Écriture sainte», comme il le dit lui-même dans la préface au *De Veritate*. Ce traité, le plus célèbre, présente une conception nouvelle de la vérité, qui s'oppose à la définition traditionnelle (adéquation de la chose et de l'esprit). Pour Anselme, la vérité est «la rectitude (ou droiture) perceptible au seul esprit», c'est-à-dire la droiture de la pensée lorsqu'elle saisit la chose telle que Dieu a voulu qu'elle soit, telle qu'elle doit être. Il s'agit de la rectitude d'une relation établie, dira K. Barth, entre la raison noétique et la raison ontique. La tâche de la raison est un *debere*, un dynamisme qui a pour but, pour «devoir», non pas de constituer, mais de *dévoiler* la conformité de chaque être à sa fin essentielle. La raison se définit essentiellement comme un *tendere in veritatem*. Ce traité, fondement épistémologique de la preuve du *Proslogion*, est introduit et annoté par M. Corbin, qui en propose une interprétation christologique originale; celle-ci a le mérite d'en prolonger les intuitions à partir des citations scripturaires méditées par Anselme (par exemple Jean 14,6, Jean 3,21: «faire la vérité», Jean 8,44: «se tenir dans la vérité»). Quant au dernier traité, le plus complexe sans doute, *De la chute du diable*, je me suis demandé si la doctrine de Barth sur le péché et le néant ne lui en est pas une fois de plus redevable. Le néant ne signifie que négativement, il ne signifie pas positivement. Ne rejoint-on pas «l'impossible possibilité» des ténèbres, qui ne sont démasquées que par la lumière?

HENRY MOTTU

YVES CATTIN, *La Preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Cantorbéry* (Bibliothèque d'Histoire de la philosophie), Paris, Vrin, 1986, 219 p.

L'A., qui enseigne la philosophie à Clermont-Ferrand, propose dans cet ouvrage imprimé en offset une interprétation originale de saint Anselme, dans la mesure où, comme philosophe, il se donne pour tâche de penser la démarche de la preuve sans céder ni au fidéisme, ni au rationalisme modernes. Le point de départ d'Anselme est la foi, ou plus exactement une expérience existentielle de foi qui se déploie après coup en raison, sans que celle-ci ne se pose jamais en absolu, mais en réfléchissant au contraire sur sa limite. — Pour honorer ce programme, l'A. analyse dans une première partie la structure littéraire du *Proslogion*, mais en refusant de réduire ce traité aux seuls chapitres 2 à 4. Pourquoi y a-t-il dans cet écrit célèbre deux types de discours ensemble, apparemment peu compatibles, la prière et la méditation philosophique ? Telle est la question qui va occuper l'A. Pour y répondre, il montre l'interrelation entre ce qu'il nomme une structure allocutive (l'invocation, *alloquium*, comme dit Anselme explicitement) et une structure impersonnelle ou méditative, d'aspect philosophique, qui ne s'adresse « ni à Dieu, ni à l'âme, mais à un anonyme lecteur, témoin de la méditation d'Anselme » (p. 12). L'A. s'efforce d'entrer dans le « fonctionnement » si particulier de la pensée d'Anselme, dans laquelle il voit même une première ébauche de l'*articulus* scolastique, puis propose son hypothèse sur la structure générale du *Proslogion* (plan proposé : p. 47-48). Sa conclusion est que ce traité est un ouvrage spéculatif qui a été écrit (ou réécrit ?) en termes de prière et de méditation ; mais cette forme originale confère un sens nouveau à la recherche discursive. Le chapitre 1, par exemple, est inséré dans le thème unitaire du traité (la quête de la vision de Dieu par le croyant) ; ce que la forme allocutive apporte de nouveau à la recherche théorique, c'est la subjectivité ou la situation humaine du croyant. L'allocution radicalise et relance la recherche, puisque le but spéculatif du *Proslogion* est de faire voir sur un autre plan ce qu'affirme au préalable l'expérience de foi. On assiste ainsi à un perpétuel « ajustement » de l'expérience et de la réflexion sur cette expérience. La deuxième partie, commençant par revenir de manière très détaillée sur le vocabulaire anselmien, se déploie bientôt en une large « exégèse méthodologique » de cette pensée complexe, l'A. voulant éviter l'alternative : ou il s'agit là de pure philosophie, ou au contraire de pure théologie. La preuve de l'existence de Dieu est de manifester cette existence de fait comme étant fondée sur une existence de droit. L'*intelligere* est un acte second, qui institue la relation entre un *verbum* et une *res*, achevant et structurant l'acte du *cogitare* sur le plan du choix d'un sens (ou de son refus). « Plus Dieu est prouvé, moins il est trouvé et la certitude de son existence ne fait qu'aviver la conscience de son absence » (p. 120). La pensée anselmienne suit donc « une ligne brisée » et l'A. ne gomme pas sa résonance pathétique et sa dimension eschatologique. L'expression « *fides quaerens intellectum* » a le sens actif d'un acte vital, et non celui d'un acquis, d'un résultat ; cette formule signifie que « l'expérience vécue se fait objet de réflexion pour fonder sa propre rationalité » (p. 118). La troisième partie est consacrée plus spécialement au fameux « argument ». L'A. n'a pas de peine à montrer que la preuve des chapitres 2 à 4 (dont les deux parties en prose objective sont encadrées par trois passages en prose allocutive) n'est pas une déduction de l'essence à l'existence ; elle ne fait que développer négativement le principe de recherche tiré du nom de Dieu, que l'A. traduit par : « Quelque chose de tel qu'on ne peut en penser de plus grand ». Dans cette *prolatio*, il s'agit moins d'un nom qui contiendrait une doctrine de Dieu ou sa révélation (K. Barth) que d'une « désignation » au sens étymologique. Celle-ci n'affirme strictement que deux choses : a) il n'y a pas d'au-delà de la grandeur de Dieu qui soit « pensable » ; Dieu est la limite ultime de la pensée ; b) il n'y a dans une telle formalisation aucune référence à l'être de Dieu. Il ne s'agit que d'une règle dialectique négative,

d'un indice de valeur, non d'un prédicat. «L'argument n'affirme donc pas qu'il n'y a rien de plus grand que Dieu, mais que *rien de pensable* n'est plus grand que Dieu» (p. 157). Si c'est Dieu que l'on pense, on ne peut pas penser cet *aliquid* comme n'existant pas. La preuve travaille sur ce non-pouvoir de nier l'existence *en droit* de Dieu (p. 176). — Un très beau livre, qui se démarque du malentendu de la conception ontologique de l'argument et qui développe dans sa dernière partie une interprétation réflexive et existentielle qui, on peut le souhaiter, fera date. Anselme «apporte ce témoignage hardi d'un homme qui a assez de foi en la Parole de Dieu pour penser librement» (p. 209). Je m'associe à cette forte conviction d'un ouvrage qui fait bien voir les enjeux tant philosophiques que théologiques du projet anselmien et dont la méditation est à recommander.

HENRY MOTTU

KARL BARTH, *Saint Anselme, Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu.* Préface de Michel Corbin (Lieux théologiques n° 7), Genève, Labor et Fides, 1985, 158 p.

