Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1978)
Heft: 2

Buchbesprechung: Bibliographie

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

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

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

Download PDF: 17.07.2025

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

BIBLIOGRAPHIE

A. LEMAIRE, *Inscriptions hébraïques,* t. I. *Les ostraca* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 9), Paris, Le Cerf, 1977, 304 p.

Sciences bibliques

Après les *Documents araméens d'Egypte* du P. Grelot, la collection patronnée par l'Ecole biblique de Jérusalem publie un nouvel ouvrage consacré à des textes qui n'ont rien de "littéraire", mais n'en sont que plus précieux pour qui s'intéresse au Proche-Orient ancien, car ils constituent un témoignage direct sur maints aspects de la vie quotidienne, économique, sociale, juridique, religieuse, et parfois même sur l'histoire de ces époques lointaines. L'auteur, chargé de la publication des inscriptions hébraïques dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, a rassemblé les ostraca (tessons de poterie sur lesquels on écrivait à l'encre) de l'époque royale, antérieurs donc à la prise de Jérusalem en 587 av. J.C. Son ouvrage est divisé en quatre parties: la première est consacrée aux ostraca découverts à Samarie en 1910 lors des fouilles américaines. Cette centaine de documents relatifs à la production des domaines royaux (vin et huile) peut se dater des règnes de Joas et de Jéroboam II (1er quart du VIIIe siècle). L'étude paléographique, philologique et onomastique (noms de personne et noms de lieu) en est conduite avec une minutie qui pourra déconcerter le profane, mais qui seule permet de faire parler ces textes laconiques: grâce à eux, l'auteur peut dresser une carte administrative du territoire de Manassé sous la monarchie. Avec les ostraca de Lakish, importante place forte du royaume de Juda, qui sont de peu antérieurs à la destruction de la ville en 587, on a affaire à de véritables lettres adressées pour la plupart à un certain Yaôsh, qui devait être le chef de la garnison ; elles nous renseignent sur l'organisation militaire de la région et l'atmosphère qui y régnait à la veille de l'invasion chaldéenne de 589. La troisième partie rassemble les ostraca d'Arad, une forteresse du Négeb, qui ont été publiés en 1975, en hébreu moderne, par Y. Aharoni. Ces documents appartiennent à six couches archéologiques différentes, qui s'étendent du Xe au début du VIe siècle avant J.C. ; mais les plus anciens sont le plus souvent illisibles. Un groupe de seize ostraca forme les "archives d'Elyashib", le chef de la forteresse, et ont trait au ravitaillement des mercenaires grecs (les Kittim) cantonnés dans la région; ce sont les comptes du mois précédant la destruction d'Arad par des bandes édomites lors de la première invasion de Nabuchodonosor: on peut donc les dater de janvier-février 597. L'un d'eux fait mention d'un temple de Yhwh, sans doute le temple de Jérusalem. La quatrième partie regroupe des ostraca trouvés en divers lieux, Samarie de nouveau, Jérusalem, Béer-Shéba, etc. Le plus émouvant de toute la collection est sans doute l'ostracon de Meṣad Ḥashavyahu, de la fin du VIIe siècle, qui nous a transmis la plainte d'un moissonneur auquel le contremaître avait confisqué son manteau. En conclusion, on ne peut que regretter, avec l'auteur, que la formule de la collection n'ait pas permis d'inclure le texte même des ostraca, ce qui aurait fait de ce volume un outil de travail parfait. Tel qu'il est, il pourra cependant intéresser l'historien aussi bien que le bibliste, et tout lecteur curieux de l'ancien Israël.

FRANÇOIS BRON

HUBERT FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus* (Neutestamentliche Abhandlungen, 10), Münster, Aschendorff, 1974, X + 429 p.

Dans cette importante thèse de doctorat, l'auteur défend une interprétation pour le moins originale de l'ensemble de la théologie matthéenne. Le problème théologique spécifique auquel Matthieu se trouve confronté réside pour lui dans la relation entre Israël et l'Eglise: comment interpréter la discontinuité historique provoquée par l'échec d'Israël, tout en maintenant la continuité théologique des promesses vétérotestamentaires et de la fidélité de Dieu à son peuple? Le thème théologique élu par l'évangéliste pour maîtriser cette problématique est celui de l'alliance; l'emploi répété de la catégorie "avec" (Mt 1,23; 17,17; 18,20; 26,29; 26,38.40; 28,20) révélerait le fondement donné par Matthieu à son ecclésiologie: une théologie de l'alliance. La relation entre l'alliance de Yahvéh et l'Eglise du Christ est dès lors considérée comme le thème constitutif de l'argumentation matthéenne, auquel sont ordonnées aussi bien la théo-logie (constante historique de l'offre du salut) que la christologie (médiation de la nouvelle alliance), l'ecclésiologie (le nouveau peuple de Dieu) et l'éthique (fidélité du peuple à l'alliance). Pour Frankemölle, la forme littéraire du prologue (Mt 1-2) et de l'épilogue (28,16-20) révèle que Matthieu élabore non un "évangile" au sens de Marc, mais une œuvre littéraire d'interprétation de l'histoire; dans cette entreprise, visant à mettre en œuvre la continuité historico-salutaire entre Israël et l'Eglise, l'historiographie deutéronomiste et chroniste a fourni à l'évangéliste un modèle herméneutique et littéraire adéquat. – Il faut le dire, cette tentative de ressaisir l'ensemble de l'évangile matthéen dans la catégorie de l'alliance n'emporte pas l'adhésion; les bases conceptuelles de cette thèse sont bien trop fragiles, si l'on considère en outre l'absence du terme alliance et du formulaire stéréotypé de l'alliance chez Matthieu. Or les thèmes constitutifs de l'argumentation rédactionnelle sont signalés par l'usage répété d'une conceptualité univoque (loi, obéissance, jugement, suivance, etc.). On pourrait ajouter également que l'évangile matthéen résiste à cette vision d'une œuvre littéraire élaborée sans référence à une situation ecclésiale concrète; la thématique de la Loi et les récits de controverse révèlent en effet une indéniable polémique à l'égard du rabbinisme contemporain. Le mérite de ce travail réside certainement, au demeurant, dans la recherche et l'exploitation systématique des parallèles thématiques et terminologiques entre Matthieu et les traditions historiques de l'AT; à ce titre, sa contribution à la recherche est à signaler.

DANIEL MARGUERAT

D.-A. KOCH, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums,* Berlin, de Gruyter, 1975, 217 p.

