

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 37 (1987)
Heft: 1

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

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

BIBLIOGRAPHIE

GILBERT ROMEYER-DHERBEY, *Les Sophistes*, (Que sais-je 2223), PUF, Paris 1985, 127 p. Histoire de la philosophie

On a trop souvent l'habitude de désigner par le nom général de «Sophistes» des penseurs très divers, pour conclure qu'ils présentent «un système de pensée unique, dont le nom serait «sophistique» et qui s'opposerait à «philosophie» » (p. 124). Or, grâce à l'analyse précise et concise des fragments authentiques, qui nous restent de Protagoras, Gorgias, Lycophron, Prodicos, Thrasymaque, Hippias, Antiphon et Critias, l'auteur de l'ouvrage parvient à restituer des pensées d'une richesse et d'une cohérence telles qu'il est aujourd'hui difficile de ne lire les «Sophistes» qu'à travers la lunette platonicienne et d'en faire «les maîtres de l'irrationalisme» (p. 124). Les «Sophistes» ne présentent pas d'unité doctrinaire: ainsi, par exemple, pour Hippias, c'est la nature comme norme morale universelle qui fonde la possibilité même de la connaissance, qui consiste à «décalquer les mots sur les choses» (p. 81), alors que pour Gorgias «le langage ne transmet pas l'expérience pour laquelle le réel se livre» (p. 39), et ne permet donc pas de connaître les choses. Antiphon, qui «de tous les sophistes est peut-être le plus grand» (p. 115), privilégie la matière par rapport à la forme: la matière, qu'il désigne par le concept d'arraythmiston («le libre de structure» pour reprendre une traduction heideggerienne» p. 98), est en effet pour lui ce fond libre, qui reste inaltérable au temps et dont les différentes figures (rythmoi) ou formes, qu'il adopte, «ne sont que des configurations transitoires» (p. 103). Sa position par rapport au langage est que celui-ci doit dire la nature telle qu'elle est, et pour ce faire, s'arracher «aux stéréotypes, aux clichés, aux expressions toutes faites» (p. 115); le philosophe devra donc créer des nouveaux concepts, appropriés à la réalité qu'il tente de décrire. Le mérite essentiel de ce livre est de nous faire comprendre qu'une pensée «autre» (celle des «Sophistes») n'est pas forcément une non-pensée, comme la tradition l'a trop facilement retenu. Pour le dire avec l'auteur, «l'hellénisme n'est pas compact, bien des courants opposés le traversent, et la conservation de certains textes, la disparition des autres ont contribué à nous en donner une vision qui privilégie exclusivement tel aspect au détriment de tel autre» (p. 125). Le temps semble maintenant venu d'un intérêt grandissant pour les courants de la philosophie grecque, qu'on désigne trop facilement de «mineurs», «Présocratiques», Cyniques, Sophistes et autres, et qui ne doivent pas nous faire oublier que les pensées «majeures» de Platon et d'Aristote s'en sont souvent nourries.

STEFAN IMHOOF

WOLFGANG SCHMID, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, edizione italiana a cura di Italo Ronca (Antichità classica e cristiana, 24), Brescia, Paideia, 1984, 266 p.

L'article *Epikur* dans *Reallexikon für Antike und Christentum* V (1961), 681-819 est depuis longtemps un classique dont personne ne peut se passer soit dans l'étude de la philosophie de ce penseur souvent défiguré et rendu ici à sa juste dimension par une lecture fortement renouvelée, soit dans l'étude des pères de l'Eglise qui souvent ont polémique contre cette doctrine, qui est aussi, dans ses intentions, une doctrine de salut;

on sait que Schmid désirait ardemment pouvoir donner de cet article une édition mise à jour; la mort, survenue le 23 novembre 1980, l'en a empêché. Italo Ronca, dans des limites précises (pp. 7-8), surtout bibliographiques (pp. 199-223), donne de ce texte capital une révision pour l'édition italienne; la traduction (très difficile, étant donné le style de Schmid) est une réussite; il faut aussi signaler tout particulièrement le courage de l'éditeur et souligner encore une fois la richesse de la culture italienne. Il suffira, pour rappeler l'importance de l'œuvre, d'en énoncer les titres. Deux parties: vie, œuvres, doctrine (la philosophie d'Epicure comme doctrine de vie et message de salut: vision d'ensemble, surtout l'éthique et la théologie; Epicure guide spirituel; Epicure fondateur d'une communauté quasi-religieuse), diffusion dans le monde grec et romain (pp. 11-137); Epicure et les chrétiens (visée générale et méthodologie d'enquête; la question de la continuité de l'épicurisme et son rôle d'antithèse au christianisme; raisons et sources de la polémique chrétienne; les éléments de la polémique; jugements positifs et utilisation chrétienne; la question des affinités: pp. 139-197). Le titre de l'édition italienne, on l'a remarqué, est difficile à comprendre; en effet, il ne nous semble pas possible de parler en un sens strict d'un épicurisme chrétien; toutefois, on peut admettre cet intitulé comme une provocation, pour creuser davantage les problèmes et surmonter des positions traditionnelles aujourd'hui intenable.

ALDO MODA

Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e s. Anthologie de textes philosophiques, publiée sous la direction de R. Imbach et M.-H. Méléard, Paris, Bourgois (Coll. 10/18) 1986, 409 p.

Cet ouvrage contient 13 textes de penseurs médiévaux (de 1230 à 1350), tous traduits pour ce volume et pour la plupart pour la première fois en français, ainsi qu'une passionnante introduction de Jacques Verger, intitulée «Condition de l'intellectuel aux XIII^e et XIV^e s.», qui s'attache à décrire avec précision, l'institution alors naissante de l'université. Son organisation reposait sur trois principes: 1^o la «nette différenciation et hiérarchisation des disciplines», les «arts» (grammaire, rhétorique et dialectique) étant soumis à la médecine, au droit et à la théologie; 2^o la stricte délimitation de l'enseignement et 3^o la définition rigoureuse du cursus «désormais imposé aux étudiants» (pp. 19-20). Le travail des étudiants et des maîtres se trouvait structuré en trois axes essentiels: *legere/disputare/proedicare*, selon la célèbre formule de Pierre le Chantre (p. 30). L'enseignement, en grande partie oral, et échappant largement de ce fait à l'historien, se déroulait «dans l'atmosphère habituelle du milieu universitaire; ce mélange de solidarité, voire de convivialité quotidienne ... et de tensions (entre individus et entre groupes), d'autant plus vives que s'y exaspéraient en vase clos, les ambitions et rivalités personnelles, les vanités de castes, les surenchères dans la virtuosité dialectique» (p. 26). Les rapports entre l'université et le «chantier urbain» (Le Goff) n'étaient pas exempts de heurts «les populations urbaines estimant, à tort ou à raison qu'elles n'avaient guère à se féliciter de la présence des universités dans les villes» (p. 43), pour des raisons économiques (les universitaires étant dispensés de l'impôt) ou plus obscures (désordres...). Il faut souligner que l'intellectuel médiéval, «n'a pas eu une conscience assez aiguë de sa condition spécifique pour jouer, dans la société de son temps, ce rôle critique qui nous paraît aujourd'hui celui par excellence de l'intellectuel» (p. 48). La plupart des textes reproduits dans ce volume — alternant des sermons (I, III, IX), avec des commentaires (VI, X, XII, XIII) ou des extraits d'œuvres plus vastes (II, IV, V, VIII, XI) — sont traversés par l'interrogation de la place de la philosophie et de son rapport à la théologie.

Si Jean de la Rochelle (texte I) voit en elle «l'auxiliaire utile et bienveillante qui introduit auprès de la reine [i.e. la théologie]» (p. 57) et prépare ainsi la voie au rôle que la philosophie remplit chez Thomas d'Aquin (texte II), où la foi «s'appuie sur la raison naturelle» (p. 73), et où l'on assiste à l'élaboration d'un «aristotélisme chrétien» (p. 152), il n'en va pas de même chez un Boèce de Dacie (texte V). Chez lui (ainsi que chez Siger de Brabant) l'influence averroïste favorisera en effet la naissance d'une conception où la philosophie commence à jouer un rôle autonome. Les penseurs de cette tendance s'attachent à «la *séparation méthodique* de la connaissance par la foi et la philosophie» (p. 153) estimant la première dépourvue de «scientificité». Cette séparation du religieux et du philosophique trouve des échos dans l'œuvre de Roger Bacon (texte IV) et son prolongement politique dans la *Monarchie* de Dante (texte VIII). Le mérite de cet ouvrage consiste dans la présentation nuancée d'un Moyen Age trop souvent perçu de manière monolithique, où s'esquissent bien des questions qui n'ont pas fini de nous interpeller.

STEFAN IMHOOF

JACQUES LE GOFF, *L'imaginaire médiéval* (Essais), Gallimard, Paris 1985, 352 p.

Analyser les «images culturelles et mentales de la société médiévale» (p. 236) en examinant des textes littéraires, telle est la démarche d'un historien, tendant à se démarquer de l'histoire traditionnelle fondée sur des documents d'archives, et qui nous offre cet ouvrage qui s'organise autour de certains thèmes, entre autres: le merveilleux, la forêt, le purgatoire, le refus du plaisir, la ville, le rêve. Selon Le Goff, «l'imaginaire nourrit et fait agir l'homme. C'est un phénomène collectif, social, historique. Une histoire sans l'imaginaire, c'est une histoire mutilée, désincarnée» (p. VII). L'auteur propose «un long, un très long Moyen Age dont les structures fondamentales n'évoluent que lentement du III^e siècle au milieu du XIX^e siècle» (p. XII). Il s'agit de s'opposer à la définition scolaire, chronologique, et finalement péjorative du Moyen Age, qui consiste à fixer son début en 467 et sa fin dans la seconde moitié du XV^e siècle. «Il faut faire sauter le bouchon de la Renaissance» (p. XII), époque de progrès qui succéderait au «Temps des Ténèbres» (p. IX). Ce long Moyen Age «s'étend de l'Antiquité à la révolution industrielle du XIX^e siècle» (p. 295) et est soumis au «christianisme dominateur, un christianisme qui est à la fois religion et idéologie (...) mais qui ne joue plus depuis le XIX^e siècle dans nos sociétés la fonction qu'il a jouée du IV^e au XIX^e siècle» (p. 11). L'un des thèmes étudiés, le refus du plaisir, montre comment le christianisme dominateur a influencé l'imaginaire médiéval, en y implantant, après une évolution de plusieurs siècles — de l'aube du christianisme au XII^e siècle — le mépris du corps et des pratiques sexuelles. Cette attitude négative vis-à-vis du corps et du sexe ne s'affichera qu'après une assimilation fort lente du péché originel au péché de chair, qui est décrite dans l'analyse de quelques textes. «Dans la Genèse, le péché originel est un péché de l'esprit qui consiste à concevoir l'appétit de connaître et de désobéir à Dieu (...) Dans les Evangiles il n'y a aucune déclaration du Christ sur le péché originel. Clément d'Alexandrie (v. 150-215) est le premier à avoir rapproché le péché originel de l'acte sexuel (...) Mais c'est Augustin qui lia définitivement péché originel et sexualité par l'intermédiaire de la concupiscence. A trois reprises, entre 395 et 430, il affirme que la concupiscence transmet le péché originel. Depuis les enfants d'Adam et Eve, le péché originel est légué à l'homme par l'acte sexuel. Cette conception deviendra générale au XII^e siècle (...)» (p. 140-1), produira la contrainte sexuelle, le refus du plaisir, «l'ère du grand refoulement, dont nous n'avons pas fini de payer les conséquences» (p. 142). Autre thème

examiné par Le Goff: la ville. Il utilise entre autres textes des extraits de deux chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange, *Le Charroi de Nîmes* et *La Prise d'Orange* (XII^e siècle). En lisant ces œuvres, qui racontent l'assaut des guerriers chrétiens contre ces deux villes pour en chasser les Sarrasins, l'auteur y décèle les relations qu'entretiennent les guerriers avec les bourgeois, les marchands, les nouveaux maîtres de la ville et présente l'image que les guerriers se font de la ville, qui se définit par la convoitise, l'utopie sociale urbaine où les diverses classes cohabitent harmonieusement, et l'opposition entre la vie guerrière et la vie citadine. «Au monde de la ville s'oppose celui du château et de la forêt, des jongleurs et de la chasse» (p. 240). L'utilisation du texte littéraire comme document d'histoire à part entière est la plus convaincante dans l'essai intitulé *Lévi-Strauss en Brocéliande* (pp. 151-187), écrit en collaboration avec Pierre Vidal-Naquet. Les deux auteurs s'y livrent à une analyse structurale du roman courtois de Chrétien de Troyes, *Yvain ou le Chevalier au lion* (vers 1180). (Yvain, répudié par son épouse, devient fou et erre dans la forêt de Brocéliande). On découvre dans cette analyse la vision de la forêt dans l'imaginaire médiéval, ce qu'est la vie sauvage, l'abandon d'un système social organisé qu'elle provoque, l'apparition de nouveaux codes vestimentaires et alimentaires qu'elle suscite: pour Yvain, vivant comme un sauvage dans la forêt, «l'économie de prédation (chasse à l'aide d'un arc volé) remplace l'économie agricole» (p. 162). L'arc, d'ailleurs, est examiné de manière tout à fait étonnante: ses diverses significations sont étudiées de la Grèce archaïque à la civilisation chevaleresque française. Les deux auteurs trouvent finalement dans *Yvain*, à un niveau inconscient, le «phénomène économique capital des grands défrichements du XII^e siècle» (p. 186), grâce à l'importance dans le récit de l'«essart»: lieu défriché où l'on a abattu les arbres, détruit les ronces. «Beaucoup reste à faire avant que l'historien maîtrise l'usage historique de la littérature et de l'art» (p. IV), déclare Le Goff, et son livre prouve qu'un tel usage de la littérature est possible et possède de nombreux prolongements, comme le montre son «Essai d'inventaire du merveilleux dans l'Occident médiéval» (pp. 28-35).

ARIEL GOLAN

DANILO CASTELLANO, *La libertà soggettiva. Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno* (La Crisalide, 1), Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1984, 187 p.