Tout connaisseur des recherches barthiennes sait l'importance de ce texte qui, au dire de Barth lui-même, marque le tournant entre la période dialectique et celle de la grande *Dogmatique*. Paru pour la première fois en 1931, ce livre est né à l'occasion du débat sur la scientificité de la théologie, débat provoqué alors par le philosophe H. Scholz, ami de Barth, et dont on trouvera un écho dans les prolégomènes à la *Dogmatique*. Le présent texte constitue donc un exposé de méthodologie théologique conquise à travers une explication minutieuse et circonstanciée des chapitres 2-4 du *Proslogion* d'Anselme. La réédition de ce texte en français (première parution en 1958 chez Delachaux) nous semble être un heureux événement dans la conjoncture philosophico-théologique actuelle. On peut s'en rendre compte par la lecture de la préface de M. Corbin, s.j. Difficile mais suggestive, celle-ci relève les originalités de l'interprétation barthienne, à savoir: — que la formule «*aliquid quo nihil majus cogitari potest*» est inscrite dans l'ordre de la négation et fixe une règle de pensée; — que la «preuve» de l'existence de Dieu chez Anselme s'accomplit par l'absurde et présuppose sa conclusion en excluant son contraire. Pourquoi alors ce fameux texte de Barth n'a-t-il trouvé qu'une faible résonance chez les philosophes notamment? Corbin avance des hypothèses (à notre avis trop fragiles) en développant ce que Barth n'a pas dit ou n'aurait dit que de manière allusive, et ce qu'il aurait dû dire en prenant en compte les chapitres 5 et 15 du *Proslogion*. Anselme y conquiert pour Dieu un Nom de signification positive, un peu comme Barth l'a fait lui-même dans «Théologie et Philosophie» ou dans «L'humanité de Dieu». «La preuve appartient vraiment à la foi en tant qu'elle déploie la relation intelligible qui unit, dans la révélation de Dieu, l'interdiction des idoles et la divinité de Dieu. Elle expose le lien mutuel des premiers versets du Décalogue» (p. XI). Dans cette perspective, Corbin pose que saint Anselme veut prouver «l'existence de Celui qui a pour essence d'être plus grand que toute pensée humaine du Plus grand, de déborder toute saisie par image ou concept. Sa preuve travaille, pour ainsi dire, dans l'entre-deux qui joint et sépare «plus grand» et «plus grand que le plus grand»; elle est le passage même de l'un à l'autre... ce que je nomme: redoublement de transcendance» (p. XV). Le préfacier, s'il est conscient de s'éloigner du langage barthien, n'en pense pas moins rejoindre les intentions profondes du vieux Barth. Ce qui resterait à démontrer...

Sans jouer aux maîtres d'école, relevons malgré tout quelques coquilles dans cette réédition. On a tout d'abord estropié le nom du traducteur Jean *Carrère*, qui devient «Corrèze»! En outre, il eût fallu mentionner clairement qu'il s'agit non d'une nouvelle édition, mais d'une reproduction photomécanique de celle de 1958 (la préface de M. Corbin mise à part ainsi que l'Avant-propos de Barth à la 2^e édition en langue

allemande). Au surplus, au cas où le projet d'une nouvelle traduction française verrait le jour, un certain nombre de fautes devraient être corrigées. Il faudrait d'abord modifier l'ensemble des références de Barth au texte d'Anselme d'après l'édition de Dom Schmitt (1938-1951) et profiter également du premier volume de l'œuvre de saint Anselme publié par M. Corbin et qui vient de paraître (1986). Ensuite, nous avons relevé de nombreuses coquilles ou des imprécisions et la liste qui suit n'est pas exhaustive! «Boson» et «Gaunilon» en français et non pas «Boso» et «Gaunilo»; le verbe et le substantif *Erkennen* de Barth avaient été traduits par Carrère (dès la p. 16, ligne 13) par «connaître», «connaissance», alors qu'il s'agit de «reconnaître», «reconnaissance»; p. 39, ligne 18: lire «*par* la raison seule» et non pas «pour la raison seule»; à partir de la p. 41, ligne 5, il faut corriger partout raison «ontologique» en raison «ontique» (*ontische ratio*), car Barth emploie ce dernier terme non pas au sens dit ontologique, mais dans sa différence avec ce qu'il nomme le plan noétique; p. 47, ligne 9: différencier en français *Grund* («fondation») de *Begründung* («fondement»); p. 68, ligne 13: pour *Bericht*, «récit», «rapport» plutôt que «relation»; p. 69, ligne 14: il faut lire «le nom de Dieu est cette fois le *a* emprunté au Credo» et non pas le *x*; p. 82, ligne 37: «objectité» pour *Entgegenständlichkeit* ne serait-il pas meilleur que «objectivité»? P. 84, ligne 1: il faut lire «dans le *Monologion*» et non pas «dans le *Proslogion*»; p. 84, ligne 4: lire «remplacer» et non pas «remplaer»; p. 93, ligne 9: «aliqua» et non pas «aliquis»; p. 104, lignes 10-11: «et son existence qui *doit* (et non pas: «dit») être prouvée, c'est aussi l'essence de Dieu qui *nous est* (et non pas: «doit être») révélée»; p. 139 note 1, ligne 10: lire «nonexistant» et non pas «existant»; p. 149, ligne 7: lire «affirmer» à la place de «nier»; p. 150, ligne 11: lire «le mot» et non pas «la mort»! P. 156, lignes 34-35: traduire *Gegenständlichkeit Gottes* par «réalité objectante de Dieu», pour marquer sa position en face de la pensée, plutôt que «réalité objective de Dieu». On voit donc que bien du travail reste à faire en vue d'une nouvelle traduction, qui s'imposerait.

KLAUSPETER BLASER et HENRY MOTTU

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Oraisons méditatives*, Introduction, texte latin et traduction de Dom J. Hourlier (Sources Chrétiennes 324), Paris, Cerf, 1985, 282 p.

Les douze oraisons méditatives de Guillaume de Saint-Thierry nous introduisent dans l'intériorité spirituelle d'une des grandes figures monastiques de la première moitié du XII^e siècle. Le thème sous-jacent à chacune de ces oraisons est la quête de la Face de Dieu, selon cette formule remarquable: «... Fais que je voie ce que ma face est pour la Tienne, ce que la Tienne est pour la mienne» (VIII, 13,9). Dans sa méditation orante, G. de Saint-Thierry touche à tous les théologoumènes essentiels de la Foi qu'il ne cesse de relier à l'Écriture interprétée selon la méthode allégorique et revient sans cesse sur sa condition de pèlerin et d'homme de désir, infiniment conscient que le but qu'il poursuit n'est possible que parce que Dieu l'a aimé le premier. L'«*intelligentia amoris*» est bien le dernier mot de l'oraison sur le seuil du silence de l'«*unio mystica*». — Parce qu'ils semblent faciles, l'appréciation de ces textes à leur niveau réel nécessite une grande attention qu'une lecture rapide ne permet pas. C'est la raison pour laquelle l'introduction du traducteur est trop brève et ne fait pas entrer dans l'intelligence de la doctrine spirituelle du Maître-Abbé de Saint-Thierry, transmuée ici en oraison personnelle. Si la traduction tient à être très fidèle, il n'en reste pas moins que le texte latin recèle une beauté et une densité irremplaçables. Heureusement, l'index des mots latins utilisés dans les oraisons sera précieux à tout lecteur qui pourra goûter la saveur de l'original latin.