L'auteur s'interroge sur la fonction et la signification des miracles dans l'Evangile selon Marc. Sont-ils, dans le contexte d'une "théologie de la croix", des éléments de la tradition qui embarrassent l'évangéliste et qu'il s'efforce de neutraliser par les "consignes de silence" que Jésus donne aux miraculés? Sont-ils au contraire hautement appréciés de lui, les consignes de silence n'ayant d'autre but que d'en rehausser le vif éclat? Ou bien encore: le Jésus faiseur de miracles est-il – à l'opposé d'une théologie de la croix – "l'homme divin à demi mythique" d'une "théologie de la gloire"? – A l'issue d'une analyse minutieuse des histoires de miracles (p. 42-159)

destinée à mettre en évidence le travail rédactionnel de l'évangéliste, K. constate d'une part que ces récits remplissent indéniablement une "fonction positive... pour la christologie de l'Evangile de Marc" (p. 188), d'autre part qu'ils sont l'objet, systématiquement, d'une "interprétation critique" (p. 182), qui les intègre par des procédés divers au plan global de l'Evangile, dont on a dit qu'il est une Histoire de la Passion avec introduction détaillée. – L'auteur est-il parvenu à donner des faits textuels une explication pleinement satisfaisante? Est-il exact de dire que l'évangéliste ne veut reconnaître aux miracles qu'une fonction subsidiaire, comme démonstration de l'autorité de l'*enseignement* de Jésus? Ne sont-ils pas en eux-mêmes des actes significatifs? Et suffit-il de dire que par son "interprétation critique", qui soustrait constamment les miracles à une appréhension immédiate, l'évangéliste signale qu'une connaissance vraie du Christ n'est pas possible "avant Pâques et sans la Passion" (p. 186)? Aucun récit de miracle ne qualifie de provisoire ou d'insuffisante la révélation qui en jaillit, mais tous, d'une manière ou d'une autre, suggèrent le mystère de la personne du Christ! Ne doit-on pas dire aussi qu'on ne peut comprendre l'Histoire de la Passion de Marc, si on n'a compris d'abord pourquoi les miracles, faits pour révéler aux hommes le Fils de Dieu, ne suscitent qu'adhésion suspecte, ou incompréhension, ou hostilité? – La pagination d'une douzaine de feuillets est brouillée: lire p. 19, 28-29, 22-27, 20-21, 30...

CHRISTOPHE SENFT

PAUL LAMARCHE, *Révélation de Dieu chez Marc* (Le Point théologique, 20), Paris, Beauchesne, 1976, 159 p.

L'ouvrage n'est pas une monographie. L'auteur veut donner une "vue générale sur l'Evangile de Marc" par l'étude détaillée de "quelques passages importants", quatre tirés des chap. 1-5, trois des chap. 14-16. On est un peu inquiet quand il annonce qu'il va essayer "tour à tour les quelques(!) vingt méthodes et plus qu'on peut utiliser en exégèse" (p. 5). Cette pluralité, malgré un fond solide de bonne méthode historico-critique et des idées claires sur les présupposés d'une interprétation fondée (p. 7-25), suscite chez le lecteur l'impression qu'on cherche à faire mousser le texte – qui n'en a nullement besoin. La recherche "spirituelle" se fait parfois, nous semble-t-il, aux dépends de la rigueur de l'analyse "scientifique", et c'est dommage. L'auteur croit découvrir dans le second Evangile une christologie de la "kénose"; sans doute à tort.

CHRISTOPHE SENFT

L'Evangile selon Marc. Tradition et rédaction (Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium XXXIV), Gembloux, Duculot, 1974, 594 p.

Cet imposant volume contient les rapports de la 22e session des Journées Bibliques de Louvain, 31 août - 2 septembre 1971, vingt travaux sur les relations entre l'Evangile de Marc avec les autres Evangiles, ses sources et sa rédaction, ainsi que sur des points particuliers d'exégèse et de théologie marcienne. Chacun mériterait d'être présenté et discuté. On ne peut ici que donner une idée de l'intérêt du volume et de ses multiples perspectives par de rapides remarques sur quelques-uns d'entre eux. – *J.M. Robinson* (p. 11 ss.) fait la tentative intéressante et originale de distinguer les lignes diverses de l'évolution du genre Evangile, afin de situer Marc sur une "trajectoire" particulière de cette évolution. Comme Jean, il s'oppose à la tendance, présente

dès le début et fort dangereuse (elle ouvre la porte à l'aberration gnostique), à centrer la prédication sur le Christ glorifié, en oubliant Jésus et son histoire. *W. Hendriks* (p. 35 ss.) tire de l'emploi du présent historique dans Marc des conclusions étonnantes: dans sa forme définitive, le second Evangile date du début du 2e siècle et c'est Luc qui est, des Evangiles canoniques, le plus ancien! *D.L. Dungan* (p. 179 ss.) veut remettre en honneur la thèse de Griesbach: Marc est un *digest* tardif (2e s.) de Matthieu et Luc; il répond – comme le Diatessaron de Tatien et la compilation de Marcion – à un besoin "réactionnaire" d'harmonisation. Sans nier la primauté d'un "proto-Marc", *M.E. Boismard* (p. 93 ss.) croit déceler des influences de Matthieu sur le second Evangile, sauvant ainsi, au moins en partie, la vieille thèse de la primauté de Matthieu – thèse que *F. Neyrinck* (p. 103 s.) s'efforce de démolir avec méthode et précision. *P. Mourlon-Beernaert* (p. 241 ss.) présente une analyse structurale de Mc 14,17-52, pas très convaincante. Il n'est pas nécessaire qu'une structure existe, pour qu'un bon structuraliste la découvre... *J. Lambrecht* (p. 269 ss.) offre une importante étude du chapitre des paraboles, Mc 4, mettant en évidence, par une analyse perspicace des différentes parties du texte, la liberté avec laquelle l'évangéliste use des données de la tradition et la cohérence de son projet théologique. A-t-il vu assez clairement que le mystère de la Parole et de sa perception par l'auditeur est *le* thème de ce chapitre? Mentionnons enfin l'article que *K. Aland*, un des meilleurs connaisseurs des problèmes du texte du Nouveau Testament, consacre à la "finale de Marc" (p. 435 ss.). Il entend montrer non seulement que Mc 16,8 est le dernier verset authentique du second Evangile, mais aussi qu'il en est la fin authentique. Il a peut-être raison. Mais ne sous-estime-t-il pas le problème que pose une fin aussi abrupte, quand il déclare que dans les années où Marc écrivait il était normal de parler de Pâques sans raconter les apparitions du Ressuscité?

CHRISTOPHE SENFT

FERNANDO BELO, *Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc. Récit – Pratique – Idéologie,* 3e éd., Paris, Le Cerf, 1976, 415 p.