Cornelio Fabro a souvent renouvelé ses domaines philosophiques d'étude: de saint Thomas à Kierkegaard, de l'idéalisme à l'existentialisme, de la métaphysique à la philosophie morale; sa lecture a suscité les discussions les plus vives; son itinéraire philosophique, doublé d'une polémique parfois sans répit, durci quelquefois par une tension qui est la marque de son esprit lucide, assorti ici et là de jugements qui paraissent trop unilatéraux et qui sont toutefois le signe d'un dialogue qui ne s'estompe jamais, a été reconnu par tous, amis et critiques, comme constant, exigeant et d'une cohérence rare. Ses polémiques ont fait date; sa pensée, impossible à définir dans des catégories usuelles, également; ainsi le moment est venu d'étudier cet auteur d'une façon plus ample que dans les quelques essais déjà consacrés à sa philosophie (surtout A. Dalle-donne en 1977; G. M. Pizzuti également en 1977; F. Castagnino en 1972 dans le cadre d'une précieuse revue d'études kierkegaardienne en Italie; tandis que l'essai de E. Innocenti en 1979 est à notre sens trop apologétique). C'est ce qu'a fait Danilo Castellano en deux moments: tout d'abord le parcours philosophique très riche de Fabro à la découverte des intentions fondamentales de la pensée de Thomas d'Aquin, à l'écoute de Kierkegaard, dans ses polémiques contre la scolastique formaliste, contre la pensée d'Emmanuele Severino et tout récemment contre la méthode et l'approche théologiques

de Karl Rahner, ramenées à leurs implications philosophiques (pp. 11-55); ensuite les visées doctrinales (métaphysique: pp. 57-85; morale: pp. 87-108; politique: pp. 109-134); suit une brève conclusion (pp. 135-138). L'ouvrage se termine par une bibliographie complète des écrits de Fabro (pp. 140-181). L'étude de Castellano se veut analytique: comme telle, elle rendra des services; elle nous semble par contre plus courte du point de vue critique (peut-être tout simplement parce que Castellano, à ce qu'il nous semble, est en accord avec Fabro). On aurait aimé une discussion approfondie des options philosophiques de l'A.; en tout cas un premier jalon qui mérite d'être signalé.

ALDO MODA

OLIVIER BLOCH, *Le matérialisme*, Paris, PUF (Que sais-je, n° 2256), 1985, 127 p.

Si l'on peut définir le matérialisme comme une attitude philosophique s'attachant «à l'élimination de tout ce qui introduit dans la conception du réel un principe de structuration ou d'organisation ressortissant de près ou de loin à la pensée, qu'il s'agisse de celle d'un esprit divin, humain ou autre ... ou d'une pensée objective ou objectivée, forme ou idée étrangère et/ou supérieure à la matière» (p. 15), l'auteur souligne dans son ouvrage, que «le matérialisme appartient d'abord au discours de l'autre» (p. 8), qu'il «est une attitude philosophique scandaleuse» (p. 9) souvent «polémique», «subversive» (p. 12), ironique et critique. — On fait remonter la division traditionnelle matérialiste/idéaliste à Platon (Soph. 246a et sq.), mais le terme même de matérialisme apparaît vers 1670 dans l'entourage de l'école des «Platoniciens de Cambridge» (pp. 4-7). Le matérialisme, que l'auteur tente de cerner dans une approche à la fois systématique et historique est souvent présent en filigrane comme adversaire des pensées dominantes. Ainsi chez Platon p. ex., Démocrite (dont la doxographie mentionne près d'une centaine de titres), est à la fois le penseur qu'on ne nomme pas et celui dont on recommande de brûler les livres. Au XVIII^e siècle, le matérialisme sous-tend bien des querelles philosophiques, tout en circulant principalement sous forme d'une «littérature clandestine dont on mesure de plus en plus l'importance» (p. 68) en vertu notamment de sa teneur sceptique, voire franchement athée (chez l'abbé Meslier et d'Holbach). Dès cette époque s'esquisse la question toujours actuelle du rapport «entre biologie et philosophie, médecine et société, ou médecine et morale» (p. 77). Un siècle plus tard le matérialisme historique ou «dialectique» de Marx et d'Engels, se veut avant tout pratique, comme le «marque le tournant des *Thèses* sur Feuerbach» (p. 87), datant du printemps 1845. Dans la troisième partie de l'ouvrage, intitulée «le matérialisme aujourd'hui» on trouvera une intéressante esquisse du «mind-body problem», tel qu'il a été formulé dans les années 1930 dans la thèse «physicaliste» de Neurath et Carnap, et surtout à partir du livre de G. Ryle: *The concept of mind* (1949). L'auteur conclut son ouvrage en disant que «dans sa diversité, ses balbutiements, ses incertitudes et ses interrogations, le matérialisme, loin d'être une branche morte du savoir et une métaphysique périmée, apparaît aujourd'hui bien vivant» (pp. 123-4) et que dans son opposition à l'idéalisme, il a toujours eu raison contre lui, «à condition de considérer l'histoire à long terme» (p. 124).

STEFAN IMHOOF

KONRAD GAISER, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone a oggi* (Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici 13), Napoli, Bibliopolis, 1985, 97 p.

Ce petit volume — issu d'une conférence à l'*Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* de Naples — se propose de retracer la préhistoire et l'influence du très célèbre passage de la *République* de Platon (VII, 514A-519B) que l'on appelle plus communément : mythe de la caverne et que Gaiser préfère qualifier de comparaison de la caverne (11). Selon son auteur l'analogie contient *in nuce* toute la philosophie de Platon (17), de l'ontologie à la philosophie politique et obéit à la proportion A:B comme B:C (A étant le monde de la caverne, B le monde des phénomènes et C le monde des idées, cf. 15-17). Sa fonction étant de faire découvrir quelque chose auparavant inconnu (19) : «fa apprendere, almeno in maniera immaginaria, approssimativa o indiretta, ciò che va oltre la nostra forza d'immaginazione» (19). Voulant esquisser la préhistoire de la métaphore, l'auteur ne mentionne pas seulement un passage du *Phédon* qui semble la préfigurer (108C-115A), mais renvoie surtout à Empédocle, dont il dit qu'il aurait anticipé — dans les *Katharmoi* — l'image et l'idée fondamentale de la comparaison (26-28). Quant à l'influence, Gaiser passe en revue onze textes très intéressants, appartenant à la philosophie antique (le célèbre fragment du *Peri Philosophias* d'Aristote transmis par Cicéron dans le *De natura deorum* II, 37, 95; Maxime de Tyr, Arnobe, Grégoire de Nysse) et moderne (notamment Giordano Bruno, Francis Bacon) et même à la littérature contemporaine (Beckett et Dürrenmatt). On trouvera en fin de volume la traduction italienne de tous les textes analysés (61-97) ainsi qu'une bibliographie. Au bout de son parcours historique l'auteur en conclut : «ogni epoca, ogni concezione del mondo ha il suo paragone della caverna» (53); ce qui les distingue est le fait que pour les uns un *autre* monde — et donc une libération — existe, alors que pour les autres — surtout chez les contemporains — la caverne est une prison sans issue possible (57). Ainsi, selon les perspectives développées par Gaiser, la métaphore de la caverne contient implicitement une seule question : «E possibile una salvezza dalla miseria della vita umana, e come?» (56-57). Ce livre sympathique, intéressant et fort suggestif démontre de façon concrète et convaincante la continuité et la *nécessaire* discontinuité de l'histoire des idées. Sans doute pourrait-on trouver d'autres variations de ce thème platonicien, mais le choix de l'auteur demeure à mon sentiment significatif et judicieux. On se prendra cependant à regretter l'absence du Moyen Age. Et je signale à ce propos une étonnante utilisation du fragment d'Aristote par Ulrich de Strasbourg (*Summa de bono*, lib. I, tract. I, c.3, ed. J. Daguillon, Paris 1930, p. 12), le dominicain allemand montrant dans un long passage *quod cognitio existendi deum est nobis naturaliter inserta*. Que cet unique exemple suffise à rappeler — une fois encore — que la tradition antique, et donc la *philosophie*, n'est pas muette au Moyen Age.

RUEDI IMBACH

Mythes et représentations du temps (ouvrage collectif par D. Tiffenau), Paris, Ed. du C.N.R.S., 1985, 162 p.

Cet ouvrage réunit six articles d'auteurs, dont la moitié ont travaillé sous la direction du professeur P. Ricœur à «un ouvrage sur la Narrativité, qui a étudié, ... la temporalité mise en œuvre dans le récit fictif et le récit historique» (p. 7), l'autre moitié étant réunie «dans l'équipe de l'ATP «Temps» du C.N.R.S., sous la responsabilité de M. H. Barreau» (id.). — La première partie de l'ouvrage, intitulée «L'imagination et les mythes du temps», contient deux études. La première, de Monique Schneider, s'intéresse au rap-

port de l'inconscient et de la temporalité dans l'œuvre de Freud. Elle analyse d'une part les modèles freudiens concernant la temporalité (empruntés à la géologie et à l'archéologie) et d'autre part le rapport entre sexualité et temporalité, caractérisé par l'intervention de « fractures » dans l'ordre temporel, l'ordre logique et l'ordre chronologique ne coïncidant plus (p. 18). La seconde étude, due à Luc Brisson, s'intéresse aux antécédents iraniens de la figure de Chronos dans la théogonie orphique, et analyse les différentes versions « orphiques » de la création : celle d'Aristophane (Oiseaux 693-703, qui place au commencement Chaos et Nux), celle du « discours sacré en 24 rhapsodies » et la version dite de « Hiéronymos et Hélianikos », toutes deux rapportées par Damascius. Brisson remarque d'une part que le temps ne joue pas un grand rôle dans la mythologie traditionnelle grecque (chez Hésiode p. ex.), et ceci bien que « le mythe soit toujours de près ou de loin un discours sur les origines » (p. 51), et d'autre part que si le problème du temps est clairement posé en philosophie (p.ex. dans le *Timée*), « il faudra attendre les débuts de l'ère chrétienne pour que Chronos soit enfin évoqué, dans le cadre d'un Orphisme très influencé par le Mithriacisme, nouvelle religion à mystères trouvant son origine en Iran » (id.). — La deuxième partie, intitulée « Temps dans la philosophie grecque et la philosophie classique », contient également deux études. Dans la première, Denis O'Brien s'intéresse à la conception du rapport entre éternité et temps chez Parménide, Platon, Aristote et Plotin, La thèse de l'auteur est qu'il n'est pas possible de faire remonter le concept plotinien d'intemporalité (ou d'éternité) à Platon et à Parménide, contrairement à ce qu'a voulu faire croire Plotin lui-même. Platon et Aristote pensent tous deux « l'éternité comme une absence de temps et de changement et non comme absence de durée, Plotin au contraire, oppose le temps à l'éternité comme la durée à son absence » (p. 159). Dans la seconde étude de la deuxième partie, François de Gandt traite du « Temps mathématique et temps physique chez Newton ». Newton distingue deux sortes de temps : un temps absolu, situé au-delà de toute mesure sensible et un temps relatif, apparent et vulgaire (celui des instruments de mesure) (p. 87). Le temps absolu n'est pas « une bizarre invention métaphysique, elle correspond à la pratique courante des astronomes » (p. 88), même s'il est « directement dépendant de Dieu lui-même » (p. 100). — La troisième partie du recueil, consacrée au « temps vécu et temps scientifique dans la philosophie contemporaine », comporte elle aussi deux études. Dans la première, intitulée « Instant paradoxal et historicité », Jacques Colette étudie le concept de *Geschichtlichkeit*, apparaissant en allemand pour la première fois chez Schelling (dans la *Glaubenslehre* de 1821, cité p. 109) ainsi que le thème de l'instant, à propos duquel l'auteur s'attache essentiellement à montrer « l'originalité de Kierkegaard, qui consiste en ceci, qu'il a concentré sa réflexion sur l'instant, sur la réalité du temps vécu du point de vue de l'existence libre » (p. 113). La sixième étude est d'Hervé Barreau et conclut de façon heureuse l'ouvrage, puisqu'elle s'intéresse aux « modèles circulaires, linéaires et ramifiés de la représentation du temps » (p. 135), qui forment selon l'auteur les trois manières essentielles qu'a l'homme de se figurer le temps. Le temps cyclique « qui s'exprime à la fois dans les mythes et les calendriers » (p. 139) pourrait être désigné par le terme de « temps cosmo-bio-social » (id.). Le temps linéaire est, quant à lui, cette forme de temps « qui avance dans la même direction, sans faire de retour » (pp. 144-145). Quant au temps ramifié, il introduit la probabilité dans le temps : à partir d'un point présent x , plusieurs devenirs y , y' , y'' etc. sont envisageables. Le modèle ramifié ajoute au modèle linéaire « la prise en compte du devenir » (p. 154). Un dernier point important est mis en évidence par l'auteur, à savoir le fait que mythe et science se relayent pour formuler le concept de temps : « on voit qu'il n'est pas vrai que les différents aspects du temps ont été découverts par la science ; par contre la science s'en est emparée et leur a donné une structure opératoire qui sert, à son tour, de guide dans l'exploration de la Nature et de l'Histoire » (p. 153).

Histoire de
la théologie

ALEXANDRE FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Paris, Le Centurion, 1984, 296 p.