JEAN BOREL

CLAIRE D'ASSISE, *Ecrits*, Introduction, texte latin, traduction, notes et index par M.-F. Becker, J.-F. Godet et Th. Matura, Sources chrétiennes 325, Paris, Cerf, 1985, 253 p.

Ce 325^e volume des Sources Chrétiennes peut s'honorer de présenter, publiées et traduites pour la première fois dans leur ensemble, les huit écrits que l'histoire nous a laissés de Claire d'Assise (1193-1253): 5 lettres, une Règle, un Testament et une Bénédiction. En eux se révèle non pas seulement la célèbre fille spirituelle de François d'Assise, mais bien plus encore une personnalité de très haut niveau dont la noblesse intérieure devait ennoblir tout ce à quoi elle s'attachait. Claire est en effet une grande « Dame » au sens latin de « Domina », et manifeste dans chacun de ses écrits une autorité et une exigence absolues, mais allant de pair avec une modestie et une modération remarquables. Cet équilibre entre la miséricorde et la rigueur, la compréhension des situations et l'exigence spirituelle témoignent de la sainteté de Claire. Dans un style souverain, les quatre lettres adressées à Agnès, la fille du roi Ottokar I^{er} de Bohême, expriment avec concision les signes de la progression vers l'idéal de pauvreté évangélique et franciscain, fondée sur la plus belle tradition de la mystique contemplative. Première femme à avoir composé une Règle pour des femmes dans l'histoire de l'Eglise, Claire a dû la méditer pendant plus de quarante années pour ne la voir acceptée que deux jours avant sa mort par le pape Innocent IV. Par une excellente différenciation typographique, les éditeurs et traducteurs ont réussi à faire voir immédiatement ce qui dépend des précédentes règles que Claire connaissait et ce qui relève de son inspiration propre: comme le dit Th. Matura qui a rédigé l'introduction, il y a dans cette règle un « génie d'organisation à la fois radicale et réaliste, souple et libre ».

JEAN BOREL

ANTHONY PAGDEN, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982/éd. revue et augmentée 1986, XII+268 p.

Publié pour la première fois en 1982 et couronné du Herbert Eugene Bolton Memorial Prize (1983) de l'American Historical Association, l'ouvrage d'Anthony Pagden reparait en une édition modifiée et augmentée, entre autres, d'un chapitre final sur le missionnaire jésuite Joseph François Lafitau. A partir de la relecture de l'œuvre de quatre théologiens espagnols du XVI^e siècle, l'auteur montre en quoi le regard des milieux intellectuels européens sur le Nouveau Monde et ses habitants s'est modifié de 1512, année où se tient le colloque de Burgos mis sur pied par le souverain espagnol pour affirmer la légitimité de la conquête et dissenter du statut des Indiens, jusqu'à 1590, date de parution de l'« Historia natural y moral de las Indias » d'Acosta. Face à l'apparition d'une altérité aussi radicale que celle représentée par les populations indiennes de l'Amérique, face à la nécessité de justifier le pouvoir espagnol sur les terres nouvellement conquises, les théologiens de l'école de Salamanque ne disposaient que d'outils conceptuels hérités de la « politique » d'Aristote et de la scolastique médiévale. Ainsi, le contexte de la domination espagnole aidant, la tentation était grande de voir dans les Indiens d'Hispaniola et ceux de la forêt des barbares entrant dans la catégorie des « esclaves naturels », qu'il était donc légitime d'asservir afin de réaliser en acte ce qu'ils étaient en puissance. Avec une connaissance remarquable de l'univers mental et conceptuel de l'époque, l'auteur se livre à une analyse à la fois érudite et magistrale du débat théologique portant sur le statut ontologique des Indiens et leur position dans l'ordre de l'univers. Il retrace les progrès de la controverse sur leur capacité de raison,

leur aptitude à la vie en société, à l'apprentissage de la religion catholique et de la civilisation. Avec Francisco de Victoria et Las Casas, on passe de la notion d'infériorité congénitale et « naturelle » des Indiens à celle d'une population à l'état d'enfance, donc perfectible et pouvant être amenée à entrer dans la communauté chrétienne et civilisée. L'auteur montre la faillite de l'application de la psychologie des facultés d'Aristote devant la découverte progressive des cultures indiennes, de leur complexité et de leur variété, et le passage d'une description des populations « primitives » en termes de nature essentielle à une ethnologie comparée prenant en compte la diversité et l'histoire. L'évolution de ce processus culmine avec le jésuite José de Acosta, qui rend compte de l'inégal développement des populations indiennes par des facteurs liés à l'environnement physique, à la densité de l'agrégation sociale et à la plus ou moins grande ancienneté de la migration depuis le continent eurasiatique, et s'achève au XVIII^e siècle avec Lafitau pour qui les peuples de l'Antiquité, les ancêtres des Européens, et les sauvages amérindiens peuvent être pensés et comparés selon un même continuum et distribués selon des séquences temporelles. Ainsi entre la conception qui fait des habitants du Nouveau Monde des êtres figés dans une « nature », non civilisés, et celle des sceptiques partisans d'un relativisme absolu, la réflexion des théologiens philosophes « invente » dès avant l'époque des Lumières, l'évolutionnisme, dont la version matérialiste, découpée en phases selon une trajectoire uniforme, sera à la base de l'anthropologie scientifique du XIX^e siècle. Un fort beau livre donc, stimulant, écrit dans une langue sobre avec le souffle qui traverse les grands textes.

PIERRE CENTLIVRES

HEINZ LIEBING, *Humanismus, Reformation, Konfession. Beiträge zur Kirchengeschichte*, herausgegeben von Wolfgang Bienert und Wolfgang Hage, Marburg, N. G. Elwert Verlag, 1986, 287 p.

Le volume se compose d'articles ou d'exposés que l'auteur a rédigés au cours de vingt ans de carrière d'historien de l'Eglise et qui ont été réunis à l'occasion de son 65^e anniversaire. Il comprend également la dissertation de doctorat — jusque-là non publiée — sur l'interprétation de l'Ecriture de Sébastien Castellion, que H. Liebing avait présentée en 1953 à Tübingen et qui, aujourd'hui encore, reste une référence pour la recherche. Le titre donné à l'ensemble — humanisme, Réformation, confession — définit le champ d'intérêt de l'auteur et les thèmes qui se retrouvent et s'entrelacent tout au long des études. — A la suite de ses démêlés avec Calvin et Bèze, Castellion était connu surtout comme un précurseur de l'idée de tolérance, mais en fait, l'ensemble de sa pensée n'avait guère été étudiée. Dans sa dissertation, H. Liebing met au jour avec beaucoup de soin le système herméneutique qui lui sert de fondement. On y voit déjà se profiler les échelles de valeurs qui seront reprises plus tard par les Lumières. De même que la Bible n'a pas son autorité en elle-même et qu'il importe de ne pas s'arrêter à sa lettre, mais d'aller à la rencontre de l'Esprit qui s'y développe, de même la Révélation de l'Ecriture est soumise au critère ultime de la raison et c'est le domaine moral qui juge de la vérité d'une doctrine. — En tête des articles figure une réflexion fondamentale où la recherche historique se définit elle-même à partir de la persistance dans l'histoire de l'Eglise de « fables convenues ». En raison de son essence laïque, la recherche historique ne peut prétendre à une position de juge dans les dilemmes qui naissent de mises en perspective contradictoires. Sa relevance théologique consiste donc, conformément à l'idée de G. Ebeling, à ne pas être une source directe de connaissance théologique et à mettre ainsi en question toute compréhension naïve que la tâche théologique aurait d'elle-même. — Sur cette base, les articles se déploient ensuite dans diverses directions