Rien dans ce texte n'est neutre. L'"intérêt" sous-jacent à tout projet herméneutique est explicite dans l'introduction: rendre possible la confrontation entre une pratique révolutionnaire et une pratique chrétienne ne se voulant plus religieuse. – La première partie est une étude sur *le concept de production* (forme d'articulation entre les forces productrices et les rapports de production). Belo reprend la thèse althussérienne d'un *invariant* inhérent à toute formation sociale historique: une base *économique*, des formes juridiques et *politiques*, des formes *idéologiques*. Il recourt de plus à la notion d'*interdits* élaborée par G. Bataille (interdits mis en place pour réprimer les pulsions qui tendent à perturber le procès de production). L'ensemble de ces interdits constitue l'*ordre symbolique*. La *subversion* vise à réanimer les corps jusqu'ici soumis à la répression exercée par cet ordre symbolique. – La deuxième partie est une *application* de la théorie élaborée au chapitre précédent: 1) à *l'ordre symbolique de l'ancien Israël*. Le rédacteur final du Pentateuque a réuni deux systèmes d'interdits distincts et opposés (le système de la *dette* et du *don* de source élohiste-deutéronomiste qui appartient à la vieille éthique nomade égalitaire et le système de la *souillure* et de la *pureté* élaboré par la classe sacerdotale). Le premier système a été soumis au second qui valorise le métaphysique au détriment du transformable. La dialectique qui les engage relève pour Belo de la lutte des classes. 2) à *la formation sociale de la Palestine au premier siècle*, où l'on peut distinguer

deux modes de production: en Judée, le *subasiatisme*, opposition entre la classe paysanne et la classe dominante qui se confond avec l'Etat; ce dernier contrôle les échanges et prélève une grande part du surproduit; en Galilée, l'*esclavagisme*, mode de production qui domine sur toute la Palestine du fait de son intégration dans l'Empire romain. Le Temple de Jérusalem est le centre de la vie nationale juive au niveau *économique* (comme trésor des finances publiques), au niveau *politique* (comme siège de l'appareil d'Etat) et au niveau *idéologique* (comme lieu de la présence de Dieu). La destruction du Temple, en 70, entraînera l'effondrement de l'Etat juif. La *lutte des classes* se traduit, au plan politique et au plan économique, par des épisodes de guérilla contre l'occupant, qui impose à la population un très lourd tribut, et contre la classe dominante qui lui est soumise. La guérilla est menée par un mouvement réformiste (qui ne remet pas en cause le Temple-Etat): les Zélotes. On retrouve la même contradiction au niveau idéologique dans la littérature apocalyptique élaborée par les scribes pharisiens et rejetée par les mouvements aristocratiques sadducéens. Cette littérature décrit la venue d'un Royaume eschatologique où les pauvres auront une place privilégiée. – La troisième partie est proprement exégétique. Dans un texte de type mythique comme l'Evangile de Marc, l'analyse structurale pourra être utile, mais Belo préfère utiliser autant que possible l'analyse textuelle, telle qu'elle se présente chez R. Barthes deuxième manière (S/Z). Belo repère dans le récit de Marc une contradiction structurale entre un *récit* intitulé "bonne annonce de Jésus le Messie" et un *discours* théologique qui *rature* la pratique messianique de Jésus. Le travail théologique (post-pascal) consistera par exemple à atténuer le scandale du *meurtre* de Jésus en le lisant comme une "mort pour les péchés des hommes". – La quatrième partie est un *essai d'ecclésiologie matérialiste*. Elle reprend les résultats de l'exégèse. La pratique de Jésus se situe à trois niveaux: 1) la pratique des *mains* – niveau économique – la charité: par ses mains, Jésus ramène les corps souillés à la vie (subversion du système de la souillure) et partage le pain. Priorité est faite ici au *don*: les biens de consommation ne sont pas saisis en termes de valeur d'échange, mais en termes de valeur d'usage. 2) la pratique des *pieds* – niveau politique – l'espérance. Les déplacements de Jésus sont stratégiques et visent à supprimer les rapports de parenté et de domination politique au profit de rapports ecclésiaux de fraternité et de service. D'autre part, Jésus s'écarte de la foule qui veut en faire un leader: il évite ainsi de recréer des rapports hiérarchiques. 3) la pratique des *yeux* – niveau idéologique – la foi. La foi lit la pratique de Jésus comme pratique subversive, substituant le système de la dette à celui de la souillure. Le lieu d'articulation de ces trois pratiques constitue l'espace d'ecclésialité auquel on accède par une *conversion*, c'est-à-dire par une rupture avec l'idéologie dominante. L'ecclésia n'est pas une communauté, mais une pratique – la pratique des disciples qui relaie la présence de Jésus après son meurtre sur la croix. La pratique de Jésus *n'est pas révolutionnaire*, car elle ne vise pas à une transformation du mode de production par la prise du pouvoir. Mais elle se distingue de l'action réformiste des Zélotes, qui ne cherche pas à modifier la structure de la formation sociale en place. Elle se présente comme une stratégie *communiste internationaliste*. L'ecclésialité communiste est le rassemblement des pauvres sans riches, des disciples sans scribes, des jeunes sans adultes, des frères sans pères; l'humble grain de sénevé qui produira un jour le Royaume. La *parole* de Jésus, semence qui contient sa propre réalisation, doit mourir pour que la plante (la pratique de l'ecclésia) naisse. Elle est aussi la puissance qui ramène les corps souillés à la vie. – La démarche herméneutique de Belo vise donc à transposer un récit relatif à un mode de production subasiatique dans un mode capitaliste; le concept d'*ecclésia* est ici opérateur. La pratique de Jésus devient la *grille de lecture* de nos pratiques. Si

la révolution ne pouvait qu'échouer dans le subasiatisme, elle s'impose pour le chrétien dans une situation nouvelle, par exemple dans le mode de production capitaliste. – Je ferai en conclusion ces quelques remarques: Marx avait déjà présenté le christianisme comme *reflet* de la détresse humaine, mais aussi comme *protestation* de l'homme contre cette détresse. La tradition marxiste ne semble avoir retenu que le premier aspect. En comprenant la pratique de Jésus comme subversive aux niveaux politique, économique et idéologique, à l'aide d'une *démythologisation* politique qui élimine la *nature théologique* (prédestination, christologie, sotériologie), Belo rend caduque la critique classique du christianisme comme opium du peuple. Mais cette démarche est-elle légitime? Je me demande ainsi si l'on peut parvenir à la pratique messianique de Jésus en évacuant le Christ? Ne faut-il pas partir de l'affirmation sotériologique pour comprendre ce qui est le centre du message néotestamentaire (= la lutte de Jésus contre les manifestations multiples du Néant [le Mal physique, social et métaphysique])? Belo n'élimine-t-il pas ce qu'il y a de plus subversif dans le christianisme? L'horizon utopique défini par le théologique (christologie et sotériologie) n'est-il pas un fondement plus sûr pour les luttes des chrétiens que l'échec d'un révolutionnaire? – Sinon, pourquoi Jésus et pas Che Guevara?