L'A., qui est lui-même un laïc et un spécialiste des problèmes institutionnels dans l'Eglise ancienne, pose une intéressante question historique: qu'est-ce qu'un laïc dans l'Eglise des six premiers siècles, quels sont son rôle et son statut? La réponse est moins facile à formuler que la question car le terme de laïc n'apparaît qu'assez tard et il désigne une réalité à la fois imprécise et mouvante. Le lecteur de cet ouvrage, destiné à un large public et composé avec une grande sûreté, éprouvera peut-être le sentiment qu'on lui en dit trop peu ou pas assez sur un sujet qui touche finalement à la vie et l'organisation communautaire d'Eglises diverses durant environ cinq siècles. Mais il recevra une information riche et passionnante sur des ministères ecclésiastiques rarement décrits (didascales, lecteurs, économes, etc.) et sur le rôle joué par la communauté lors de prises de décisions la concernant. L'un des intérêts de ce livre est en effet d'aborder les problèmes institutionnels non pas à partir du clergé, comme cela se fait le plus souvent, mais à partir de fonctions plus ou moins subalternes et du peuple même de l'Eglise. — Qu'est-ce donc qu'un laïc? Jusqu'à la fin du II^e siècle, la question est pratiquement sans objet: la distinction clerc-laïc est ignorée. Le concept de laïc prend forme autour des années 200 avec Clément d'Alexandrie et surtout avec Tertullien; il désigne des hommes monogames (il vaudrait mieux dire hénogames) — jamais des femmes, semble-t-il — qui ne sont pas clercs (c'est-à-dire évêques, presbytres, diacres) mais qui forment cependant une sorte d'élite sur le plan moral; au besoin, dit Tertullien, ils doivent pouvoir remplacer le prêtre. Au cours du III^e siècle, la distinction clerc-laïc se généralise et s'accuse. L'influence des laïcs, leur rôle culturel, leur consultation se réduisent au bénéfice des clercs qui ont le monopole du ministère de l'autel. Mais en même temps, le mot est plus souvent utilisé sans qu'on puisse clairement déterminer s'il s'applique à l'ensemble des baptisés ou à un groupe spécifique du fait de sa dignité ou de son engagement. Ce n'est qu'au IV^e siècle que les laïcs seront identifiés à l'ensemble des fidèles... en incluant aussi les femmes. — Cette étude met en évidence l'ambiguïté qui, dès les premiers siècles, s'attache à l'idée du laïcat. Le laïc est-il un membre éminent du peuple, qui se distingue de lui sans cependant appartenir au clergé? Est-il plutôt un simple membre du peuple dont le rôle reste pratiquement peu défini et souvent passif par rapport au clergé? L'ambiguïté est loin d'avoir disparu aujourd'hui.

ERIC JUNOD

L'Evangile selon Matthieu commenté par les Pères. Textes choisis et introduits par A.-G. Hamman. Traduction par sœur Baptista Landry (Les Pères dans la Foi), Paris, Desclée de Brouwer, 1985, 171 p.

L'Evangile selon Jean expliqué par les Pères. Textes choisis. Traduits par Solange Bouquet. Introduction par I. de la Potterie (Les Pères dans la Foi), Paris, Desclée de Brouwer, 1985, 170 p.

Ces deux volumes complètent la section biblique de la collection «Les Pères dans la Foi». Ils contiennent des textes patristiques encadrés par une succincte introduction et des pistes de lecture. Le volume sur Matthieu, à côté de citations d'Origène, de Chrysostome et d'autres auteurs, fait une large place à un homéliste latin peu connu: Pierre Chrysologue, évêque de Ravenne au milieu du V^e siècle. Le volume sur Jean, également très éclectique, puise à neuf auteurs allant d'Origène à Jean Scot Erigène.

ERIC JUNOD

KARL STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben. 2. Auflage. Nachdruck der 1. Auflage 1933 mit einem neuen Vorwort, Münster, Aschendorff, 1984, XLVIII et 684 p.

Les travaux de K. Staab sur les chaînes consacrées aux épîtres pauliniennes ont représenté un progrès considérable, à la fois quantitatif et qualitatif, par rapport aux études et éditions antérieures de J. A. Cramer, A. Mai, Karo-Lietzmann et C. H. Turner. L'A. avait repéré quelques 110 manuscrits qu'il avait classés par types. Trois de ces types émergent, représentés par le *Vat. gr. 762*, le *Monac. gr. 412* et le *Paris. Coisl. 204* (dont Cramer avait donné une édition assez défectueuse). A ces trois types anonymes il faut ajouter les chaînes portant un nom d'auteur, spécialement celles de Nicéas et du Ps-Oécuménus. Le couronnement des travaux de Staab consiste dans ce livre de 1933, qui offre la bagatelle de 662 pages de fragments grecs caténiques provenant de commentaires perdus sur les lettres pauliniennes. Ces fragments, qui concernent tout le corpus paulinien, sont regroupés par auteurs, à savoir successivement Didyme d'Alexandrie, Eusèbe d'Emèse, Acace de Césarée, Apollinaire de Laodicée, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Sévérien de Gabala, Gennade de Constantinople, Oécuménus de Trikka, Photius et Aréthas de Césarée. — La réédition de cette mine est une entreprise courageuse et intelligente. L'adjonction de deux index (biblique et auteurs cités ou mentionnés dans les fragments) préparés par H. U. Rosenbaum devrait faciliter l'emploi de cette remarquable édition dont les qualités ont été dûment reconnues mais dont le contenu n'a encore guère été exploité.

ERIC JUNOD

JEAN-MICHEL POFFET, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains* (Paradosis, XXVIII), Fribourg, Editions Universitaires, 1985, 302 p.

Présentée comme thèse de doctorat à l'Université de Fribourg, cette étude traite un problème précis qui se révèle captivant à la fois en lui-même et par ses enjeux, lesquels débordent le cadre des II^e et III^e siècles. En plus des spécialistes du Nouveau Testament, de la gnose et du christianisme ancien, elle intéressera, au moins dans sa conclusion, ceux que préoccupent le problème herméneutique et le débat contemporain sur les méthodes exégétiques. — Le sujet choisi est simple: expliciter et confronter deux commentaires, proches dans le temps et dans l'espace, d'une même section de l'évangile johannique (ch. 4); deux commentaires dont le second (celui d'Origène) peut être qualifié de méta-commentaire puisque, tout en expliquant le texte johannique, il répond au premier commentaire (celui du gnostique valentinien Héracléon). L'objectif consiste à discerner la méthode exégétique mise en œuvre par l'un et l'autre commentateur. Il convient évidemment d'entendre méthode exégétique au sens le plus large: procédés techniques d'exégèse, mais aussi présupposés herméneutiques, références conceptuelles et idéologiques, lieu de production et finalité de la lecture qui est faite de l'évangile de Jean. — Après une brève présentation de l'histoire de la recherche sur Héracléon commentateur du texte johannique, l'A. présente, cite et analyse les 19 fragments du maître gnostique sur Jn 4,13ss (fragments que nous connaissons grâce au commentaire origénien). Il effectue ensuite un travail similaire sur le commentaire d'Origène (sans toutefois le citer *in extenso*) en le découpant en huit sections. Une conclusion générale récapitule quelques-unes des principales observations recueillies. — Si cette façon de

procéder ne comporte rien d'original, la manière dont sont conduites les analyses et conçues les conclusions (partielles et générale) paraît exemplaire. L'A. est méticuleux et il relève avec patience et perspicacité les moindres éléments des deux commentaires en s'efforçant d'expliquer leur présence (voire leur absence) et leur portée. Loin de lasser le lecteur, cette étude fouillée et lente lui dévoile le relief et la densité des textes d'Héracléon et d'Origène en même temps que la cohérence des interprétations qu'ils élaborent. — La conclusion générale souligne divers points dont certains ne sont guère surprenants; par exemple, l'effacement de Jésus et le dédain de l'histoire chez Héracléon, la part importante de l'interprétation littérale chez Héracléon et aussi chez Origène, la prise en compte de la Bible entière dans l'interprétation origénienne de Jean. D'autres éléments cependant sont moins connus. On pensera surtout à cette observation concernant Origène: «ce qui nous est ... apparu le plus inhabituel, mais aussi le plus riche d'enseignement, c'est le commentaire quasi constant de Jn par Paul» (p. 280). Cette intéressante observation pourrait aisément fournir la matière d'une autre thèse: dans quelle mesure Origène a-t-il conscience ou plus exactement cherche-t-il à avoir conscience de l'existence d'une théologie paulinienne, en quoi consisterait cette théologie et quel rôle jouerait-elle sur son interprétation des autres livres bibliques? Ce que nous voulons suggérer par ces questions, c'est que la référence fréquente par Origène à des textes pauliniens n'apparaît pas d'emblée comme synonyme d'une référence à Paul. — Une autre observation, voisine, de l'A. mérite d'être relevée tant elle est pertinente: Origène apparaît «étonnamment contemporain de nos interrogations, en particulier en ce qui concerne la difficile et délicate élaboration d'une théologie biblique dépassant le commentaire strict et précis d'un seul texte et visant à découvrir le rapport que plusieurs textes entretiennent entre eux» (p. 279).

ERIC JUNOD

ORIGÈNE, *Commento alla Lettera ai Romani (libri I-VII)*. Introduzione, traduzione e note a cura di Francesca Cocchini, Casale Monferrato, Marietti, 1985, 423 p.

De toutes les œuvres qu'Origène a consacrées à l'interprétation des lettres pauliniennes, seul le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* est intégralement conservé. Toutefois le texte grec est perdu (à l'exception de fragments conservés dans la *Philocalie* et dans des chaînes ainsi que d'une importante section récemment découverte dans un papyrus de Toura). Il ne subsiste que sous la forme d'une version latine composée par Rufin vers 405-6: une version intégrale qui s'apparente cependant à une adaptation puisque le traducteur, entre autres transformations, a ramené l'œuvre, qui comportait 15 tomes, à 10 tomes. Mais l'essentiel de l'interprétation origénienne paraît soigneusement et fidèlement rendu dans la version de Rufin. — Ce commentaire n'avait encore jamais été traduit dans une langue moderne: sa longueur et sa difficulté avaient sans doute découragé plus d'un spécialiste. F. Cocchini ouvre courageusement la voie en italien et son travail est de fort bonne qualité: la traduction semble précise (pour autant que nous puissions en juger), l'annotation apporte avec concision des indications utiles et elle fournit des renvois à la littérature secondaire, enfin le repérage des citations scripturaires (qui n'est pas une tâche aisée dans le langage origénien) est effectué avec soin. — Ce sont les livres I-VII du *Commentaire* qui sont traduits dans ce volume, soit l'exégèse de Rom. 1,1-8,39. Dans une introduction succincte, F. Cocchini souligne quelques grandes caractéristiques de l'interprétation origénienne: l'importance du thème de la loi, l'attitude modérée à l'égard du judaïsme, la place centrale de la polémique contre les hérétiques (marcionites surtout) et également contre la philosophie. —

Ce commentaire d'Origène, qui est la première interprétation suivie et détaillée de l'Épître aux Romains, inaugure une tradition exégétique qui sera féconde en Orient comme en Occident, et cela grâce à la version de Rufin.

ERIC JUNOD

ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*. Texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel Borret, s. j. (Sources Chrétiennes, 321), Paris, Cerf, 1985, 485 p.

Le volume 7 (1947) de «Sources Chrétiennes» contenant ces mêmes Homélies, dans une traduction française de J. Fortier accompagnée d'une introduction (célèbre) et d'une annotation de H. de Lubac, a fait peau neuve. La traduction a été entièrement reprise, le texte latin de Rufin a été introduit et l'annotation a été largement remaniée. D'utiles *indices* ont encore été ajoutés (scripturaire; noms propres; analytique). — Ces treize homélies, avec celles sur Josué, représentent à mes yeux la meilleure des introductions à l'exégèse allégorique sur un texte vétérotestamentaire; à partir d'une scrupuleuse attention au texte, cette exégèse repère une multiplicité d'histoires dont le Christ est le point de référence.

ERIC JUNOD

ORIGÈNE, *Traité des Principes*. Tome V: Compléments et Index par H. Crouzel et M. Simonetti (Sources Chrétiennes, 312), Paris, Cerf, 1984, 278 p.

M. Simonetti et H. Crouzel ont donné en quatre tomes une édition — traduction — annotation du *De principiis*, qui est devenue, pour ce texte majeur de la littérature chrétienne, l'ouvrage de référence (cf. *Sources Chrétiennes* 252-3 et 268-9). Ils avaient promis un volume supplémentaire (et indispensable) contenant essentiellement des index; la promesse a été tenue avec diligence. — On trouvera dans ce livre 1) un index doctrinal (bien conçu et qui se révélera précieux) renvoyant à l'introduction et aux notes; 2) un index scripturaire; 3) un index des citations non-scripturaires; 4) un index des noms propres (en latin et en grec); 5) un index des mots grecs et latins (à l'exception des mots-outils grammaticaux). Ces index sont précédés d'une liste d'*addenda et corrigenda* et surtout de remarques complémentaires de Simonetti sur la tradition manuscrite du *De principiis*. Cette tradition avait été soigneusement examinée par P. Koetschau et les grandes lignes de son *stemma* ne sont pas remises en cause par la découverte de nouveaux témoins. En revanche, le travail fourni par Koetschau en tant qu'éditeur méritait d'être révisé. Le savant allemand avait souvent retenu des leçons secondaires à cause de leur qualité littéraire. Simonetti conteste à bon droit ce préjugé puriste et il présente quelques exemples intéressants d'«anomalies» qui relèvent du latin de Rufin et non d'erreurs de la tradition manuscrite. Concernant les citations grecques du *De principiis* transmises par la *Philocalie*, Simonetti signale quelques rares cas où il retient un texte différent de celui édité par Koetschau.

ERIC JUNOD

HENRI CROUZEL, *Origène*, Paris, Lethielleux, 1985, 349 p.