où, selon des configurations différentes, les trois thèmes s'interpénètrent constamment. L'humanisme issu de la Renaissance y est d'abord suivi à la trace; on sait en effet le rôle que ce courant a joué dans l'histoire de la Réforme, on sait moins ce que la Réforme a signifié pour l'histoire du courant humaniste; l'auteur montre que là où il ne s'est pas résorbé dans l'alternative plus radicale de l'opposition confessionnelle, il a versé dans une séparation entre la foi et le savoir. Deux autres articles examinent, l'un, le *Sola Scriptura* de Luther dans ce qui marque sa rupture avec les compréhensions antérieures et contemporaines de l'autorité de l'Écriture, l'autre, le paragraphe 16 de la Confession d'Augsbourg, qui définit le rapport du chrétien avec les tâches civiques. Plus loin, H. Liebing entre en débat avec le théologien catholique Van de Paul qui essayait de saisir la différence confessionnelle par une démarche phénoménologique; or, le refus réformé de toute *theologia perennis* empêche d'enfermer la différence confessionnelle dans un principe unique valable une fois pour toutes, ce qui limite singulièrement la méthode. Débat encore avec le dogme de la primauté de l'évêque de Rome, à l'intention des milieux réformés séduits par l'idée d'un magistère autorisé: après une esquisse des différentes étapes qui ont mené à la promulgation du dogme, l'auteur relève les apories de ses présupposés historiques et son incompatibilité avec la doctrine de la justification par la foi. Dans trois autres articles, la discussion est menée avec F. C. Baur, faisant ressortir sa position sur le thème confessionnel, son jugement sur la doctrine de la foi de Schleiermacher et les questions qu'il pose au manque de conséquence de la théologie dans sa réception de la méthode historico-critique. Le volume contient encore un dernier article consacré au rapport de la Faculté de Théologie de Marbourg avec l'État de Prusse, ainsi qu'une bibliographie complète des travaux d'Heinz Liebing. — On appréciera la solidité et l'acuité des études dont l'intérêt général réside dans la mise en évidence de l'imbrication irréductible des trois thèmes au long des cinq derniers siècles; et si, comme le veut l'auteur, la recherche historique doit écarter la tâche théologique des simplifications abusives, c'est bien là que nous trouverons leur intérêt particulier.

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

Philosophie
contemporaine

BORIS BOBRINSKOY, *Le Mystère de la Trinité*, cours de théologie orthodoxe («Théologie»), Paris, Cerf, 1986, 332 p.

C'est un bel ouvrage de théologie trinitaire que nous donne à lire le Père Bobrinskoy, qui est le fruit longtemps mûri de son enseignement dogmatique à l'Institut Saint-Serge de Paris. Après quelques pages d'introduction méthodologique, quatre parties structurent l'ensemble du livre. La première passe en revue la multiplicité des «figures et pressentiments» de la Trinité dans l'Ancien Testament et sa révélation plénière dans le Nouveau. La deuxième partie est consacrée à discerner les modalités de la révélation de la Trinité dans le culte et les sacrements du baptême et de l'eucharistie. La troisième partie reprend, dans l'ordre historique, les principales œuvres patristiques (Pères apologistes, Irénée, Origène, Basile, G. de Nysse, G. de Naziance, Cyrille d'Alexandrie) et les principaux courants de la réflexion dogmatique du I^{er} au IV^e siècle (binitarisme, monarchianisme, modalisme, arianisme) en relation avec les confessions de foi des premiers conciles œcuméniques. Enfin, dans la quatrième partie, le Père Bobrinskoy fait une synthèse doctrinale sur les propriétés hypostatiques des Personnes divines, avec un chapitre sur le douloureux problème du *filioque*, qui sépare jusqu'à aujourd'hui l'Orient et l'Occident chrétiens. Dans ce chapitre, l'auteur reprend brièvement l'historique de la question pour suivre ensuite l'argumentation du point de vue orthodoxe à partir des œuvres de théologiens byzantins, de Maxime le Confesseur à Marc d'Ephèse en passant par J. Damascène, G. de Chypre et G. Palamas. — Cet ouvrage nous semble excellent

pour plusieurs raisons: dans une langue simple et claire, il exprime tout à la fois analytiquement et synthétiquement les grandes certitudes sur la doctrine de Dieu-tri-unité dans l'Écriture et dans l'Église, certitudes qui ont été exposées à chaque époque de manières diverses, tant est riche ce mystère de la révélation trinitaire, et de manières «problématiques» aussi, tant est difficile et délicat ce point central de la doctrine de Dieu en christianisme, si l'on veut l'exposer d'une manière équilibrée et globale. Il a fallu des siècles pour trouver cet équilibre, et l'ouvrage retrace bien les différentes phases de cette lente et parfois dramatique élaboration dogmatique. Par de remarquables citations des Pères, l'A. fait bien sentir qu'il serait faux d'isoler une expression doctrinale qui se cherche à travers un langage par essence inadéquat au mystère de Dieu, et la réalisation spirituelle de celui qui recherche cette expression. Par sa manière dépassionnée d'exposer le *filioque*, et tout en affirmant clairement le point de vue orthodoxe au sens confessionnel, l'auteur révèle son souci constant d'une compréhension profonde et d'une interprétation orthodoxe au sens étymologique de cet important théologoumène, son but étant d'ouvrir la voie d'un dépassement sans compromissions des positions historiques, dans un approfondissement toujours plus grand du mystère. C'est justement parce que cet ouvrage est bien fait, et que nous pensons qu'il sera profitable à de nombreux lecteurs, tout particulièrement aux étudiants en théologie et aux pasteurs, que nous regrettons qu'il n'y ait pas à la fin du livre les trois index indispensables à un tel cours: index des citations bibliques, index des noms d'auteurs et, surtout, index analytique du vocabulaire technique de la réflexion dogmatique trinitaire.

JEAN BOREL

C. PERROT, A. ABÉCASSIS, J. SÉGUY, P.-J. LABARRIÈRE, B. SESBOÛÉ, *Le Retour du Christ* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Théologie 31), Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1983, 191 p.