THIERRY BENOTMANE

GIANCARLO GAETA, *Il dialogo con Nicodemo* (Studi Biblici, 26), Brescia, Paideia, 1974, 170 p.

Ce petit livre, dont la lecture est ardue pour qui n'est pas initié au structuralisme, jette un jour intéressant sur la christologie du IVe évangile. Elève de Cullmann et patronné par l'Institut des sciences religieuses de Bologne, Giancarlo Gaeta connaît bien les problèmes et la littérature concernant les écrits johanniques, littérature qu'il juge un peu trop exclusivement germanique, avoue-t-il en passant. Mais il se réfère aussi à plus d'un exégète français. Une analyse méticuleuse des structures de la péricope Jean II,23 à III,22 l'amène à la découverte enrichissante de ce que représente la foi au Christ, Fils de l'homme et Fils de Dieu, opposée à la foi basée sur des signes extérieurs (miracles, σημεῖα). La nouvelle naissance que Nicodème, représentant de la tradition juive, n'arrive pas à comprendre, est le passage d'un monde à un autre, du sein maternel à la vie dans sa plénitude, des ténèbres à la lumière.

LYDIA VON AUW

ALDO MODA, *Il problema dell'autorità politica secondo Rom. XIII,1-7.* Estratte da Nicolaus, 1973 (I), 2 (p. 261-313), Bari, Zonno, 1973, 53 p.

L'étude d'Aldo Moda pose des problèmes intéressants au sujet du passage Rom. XIII,1-7, tant de fois cité comme une affirmation de l'origine divine de l'autorité politique et comme un appel à une soumission absolue. Ce passage fait-il partie intégrante de l'exhortation consacrée à l'amour vécu dans la communauté chrétienne (Rom. XII,1 qui se poursuit jusqu'à Rom. XIII,11) ou est-il une interpolation concernant la ligne de conduite de la diaspora juive ou du monde hellénistique à l'égard du pouvoir romain? La réponse à cette question est liée à l'interprétation que l'on donne des termes de Rom. XIII,1-7. Que signifient des mots tels qu'"exousiai, archai"? Ces

mots et beaucoup d'autres qui figurent dans notre passage peuvent être traduits en latin par des mots désignant l'autorité politique: imperium, potestas; la correspondance est frappante. Mais ailleurs Paul emploie ces termes dans un sens différent: les "exousiai" sont des puissances spirituelles, angéliques ou démoniaques. Cullman, Leenhardt et Aldo Moda après eux, approfondissent le sens de ce passage en admettant sa double signification. La puissance politique n'est pas un ordre absolu, infrangible de la création. Elle est comme la Loi, une chose bonne et agréable à Dieu, mais elle peut dégénérer et n'a qu'un pouvoir relatif et temporaire. Il faut tenir compte aussi du moment où Paul écrit: la puissance de Néron est encore acceptable. Toute "exousia" n'est réelle et digne d'obéissance que si elle est soumise à Dieu.

LYDIA VON AUW

EVELIN ALBRECHT, *Zeugnis durch Wort und Verhalten* (Theologische Dissertationen, Band XIII), Basel, Reinhardt, 1977, 236 p.

Non sans prolixité, cette thèse de doctorat montre que, dans la première épître de Pierre aussi bien que dans les Evangiles, la prédication missionnaire inclut toujours le dire et le faire, même si leur lien n'est pas décrit partout d'une manière identique. On s'étonnera que l'auteur écarte la possibilité que le "bien" ou les "bonnes œuvres" des textes néotestamentaires se réfèrent à des critères communs aux chrétiens et aux non-chrétiens.

FRANÇOIS GRANDCHAMP

Histoire de la philosophie

PSEUDO-BOÈCE, *De disciplina scolarium*. Edition critique, introduction et notes par Olga Weijers (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, XII), Leiden-Köln, E. J. Brill, 1976, 189 p.

O. Weijers présente dans ce volume la première édition scientifique d'un traité médiéval sur la vie scolaire. On disposait déjà de deux éditions – celle de la Patrologie latine, vol. 64, et celle proposée par E. Ducci, *Un saggio di pedagogia medievale*, Torino 1967 –, mais ni l'une ni l'autre ne répondaient aux exigences d'une édition critique. Le *De disciplina scolarium* était destiné à initier ses lecteurs aux rudiments de la vie scolaire. On y parle donc autant de la matière d'enseignement que du rapport entre l'élève et son maître, des qualités d'un bon professeur que du savoir-vivre d'un étudiant. *Disciplina* désigne par conséquent "tout ce qui concerne la vie scolaire sous tous ses aspects" (p. 16). Les hommes de la Renaissance furent les premiers à mettre en question l'attribution à Boèce. Ils léguèrent toutefois à la critique moderne deux questions: s'il est en effet absolument impossible que Boèce soit l'auteur de ce traité, qui l'a écrit et à quel moment? O. Weijers consacre à ces deux problèmes une partie de son introduction et aboutit aux conclusions suivantes: elle préfère s'abstenir de formuler de nouvelles hypothèses quant à l'identité de l'auteur (cf. p. 8). Si elle reste très prudente quant aux réponses à donner à la question de l'identité de l'auteur, elle est plus affirmative quand il s'agit de déterminer le lieu et la date de rédaction de l'opuscule. Le *De disciplina scolarium* a été composé entre 1230 et 1240 à Paris, donc au moment du premier développement de l'Université. L'édition du texte lui-même (p. 91-134) est accompagnée de précieuses notes (p. 135-165) qui constituent un commentaire utile du texte et dépassent largement la simple indication des sources. Pour établir le texte, O. Weijers a choisi *un seul* manuscrit