En 1948 Jean Daniélou publiait un *Origène* qui s'est rapidement et durablement imposé comme la meilleure étude générale sur la pensée d'Origène. A l'occasion du dix-huit centième anniversaire de la naissance de l'Alexandrin (185?), H. Crouzel propose à son tour un substantiel *Origène* de caractère plus synthétique encore que celui de Daniélou. L'A. a lié l'essentiel de son activité scientifique à la présentation et à l'interprétation de l'œuvre d'Origène. Nul n'était donc mieux placé que lui pour tenter cette nécessaire et redoutable entreprise : exposer en quelque trois cents pages l'essentiel de ce qu'on sait aujourd'hui au sujet d'un théologien hors du commun dont l'œuvre pose de multiples problèmes d'interprétation et a constitué une pierre d'achoppement pour les traditions théologiques orientale et occidentale. — L'ouvrage se compose de quatre parties. La première traite du personnage (la vie, l'œuvre, l'homme), abordant ainsi un sujet sur lequel Pierre Nautin a fourni récemment (1977) des précisions et des hypothèses nombreuses. On comprend que l'A., faute de place, ait renoncé à engager la discussion avec les conclusions de Nautin qu'il n'accepte que partiellement. Toutefois une énumération précise des points de désaccord eût rendu service au lecteur. La présence de phrases telles que celle-ci (relative aux témoignages sur les *Hexaples*) «P. Nautin a fait de ces témoignages une étude très complète sans que l'on puisse dire que ses conclusions sont toujours satisfaisantes» (p. 68) est malencontreuse ; elle en dit trop ou pas assez puisque le lecteur se voit alerté ... mais sans savoir au juste sur quoi ! — L'exégète constitue l'objet de la deuxième partie ; on y trouve notamment un plaidoyer convaincant en faveur de l'exégèse spirituelle conçue comme un complément à la lecture historique ou littérale. — Sans conteste la troisième (Le spirituel) et la quatrième partie (le théologien) forment le plat de résistance du livre (p. 123-342). L'A. reprend des sujets qu'il a traités dans des livres et des études qui font autorité : l'anthropologie trichotomique, la doctrine de l'image de Dieu, la connaissance, les problèmes d'ascèse et de morale, la théologie trinitaire, les doctrines de la préexistence et de la chute, l'Eglise, l'eschatologie. L'A. n'ignore pas combien il est difficile de séparer, chez Origène, l'auteur spirituel du théologien spéculatif. S'il tient tout de même à établir la distinction, c'est pour mettre en évidence des éléments doctrinaux qui sont présentés par Origène lui-même comme des hypothèses de travail ou des convictions personnelles et non comme des certitudes révélées et établies. — L'ensemble du livre, qui est conçu avec un sens pédagogique et composé avec une clarté sans défaut, est animé par une profonde affection et estime pour Origène, voire par le souci de réhabiliter un docteur le plus souvent injustement ou anachroniquement mis en cause dans la tradition. L'A. ne cache pas les éléments caducs de la pensée origénienne (par exemple la doctrine de la préexistence), mais il juge que sa lecture de l'Ecriture, sa spiritualité et sa méthode théologique ainsi que son aptitude à affronter et confondre les hérésies anciennes font de lui un maître à l'égal d'Augustin et de Thomas d'Aquin.

ERIC JUNOD

RUDOLF BULTMANN, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, posthum herausgegeben von Helmut Feld und Karl Hermann Schelkle, Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence, Ed. W. Kohlhammer, 1984, 138 p.

Pour marquer le 100^e anniversaire de la naissance du grand exégète, une fille de R. Bultmann vivant aux Etats-Unis a confié au prof. K. H. Schelkle, à Tubingue, le manuscrit autographe de la thèse d'habilitation de son père, manuscrit que H. Feld a pris

le soin de faire dactylographier et d'éditer. L'éditeur a tout fait pour respecter ce document historique : dans un apparat, il a cru devoir conserver minutieusement toutes les annotations de la main d'A. Jülicher (qui était le premier rapporteur) se trouvant dans les marges de l'original, annotations qui corrigent les fautes d'orthographe et d'accents grecs (très nombreuses !) de l'auteur ; par ailleurs, on trouve, dans ce même apparat, les gloses de Bultmann après la parution de l'ouvrage de L. PIROT, *L'Œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, ouvrage dont Bultmann a fait une recension critique dans *Theol. Literaturzeitung*, 39, 1914, p. 363-364 (cette recension est d'ailleurs réimprimée en appendice, aux pp. 134-135). R. Bultmann n'a jamais publié sa thèse d'habilitation et ne l'a même pas incluse dans sa bibliographie personnelle. Les éditeurs se posent eux-mêmes la question de savoir pour quelle raison il ne l'a pas fait. Et ils répondent que, sans doute, il pensait que son travail était dépassé après la publication de la monographie de L. Pirot. Pourquoi alors la publier maintenant ? L'argument qu'elle pourrait encore à l'heure actuelle, 72 ans après sa rédaction, stimuler la recherche sur Théodore de Mopsueste est évidemment illusoire ; la bibliographie que les éditeurs publient aux pp. 136-138, contenant les éditions des œuvres de Théodore et les études consacrées à son exégèse parues depuis 1912, montre à l'évidence que la recherche, ignorant tout du travail de R. Bultmann, est allée son propre chemin. Reste l'argument biographique : « ce travail précoce représente une étape importante dans la biographie scientifique d'un grand savant qui a marqué plusieurs générations d'étudiants en théologie, et qui a influencé de manière déterminante une époque de la recherche néotestamentaire » (p. 14). Cet argument un peu mince laisse songeur. Ne serait-ce pas plus sage de s'en tenir à la règle de ne pas publier *post-mortem* ce qu'un auteur — même et surtout un grand auteur ! — n'a pas voulu publier de son vivant ? La lecture du livre n'est pas à même de dissiper la première impression. Dans l'Introduction, Bultmann dit d'emblée qu'il se bornera à *décrire* l'exégèse de Théodore, n'étant pas encore en mesure de l'*expliquer*, c'est-à-dire de l'insérer dans une tradition exégétique, étant donné que l'histoire de l'exégèse dans l'Eglise ancienne n'était pas encore assez élucidée (p. 17). Or c'est justement dans ce domaine que la recherche ultérieure a fait beaucoup de progrès ! Bultmann a également senti que la relation entre l'exégèse profane et l'exégèse chrétienne devait faire l'objet d'études approfondies ; dans un appendice (pp. 128-134), il a présenté quelques premières observations à ce propos. Or entre temps, ce travail a été mené à chef : CHR. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Cologne/Bonn, 1974, a montré en détail l'étendue et la nature de ces ressemblances. Par ailleurs, la base textuelle pour une étude de l'exégèse de Théodore a complètement changé depuis 1912. En effet, les éditions critiques se sont succédé et ont passablement élargi le champ d'investigation (Commentaires sur la Genèse, sur Matthieu, Jean et Paul). Bultmann présente, dans une première partie (pp. 28-43), la forme extérieure des commentaires bibliques de Théodore (introductions, explications sémantiques). Dans une deuxième partie (pp. 44-115), il essaie de caractériser la méthode exégétique de Théodore : d'abord son côté philologique (LXX ; élucidations de difficultés stylistiques et rhétoriques ; genres littéraires), ensuite sa conception de l'unité des Ecritures (contexte immédiat ; l'unité de l'AT ; l'unité du NT), finalement sa conception de l'historicité des Ecritures. Bultmann ne cache pas sa sympathie pour l'exégèse de Théodore, mais il blâme en même temps l'insuffisance de sa compréhension de la théologie paulinienne. On sent d'ailleurs que Bultmann lui-même adhère encore à la théologie libérale de son époque : il parle volontiers de la « religion », des « idées religieuses », de la « moralité » (*Sittlichkeit*) et de la psychologie de l'individu croyant.

JEAN D'APAMÉE *Dialogues et traités*. Introduction, traduction et notes par René Lavenant (Collection des Sources Chrétiennes N° 311), Paris, Cerf, 1984.

Pour un bon connaisseur de la spiritualité ancienne, la doctrine ascétique de Jean d'Apamée n'offrira probablement rien de très original. Pourtant le détail de son énoncé ainsi que l'attitude théologique de ce moine syrien de la seconde moitié du IV^e siècle ou de la première moitié du V^e nous introduisent à grands pas dans ce qui peut être défini comme une des tendances majeures de la tradition syriaque. On peut la résumer comme suit : langage imagé et symbolique, approche « populaire » et antispéculative du mystère de la foi. Qu'il suffise, comme démonstration, de citer Jean d'Apamée lui-même : « Celui que la nature a doté d'une belle voix n'a que faire des instruments de musique qui ne procurent qu'un agrément extérieur. Toi qui intérieurement exultes sans cesse dans le Christ, toi dont la vie est insérée dans la sienne, dont la connaissance est imbriquée dans la sienne, ne t'imagines pas que je puis parler du Christ en dehors de la foi. Car précisément ma foi consiste à espérer en lui. Pour parler de lui je n'use pas de termes savants, ni ne me le représente concrètement. Et je ne suis pas privé de son espérance du fait que j'ignore les spéculations le concernant. Simplement je crois et je m'attache au Christ, Dieu incompréhensible, en espérant fermement la révélation de son mystère, non en ce monde-ci, mais dans le monde à venir » (p. 120). — Après une trop brève introduction, où l'auteur fait le point sur la personne, la vie et les œuvres de Jean d'Apamée, et après un exposé succinct de cette mystique qui décrit les tiraillements de l'âme entre le corps et l'esprit jusqu'à la « transparence » finale, nous avons 130 pages d'une traduction qui, tout en essayant de respecter les sémitismes de la langue originale, se lit très bien. — Le lecteur découvrira le grand sens de la pédagogie de l'écrivain syrien, sa foi très terre à terre — même si les opinions philosophiques ne sont pas ignorées —, beaucoup de passages pauliniens commentés (voir à cet effet l'index scripturaire) ainsi que de belles pages sur l'Economie du Christ (Noël, le baptême, le combat avec Satan, la croix et la résurrection) et sur la foi. — Un livre à conseiller à tout amateur du christianisme oriental et de la spiritualité ancienne.

FRÉDÉRIC RILLIET

GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*. Introduction, traduction, notes et index par Rodrigue Bélanger (Sources Chrétiennes, 314), Paris, Cerf, 1984, 150 p.

Le texte édité n'est sans doute que le début du *Commentaire* dicté par Grégoire et mis en forme par Claude, un moine de ses amis. Il s'arrête en effet à Ct 1,8 alors que des témoignages anciens indiquent que l'œuvre s'étendait jusqu'à Ct 4,5 ou même qu'elle couvrait le poème biblique dans son entier. Plusieurs groupes de manuscrits prétendent du reste transmettre un commentaire intégral de Grégoire, mais le texte qu'ils contiennent est en fait un commentaire de Robert de Tombelaine (XI^e), soit à partir de Ct 1,9, soit pour tout l'ensemble du commentaire. — L'œuvre, qui fut composée durant le pontificat de Grégoire, est nourrie de toute la tradition. L'évêque, qui ne répugne pas à utiliser l'un de ses propres écrits (les *Morales* sur Job), est notamment influencé par Augustin et Aponius. Mais sa grande source d'inspiration — discrètement tue, peut-être à cause de la réputation incertaine de l'Alexandrin — est évidemment Origène dont Jérôme et Rufin avaient traduit ou adapté en latin deux ouvrages sur le Cantique. — Si ce *Commentaire* n'est pas aussi frémissant et inventif que les explications d'Origène (et bien plus tard de S. Bernard), cela pourrait tenir à un relatif effacement de l'interpré-

tation mystique au profit des interprétations morale et ecclésiologique. — Le texte, sauf en quelques rares passages, est emprunté à l'édition de P. Verbraken dans le CCL 144. L'index des mots latins est sélectif. L'introduction (64 p.) présente soigneusement le problème textuel, les sources et les caractéristiques du *Commentaire*.

ERIC JUNOD

GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ezéchiel*. Tome I (livre I). Texte latin, introduction, traduction et notes par Charles Morel, s. j. (Sources Chrétiennes, 327), Paris, Cerf, 1986, 541 p.

Réparties en deux volumes, les vingt-deux *Homélies sur Ezéchiel* portent sur quelques sections bien précises du livre prophétique (ch. 1 ; 2-4,3 ; 40). Grégoire les a prononcées à Rome, peut-être devant un auditoire choisi, alors qu'Agilulfe, le roi des Lombards, se dirigeait vers Rome (fin 593). Recueillies par des tachygraphes, elles ne furent retouchées et publiées par l'évêque que huit ans plus tard. On mesure en les lisant combien l'influence de l'herméneutique augustinienne et des conceptions exposées dans le *De doctrina christiana* s'exerce sur Grégoire. Mais le ton spécifique de l'auteur — spécialement son insistance sur la vie morale, le combat contre le mal et la contemplation par l'âme du monde divin — est sans cesse perceptible. — Ce livre contient les douze homélies du livre I, précédées d'une introduction d'une trentaine de pages portant principalement sur la méthode exégétique et les thèmes théologiques. Le texte latin est emprunté à l'édition du *Corpus Christianorum* (CCL 142) publiée en 1971 par M. Adriaen ; l'apparat n'est pas repris. Le volume II, qui contient les homélies sur le ch. 40, est en préparation.

ERIC JUNOD

GUIGUES I^{er}, *Coutumes de Chartreuse*. Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux (Sources Chrétiennes, 313), Paris, Cerf, 1984, 338 p.

Les *Consuetudines cartusiae* ont été rédigées par Guigues I^{er} autour de 1125, soit une quarantaine d'années après la fondation de la Chartreuse par Bruno et six compagnons. Le fondateur n'avait pas laissé de règle écrite qui précisât ce mode particulier de vie semi-érémétique qu'il avait finalement adopté et qui allait rapidement susciter des vocations. C'est précisément la création, au début du XII^e siècle, de plusieurs fondations issues de la Chartreuse qui imposera la rédaction d'un texte de référence. Guigues l'a appelé *Coutumes*, ce qui pourrait laisser croire qu'il s'agit d'un « coutumier » (texte qui se borne à préciser des usages et qui implique l'existence indépendante d'une règle) plutôt que d'une « règle ». Mais le contenu révèle qu'il est à la fois l'un et l'autre. S'il est quasiment impossible de discerner un plan dans ces *Coutumes*, la cohérence de la pensée et de l'idéal qui s'y trouvent exprimés apparaît au premier regard. L'accent est mis sur la contemplation solitaire et apaisée de Jésus, à l'écart du monde, dans la pauvreté, la charité et l'obéissance. — L'édition critique est établie sur la base de 17 manuscrits découverts par l'éditeur ; celui-ci estime qu'il a dû exister environ 4000 copies manuscrites de ces *Consuetudines* (on peut mesurer l'ampleur des pertes !). Elle est accompagnée d'une traduction et d'un index complet des mots latins. — Il faut encore souligner l'immense intérêt des cent pages d'introduction sur l'histoire et l'esprit des *Coutumes*.

Ecrites avec cette simplicité que Guigues lui-même préconisait, elles constituent une précieuse initiation à la spiritualité cartusienne.