Paru dans cette excellente collection thématique et pluridisciplinaire (rappelons seulement quelques titres: *Mort pour nos péchés*, n° 4, 1979², *La Révélation*, n° 7, 1977, *La prière du chrétien*, n° 22, 1981), le présent volume sera utile aux chercheurs, en particulier à ceux qui refusent de laisser l'eschatologie dans une sorte d'impensé de la foi chrétienne. Après une introduction du regretté abbé Coppieters, initiateur de cet ouvrage collectif (on a beaucoup travaillé sur la christologie, mais moins peut-être sur le retour du Christ comme tel), Charles Perrot examine les données du Nouveau Testament sur le thème de la *venue* du Seigneur (terme qu'il préfère à juste titre à celui, ambigu, de «retour»). Suffit-il cependant de traiter le premier message judéo-chrétien, dont l'A. affirme à la fin l'importance, de «scénario eschatologique judéo-chrétien» qu'il s'agirait-il de démythiser? Ne faut-il pas trouver de nouveaux concepts pour analyser une trame, un monde du texte, y compris celui de l'apocalyptique? Après A. Abécassis, qui s'attache aux grandes lignes du projet hébraïque et de l'attente juive, Jean Séguy esquisse une sociologie de l'attente. Commenant par décrire la variété et la complexité des phénomènes d'attente (où, une fois n'est pas coutume, le joachimisme est exposé de manière équitable), il passe en revue les diverses explications sociologiques qu'en ont données les savants. Relevons seulement dans ce riche exposé qu'à l'explication politique des ethnologues (messianismes du Tiers Monde comme «révolte des déshérités») fait place actuellement une explication plus différenciée, surtout à propos des sociétés industrielles, que Séguy appelle le «millénarisme des héritiers». On refuse moins le monde tel qu'il est que le monde dans lequel on *crain*t d'avoir à vivre

(concept de «frustration relative», selon E. R. Sandeen). Suit l'exposé philosophique, «Celui qui doit venir», de P.-J. Labarrière, qui examine à nouveaux frais le rapport du Christ à l'histoire dans un style hégélien fortement repensé. J'ai été impressionné par sa lecture en quelque sorte existentielle de Hegel: la fin n'est fin qui si elle est actuelle; «chacun de nous est à la fin de l'histoire». D'autre part, l'A. oppose à un schéma linéaire ce qu'il appelle le *principe*, soit comme dynamique d'origine, soit comme plénitude du terme; d'où l'idée d'un commencement nouveau «dans chaque mouvement du procès total». Enfin, l'A. propose de penser le problème de la distension entre les deux avènements du Christ en termes d'une vérification qui passe par notre liberté d'hommes et de femmes «auxquels il appartient de faire que *soit* vrai ce qui *est* vrai». Forte pensée, mais peut-on ainsi laisser entendre que la venue du Seigneur serait presque conditionnée par la lente «maturation de l'humanité»? Pélagianisme? C'est la question d'ailleurs que pose au philosophe le théologien Bernard Sesboué, dont l'exposé fouillé et équilibré («Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne») s'articule autour des trois instances du temps rapportées à la dénomination de Dieu (et du Christ) en Apoc. 1,8: «Celui qui est, qui était et qui vient». Dans la première partie, l'A., faisant quelques sondages dans la tradition, s'appuie surtout sur la doctrine de la récapitulation chez Irénée: le Christ revient dans un monde qui est le sien; «la rédemption n'est pas extrinsèque à la création»; mais, d'autre part, c'est la Fin, la venue du Christ, qui fait de toute l'Écriture, comme le disait Irénée de la Genèse, «un récit du passé et une prophétie de l'avenir» (p. 131). La deuxième partie tente alors de nouer la gerbe, en essayant d'honorer à la fois la continuité de la fin des temps avec le déjà-là du salut et la discontinuité qui marquera radicalement le pas-encore de notre espérance. Est-il exact toutefois de placer Moltmann du côté de ceux qui non seulement veulent faire entrer l'histoire en Dieu, mais encore entendent «soumettre Dieu au processus de l'histoire»? Cette critique, courante au demeurant, me paraît trop rapide. A la fin (du volume, et non de l'histoire...), la discussion d'ensemble est intéressante à lire.

HENRY MOTTU

OSCAR CULLMANN, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1986, 145 p.

Né d'une conférence tenue en janvier 1984 (et rendue sous forme légèrement augmentée dans les pages 15 à 55), ce petit livre veut mettre à profit la large expérience œcuménique de son auteur, entre autres observateur à Vatican II. Cullmann est à la recherche d'une structure *possible* d'unité entre les diverses Églises, une structure qui soit plus qu'un simple Conseil, tel le COE, mais qui respecte cependant la diversité des différentes Églises. A titre de justification de son projet, l'A. se base sur la pluralité des charismes dans le NT. Il veut une unité *par* la pluralité (c'est lui qui souligne, p. 115), se basant (mais est-ce l'exégète ou le réformé qui parle?) sur l'autonomie (l'autosuffisance?, *Eigenständigkeit*) des différents charismes dans le NT et dans l'histoire (charisme 'protestant', charisme 'catholique', cf. p. 25-33). La question principale de Cullmann à l'Église catholique est de savoir si celle-ci est prête à accepter une superstructure communautaire qui regrouperait des Églises restées indépendantes (p. 105). Pour ma part, je me demanderais si Cullmann prend suffisamment au sérieux l'image néotestamentaire de l'Église corps du Christ (ainsi p. 111, 141). En se démarquant d'Yves Congar (l'Église unie — corps du Christ), l'A. précise que cette communauté d'Églises ne serait pas en tant que telle le corps du Christ mais qu'elle devrait à la fois montrer et garantir que le corps du Christ est bel et bien visible dans chacune des Églises particulières. La fin du

livre distribue approbation et critiques à d'autres modèles de recherche d'unité (entre autres Fries-Rahner, p. 114-120), avec cette sorte de confession de foi qui dit qu'«il faudrait exiger des Eglises particulières qu'elles éveillent au niveau de leurs communautés locales l'intérêt pour l'œcuménisme et les questions discutées au COE» afin que l'on évite de se cantonner dans la défense de sa propre identité (p. 133)! On notera encore les remarques de l'A. sur l'autocritique nécessaire des différentes Eglises (p. 26), sur la question de l'intégration des Eglises orientales à Rome (p. 72-84) ainsi que les remarques abondantes et réticentes au sujet du ministère pétrinien (p. 84-104). Les considérations de C. F. von Weizsäcker sur un concile pour la paix (et, partant, les réflexions du COE sur une alliance pour la paix, la justice et la sauvegarde de la Création) ne sont qu'effleurées au passage (p. 110). Sans doute le mérite de ce livre est-il bien de se mettre à la recherche d'une structure *possible* d'unité. Malgré les constantes dénégations de l'A., je me demande cependant s'il nous fait beaucoup avancer sur ce chemin.