(Cambridge Trinity College 598) – le considérant comme le meilleur de la tradition manuscrite – sauf pour des fautes évidentes qui sont corrigées grâce à quelques autres mss. (cf. p. 36-37). Selon le jugement de l'éditrice cette méthode s'imposait, puisqu'il était impossible d'établir des rapports significatifs entre les 136 manuscrits découverts jusqu'à ce jour. L'apparat critique donne toutes les variantes réelles – "C'est-à-dire celles qui déterminent un sens" (p. 37) – des mss. du XIIIe siècle (23 en tout). Quatre appendices traitant de quelques sujets importants, un index des mss., ainsi qu'un index des mots latins complètent l'édition de ce texte dont on est heureux de posséder maintenant un texte fiable. Il suffit d'ailleurs de jeter un regard sur le nombre des mss. conservés pour se rendre compte de l'importance que prend cette édition pour l'étude de la culture médiévale. Un écrit dont on possède encore 136 manuscrits et un nombre considérable de commentaires (32) devait jouir d'une assez grande popularité au Moyen Age pour retenir l'attention des médiévistes. Le contenu philosophique du traité est extrêmement pauvre comparé aux ouvrages théologiques et philosophiques de la même époque, mais cette édition est très précieuse pour l'étude de bien des aspects de la vie scolaire non religieuse au Moyen Age. Elle permet en outre de mieux connaître certains aspects de la *mentalité* d'un intellectuel moyen au début du XIIIe siècle. On est d'autant plus surpris de constater que cet opuscule est un des premiers textes connus où l'on rencontre l'expression *natura naturans*. Avant de devenir un des termes clés de la pensée de Spinoza cette expression désignant Dieu était assez courante chez les auteurs du XIIIe siècle (cf. p. ex. Thomas d'Aquin, Somme théol. Ia Iae 85, 6). Si l'on peut être certain que l'auteur du *De disciplina scolarium* n'a pas inventé cette notion, il est toutefois probable que son ouvrage ait contribué à la répandre, notamment par l'intermédiaire de l'encyclopédiste Vincent de Beauvais, pour qui ce traité est une source importante (cf. à ce propos p. 32). – Le lecteur de la présente édition est amené à se demander si un examen plus poussé des témoins du texte n'aurait pas pu fournir de nouveaux éléments pour l'édition, car à vrai dire l'auteur se contente de la description des manuscrits (p. 39-88). Une seule note à la page 36 nous renseigne sur des rapports possibles entre les mss. L'affirmation "qu'il est impossible d'établir des rapports directs entre les mss. du XIIIe s." (p. 36) demanderait, me semble-t-il, quelques explications plus approfondies, et l'on souhaiterait une preuve de la qualité du manuscrit sur lequel l'édition est basée. Une ponctuation un peu plus abondante aurait – à mon avis – facilité la lecture d'un texte "difficile à comprendre" (p. 14) et dont le style est surchargé à cause du déguisement littéraire (cf. p. 15).

RUEDI IMBACH

PIETRO ADDANTE, *Alessandro Marini e la polemica su Pierre Bayle nella filosofia del 700,* Bari, Centro recerche storico-filosofiche, 1976, 117 p.

Le lecteur s'étonnera peut-être de constater à quel point le *Dictionnaire critique et philosophique* de Bayle émut les intellectuels de Naples et du Sud de l'Italie au XVIIIe siècle. Beaucoup, il est vrai, ne comprirent pas réellement la pensée de Bayle, la jugeant plus négatrice qu'elle ne l'était et la condamnant de manière sommaire. D'autres polémistes firent preuve d'un jugement plus mesuré, d'un intérêt plus large pour la question de l'origine du mal, lisant Leibniz, l'Irlandais King ou même le Genevois Jean Leclerc tout en cherchant dans la tradition catholique la solution du

problème. Pietro Addante présente l'un de ces polémistes, Alessandro Marini, un juriste calabrais qui fut, avec le P. Francesco Antonio Piro, l'un des principaux représentants de la réaction contre Bayle. Piro et Marini ne furent pas toujours d'accord mais restèrent amis. Moins original et moins vigoureux que Piro, Marini mérite d'être redécouvert comme témoin d'une période souvent dédaignée parce que trop peu connue.

LYDIA VON AUW

WALTER SPARN, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts* (Calwer Theologische Monographien, Reihe b, Bd. 4), Stuttgart, Calwer, 1976, 280 p.

Cet ouvrage érudit et difficile est consacré au "retour de la métaphysique" dans l'orthodoxie luthérienne du 17e siècle. Il s'agit là d'un des phénomènes les plus étonnants de l'histoire des Universités protestantes: un siècle à peine après l'exclusion par Luther et Mélanchthon de la *métaphysique* des programmes d'enseignement, J. Martini, professeur à Wittenberg, prend la défense de la logique et de la métaphysique, et cela au nom d'un authentique luthéranisme; ce "retour de la métaphysique" est en fait une nouvelle entrée d'Aristote dans la théologie: au siècle de la logique succède celui de la métaphysique, définie comme science de l'être de l'étant, de l'*omne ens quatenus ens.* Parmi les nombreux facteurs de ce développement d'une métaphysique scolaire dans le protestantisme, on peut citer en particulier les *Disputationes Metaphysicae* de F. Suarez (1597), le jésuite espagnol. – Contre les calvinistes, les luthériens soulignent la différence entre la théologie et la philosophie; la philosophie ne saurait imposer sa dictature à la théologie. Mais cette critique de la *rationis speculatio* imputée aux calvinistes naît également d'une divergence proprement philosophique: d'où l'exigence, nullement contradictoire, d'une *sanior Philosophia.* – Le débat avec les calvinistes surgit déjà sur le plan de la logique, plan que le retour de la métaphysique ne supprime pas: alors que ces derniers voient dans la logique une invention de l'Esprit saint et cherchent à déduire certaines vérités logiques de la Révélation chrétienne (ainsi Goclenius), les luthériens récusent toute idée d'une "logique chrétienne"; la logique est un don *naturel* de Dieu. – L'auteur examine dans une première partie les problèmes logiques de la christologie et dans une deuxième partie la métaphysique de la christologie. En ce qui concerne la logique, les luthériens ne se contentent pas de distinguer clairement entre logique naturelle et théologie; ils visent une *Logica Spiritus Sancti* qui *modifie* christologiquement la logique naturelle. La divergence touchant la communication des idiomes dépend ainsi de présupposés logiques différents. Mais d'autre part, les luthériens (B. Meisner en tête) soumettent la relation logique (au sens instrumental et non pas ontologique) des propriétés et du sujet à une critique christologique et constituent ainsi ontologiquement la logique en la renvoyant au champ concret des disciplines réelles. – Ce renversement conduit dans la métaphysique de la christologie tout d'abord à dépasser l'alternative du concret et de l'abstrait; ensuite, l'union du fini et de l'Infini, loin de culminer dans une *Weltanschauung* (M. Wundt), rend compte de la *christologie*: la métaphysique scolaire du luthéranisme "ne déduit pas le concept de Dieu du concept d'être, mais définit le concept d'être analogiquement à celui de Dieu" (133). La *médiation* christologique du fini et de l'Infini (*finitum capax infiniti*) présuppose leur *disjonction* ontologique! La métaphysique spéciale peut certes définir ce qu'est l'être et la substance, elle n'atteint pourtant pas Dieu; pas plus que la