ERIC JUNOD

LEONARDO SILEO, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)* (Studia Antoniana, 27), Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1984, 2 vol., 366 et 190 p.

Eudes Rigaud n'est pas un inconnu: en 1852, T. Bonnin avait publié le *Regestrum visitationum archiepiscopi Rothomagensis*; en 1931, 1935-36 et 1942, O. Lottin, B. Pergamo et A. van Dijk avaient présenté trois questions, soit *De libero arbitrio*, *De gratia*, *De eo quod est psallere sive de Psalmo*; en 1972 et en 1976-77, L. Duval-Arnould et J. B. Schneyer des *Sermones*. Toutefois l'édition critique de la *Quaestio de scientia theologiae* (ad fidem codicum: Vat. lat. 4263 et Assisi 186: II, 5-74: editio textus) et du prologue et de la dist. prima libri primi de la *Lectura super quattuor libros Sententiarum* (selon Paris Nat. lat. 14910, Bruges 208, Bruxelles Bibl. Roy. 1547 et 1548: II, 75-112: editio textus) permet une connaissance et une appréciation qu'on avait du mal à imaginer, même si la polémique entre Pergamo et Chenu dans les années 1930-35 avait déjà ouvert quelques pistes. Leonardo Sileo ne se contente point de donner une édition critique selon toutes les règles, en reprenant dans une introduction précise toutes les questions que peut poser un auteur difficile comme Eudes (ce qui serait déjà un grand mérite, car on ne peut connaître ces auteurs mineurs que grâce à ce travail souvent ingrat et méconnu); pour son travail de doctorat, il a choisi de creuser un thème comme celui du statut scientifique de la théologie, en partant justement de ce texte d'Eudes, en le comparant avec d'autres textes de la période 1230-1250, soit la *Lectura* du même Eudes, la question anonyme *De subiecto theologiae* (Douai 434: II, 115s), le *De fine theologiae* de magister Willermus (Douai 434: II, 119-127), l'anonyme *Quaestio de divina scientia* (Praha Univ. IV.D.13: II, 131-148), une autre *Quaestio de divina scientia* pareillement anonyme (Vat. lat. 782: II, 151-164); on voit ainsi que la question naît déjà quelques décennies avant saint Thomas et les textes étudiés en montrent le passage. On a donc un essai érudit, très important pour l'histoire des idées du Moyen Age, doublé d'une recherche de théologie fondamentale, dont l'intérêt est aussi actuel. Le premier volume, avec les données bio-bibliographiques (pp. 15-19), comporte trois chapitres: les questions critiques touchant la *Quaestio de scientia theologiae* (la transmission manuscrite; le genre littéraire qui est celui de la *disputatio*, authenticité et temps de composition; contexte historique. pp. 31-95); la synthèse de la *Lectura super Sententias* (le prologue; psychologie et théologie en dialogue; les *dispositiones* des *vires humanae* dans la formulation du procédé théologique: pp. 97-173); l'épistémologie théologique dans la *Quaestio* (le *subiectum scientiae* et sa valeur épistémologique; la théologie et son sujet; la théologie et les autres sciences; la théologie comme science: pp. 175-325). Une conclusion très nette (pp. 327-334), une bibliographie très riche qui, à elle seule, montre l'ampleur du travail et sa profondeur (pp. 335-351); des index terminent ce premier tome. Le deuxième volume comporte l'édition critique des textes et des index; précieux entre tous l'index doctrinal, véritable mine de renseignements et incomparable instrument de travail (pp. 175-185). On ne peut que recommander vivement cet ouvrage et souhaiter que le jeune auteur, si bien engagé dans une tranche fondamentale pour la théologie historique et pour la théologie tout court, si à l'aise dans la recherche et dans la

réflexion, puisse continuer son travail et donner des résultats tout aussi importants que l'édition de cette *Quaestio* qui éclaire d'une lumière si vive le milieu franciscain et parisien dans ces années cruciales.

ALDO MODA

PIETRO DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Leumann-Torino, Editrice Elle Di Ci, 1984, 718 p.

Pour comprendre pleinement l'intention et apprécier les résultats de cette étude très dense et fouillée, il faut peut-être en commencer la lecture par la dernière partie, qui constitue une synthèse de la vision biblique du mariage (la *magna charta* du mariage hébreu dans la Genèse; la visée néotestamentaire; le grand texte d'Eph 5, 32 tel qu'il a été lu chez les Pères et les commentateurs jusqu'au XI^e siècle et tel qu'il doit être saisi à la lumière des études récentes; signification, racines, portée de la bénédiction nuptiale: pp. 563-668). On peut voir ensuite comment cette riche synthèse s'est «incarnée»: tout d'abord par une étude qui vise la célébration du mariage chrétien par tranches chronologiques (les deux premiers siècles avec une insistance sur la question des mariages mixtes; les III^e à V^e siècles où germe un rite nuptial typique, telle la bénédiction nuptiale dans ses différentes formes; les VI^e à VIII^e siècles où on doit faire place aux mœurs germaniques; les IX^e et X^e siècles, véritable creuset de la célébration canonique; les XI^e à XIII^e siècles où on assiste à une systématisation définitive de la célébration: pp. 181-412) et, en deuxième lieu, en analysant la structure et les thèmes de la bénédiction nuptiale dans les livres liturgiques (en Orient et en Occident: pp. 413-562). On peut enfin s'interroger sur l'arrière-plan juif de la célébration du mariage chrétien (pp. 9-68) et sur les emprunts faits au milieu culturel grec et romain (pp. 71-179). Il s'agit d'un travail de synthèse, sous-tendu par une érudition très sûre, un jugement historique très nuancé, un sens pédagogique aigu; Daquino choisit de citer les textes en abondance et concentre justement son attention sur la question si épineuse des *sponsalia* et sur la signification de la bénédiction nuptiale, autre problème qui ne va pas de soi; rien d'important n'est omis, car le tableau doit être complet, mais il n'y a point éparpillement, car l'A. sait développer ici et là des chapitres très bienvenus de synthèse. Ainsi de ce volume, on peut faire une lecture double: une étude analytique et patiente; une étude plus thématique qui traverse ces chapitres et se termine par les quelques pages de conclusion générale (pp. 669-673). Naturellement, on peut toujours chicaner sur telle question ou telle autre; la synthèse suppose de nombreuses monographies; nous ne le ferons pas, compte tenu des bibliographies très amples (ici aussi on pourrait ajouter quelques titres) et des notes, ainsi que des index, véritables instruments de travail. Dans la perspective qui est la sienne, voilà un grand livre qu'on doit conseiller et qui mérite d'être fiché à un niveau international.

ALDO MODA

HENRI GOUHIER, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, J. Vrin, 1986, 268 p.

Si ce récent ouvrage était consacré à l'apologétique pascalienne, comme le sous-titre pourrait le laisser entendre, on serait en droit de s'interroger sur l'opportunité, voire l'utilité, d'une telle entreprise, après les travaux de Magnard, Lacombe, Couton et

Journet. En réalité le dessein de M. Gouhier est à la fois moins limité et plus précis, puisqu'il vise moins une étude de l'*Apologie* qu'une relecture unitaire de l'ensemble de la production non scientifique de Pascal à partir de quelques notions clés, tels la conversion, le souci apologétique, le refus de la philosophie. Le Pascal qui ressort de cette démarche est le «converti-convertisseur» qui met «au service de la vraie religion» son choix de rester dans le monde et donc les compétences et la sensibilité qu'il y a acquises. Dans cette perspective la direction de conscience, la défense de Port-Royal ou l'*Apologie* proprement dite ne sont que les différentes expressions d'un même zèle militant suscité par les conversions de 1646-1647 et 1654. C'est ainsi qu'un lien peut être établi entre les lettres de direction, les écrits spirituels, les ouvrages de la polémique janséniste et les fragments apologétiques, tous unis par un même «besoin de convertir», sorte de «vocation naturelle» (p. 17) qui s'extériorise dans des formes et des genres littéraires différents. Cette attitude apologétique que Pascal aura soin d'accorder avec la théologie de Port-Royal se caractérise par le refus de la philosophie, démasquée dans ses prétentions illusoire à pénétrer la véritable nature de l'homme et de Dieu. M. Gouhier reconstitue avec bonheur tout au long de l'ouvrage et en particulier dans les deux chapitres spécifiquement consacrés à la question (p. 132-166), la position de Pascal face à la philosophie: double regard qui veut saisir à la fois le rôle et la place accordés à la réflexion philosophique par la démarche apologétique ainsi que le jugement porté sur la tradition philosophique antérieure. En réalité il n'y a pas de solution de continuité entre les deux aspects du problème, la *philosophie* étant assimilée par Pascal aux *philosophes* qui en ont historiquement exploré les possibilités, notamment Epictète et Montaigne, paradigmes des deux issues possibles auxquelles aboutit toute sagesse humaine, le «dogmatisme» et le «pyrrhonisme». A l'aide d'une érudition toujours doublée d'un remarquable sens critique, l'auteur dessine avec finesse les traits de cette anti-philosophie, nourrie par la conviction de l'inutilité, voire du danger, de toute théologie naturelle. S'il souligne la distance qui sépare l'homme pascalien, marqué par le péché originel, de l'homme stoïcien, illusionné sur ses capacités réelles, ou pyrrhonien, complaisamment résigné à la faiblesse humaine, il montre aussi le rapport plus subtil et articulé qui lie Pascal à Montaigne, celui-ci étant à la fois une cible polémique et une source privilégiée à laquelle Pascal puise connaissance philosophique et éléments anti-humanistes. Mais le convertisseur qui s'efforce de ramener à la véritable croyance non seulement athées et libertins, mais aussi chrétiens attiédés, ne l'est qu'en tant que converti ayant subi le bouleversement radical de la conversion. Cette dernière constitue ainsi le point de départ de l'analyse de M. Gouhier, qui suit le processus conduisant Pascal de la foi conventionnelle de sa jeunesse à l'engagement apologétique de l'âge mur. Dans ce processus réside donc la continuité entre les dix chapitres, relativement indépendants, de ce livre qui refait le chemin, ponctué d'anéantissement et de grâce, de refus de la sagesse humaine et de volonté de convertir, caractéristique du témoignage personnel et littéraire de Pascal. Ce lien pourtant ne ressort pas toujours avec clarté et l'analyse est parfois fragmentaire; de même, les répétitions, certes justifiées par l'auteur dans l'introduction, sont un peu trop fréquentes. Les mérites historiographiques de M. Gouhier sont trop connus et trop bien établis pour que l'on s'y arrête ici. Ajoutons seulement que ce dernier ouvrage, érudit et passionné, conforte brillamment une méthode qui conjugue avec habileté rigueur philologique, respect pointilleux des sources et critique savante de la littérature secondaire.

MARIA-CRISTINA PITASSI

GERARD REEDY, S. J., *The Bible and Reason. Anglicans and Scripture in Late Seventeenth-Century England*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985, 184 p.

Le récent livre de M. Reedy, sans être un travail d'histoire de l'exégèse, se présente comme une étude de l'interprétation biblique telle qu'elle était pratiquée dans l'anglicanisme, de la Restauration à la fin du XVII^e siècle. Celui-ci est conçu comme un mouvement relativement unitaire et homogène, auquel s'applique mal, au niveau de l'interprétation biblique, la distinction traditionnelle entre *high church* et *low church*. Sur des problèmes tels que la vérité de l'Écriture, les miracles, la raison et la révélation, le canon, les controverses trinitaires, existait, au dire de l'auteur, un *consensus* dans lequel se reconnaissaient, sans clivage majeur, des personnages par ailleurs bien différents. L'existence d'un tel modèle interprétatif, à la fois présumé et résultat du travail de M. Reedy, justifie et explique le choix de l'auteur d'articuler son analyse essentiellement autour d'Isaac Barrow, Robert South, Edward Stillingfleet et John Tillotson, considérés comme représentatifs de toute la culture biblique anglicane de la fin du XVII^e siècle. Choix sélectif donc des auteurs et de leurs ouvrages mais aussi des thèmes abordés, groupés autour de la vérité de l'Écriture, des miracles et de la valeur des témoignages, du rapport de l'interprétation biblique avec l'institution politique, du canon et de la transmission du texte. En préférant la vue d'ensemble à l'approfondissement monographique, l'auteur s'est livré à un exercice à la fois passionnant et périlleux, consistant à garder l'équilibre entre de légitimes et louables exigences de synthèse et une analyse ponctuelle et différenciée. Il en résulte un tableau où les traits généraux priment souvent sur la précision du détail, sans que cela ne conduise forcément à des généralisations indues. En se ralliant à l'opinion largement répandue, et quelque peu simpliste, qui voit dans l'Eglise d'Angleterre une sorte de *via media* entre l'appel catholique à l'autorité et la lecture biblique des sectes librement inspirées par l'Esprit, M. Reedy emploie toutes les ressources d'une analyse parfois très fine pour donner un contenu défini à cette «interprétation rationnelle de l'Écriture» qu'il reconnaît comme propre à l'anglicanisme de la fin du XVII^e siècle. Qu'un rationalisme modéré et souvent inconséquent ait inspiré la théologie anglicane de cette période, doublement défiée par l'apologétique catholique et le déisme naissant, cela ne fait désormais plus de doute après les travaux de Mc Adoo, Harth, Tulloch. Ce qui restait toutefois à établir était le rôle précis joué par la raison, non seulement dans le cadre général de la démarche théologique, mais aussi dans le cas particulier de l'interprétation biblique. C'est cette lacune que le livre en question veut en partie combler, grâce à une recherche menée sur le double registre des défis lancés à la théologie officielle par des modèles de rationalité plus développés (on peut citer Herbert de Cherbury, Hobbes, Spinoza, Toland, Simon, Le Clerc etc.) et des réponses inspirées aux milieux anglicans par des soucis apologétiques évidents. Le procédé a pour mérite de faire inter-agir des plans différents mais complémentaires et de montrer la distance qui sépare le rationalisme anglican de celui des Lumières, trop souvent et improprement assimilés. Il en ressort l'image d'une théologie fondamentalement conservatrice qui, moyennant un concept non univoque de raison, postule l'accord nécessaire entre raison et révélation et s'efforce ainsi de contrer la sape de l'autorité de l'Écriture menée par une critique corrosive des miracles, par la mise en discussion du canon ou par la négation de l'authenticité mosaïque du Pentateuque. L'analyse de M. Reedy montre l'application concrète de ce rationalisme mitigé. On peut regretter dans un tel panorama thématique l'absence d'un chapitre spécialement consacré à l'exégèse et aux questions que ses développements, considérables en cette fin du XVII^e siècle, posent à l'interprétation strictement littérale chère aux milieux anglicans. Si les pages consacrées à la réception anglaise des œuvres de Richard Simon font bien entrevoir les difficultés et les tâtonnements des théologiens anglicans face à la nouvelle approche historico-critique, elles

n'épuisent pas un sujet qui aurait mérité d'être plus amplement développé. Qu'on nous permette une dernière remarque pour relever les lacunes bibliographiques de l'ouvrage de M. Reedy qui semble ignorer totalement les importantes contributions que des historiens italiens ont récemment fournies sur les milieux théologiques anglais du XVII^e siècle et qui, par conséquent, néglige l'ensemble de textes inédits que ceux-ci ont publiés (je pense notamment aux travaux et aux éditions de Mario Sina et Massimo Firpo). Cette méconnaissance nuit particulièrement au VI^e chapitre intitulé «The Socinians and Locke» qui laisse ainsi de côté des sources précieuses. Signalons, enfin, que le livre comprend deux appendices: la transcription d'un manuscrit inédit de Stillingfleet contenant des réponses à Simon et Spinoza et une liste très sélective d'ouvrages bibliques anglicans du XVII^e siècle, dont on aurait souhaité voir indiquer non seulement la date mais aussi le lieu d'édition.