JEAN-ERIC BERTHOLET

HEINRICH FRIES, KARL RAHNER, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit. Erweiterte Sonderausgabe, Mit einer Bilanz «Zustimmung und Kritik» von H. Fries (Quaestiones Disputatae, 100), Freiburg i.B., Herder, 1985, 189 p.*

La question œcuménique est une tâche vitale et urgente (p. 9). Si l'unité de la foi et de l'Eglise n'est pas encore donnée avec toutes ses conséquences, il s'agit cependant de montrer quelles en sont les conditions non pas utopiques, mais réelles et réalisables maintenant déjà (p. 155). E. Jüngel a salué ce livre comme le plus important de son année de parution et il faut reconnaître que l'ouvrage de Fries et Rahner montre avec audace des solutions déjà possibles, concrètement, et qui pourraient être un pas décisif dans la voie de l'unité. Le livre est bâti sur huit thèses et leur commentaire, aboutissant (thèse VIII) à la communauté de chaire et d'autel. En effet, la Sainte Cène prise en commun pourrait être non seulement le signe d'une unité déjà réalisée mais aussi contribuer à celle-ci (p. 149 s.). Elle en serait un signe anticipateur (p. 152) même s'il s'agit de ne pas s'abuser quant aux divisions théologiques réelles existant entre les Eglises en établissant trop précipitamment la communion eucharistique entre ces Eglises. On le voit à cet exemple, les A. donnent des impulsions importantes à l'Eglise catholique en ce qui concerne des signes déjà possibles vis-à-vis des Eglises de la Réforme, à l'instar de ce que le cardinal Ratzinger a déjà proposé aux Eglises orthodoxes orientales (une référence qui traverse tout le livre). A vrai dire, ce sont toutes les confessions qui sont prises à partie, par exemple à propos du ministère pétrinien (thèse IVa et IVb): toutes les Eglises particulières (*Teilkirchen*) reconnaissent le sens (Sinn) et le droit (Recht) du ministère pétrinien du pape romain comme garant de l'unité de l'Eglise dans la liberté et dans l'amour (thèse IVa, p. 70), alors que la papauté serait soumise selon Fries et Rahner aux principes de collégialité, de subsidiarité, d'obéissance à l'Evangile et de respect de la liberté des consciences (p. 96). Le pape s'engagerait à reconnaître et à respecter l'autonomie des Eglises particulières (thèse IVb, p. 98). La question particulièrement délicate de l'autorité doctrinale du pape est analysée avec doigté (p. 101 ss.) mais peut-être aussi avec beaucoup d'optimisme (il est hautement improbable que de nouveaux dogmes tels que les dogmes mariaux des XIX^e et XX^e siècles soient encore définis à l'avenir... p. 105). Cette façon d'aborder le ministère pétrinien est typique de la démarche de Fries et Rahner. Ils en viennent par exemple à demander (p. 96 s.) si la papauté ainsi comprise représenterait véritablement une négation telle de l'essence même de l'Evangile que les autres Eglises ne pourraient y recon-

naître qu'une contradiction de leur foi, une véritable mise en péril du salut. C'est là en effet le contenu de la thèse II (un principe de foi 'réaliste'), la thèse la plus discutée de ce livre: chaque Eglise particulière s'abstient de rejeter explicitement un dogme contraignant d'une autre Eglise et renonce à exiger des autres une confession explicite des dogmes qui lui sont propres. Si cette thèse a fait l'objet d'une vive discussion, il faut tout de même reconnaître qu'elle est extrêmement fertile en ce qui concerne les questions éthiques (p. 35), les sacrements (p. 68) et la papauté. Elle permet aussi de renoncer au modèle de l'unité comme 'retour du fils prodigue à la maison paternelle' (p. 130). Les A. proposent encore une compréhension modérée du '*defectus ordinis*' (p. 148) que l'Eglise catholique reproche aux Eglises de la Réforme. Ils préconisent — en vue de la reconnaissance des ministères — une 'ordination avec prière et imposition des mains' (thèse VII, p. 132) et voient à la tête de chaque Eglise particulière un évêque (thèse V, p. 109). Les Eglises à la recherche d'une unité commune pourraient alors, dans une large mesure, conserver leurs propres structures (thèse III, p. 54 ss.), ayant aussi en commun la reconnaissance des vérités fondamentales du christianisme qui — telles qu'elles sont consignées (*ausgesagt*) dans l'Ecriture Sainte, le symbole des apôtres et celui de Nicée-Constantinople — sont contraignantes (*verpflichtend*) (thèse I, p. 23 ss.). — Un ouvrage capital auquel toute confession, toute Eglise, tout théologien se doit de donner une réponse.

JEAN-ERIC BERTHOLET

ANDRÉ BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques* (Cogitatio Fidei 141), Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1986, 520 p.

Collaborateur du centre d'études œcuméniques de Strasbourg, membre du comité mixte catholique-protestant de France, associé au dialogue luthéro-réformé européen et membre de *Foi et Constitution*, l'A. est évidemment un observateur privilégié des différents dialogues interconfessionnels. C'est au dialogue luthéro-catholique qu'il consacre la première partie de son étude (p. 19-315). Ce dialogue a en effet le mérite d'avoir commencé par la recherche — et la constatation — d'un 'ample consensus' sur le salut en Jésus-Christ. Il en va bien sûr tout d'abord de la question de la justification (p. 45-125). Ici déjà, l'A. analyse avec acribie les divers travaux luthériens ou catholiques ayant contribué à ce rapprochement (entre autres O. H. Pesch et H. Küng) ainsi que les critiques insatisfaits quant à cet 'ample consensus' (p. ex. G. Ebeling et le cardinal Ratzinger). Mais là où son analyse se fait la plus fine et la plus critique, c'est au niveau des conséquences ecclésiologiques de cet 'ample consensus' sur le salut en Jésus-Christ. Tous les dialogues bilatéraux avec l'Eglise catholique ont convergé vers la question de l'ecclésiologie: la question centrale est celle «de la nature de l'Eglise et en particulier de son instrumentalité. Quel est le rôle de l'Eglise et de ses structures dans l'histoire du salut et dans la transmission de ce dernier?» (p. 252), A. Birmelé analyse la notion de 'sacramentalité' de l'Eglise, une notion née dans l'école de Tubingue au XIX^e siècle et développée avant le concile entre autres par Y. Congar et H. de Lubac, reprise par le concile et interprétée après celui-ci de façon 'minimaliste' par B. Sesboué et 'maximaliste' par J. M. Tillard (p. 203-253). Or, l'idée de l'Eglise-sacrement n'est pas absente des travaux de *Foi et Constitution* s'il s'agit là pour l'Eglise d'être «un signe et un instrument de la grâce de Dieu» (p. 242). L'Eglise «n'est pas seulement image symbolique. Elle est signe car le Christ vivant veut être et est présent en son sein. Elle est signe, mais elle n'est pas plus qu'un signe» (p. 243). Pour A. Birmelé, tout acte de l'Eglise doit être totalement transparent pour la seule action du Christ (p. 472), «l'affirmation de la justification par la foi seule ayant encore comme corollaire nécessaire l'affirmation d'une instrumentalité sotériologiquement passive de l'Eglise» (p. 250). Or, une telle