christologie ne se laisse déduire de la logique, la doctrine trinitaire n'est accessible métaphysiquement; bref, la métaphysique spéciale joue ici le rôle de la *Loi*; elle exprime en termes onto-théo-logiques la présence de Dieu au monde; elle assume une portée propédeutique, négative mais nécessaire. Néanmoins, tout passage du Dieu de la métaphysique au Dieu trinitaire est impossible (cf. la critique de Ratschow (p. 159 s.), qui aurait succombé selon W. Sparn à cette erreur). La divergence entre calvinistes et luthériens au 17e siècle n'est donc nullement celle d'un conflit de métaphysiques; les luthériens maintiennent en effet une différence de principe entre métaphysique et théologie (sur le modèle de la distinction de la Loi et de l'Evangile), alors que les calvinistes tendent à les confondre. La *réception* luthérienne de la métaphysique signifie en même temps, et dialectiquement, sa *critique*. C'est sans doute là le résultat d'une étude remarquable, importante pour la connaissance des rapports entre orthodoxie luthérienne et orthodoxie réformée; car l'auteur se garde bien, et à juste titre, de proposer une simple repristination de la "scolastique luthérienne", dont plusieurs présupposés fondamentaux (subjectivité de la totalité du réel, relation évidente entre la généralité philosophique et la particularité théologique) nous sont devenus caducs.

DENIS MÜLLER

MICHAEL WELKER, *Der Vorgang Autonomie. Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976, 220 p.

L'auteur s'efforce de clarifier le concept d'autonomie, souvent pris comme slogan, en l'intégrant dans des théories précises. La pointe de son étude est toutefois plus théologique que philosophique: il s'agit d'apprendre à distinguer entre la *réception* des théories et leur *critique* théologique. – L'ouvrage commence par analyser les contributions de Kant, Fichte, Schelling et Hegel au problème moderne de l'autonomie. Dans l'ensemble, et malgré toutes les finesses déployées, le statut de l'autonomie demeure incertain, qu'elle soit subordonnée à la Raison et à la Loi morale (Kant, Hegel), fondée dans la volonté originaire du Je (Fichte) ou, ontologiquement, dans la liberté divine (Schelling). Conscience de soi et conscience de la réalité tendent à se confondre, et la théologie ne manquera pas de faire un usage critique de cette oscillation de la "conscience vide". – C'est ainsi que Gogarten articule l'autonomie de l'homme à sa dépendance, *Gebundenheit*. Le fondement de cette autonomie n'est plus à chercher, comme dans la modernité, dans l'affirmation simple de soi, mais bien plutôt dans la foi en Dieu. Mais Gogarten débouche sur une *christologie abstraite*, dans la mesure où il se contente de transposer la théorie philosophique de Fichte (par ailleurs amputée) dans la théologie; un hiatus demeure entre la réalité propre à la conscience de soi et l'interpellation contenue dans l'appel de Dieu (lequel fonde la christologie). Tillich, de son côté, définit l'autonomie comme obéissance à la "loi de la Raison". Mais on doit se demander comment s'opère chez lui le passage de l'autonomie à la théonomie, si la *réponse* fournie par la Révélation n'est que la réponse à une question *déjà saisissable* par l'homme, de manière statique? Ne faut-il pas concevoir la question dans son déploiement, et admettre alors que la Révélation *met en question la question* et soulève ainsi une question que "l'homme lui-même ne pose pas"? – Barth nous apprend à cet égard qu'il ne suffit pas de *s'opposer* à une théorie philosophique: ce serait encore s'en nourrir. La théologie ne renvoie pas à un modèle théorique extérieur à elle-même: elle vit d'un *extra nos* spécifique, qui fonde

sa confiance et la justifie ; elle renvoie à une Parole. Elle doit tendre à exprimer elle-même une théorie *théologique* de l'autonomie et de la liberté. Du même coup, c'est l'autonomie même de la théologie, comme activité *sui generis*, qui est en jeu. – L'intention de l'auteur me paraît méritoire et légitime. Elle appelle toutefois un fondement moins formel, par exemple une interprétation théologique de la liberté chrétienne. D'autre part, l'ouvrage serait plus facile à suivre si l'auteur avait mieux tiré les lignes de force et montré les enjeux du débat, en particulier dans la première partie.

DENIS MÜLLER

MARIA MANGANELLI, *Il pensiero di Ernest Naville.* Tomes I et II, Milano, Marzorati, 1969 et 1973, 157 et 200 p.

La longue étude que Maria Manganelli consacre à Naville mérite des éloges pour la clarté et la conscience avec lesquelles la pensée du philosophe genevois est exposée. La biographie et la bibliographie me paraissent aussi excellentes. Mais il y a plus: dans le second volume, Maria Manganelli présente un texte inédit important de Naville. Il s'agit d'un essai intitulé: *La métaphysique positive*. Cet essai, écrit en 1876, à l'intention d'un concours proposé par l'Académie des sciences morales et politiques (institut de France) n'obtint ni prix ni mention; Pierre Janet, ayant renoncé à faire le rapport détaillé qu'il avait promis sur les travaux soumis au concours. Plusieurs des thèses que Naville devait développer plus tard sont contenues en germe dans cet écrit, et en font l'intérêt. Grâce à cette publication, il ne sera pas possible à ceux qui étudieront l'œuvre de Naville d'ignorer le livre de Maria Manganelli.

LYDIA VON AUW

Théologie et philosophie contemporaines

GÉRALD ANTOINE, LOUIS BEIRNAERT, FRANÇOIS BOVON, JACQUES LEENHARDT, PAUL RICŒUR, GRÉGOIRE ROUILLER, PHILIBERT SECRETAN, CHRISTOPHE SENFT, YVES TISSOT, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*. Travaux publiés sous la direction de François Bovon et Grégoire Rouiller, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, 311 p.