MARIA CRISTINA PITASSI

ELISABETH GÖSSMANN (éd.), *Das wohlgelahrte Frauenzimmer* (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 1), München, Iudicium Verlag, 1984, 212 p.

Ce volume se donne pour but de présenter un choix de textes du 17^e siècle (1622-78) tant «féministes» qu'«antiféministes», dans l'espoir de jeter une lumière sur la question d'égalité des sexes à laquelle nous sommes confrontés aujourd'hui encore. Dans son introduction, l'éditrice attire notre attention sur les trois arguments principaux employés des deux côtés dans la «Querelle des femmes» du 17^e siècle: (a) l'interprétation des trois premiers chapitres de la Genèse (est-ce que la femme elle aussi fut créée à l'image de Dieu?), (b) le rôle de la Vierge Marie (est-ce qu'elle sert de preuve de supériorité du sexe féminin?), (c) le problème de la disparition de la différence des sexes dans l'au-delà. Les textes qui sont présentés sous forme d'extraits ou de résumés (avec les originaux français ou latins traduits en allemand) donnent un bon aperçu des différents avis de l'époque. Citons quelques exemples: Marie de Jars de Gournay, dans *l'Egalité des hommes et des femmes*, 1622, utilise l'Écriture pour prouver que la femme doit jouir des mêmes droits que l'homme. Les deux sont égaux devant Dieu. Johannes Bergmann, dans sa *Disputatio de mulieribus*, 1629, considère que selon Gen. 3,16 l'homme est maître de la femme. Toutefois, Bergmann se prononce pour l'éducation des femmes (sous une forme mitigée). Maria von Schurmann, traitant de cette même question en 1648, considère que le livre de la Genèse prouve catégoriquement l'égalité des sexes, la femme ayant aussi été créée à l'image de Dieu. Wilhelm Ignatius Schütz qui, à la suite de Madame von Schurmann (1663), se déclare catégoriquement pour l'éducation des femmes, fonde son argumentation sur le livre de la Genèse et sur l'exemple de Marie. Le travail de Schütz est attaqué en 1666 par Johannes Georgias qui considère que dans le récit de la création, c'est Adam qui est maître d'Eve. Sigismund von Birken, qui s'attaque à Schütz en 1673, maintient que même si «tous seront comme les anges» dans l'éternité, la différence entre les sexes existe dans cette vie. Les trois autres textes (Thomasius/Sauerbrei/Smalcus, 1671/76; Dreschler et Mylius, 1675, et Schultze, 1678) sont tous plus ou moins antiféministes, avec quelques différences de détail. A la fin du livre vient une postface par Elfriede Walesca Tielsch qui nous offre un survol du statut professionnel de la femme de l'Antiquité jusqu'à nos jours. Un livre stimulant dans son ensemble, surtout pour ceux qui s'intéressent à l'emploi de la théologie dans les controverses féministes du 17^e siècle, sans y être spécialisés. Pour ce qui est de jeter une lumière sur le problème des femmes aujourd'hui, le choix des textes et la postface

montrent bien qu'en dépit de l'évolution de l'argumentation, la problématique elle-même n'a pas subi de changements fondamentaux.

IRENA BACKUS

CHARLES T. WALDROP, *Karl Barth's christology. Its basic alexandrian character*, Berlin, New-York, Mouton Pub., 1984, 265 p.

Théologie
contemporaine

La thèse de Ch. Waldrop est la suivante: les fondements de la christologie de Karl Barth sont à comprendre en fonction des controverses christologiques des premiers siècles, et cela à la lumière de l'école d'Alexandrie plutôt que de celle d'Antioche. Après avoir défini les grandes lignes christologiques de théologiens représentatifs de ces deux écoles antiques: Nestorius et Théodore de Mopsueste (à Antioche), Cyrille et Origène (à Alexandrie), l'A. va démontrer que, si la christologie barthienne présente des traits marquants de la pensée d'Antioche, elle tire pourtant ses fondements de la pensée alexandrine. La démonstration tourne autour de l'analyse de trois lieux christologiques barthiens capitaux: la question de la divinité du Christ et de ses implications trinitaires, celle de l'unité de sa personne, ainsi que l'usage du terme Jésus-Christ et de ses variantes. Ces deux écoles antiques ont surtout envisagé le problème de l'articulation du rapport entre le divin et l'humain en Jésus-Christ lui-même, en définissant son identité. Pour les penseurs d'Antioche, Jésus est une personne humaine distincte de Dieu, qui devient divine lorsque Dieu se révèle au travers d'elle. Pour ceux d'Alexandrie, Jésus-Christ est le fils éternel de Dieu, deuxième personne de la Trinité, divin par nature et pas vraiment homme. Dans un premier temps, l'A. essaie d'interpréter ces trois lieux christologiques barthiens en fonction de la pensée d'Antioche et met en évidence un certain nombre de traits antiochiens marquants: la place de Jésus dans la révélation, l'assomption divine de la nature humaine dans l'incarnation semblent postuler l'humanité du Christ comme décisive pour définir sa nature. Dans un deuxième temps, l'A. montre que seule une interprétation à partir de la pensée alexandrine restituée à la christologie barthienne son juste sens. En effet Barth conçoit Jésus-Christ comme directement identique à Dieu en tant qu'il est l'agir de Dieu «et également le sujet divin qui agit de toute éternité et temporellement» (p. 128). Dans un troisième temps, l'A. analyse des emplois barthiens du terme Jésus-Christ et ses variantes pour montrer qu'ils définissent Jésus seulement comme sujet divin agissant. Il fait remarquer que des expressions qui définissent de prime abord l'humanité de Jésus («l'homme Jésus»...) peuvent être interprétées tout à fait différemment. «Elles peuvent être comprises comme définissant Dieu dans son second mode d'être» (p. 162-3). Rien ne s'oppose donc à ce que la christologie de Barth soit considérée comme alexandrine. — Le livre de Ch. Waldrop est bien construit, sa ligne de pensée est rigoureuse: il s'efforce de voir tous les aspects et implications des propositions qu'il discute et évalue. Pour qui s'intéresse à entrer de façon originale dans la christologie barthienne — et vu ses implications, dans toute sa pensée théologique! — cet ouvrage est abordable et stimulant.

PIERRE DE SALIS

OLIVIER CLÉMENT, *Orient-Occident, deux passeurs, Vladimir Lossky, Paul Evdokimov*, Genève, Labor et Fides, 1985, 210 p.

L'influence de la pensée et de l'expérience des peuples russes sur l'Occident ne s'est pas seulement fait sentir par les événements politiques du début du siècle et par la

réflexion philosophique qui leur est liée. La théologie orthodoxe a joué, elle aussi, un rôle dans la manière dont les peuples d'Occident — et la France tout particulièrement — ont affronté les grandes questions du début du 20^e. En publiant *Orient-Occident*, O. Clément rend justice en même temps qu'il témoigne de la foi de son Eglise. Il rend justice à deux hommes et à leur pensée; il rend justice à toute une pléiade de réfugiés qui ont eu le courage de faire de leur exil une création, et l'amour nécessaire pour oser renaître dans et de la terre qui les accueillait, sans renier celle qui les avait, en quelque sorte, envoyés malgré elle... «il est donné aux réfugiés, dans leur destin même, la grâce étonnante de tracer l'image de Dieu venant sur la terre.» (p. 112). Un livre, donc, consacré à deux grands théologiens orthodoxes, par celui qui fut leur disciple et leur ami. Avec rigueur et connaissance approfondie de leur œuvre, Clément nous donne l'occasion de repérer les thèmes principaux de leur pensée. Associant l'approche biographique et l'analyse de l'œuvre, il offre une étude où la comparaison aide à la mise en évidence des différences et de la dynamique qui habitaient l'orthodoxie exilée en France après 1917. Sans taire les divergences théologiques et ecclésiologiques qui ont opposé Lossky et Evdokimov, l'auteur cherche aussi à faire émerger ce que fut leur témoignage et en quoi il était enraciné dans leur foi unique. Pour lui, «il faut les lire ensemble», l'un établissant les fondements à grands traits, l'autre construisant dans la finesse et la patience. La pensée de V. Lossky est présentée en trois parties, suivies d'une étude renouvelée sur la question du Filioque et d'une esquisse des projets interrompus. Ces trois parties portent sur la condition de la théologie et son rapport à la raison, sur la Trinité et ses enjeux anthropologiques et ecclésiologiques, sur la pneumatologie et son rapport à la Tradition et à la vérité. Si les pages sur Lossky sont parfois difficiles à lire, par la référence fréquente aux schémas de la pensée patristique, ce que Clément révèle de P. Evdokimov est d'un accès plus facile: après une approche biographique, il situe le théologien dans son rapport aux Pères, aux philosophes de son temps et à la pensée de Young. En s'attachant à déchiffrer sa démarche théologique, Clément en relève le fondement eucharistique, puis présente son anthropologie «trinitaire et ecclésiale». Dans la partie intitulée «les noces de Cana», Clément propose une intéressante synthèse des grandes et belles pages d'Evdokimov sur la femme. Cette présentation s'achève sur l'évocation de ce que l'œcuménisme a signifié pour le théologien russe. L'ouvrage, fait révélateur de la vocation de cette collection, se termine par un texte commun à P. Evdokimov et O. Clément: «Vers le Concile? Appel à l'Eglise».

DANIEL NEESER

JOSEPH DORÉ (dir.): *Dieu, Eglise, Société* (UER de théologie et de sciences religieuses de Paris), Paris, Le Centurion, 1985, 348 p.

Après une trop longue période de cloisonnement des différents domaines de la recherche en sciences humaines et, particulièrement, en théologie, nous assistons, depuis quelques années, à un accroissement réjouissant des publications pluridisciplinaires. Nous ne soulignerons jamais assez la nécessité d'un dialogue toujours plus fréquent entre les théologiens et les spécialistes des autres sciences de l'homme. — *Dieu, église et société* prouvera, s'il est nécessaire, le bien-fondé d'une telle démarche. Ayant pour but d'examiner la question des rapports réels et possibles entre Dieu, l'Eglise et la société, le présent volume nous propose onze contributions présentées dans le cadre d'un enseignement de Théologie biblique et systématique de l'Institut Catholique de Paris. Dans sa présentation de l'ouvrage, J. Doré insiste sur la portée ecclésiologique des approches proposées et place donc au centre de la réflexion le deuxième élément de la

triade — l'Eglise —, le mettant en tension avec Dieu d'une part («...à quel titre l'Eglise peut-elle être authentiquement médiatrice *de Dieu* vers et pour l'ensemble de la société des hommes, c'est-à-dire aussi pour ceux qui ne Le reconnaissent pas (ou pas encore)?» p. 16), et avec la société d'autre part («...de quelle manière l'Eglise pourra-t-elle être *pour la société* réellement médiatrice vers Dieu, étant entendu qu'il s'agit bien d'un Dieu dont la déité même ne peut être authentiquement cherchée, reconnue et servie qu'à la condition que l'on ne quitte pas l'existence mondaine, les conditions de l'histoire, et donc la société des hommes», p. 17). Suivent donc onze communications, réparties en trois sections. La première, «Interrogations modernes», regroupe quatre études d'ethnographie, d'histoire, de sociologie et de philosophie. C. Pairault met à jour les relations très étroites entre religion et vie quotidienne dans un village du Tchad; P. Vallin expose les conséquences qu'ont eues, dans la vie et la pensée de l'Eglise, la Révolution française et les révolutions modernes qui lui sont apparentées; J. Freund, dans une approche plus théorique, traite le thème «Polythéisme des valeurs et monothéisme religieux chez Max Weber»; J. Greisch reprend la théorie de l'agir communicatif d'Habermas, en relation avec la question du rapport entre une société et ses systèmes de légitimation. — La deuxième section, sous le titre «Tradition judéo-chrétienne», offre trois contributions des disciplines théologiques. P. Beauchamp montre l'intérêt des théologies narratives pour la compréhension des relations entre les récits d'alliance, dans l'Ancien Testament, et les transformations de la société à laquelle ils s'adressent; F. Dumortier propose d'éclairer la question du rapport entre texte biblique et société en recherchant, à l'intérieur du texte (ici 2 Co. 8-9), l'environnement idéologique dans lequel il a été écrit; M. Jourjon nous introduit, quant à lui, à la lecture de la Cité de Dieu d'Augustin et nous présente une réponse de la tradition chrétienne à la question: Dieu est-il le principe directeur constitutif du politique? — La troisième section comprend quatre pistes de «Relances théologiques». J. Moingt nous place devant le dilemme des premiers chrétiens, qui est aussi le nôtre, à savoir la fidélité à l'héritage des pères (Dieu de la tradition) et l'ouverture de l'Evangile aux peuples païens (Dieu de la foi, qui devient *autre* et existe *pour les autres*); Y. Congar met en garde contre les dangers du christomonisme, dans l'approche ecclésiologique, et montre la nécessité d'une articulation entre christologie et pneumatologie; J. Méraud aborde le thème «Economie et éthique» et démontre la pertinence d'une intervention de l'Eglise dans le domaine économique; A. Dumas, enfin, fournit quelques arguments propres à alimenter le débat concernant la position de l'Eglise face à la dissuasion nucléaire. — Même si l'introduction de J. Doré souligne de manière fort utile la cohérence de l'ensemble, on pourra regretter l'absence d'un chapitre conclusif, nouant en quelque sorte la gerbe et remplaçant le lecteur, après 300 pages de lecture intense, dans la perspective initiale de la démarche globale.