interprétation est certes possible à l'intérieur du catholicisme romain (p. ex. B. Sesboué), mais elle n'est pas la seule possible (cf. p. ex. K. Rahner). C'est l'occasion pour l'A. de mettre plus d'une fois les points sur les i, à propos de l'eucharistie, du ministère (participation au sacerdoce du Christ?) et du ministère épiscopal, 'nœud gordien de l'ecclésiologie'. Dans la deuxième partie de son livre, A. Birmelé analyse l'«apport des autres dialogues» (p. 317-469). Cela lui permet d'étayer son analyse luthéro-catholique, «les mêmes points de focalisation apparaissent dans tous les dialogues». Toujours avec la même acribie, A. Birmelé ausculte ces différents dialogues et demande avec insistance s'il s'agit bien là d'un accord ou si l'on n'a pas simplement tu les différends! C'est ce qui se passe par exemple avec le travail du groupe des Dombes sur le ministère de Pierre (le seul dialogue à avoir jusqu'à maintenant véritablement travaillé ce sujet). Une analyse serrée des travaux de *Foi et Constitution* (p. 443-469) soumet ceux-ci au même lit de Procuste... Les Réformés noteront encore l'analyse du dialogue réformé-catholique romain (p. 321-343) et l'analyse de la concorde de Leuenberg (luthéro-réformé) aboutissant, en Europe, entre les deux confessions, à l'affirmation de la 'communio ecclésiastique' incluant «la reconnaissance mutuelle des ordinations et la possibilité de l'intercélébration» (p. 397-422). — Il y a dans le gros travail d'A. Birmelé trop d'érudition et trop de minutie pour que je puisse ici pleinement lui rendre justice. Je ne sais cependant si A. Birmelé ne campe pas avec trop d'acharnement sur la justification par la foi seule, même s'il doit s'agir là de l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Toujours est-il que ses analyses incisives et extrêmement bien informées font beaucoup gagner en clarté l'intelligence de tous ces dialogues interconfessionnels. On a là une somme francophone de l'œcuménisme, un bréviaire indispensable aux discussions à venir.

JEAN-ERIC BERTHOLET

MAX THURIAN (ÉD.), *Churches respond to BEM. Official responses to the 'Baptism, Eucharist and Ministry' text*, Vol. I (Faith and Order Paper 129), Geneva, WCC, 1986, 129 p.

Traduit en une trentaine de langues, le 'BEM' est un événement sans précédent dans l'histoire de l'Eglise depuis le schisme de 1054. Pas étonnant dès lors qu'il soit devenu un best-seller. «Pour la première fois, en effet, toutes les Eglises chrétiennes ont été interrogées quant à leur opinion sur un texte doctrinal touchant leur foi au niveau le plus profond» (p. 1). Voilà ce que dit Max Thurian dans l'introduction (p. 1-27) à ce premier volume de réponses officielles des Eglises au BEM (entre-temps, il en est paru d'autres). C'est un choix représentatif des diverses confessions à l'exception pour l'instant de l'Eglise romaine. M. Thurian introduit ces réponses, profitant de rompre encore une lance en faveur du processus de réception du BEM qui est bien loin d'être terminé. Il retrace l'historique de ce document et en rappelle l'intention parfois mécomprise dans certaines réponses: «Nous sommes invités non pas à juger de ce document à la lumière de nos traditions confessionnelles propres mais à nous exposer nous-mêmes au jugement et aux impulsions des aspects de la foi de l'Eglise indivise que nous rappelle ce document» (p. 2). Il en va d'une véritable conversion œcuménique, d'une conversion des cœurs. Il s'agit de se laisser enrichir par la tradition d'autres Eglises. M. Thurian reprend les questions de l'autorité de l'Écriture et de la Tradition, il trace rapidement les traits de l'ecclésiologie implicite du BEM. Il ne s'agit pas d'établir une uniformité de la vie des Eglises mais de savoir si nous sommes prêts à travailler ensemble pour le renouveau et l'unité des Eglises. La base de ce travail est le baptême que nous avons en commun. Il requiert une vue commune de l'eucharistie et une reconnaissance mutuelle

des ministères. C'est sur cette note d'espoir que s'achève cette introduction, non sans avoir répondu à la critique de 'sacramentalisme' qu'adressent certains réformés au BEM et resitué le ministère tripartite dans l'histoire de l'Eglise (il a même précédé le canon!) et dans le ministère du peuple de Dieu tout entier. A ce titre, le texte de M. Thurian fait plus que d'introduire quelques réponses même officielles des Eglises, il est aussi une bonne «introduction — résumé» du BEM.

JEAN-ERIC BERTHOLET

JOHN F. KOBLER, *Vatican II and Phenomenology. Reflections on the Life-World of the Church*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, 257 p.

«Etant admis que nous possédons la vérité, comment pouvons-nous la rendre efficace dans un monde en dislocation qui en a terriblement besoin?», voilà comment l'A. résume la visée pastorale de Vatican II (p. 168)... Son livre m'a paru étrange. Il prétend d'une part donner enfin une lecture cohérente de Vatican II en s'appuyant sur la phénoménologie qui influença nombre de pères conciliaires. Mais il prétend aussi être un plaidoyer pour la phénoménologie à partir de l'événement de Vatican II. Avant d'écrire son livre, l'A., un religieux américain, a travaillé de 1967 à 1979 dans l'administration ecclésiastique, et sans doute son livre s'en ressent-il lorsqu'il présente le livre de Karol Wojtyła, *Sources de renouveau*, comme la meilleure introduction au Concile dans une visée phénoménologique (p. XI; pour une autre perception de Vatican II, cf. *RThPh.* 1986, p. 125). Sans doute la recherche d'un nouveau fondement de la science dans la ligne de Husserl est-elle une tâche exaltante (p. XI), mais ce n'est pas là l'objet de ce livre. Il ne lui reste guère que la convergence des visées humanistes et religieuses (cf. *Pacem in Terris*; p. 172) et l'accentuation du défi moral que représente notre monde aujourd'hui, le tout dans une curieuse confrontation 'matérialisme dialectique contre christianisme dialectique' (p. 169; qu'est-ce que cela signifie?) et un triomphalisme romain de curieux aloi: grâce à l'avantage de son accroissement démographique, le catholicisme (romain) viendra à bout de la France voltairienne, de la Suisse calviniste et de l'Allemagne luthérienne (p. 173)... J'en ai sans doute déjà trop dit...

JEAN-ERIC BERTHOLET

DIETRICH RÖSSLER, *Grundriss der praktischen Theologie* (de Gruyter Lehrbuch), Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1986, 573 p.

Ce traité prend la succession de ceux de Schian (1922) et de Haendler (1957). Ce n'est ni une introduction, ni un précis, mais une somme, un très vaste exposé des principaux éléments qui entrent dans le champ de la TP. Celle-ci est définie comme l'effort de «mise en relation de principes de la tradition chrétienne avec la saisie d'expériences contemporaines, dans le cadre d'une théorie scientifique» (3): cette dernière doit aider à l'établissement de la figure contemporaine de l'Eglise et doit contribuer à la vie commune des chrétiens dans celle-ci. L'horizon de cette entreprise est, pour l'essentiel, limité à l'Allemagne, autant en ce qui regarde les bibliographies (immenses!) que les exemples auxquels s'applique la réflexion. Les passages consacrés au ministère sont presque exclusivement centrés sur le pastorat qui apparaît relativement traditionnel et stable. L'institution religieuse ne semble pas avoir subi plus de dommages que les autres institutions de la société: en gros, sa santé est bonne. L'instruction religieuse est l'oc-