On ne peut que remercier MM. Bovon et Rouiller d'offrir ici à un public plus large les travaux du 3e cycle organisé en sciences bibliques durant l'année 1972-73 par les quatre Facultés romandes. Le débat est méthodologique surtout. Il est centré autour de la rencontre de l'exégèse historico-critique traditionnelle et des nouvelles approches qui se font jour aujourd'hui. On trouvera ici des exposés sur l'histoire de la méthode historico-critique (Baur, Wellhausen, Gunkel), précieux pour un public francophone bien démuni en ces matières ; l'apport d'un critique littéraire (G. Antoine), au fait des discussions contemporaines (« nouvelle critique », « poétique », etc.) ; des approches de psychologue (L. Beirnaert) et de sociologue de la littérature (J. Leenhardt) ; une réflexion philosophique sur la question de la vérité en contexte herméneutique (Ph. Secretan) ; trois exposés de P. Ricœur sur l'histoire moderne de l'herméneutique, les thèmes de la distance, de l'œuvre et du poétique ; un aperçu sur l'exégèse patristique. L'ensemble est examiné en fonction de deux textes de référence (Gen. 22, 1-19 et Luc 15, 11-32) dont on propose une première lecture en début d'itinéraire et une seconde, enrichie, au terme de l'exercice. Signalons en outre les nombreux éléments bibliographiques fournis en cours de route.

PIERRE GISEL.

V. SUBILIA, *Sola Scriptura : autorità della Bibbia e libero esame*, Torino, Claudiana, 1975, 172 p. (Piccola biblioteca teologica, 9.)

Quelle signification peut avoir aujourd'hui la formule « sola scriptura » ? Peut-on la comprendre authentiquement et dans quelle perspective ? Sous cette formule si simple, ne se cache-t-il pas une prise de position pour la foi ou pour l'incrédulité ? Dans ces mots si chargés d'histoire, de controverse et de polémique ne trouve-t-on pas la question de la réforme de l'Eglise ? Pour répondre à ces interrogations, Vittorio Subilia s'attache à quatre grands thèmes de la controverse confessionnelle ; il en examine la signification, les limites et aussi les équivoques ; il propose un chemin pour les surmonter sans oublier les soucis et les intentions qui les dirigent. Signification de la doctrine de l'inspiration biblique ; nécessité et limites de la critique biblique ; sens et équivoques du libre examen ; importance et dangers de la question concernant le *Frühkatholizismus im Neuen Testament* : tels sont les moments au travers desquels se déroule cet essai attachant. Subilia montre assez clairement les dangers qui guettent le catholicisme et un certain protestantisme historique (en particulier l'orthodoxie) et contemporain (dans lequel on voit l'ombre de Schleiermacher) : le premier lie l'évangile à l'institution ecclésiastique ; le second a sacralisé un livre ; le troisième dissout dans la piété et la conscience commune le *sola fide* de la Réforme. Pour sortir de ces méandres, il faut revenir à la conception fondamentale des Réformateurs : le *sola Scriptura* doit être lu en liaison étroite avec le *solus Christus* (et donc avec le *sola fide* et le *sola gratia*) ; *Christus est dominus ac rex scripturae* (comme disait si justement Luther) ; le canon de l'Eglise chrétienne n'est point le Nouveau Testament, mais le Christ, tel qu'en témoigne le Nouveau Testament. Le *sola Scriptura* a donc sa signification ultime dans la décision irrévocable d'obéir au seul et unique Seigneur connu et confessé dans la foi ; le lecteur du Nouveau Testament ne doit nourrir aucune illusion : dans les pages bibliques on ne trouve point des solutions toutes faites ; la liberté du chrétien consiste justement dans le choix et dans la confession du Christ comme centre, critère et canon de l'Ecriture, et donc de l'Ecriture elle-même comme Evangile. Subilia nous livre une méditation savoureuse et très dense ; rien (à vrai dire) n'est nouveau pour son lecteur ; mais on trouve dans ces pages une sûreté de jugement, une netteté de position, un respect pour les adversaires qui font de cette contribution une synthèse théologique de premier plan. Les questions posées sont fondamentales ; catholiques et protestants doivent les résoudre ; les premiers surtout doivent se sentir interpellés. On peut dire, sans crainte d'être démenti, que ce petit livre très riche se pose au cœur des interrogations œcuméniques et comme tel doit être lu avec attention et intelligence.

ALDO MODA.

LOUIS BOUYER, *Religieux et clercs contre Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, 127 p.

C'est un pamphlet. Il en a la verve. Il en partage les injustices. L'auteur en veut à l'Eglise postconciliaire et au mouvement qui, *nolens, volens*, la porte à se conformer à la « cité séculière ». Il dénonce d'abord ses clercs qui, selon lui, vérifient l'adage : « le poisson commence toujours à pourrir par la tête ». Face à une critique qui touche à la caricature, beaucoup refuseront d'entrer en matière. On les comprend partiellement. Pourtant, certains thèmes abordés méritent au plus haut point l'attention : les racines du catholicisme moderne

et contemporain dans le Moyen Age latin oublieux de la spiritualité patristique ; la précédence de Dieu sur l'intelligence ; la renaissance d'une question de la religion et du sacré contre les postulats de la sécularisation ou d'une science de type mécaniste et à l'inverse des positions de la « théologie dialectique » ; etc. Bouyer milite pour un « humanisme eschatologique », rappelle l'héritage des Pères, notamment des Cappadociens, valorise le thème de la divinisation du monde et défend une théologie authentiquement sacramentelle, « réaliste », tenant à la fois que religion et culture (et société) se jouent ensemble, et à la fois la priorité sémantique de Dieu sur le discours humain (« Dieu a parlé »).

PIERRE GISEL.

G. ALBERIGO, F. MAGISTRETTI, *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica*, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1975, XXXVII et 609 p.

De tous les documents adoptés par Vatican II, la Constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen gentium* est très probablement celui qui jouera le rôle le plus important pour la suite de l'Histoire de l'Eglise. Il recueille en effet l'essentiel de ce que le Concile a voulu et accompli. Il importait dès lors, tant pour l'Histoire du Concile que pour l'herméneutique des textes qu'il a adoptés, que l'on ait la documentation de base la plus sûre possible. C'est à fournir cette documentation que l'Institut des sciences religieuses de l'Université de Bologne, animé et dirigé par Giuseppe Alberigo, a consacré dix ans de ses activités à préparer et à faire paraître la Synopse historique de *Lumen gentium* dont nous rendons compte ici. — Après une introduction détaillée (en italien avec traduction anglaise) qui expose les principes suivis pour cette publication, une première partie (p. 1-340) donne en synopse les sept textes suivants : la version préparatoire — les trois versions dites de Philips — la version qui a fait suite à la discussion générale du schéma — cette même version avec les amendements de Paul VI — et la version finale. Sont également repris dans cette première partie les chapitres VII à XI de la version préparatoire (De ecclesiae magisterio — De auctoritate et oboedentia in Ecclesia — De relationibus inter Ecclesiam et Statum — De necessitate Ecclesiae annuntiandi evangelium omnibus gentibus et ubique terrarum — De oecumenismo) qui ou bien n'ont pas été retenus directement ou bien ont donné lieu finalement à un document séparé (*Unitatis redintegratio*). — La deuxième partie contient en treize appendices des textes qui ont préparé ou accompagné la rédaction de *Lumen gentium* (p. 345-568): la Constitution dogmatique I *de Ecclesia Christi* de Vatican I (*Pastor aeternus*) ; le schéma de la Constitution dogmatique II *de Ecclesia Christi* qui avait été préparé pour Vativan I (*Tametsi Deus*) ; deux textes pour une authentique interprétation de la doctrine de Vatican I sur l'épiscopat et son lien avec la papauté (la fameuse « Collectiv-Erklärung des deutschen Episkopates » de 1875 et l'approbation, par Pie IX, de cette interprétation) ; la lettre encyclique de Pie XII sur l'Eglise (*Mystici corporis*, 1943) ; les schémas allemand, chilien, italien et français proposés à Vatican II ; les propositions de la Congrégation Générale du 30 octobre 1963 concernant le chapitre II du *De ecclesia* ; les observations de Paul VI sur le chapitre III (18.5.64) et de la Commission biblique pontificale sur le N° 22 du schéma ; les rapports de la Commission doctrinale sur les huit chapitres de la Constitution ; les propositions de modifications faites par les Pères conciliaires sur ces mêmes huit chapitres et les réponses, souvent fort sèches, de la commission doctrinale ; enfin les différentes formules proposées pour l'approbation pontificale du tout. — Une dernière partie comprend