FRANÇOIS BAATARD

L'Eglise et la question sociale aujourd'hui, publié sous la direction de OTFRIED HOEFFE, Fribourg, Editions universitaires, 1984, 136 p.

Ces actes d'un colloque catholique et francophone comportent une douzaine de contributions réparties comme suit: *Approche historique* — *Statut épistémologique* — *Exigences évangéliques actuelles*. Par «question sociale», ils désignent non seulement les problèmes nés de l'industrialisation dont traita *Rerum novarum* en 1891, mais l'ensemble des domaines traités par le magistère depuis lors, qu'ils soient d'ordre économique ou politique. Pinto de Oliveira remonte même quant à lui aux documents des XV^e et XVI^e siècles, c'est-à-dire à l'époque des grandes découvertes où l'on s'est interrogé sur la dignité humaine dans les non-chrétiens, «Noirs et Indiens, que les papes

reconnaissent comme des hommes à part entière, sujets de tous les droits et prérogatives qui sont attachés à leur nature et confirmés par l'appel à leur vocation au salut» (p. 103). Mais cet auteur ne cache pas l'ambivalence liée à l'exercice du pouvoir, comme à celui du savoir; en tant que tel, l'enseignement social de l'Eglise «se prêtera presque inévitablement à des utilisations idéologiques» (p. 105). Particulièrement intéressante est la réflexion épistémologique de Höffe qui examine quelle est la prétention à la vérité de ce qui fut massivement nommé «doctrine», pour être, plus modestement, à la suite de Vatican II, appelé «enseignement», «message», «proposition». En effet, on a pris conscience que, même si les documents ecclésiastiques ne reconnaissent pas expressément les changements, il y en a eu et que, par conséquent, il n'est pas exclu que l'Eglise puisse se tromper. D'autant qu'il s'agit d'un domaine qui est du ressort à la fois de la philosophie sociale, de la théologie avec sa référence biblique prioritaire et de l'engagement pratique qui déborde du cadre des textes et fait appel à l'expérience des Laïcs. Ce triangle exige de celui qui étudie cet enseignement un sens aigu de l'historicité. Le hollandais Oostlander, convié à présenter un point de vue protestant, signale les parallèles entre cette aile de la chrétienté et le catholicisme romain; il y aurait certes à relever aussi des divergences, si l'on songe par exemple à *Humanae vitae*; par contre, les urgences ressenties par les Eglises du COE rejoignent celles que formule ici notamment Cosmao: transformation du système qui produit le sous-développement, recherche d'un monde habitable pour tous, destination universelle des biens, solidarité avec les pauvres qui se mettent en marche vers un avenir plus juste.

LOUIS RUMPF

VITTORIO SUBILIA, «*Solus Christus*». *Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante* (Sola scriptura, 10. Nuovi studi teologici), Torino, Claudiana, 1985, 162 p.

Malgré son titre et son sous-titre, malgré le titre de ses chapitres: Sola scriptura, Sola gratia, Sola fide, l'ouvrage ne veut pas être de polémique confessionnelle: les Eglises protestantes sont dans un état qui ne leur permet pas de faire la leçon à d'autres. Au lieu de se laisser ramener par la parole de l'Ecriture dans le chemin du Sola scriptura tracé par les Réformateurs, elles se dispensent aujourd'hui de la recherche de la vérité et de la repentance qui s'ensuit; en superficialisant les positions divergentes, elles cherchent l'unité au détriment de la vérité (p. 31). L'Eglise catholique, à sa façon, ne fait pas mieux, elle qui, en dépit de quelques intentions contraires, ne fait toujours pas réellement la différence entre le Christ et elle, se soustrayant ainsi à une véritable mise en question. Il n'en demeure pas moins que la voix de S. est celle d'un protestant: le thème partout présent est celui de la liberté chrétienne. Celle-ci se réalise en une éthique dont la prémisse est «le contraste entre l'Evangile et la culture», mais qui est aussi éloignée d'une retraite dans le ghetto que d'une noyade dans les courants du monde ambiant, et qui veut apporter «dans tous les secteurs de la conscience culturelle du siècle qui est le sien (...) l'inquiétude du problème de Dieu» (p. 130). On ne peut qu'être d'accord. Mais on ne peut se défendre de l'impression que l'important problème de la relation entre l'institution et l'événement, entre l'autorité et la liberté, comme d'ailleurs aussi celui de la relation entre le Christ et l'Eglise, devrait encore être sérieusement repris et éclairci.

CHRISTOPHE SENFT

G. ALBERIGO et J.-P. JOSSUA, éd., *La réception de Vatican II* (Cogitatio Fidei, 134), Paris, Cerf, 1985, 465 p.

Voilà un ouvrage passionnant qui nous tient en haleine pratiquement d'un bout à l'autre. En seize contributions remarquablement documentées (elles sont une mine d'informations bibliographiques), une équipe internationale de théologiens a tenté de faire le point sur la trace laissée par le Concile. Qu'est-ce qui fut essentiel pour le Concile et l'est demeuré dans la réception ? Quelles ont été les tentatives infructueuses durant le Concile qui ont été reprises au cours de la réception ? Quelles sont les requêtes conciliaires qui n'ont pas été honorées au cours de la réception ? Voilà les trois questions qui charpentent le cœur de ce livre. Par-delà l'optimisme des années soixante et la grande secousse de 1968, ce sont vingt ans de l'histoire de l'Eglise qui défilent sous nos yeux. A quel tourbillon n'est-on pas livré lorsqu'il s'agit de décrire l'histoire post-conciliaire (G. Alberigo) ou de se mettre à la recherche d'une herméneutique des textes du Concile (H. J. Pottmeyer) ! Faut-il dépasser le Concile par fidélité au Concile (p. 61) ?... une interprétation dite progressiste a parfois oublié que le Concile n'est en rien revenu sur les dogmes de Trente et de Vatican I (p. 60). Ce sont là aussi les tensions qu'analyse Lukas Vischer à propos des débats sur la collégialité. Dans l'émergence des Tiers-Mondes et les incertitudes de la modernité occidentale (L. de Vaucelles), les conférences de Medellín et Puebla seront l'exemple d'une réception « sélective et créatrice » du Concile (S. Galilea). Dans les circonstances actuelles, la théologie de la libération focalise évidemment les intérêts. Ainsi G. Gutiérrez rattache-t-il directement le souci de l'Eglise des pauvres à Jean XXIII (p. 239) et « la notion de libération totale » à l'encyclique *Populorum Progressio* de Paul VI. Mais les interrogations de l'Amérique Latine réapparaissent dans bien d'autres textes : la réalisation de l'Eglise en un lieu (J. A. Komonchak, cf. pp. 115 ss), l'Eglise locale, réalisation de l'Eglise du Christ et sujet de l'eucharistie (A. Nocent), etc... Faute de tout pouvoir citer, mentionnons encore le thème de la paix (P. Toulat) et les réflexions consacrées à « foi et histoire » (G. Ruggieri), le caractère central de la Parole de Dieu (E. Bianchi), la réception de l'œcuménisme (R. Girault), la réforme des clercs (Ch. Duquoc) ainsi que l'histoire de l'opposition au Concile (D. Mennozi). Comme le dit la couverture, « cet ouvrage serein, loyal, bien documenté, sera désormais indispensable pour comprendre les tensions actuelles et juger les évolutions à venir dans les prochaines années ».

JEAN-ERIC BERTHOLET

UMBERTO BETTI, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione Dogmatica «Lumen Gentium»* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 25), Roma, 1984, 570 p.

Ce volume parut pour la première fois en 1968 ; le Concile était fini depuis trois années à peine et les *Acta Conciliaria* n'étaient pas encore imprimés ; étant donné la personnalité hors pair de son auteur et le rôle joué par celui-ci dans la rédaction du chapitre III de *Lumen Gentium*, le livre fit une impression énorme. D'ailleurs, personne d'autre ne pouvait donner un commentaire aussi clair ; Betti avait déjà étudié, quelques années auparavant, le problème dans le premier Concile du Vatican (*La Costituzione Dogmatica Pastor Aeternus del Concilio Vaticano I*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1961). Il était donc bien placé pour lire ce texte, si controversé, d'une façon exhaustive, alors même qu'un certain nombre d'auteurs (et pas des moindres : une liste en p. 15) s'étaient déjà exprimés. Une quinzaine d'années plus tard, le volume est

réédité, sans retouches significatives (il n'en avait d'ailleurs point besoin). Betti a seulement ajouté les références aux *Acta Synodalia* (publiés entre 1970 et 1978; Betti avait donné de cette publication une recension critique qu'il convient de rappeler: *Antonionum*, 56, 1981, 3-42) et à la volumineuse *Appendix* de 1983; de nouveau, il y a une documentation très ample et très bienvenue (pp. 442-539). L'édition est très soignée; on signalera surtout les index et les tables très détaillées (ce qui est d'un grand service pour une étude aussi analytique). On ne pouvait mieux faire pour célébrer le vingtième anniversaire de la promulgation de *Lumen Gentium* (21-IX-1964). Comme il s'agit d'une réédition, il sera suffisant de rappeler les grandes lignes de ce livre et d'en souhaiter une ample diffusion, car la méthode rigoureusement historique mise en œuvre est bien, dans ces matières (comme l'avait déjà vu G. Philips dans son commentaire), le meilleur service qu'on peut rendre à l'interprétation théologique. L'ouvrage comporte trois parties. Tout d'abord l'examen du Schéma de la Commission Théologique Préparatoire: les indications reçues; l'élaboration progressive du matériel; le schéma présenté au Concile par la Commission Théologique (pp. 17-80). En deuxième lieu, le nouveau Schéma: l'élaboration d'un nouveau Schéma; discussion conciliaire; révision du texte; votations, rédaction définitive, promulgation du texte (pp. 81-329). Enfin: indications pour la lecture du texte: les critères d'interprétation (pp. 332-341) et une lecture suivie (pp. 342-440).

ALDO MODA

HANS-GEORG LINK (éd.), *Apostolic Faith Today. A Handbook for Study* (Faith and Order Papers no. 124), Geneva, WCC, 1985, 281 p.

Recherchant une convergence toujours plus grande entre les différentes églises, traditions et compréhensions de l'Evangile, le Conseil Œcuménique des Eglises (COE), et plus précisément sa division Foi et Constitution (FC), entreprend des efforts tendant à une expression commune de la foi apostolique; ces efforts entretiennent évidemment un lien étroit avec les discussions concernant le Baptême, l'Eucharistie et le Ministère. Le présent volume offre une importante documentation pouvant servir de base à la réflexion: confessions de foi des Eglises, textes de FC, textes des assemblées du COE (de Lausanne jusqu'à Vancouver) ainsi qu'un certain nombre de documents également proches de cette problématique (Barmen, Dei Verbum, Leuenberg etc.). Y figurent aussi les rapports et memoranda ayant vu le jour dans le cadre de cette recherche, p. ex. sur le Filioque (Klingenthal 1979) ou sur l'importance œcuménique du symbole de Nicée-Constantinople (Odessa 1981, Lima 1982). Le tout est précédé d'une introduction concise de H. G. Link, qui retrace l'histoire du problème, le chemin parcouru et les défis à relever. Le point suscitant le plus grand intérêt est sans doute le travail qui s'effectue à propos du symbole de Nicée en tant qu'expression commune de la foi de l'Eglise. La question est de savoir si Nicée-Constantinople donne une réponse suffisante et satisfaisante à la question de Bonhoeffer: «Qui est Jésus-Christ pour nous aujourd'hui?», intention profonde de toute confession de foi. FC considère que ce texte fournit en principe une base adéquate à condition que l'on n'ignore pas les multiples interrogations et questions auxquelles une interprétation actuelle doit faire face. Matière à réflexion donc dans cet ouvrage stimulant et parfois provocateur, contrairement à ce que d'aucuns pensent. Une édition française est à souhaiter, une grande partie de ces textes ayant déjà été traduits.

KLAUSPETER BLASER

Rassemblés pour la vie. Rapport officiel de la sixième assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises, Vancouver, Canada, 24 juillet-10 août 1983; publié sous la direction de JEAN-MARC CHAPPUIS et RENÉ BEAUPÈRE, Genève/Paris, Conseil Œcuménique des Eglises/Le Centurion, s.d., 276 p.