casion d'un extraordinaire débat de bonnes idées: aucune raison d'être angoissé ni perplexe! La préoccupation œcuménique est signalée, les problèmes de la mission juste mentionnés. L'auteur constate que, dans la modernité, la pratique chrétienne s'oriente autour de trois pôles: l'entretien pastoral, la prédication et l'enseignement. La TP va donc développer sa théorie en se centrant sur les trois disciplines correspondantes, dont les thèmes sont: la religion privée (1^{re} partie: «L'Individu»), la religion ecclésiale (2^{me} partie: «L'Eglise») et la religion publique (3^{me} partie: «La société»). (La volonté d'appliquer la TP aussi bien au christianisme non ecclésial qu'ecclésial est fort appréciable). L'ouvrage se développe donc en spirale: à chacun des trois paliers, il reviendra sur des préoccupations qui auront déjà été traitées ou qui le seront encore plus largement au suivant. Au regard de la dimension de l'ouvrage, cela rend parfois la lecture pénible: c'est ainsi qu'on lira, à propos du ministère, plusieurs passages à quelques centaines de pages de distance. — Cela dit, l'ouvrage manifeste une érudition extraordinaire et fourmille de notations intéressantes. Par rapport aux manuels collectifs, il aurait peut-être pu exploiter plus à fond le fait de son unité et de son originalité: celles-ci transparaissent dans la théorie de la religion, qui lui sert d'oculaire (65-102) et qui structure bien le plan. Ce profil s'estompe souvent dans des exposés méticuleux qui auraient pu être condensés. Il serait cependant injuste de ternir une œuvre aussi considérable par une conclusion négative: nous tenons là un fort précieux instrument et nous devons de la reconnaissance à son auteur.

PIERRE-LUIGI DUBIED

GERT OTTO, *Grundlegung der Praktischen Theologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1986, 250 p.

Cela commence par une lecture critique de la Théologie pratique dans son histoire: elle a essentiellement été marquée par l'œuvre de Nietzsche (et non tant par Schleiermacher). Cela fait que, dans l'écrasante majorité des cas, la TP part d'une conception ecclésiologique dogmatique qui ne peut qu'entériner l'état des choses et rétrécir les perspectives. Cet héritage aujourd'hui nous paralyse et stérilise l'entreprise théorique de la TP: la TP traditionnelle a perdu le sens des réalités. Il nous faut donc une nouvelle théorie d'ensemble mieux orientée sur la pratique. Elle ne peut pas se réduire à une pure technologie; ce sera une théorie critique (Horkheimer, Adorno, Habermas): la TP doit devenir la théorie critique de la pratique religieuse dans la société. A cet effet, il convient d'abord de revoir la distinction traditionnelle entre les sous-disciplines de la TP (homilétique, liturgique, catéchétique, cure d'âme, etc...) et lui substituer des perspectives inspirées des sciences humaines: herméneutique, rhétorique, didactique, etc...; celles-ci balayeront le champ global de la pratique religieuse, seules ou en complémentarité. C'est ce qu'esquisse la seconde partie du livre. — La nouvelle figure de la TP n'apparaît guère concrètement que dans des exemples, souvent de faible envergure, dans lesquels l'auteur prétend donner un aperçu des applications possibles de sa démarche. On ne parvient pas à une nouvelle compréhension de l'Eglise, du ministère, des activités religieuses; on apprécierait des propositions concrètes d'aménagement conséquent de la réalité. L'impression reste celle d'une tentative de traduction de concepts théologiques dans le langage des sciences sociales et dans l'ambiance de l'Ecole de Francfort. S'il faut retenir quelque chose de cet essai, on demeurera attentif à la lecture critique de l'histoire de la TP (1^{re} partie, pp. 13-80): elle nous pose de bonnes questions.

PIERRE-LUIGI DUBIED

RENÉ FRYDMAN, *L'irrésistible désir de naissance*, Paris, PUF, 1986, 235 p.

La mode actuelle veut que les médecins prennent la plume pour parler de leur science et de leurs états d'âme. R. Frydman, gynécologue, concepteur du premier « bébé-éprouvette » français en 1982, va plus loin en exposant son cheminement, de la lutte pour le droit à l'avortement à son combat contre la stérilité. Au delà de la narration des événements, l'auteur exprime les questions fondamentales que ne manque pas de poser l'approche du mystère des commencements de la vie, et témoigne de sa façon d'en comprendre et vivre les enjeux. Il attache une grande importance à la liberté et à la responsabilité du couple quant à son avenir et celui de l'enfant. « L'obstétrique, dit-il, est une école de tolérance » car « toute naissance n'est pas une nativité ». Lorsque la stérilité frappe, le désir de naissance devient irrésistible. Les couples sont alors prêts à tout. Aussi l'auteur doit-il se battre sur deux fronts, en mettant un frein aux demandes immodérées des couples, tout en rassurant sur son bien-fondé ceux qui condamnent sans appel la procréation artificielle. « Comme il n'y a plus beaucoup d'obstacle technique à nos projections, nos garde-fous sont à chercher en nous-mêmes ». Et l'auteur en propose plusieurs. La plus vive attaque est lancée contre les mères-porteuses, dénoncées comme un « prolétariat maternel » qui crée des « enfants thérapeutiques qui risquent de payer plus tard le prix de cette médication ». Mais en deçà des excès sociaux d'une technique, elle peut s'exercer sagement, lorsqu'elle est réponse à une véritable stérilité médicale pour un couple désireux d'élever l'enfant qu'il pourra ainsi accueillir. Même si le désir « a pris un chemin technique à un moment donné ; l'essentiel c'est qu'il y ait eu de l'amour autour de ce projet. Un bébé FIVETE n'est peut-être pas un enfant du plaisir, mais c'est un enfant de l'amour ». — A l'écoute des médecins praticiens, on entend une double demande éthique. D'une part, un respect pour leur travail qui se veut diminution de la souffrance et respect de la personne (contre des condamnations sans appel qui ferment tout dialogue et ouvrent à tous les excès). D'autre part, un appui éthique, des réflexions, des recommandations, une déontologie, qui leur permettraient d'être fermes face à des demandes qui leur semblent incongrues, mais qu'il leur est difficile de refuser s'ils pensent que leurs confrères n'agiront pas de même.

JEAN-MARIE THÉVOZ

GIUSEPPE MATTAI, *Nascere e morire oggi. Riflessioni di un teologo* («Cristianismo» 5), Palermo, Edizioni Augustinus, 1987, 91 p.

Dans quatre chapitres très clairs et très denses, G. Mattai propose ses réflexions sur la contraception, la stérilisation et l'avortement (la vie : un risque à esquiver : pp. 25-40), sur l'insémination artificielle et ses différentes méthodes (la vie : un désir à réaliser : pp. 41-54), sur l'implantation d'organes et différents problèmes d'ingénierie génétique (la vie : une donnée à améliorer et à sélectionner : pp. 55-70), sur l'euthanasie et le suicide (la vie : un événement à programmer : pp. 71-80). Il le fait dans une perspective personnelle, où bien sûr perce aussi une composante confessionnelle catholique, mais avec discrétion et sens des nuances ; c'est le lot spécifique de la conclusion d'exposer sobrement ces lignes de force (pp. 81-86) ; l'introduction situe par contre la recherche dans notre société post-industrielle (pp. 13-23). Chaque chapitre (et quelquefois chaque paragraphe) propose une bonne bibliographie (presque exclusivement italienne, étant donné le public auquel s'adresse ce texte). Nous recommandons vivement ce livre qui est une introduction excellente et en même temps un sobre instrument de travail.

ALDO MODA