Bien qu'il soit difficile d'en faire une recension, il nous faut signaler ici la parution du rapport officiel de l'Assemblée de Vancouver, et ce afin que l'information atteigne le niveau de l'œcuménisme local dont le président du comité central a encore souligné l'importance dans son rapport (p. 70). Or, il s'est passé beaucoup de choses, au niveau œcuménique, ces dernières années, que l'on pense à la conférence de Boston sur « science et avenir », en 1979, à la conférence missionnaire de Melbourne (1980), au Colloque de Scheffield sur la communauté des hommes et des femmes dans l'Eglise ou encore au document « la mission et l'évangélisation, affirmation œcuménique » (p. 43, 73). « On a organisé plus de colloques en vue de rassembler les membres de la famille œcuménique de toutes les parties du monde depuis Nairobi que durant toute l'histoire antérieure du Conseil de 1948 à 1975 » (p. 73), « plus de livres ont été publiés depuis 1975 qu'au cours de la période 1948-1975 » (p. 74). La vie culturelle plus soutenue de Vancouver par rapport aux assemblées précédentes a amené les « évangéliques » à reconnaître « que l'Assemblée a mis en cause 'l'image stéréotypée que beaucoup d'entre nous se faisaient du Conseil' » (p. 54). Nouveau aussi, la célébration de l'eucharistie suivant la liturgie de Lima ou, encore, une plus grande participation des enfants lors des cultes (p. 61). — Ce rapport officiel contient une description de l'Assemblée au jour le jour, deux courts points de vue sur l'Assemblée par J.-M. Chappuis et René Beaupère, les rapports du président du comité central et du secrétaire général... Notons les deux présentations du thème principal, « Jésus-Christ, vie du monde » par un théologien orthodoxe et par Allan Boesak (p. 107-125) ainsi que l'importante déclaration sur la paix et la justice (p. 184-193). Enfin, relevons (p. 35) cet encouragement adressé aux Eglises « à organiser un *dimanche annuel du Conseil œcuménique*, pour favoriser à la fois l'information de leurs fidèles et leur capacité de fournir les fonds nécessaires ».

JEAN-ERIC BERTHOLET

RENÉ GIRAULT et ALBERT NICOLAS, *Sans tricher ni trahir. Sur la grande route œcuménique* (« Rencontres »), Paris, Cerf, 1985, 192 p.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que les auteurs s'en sont tenus à leur programme : « Sans tricher, ni trahir ». En effet, R. Girault, secrétaire depuis 1980 de la Commission épiscopale pour l'unité des chrétiens, et A. Nicolas, chargé depuis 1978 des relations œcuméniques par le Conseil permanent luthéro-réformé, prennent grand soin de ne rien travestir dans ce tableau de la rencontre des deux Eglises françaises. Leur livre commence (« dans l'allégresse d'une avancée pleine de promesse », p. 161) sur un ton alerte, joyeux, optimiste et non dénué d'humour par une description commune de quelques lieux privilégiés où se recompose le tissu ecclésial de l'Eglise unie de demain (p. 15-55). Puis les deux voix se séparent pour exprimer chacune indépendamment ses convictions catholiques ou réformées. Si la présentation de R. Girault m'a semblé très équilibrée, comment ne pas avouer que l'on se prend à rugir d'impatience là où A. Nicolas se fait le représentant du pire individualisme réformé ou lorsqu'il en appelle, quant au thème de l'unité, aux résultats les plus corrosifs de l'exégèse (« Le canon du NT ne fonde pas comme tel l'unité de l'Eglise; il fonde au contraire, comme tel la pluralité des confes-

sions» (Käsemann, cité p. 117). Alors que R. Girault commençait par parler (p. 59) de l'urgence qu'il y a pour les Eglises à faire cesser le scandale de leur désunion et esquissait quatre manières de concevoir la marche vers l'unité, A. Nicolas, lui, privilégiant l'idée d'une «*unité plurielle*», part de la confession de foi du chrétien individuel et d'une analyse des diversités, illustration presque caricaturale de cet aphorisme qui valut à Marc Boegner sa vocation œcuménique: «L'Eglise sera catholique ou ne sera pas. Le chrétien sera protestant ou ne sera pas» (p. 102). Vraiment, les deux auteurs ont raison de dire, dans une quatrième partie de conclusion où leurs voix se rejoignent, que leurs deux Eglises sont, l'une pour l'autre, en France, l'interlocuteur le plus coriace (p. 161). Il n'en reste pas moins que, comme le dit A. Nicolas, les propositions des deux auteurs sont moins radicalement différentes que l'on aurait pu le craindre au premier abord (p. 137). En définitive, tous deux pensent «qu'il serait urgent de réfléchir à nos déséquilibres et (à propos de l'autorité dans l'Eglise), sans oublier les accents particuliers, d'associer, dans l'exercice de l'autorité, la synodalité et la présidence personnalisée» (p. 168). Ainsi, le but essentiel de ce livre est que les deux Eglises acceptent de prendre en compte les questions qu'elles se posent l'une à l'autre (p. 8). Si, à propos de la liberté dans l'Eglise, Mgr Le Bourgeois — longtemps président de la Commission épiscopale pour l'unité — disait aux protestants: «Nous avons conscience que vous portez un message spécifique. Lancez-nous donc l'affirmation joyeuse, en même temps que renouvelée et actualisée, des grandes affirmations de la Réforme» (p. 157), il pouvait aussi (en 1975), avec insistance, se faire interpellateur: «Quel accueil faites-vous à l'interpellation catholique? Etes-vous vraiment engagés dans un travail d'inventaire et de renouvellement de votre tradition analogue au processus de réforme enfin engagé par Vatican II? S'il existe une bonne conscience catholique, n'y a-t-il pas aussi une bonne conscience protestante?» (p. 98). En définitive, il en va d'une *métanoïa* des différentes Eglises, i.e. de la recherche, entre le statu quo et l'absorption d'une Eglise par l'autre, d'une *unité en forme de communion, corrélative d'une diversité authentiquement acceptable par tous* (p. 77). Il s'agit donc (ce sont les conclusions) d'agir ensemble, dans une réforme permanente à l'écoute de l'autre, en exorcisant nos complexes par l'Esprit (p. 162). Ne nous faudra-t-il pas à nous aussi, protestants, avoir la même attitude de lecture *a priori* bienveillante vis-à-vis de l'Eglise catholique et de son centre romain que nous attendons de cette Eglise vis-à-vis de la nôtre (p. 91)? Analysant quelques *modestes* signes des temps, R. Girault cite ces paroles de Jean-Paul II à quelques étudiants d'un séminaire romain: «Le pape est le vicaire du Christ... Je dois vous avouer que je préfère ne pas abuser de cette expression et ne l'employer que rarement. Je préfère celle de «successeur de Pierre» certes, mais j'aime encore mieux dire l'évêque de Rome» (p. 93). A partir du livre de J.-M.-R. Tillard, *L'évêque de Rome*, Cerf 1982, et de J.-J. von Allmen (cf. RThPh, 1980, p. 107), la question de l'épiscopat et de la papauté est donc abondamment traitée. Mais il y a aussi, p. ex. des pages importantes sur l'éthique. Comme on le voit, ce livre à deux voix (c'est sa grandeur et son charme) est extrêmement stimulant et provoquant. Petit par son volume, mais grand par son enjeu, facilement abordable, on aimerait le voir sur toutes les tables de littérature de nos paroisses, pour ne pas parler des tables de nos conseils de paroisse! En guise de conclusion, une suggestion encore, que R. Girault retire d'un dialogue avec un ami orthodoxe (p. 105): «Il me semble que nous devrions inventer des gestes. Par exemple, je me dis qu'au point où nous en sommes, nos Eglises pourraient accepter que, le jour de Pâques, nous puissions en toute liberté communier les uns chez les autres. Au moment où nous célébrons tous avec la même foi le Christ ressuscité, au saint jour de Pâques, ne pourrions-nous vivre une fois par an entre chrétiens l'anticipation de l'unité?»

JEAN-ERIC BERTHOLET

PAUL WELLS (éd.): *Dieu parle! Etudes sur la Bible et son interprétation, en hommage à Pierre COURTHIAL*, Aix-en-Provence, Editions Kerygma, 1984, 188 p.

Cette publication est la reprise des quatre numéros de la Revue Réformée (135-138) en hommage à Pierre Courthial. On y trouve la reprise des thèmes chers au courant calviniste traditionnel: l'autorité et l'interprétation des Ecritures, la restauration d'une éthique biblique, l'évocation de grandes figures chrétiennes et leur attitude face à la Bible (Pascal, Luther, Barth). A signaler un article du Père Carmignac sur la datation des Evangiles à partir de l'hypothèse de leur origine hébraïque. Rien d'absolument nouveau n'est versé aux débats: en exégèse, la méthode historico-critique est refusée au profit d'une méthode historico-rédemptive (comme prise en compte de la canonicité des textes); en systématique, l'inerrance est dérivée de l'impeccabilité du Christ: «l'infaillibilité de l'Ecriture est celle du Christ» (p. 93); en éthique, dans la tendance à rétablir la discipline ecclésiastique, distinction doit être faite entre les fautes selon leur gravité: c'est un risque à prendre pour lutter contre le laisser-aller moral du temps présent. Ceux qui apprécient les options de ce courant de pensée trouveront dans cet ouvrage des références détaillées et nombreuses; les autres regretteront qu'il fasse peu avancer les débats mais creuse plus encore les tranchées dans lesquelles cette position s'installe.

MICHEL KOCHER

MAURICE TORELLI, *Le droit international humanitaire* (Que sais-je? n° 2211), Paris, Presses universitaires de France, 1985, 127 p.

Le droit humanitaire est vraiment né avec la Croix-Rouge, comme un effort pour freiner la violence et en atténuer les effets. Les diverses Conventions de Genève ont peu à peu précisé le caractère de ce droit, le livre de M. Torelli en présente le contenu et en montre l'importance. Puis il décrit comment ce droit humanitaire devenu international tend à élargir son champ d'application, en visant à englober tout l'homme, le combattant comme la victime. Mais comment en même temps il se voit contesté dans les faits par la souveraineté des Etats qui refuse de céder devant les impératifs moraux ou juridiques universels. A l'offensive normative lancée au nom de l'Humanité et des Droits de l'homme répond la résistance acharnée de la souveraineté étatique. Ce petit livre est passionnant, non seulement pour l'information qu'il offre sur les remarquables possibilités du droit international et sur l'importance capitale du CICR aujourd'hui encore dans la réalisation de ce droit, mais aussi par les questions qu'il suggère sur le statut d'un droit fondé sur des convictions morales, fort et faible à cause de cela même devant le réalisme étatique de la force politique. Toute réflexion sur les droits de l'homme doit connaître ce dossier.

ERIC FUCHS

ROBERT GRIMM, *Les couples non mariés* (La Parole et les hommes, N° 7) Genève, Labor et Fides, 1985, 94 p.

Après deux ouvrages fondamentaux: *Ce qu'aimer veut dire* et *L'institution du mariage*, Robert Grimm, pasteur et docteur en théologie de Neuchâtel, porte sa réflexion sur un sujet plus particulier: la cohabitation de conjoints non mariés. La première partie est intitulée *Pour comprendre*. Démarche prioritaire en éthique. Sans elle, on se condamne à ranger parmi les pures «dépravations» un phénomène de société qui réclame une «approche systémique», tenant compte des facteurs qui en sont les causes et les justifications. Quels sont-ils? Evolution du rôle de la femme, individua-

lisme, hédonisme («Narcisse a remplacé Prométhée»), parfois contestation globale de la société... A l'intérieur des mêmes êtres d'ailleurs, des tendances contraires peuvent «cohabiter», elles aussi! Le souci premier de l'auteur: être à l'écoute des questions que posent aux couples mariés ceux qui ne le sont pas. Elles portent sur l'amour comme condition *sine qua non* de l'existence conjugale, sur une compréhension «qualitative» de la fidélité, sur l'idée d'un pacte de liberté toujours à réinventer. Dans une deuxième partie intitulée *Reprise critique*, on voit qu'il n'est nullement impossible de vivre un mariage où ces mêmes valeurs sont prises en compte, mais associées à d'autres: ainsi la responsabilité librement assumée envers un ordre social donné; ainsi encore le pari de la durée, s'inscrivant dans des promesses, surtout si celles-ci se nourrissent moins d'elles-mêmes que de celles de Dieu. Il arrive donc que les deux conceptions opposées soient en fait très proches, au point que l'Eglise réformée de France, en 1984, a pu formuler, dans l'éclairage biblique, des exigences «constitutives de tout couple qui s'engage dans un projet commun». Reste alors une seule divergence: les uns souhaiteraient que l'Eglise puisse élaborer un acte cultuel même pour des couples non mariés, tandis que les autres, en majorité, veulent conserver la règle selon laquelle une célébration ne doit être offerte qu'aux couples civilement mariés. Le problème n'est pas entièrement nouveau dans l'histoire du christianisme: dans des circonstances très différentes il est vrai, la communauté chrétienne a tenu pour mariés des couples qui n'avaient pas le droit de l'être légalement. Ces faits peu connus sont bien mis en lumière par l'auteur dont l'érudition égale la sensibilité et la clarté.

LOUIS RUMPF

KLAUS DEMMER, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamental-moral* (Studien zur theologischen Ethik, Band 15), Freiburg im Breisgau, Herder, 1985, 240 p.

Le fil conducteur de cet ouvrage d'éthique fondamentale réside d'une part dans des réflexions épistémologiques relevant de la philosophie transcendantale et de l'herméneutique. Le chapitre 1, où l'auteur élabore des prolégomènes sur l'éthique en tant que science, et le chapitre 4, où il est question du rapport entre loi naturelle morale et statut de la personne, appartiennent plus au premier ordre de réflexion. Les chapitres 2 et 5, où l'auteur traite de la conscience comme lieu herméneutique de la revendication éthique et des structures de l'agir moral, appartiennent plus au second ordre de réflexion. Le chapitre 6, qui traite du péché et de la conversion est là comme conséquence illustratrice d'un examen des structures de l'agir humain. D'autre part, l'auteur cherche à articuler l'ordre théologique (christologique) à l'ordre anthropologique, parce qu'il croit ce rapport fructueux pour l'éthique. Le chapitre 3 («Christologie und Anthropologie»), qui joue le rôle de pivot dans la structure du livre, illustre cette recherche. — La qualité de cet ouvrage consiste en ce que l'auteur tient bien ensemble agir humain et signification éthique de cet agir.

JEAN-PHILIPPE CAND

BERNHARD STOECKLE (Hrsg.) *Wörterbuch der ökologischen Ethik*, Freiburg im B., Herder, 1986, 159 p.

Suffit-il de décrire la réalité, de montrer les dangers et de sonner l'alarme pour faire de l'éthique? C'est ce que laisse penser le dictionnaire éthique de poche concernant l'écologie. La précision de l'information scientifique ne compense malheureusement pas la carence de réflexion théologique et éthique de ce petit ouvrage.

JEAN-MARIE THÉVOZ