l'index des références bibliques, conciliaires, pontificales, patristiques, liturgiques, canoniques, des parallèles et des noms cités. — Cette brève analyse montre bien l'importance exceptionnelle de cette synopse pour l'histoire — souvent mouvementée et tendue — et l'interprétation de ce document capital. Si l'on y joint la concordance des termes de *Lumen gentium* établie également par l'Institut de Bologne (*Indices verborum, et locutionum decretorum Concilii Vaticani II*, fasc. 3, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, Firenze, 1968), les deux volumes de Mgr. Philips (*L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican*, Desclée, 1967 et 1968), et les trois volumes de textes et de commentaires du *De ecclesia* parus dans la Collection Unam Sanctam (Nos 51a, b, c, Paris, 1966), on peut dire qu'on possède désormais les outils de travail fondamentaux pour bien aborder et comprendre l'œuvre maîtresse de Vatican II.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

PAUL-LAURENT CARLE O.P., *Consubstantiel et transsubstantiation*. Préface de Jean Guitton de l'Académie française, Bordeaux, Taffard, 1975, 104 p.

Si rien n'est plus souhaitable que l'unité des chrétiens, rien n'est plus dangereux que le confusionisme qui se substitue à l'œcuménisme véritable, et la pseudo unité obtenue au prix d'un avilissement de la pensée et de la théologie. L'unité ne sera réelle que si elle résulte d'une recherche commune et se réalise dans la communion à la vérité, ce qui requiert intelligence et clarté des idées. Une volonté œcuménique authentique exige donc la connaissance et la compréhension de la théologie des autres chrétiens. C'est pourquoi un livre comme celui de Fr. Paul-Laurent Carle est, ainsi que note Jean Guitton dans la préface, d'une grande utilité : aussi bien pour les catholiques que pour les Anglicans et les Réformés : « Et je n'ai pas de peine à dire, premier lecteur de ce « *court traité* », que votre texte est d'un grand intérêt spirituel en ce moment de l'histoire œcuménique, dix ans après le Concile de Vatican II... le danger de l'œcuménisme, dix ans après le Concile, qui en a promulgué les règles, serait d'aboutir à des impasses ou à des confusions. L'amour impatient de l'Unité peut nous en éloigner, comme il est arrivé plusieurs fois dans l'histoire ecclésiastique » (p. 5 et 7). — Ce livre est, en effet, une défense de la présence réelle dans l'Eucharistie. Grâce à une admirable connaissance des Pères de l'Eglise et des décisions conciliaires, Paul-Laurent Carle peut tenter de clarifier non le mystère lui-même de l'Eucharistie, mais le terme de transsubstantiation qui l'exprime en montrant l'adéquation et l'importance de ce terme pour penser non seulement le mystère eucharistique, mais celui de la Trinité et de la consubstantialité du Christ au Père. La notion de transsubstantiation présente des difficultés dans le contexte d'une métaphysique cartésienne où le corps s'identifie à l'étendue et au mouvement (l'on sait l'intérêt que ces difficultés ont suscité dans l'esprit du protestant qu'était Leibniz). Mais, contrairement à ce que l'on pense généralement, elle n'est liée à aucune théorie métaphysique, même pas à la thomiste, qu'elle précède de plusieurs siècles. Le mot substance traduit le grec *ousia* (être). Il désigne : « ce qui est le fin mot d'une chose » cf. p. 83, et ne doit pas être compris, même chez Aristote, comme un substratum chosifié qui serait recouvert par la couche des accidents (cf. p. 81-82). Pour penser la transsubstantiation, il faut donc comprendre le terme substance comme ce qui est l'essentiel d'un être et non comme un substrat ou une matière, au sens cartésien de ce terme. J'ajouterai que, si on ne fait pas du corps une substance matérielle, mais l'aspect sensible

de l'être, sa capacité de se manifester, il est plus facile de comprendre que le même Etre divin, qui s'est révélé par un corps humain, puisse bien vouloir, dans des circonstances précisées par lui, se manifester réellement sous les apparences sensibles du pain et du vin. — Il faut être reconnaissant au Fr. P. Laurent Carle de nous aider à réfléchir sur les mystères de notre foi par ce livre dont la clarté n'a d'égal que la profondeur.

JEANNE PARAIN-VIAL

YVES LABBÉ, *Humanisme et théologie. Pour un préambule de la foi*, Paris, Le Cerf, 1975, 377 p. (Cogitatio fidei, 81.)

Une thèse présentée à l'Institut catholique de Paris. Difficile, mais qui touche aux questions essentielles de notre aujourd'hui théologique. On sait que l'humanisme est en crise ; on y voit le simple renversement de la religion chrétienne de l'Occident : si l'humanisme prend le *contre-pied* de la théologie, il n'en demeure pas moins dans la même *problématique*. Labbé examine d'abord ce procès de l'humanisme chez Althusser (théorie d'une science de la pratique sociale) opposé à Goldmann (philosophie de l'homme et de l'histoire commandée par le concept de totalité dialectique sujet-objet), chez Heidegger (pensée de la différence originaire comme retour à l'impensé dans lequel on se meut) opposé à Sartre (philosophie de la liberté héritée du Cogito cartésien), chez Bruaire (métaphysique de la Liberté absolue à partir d'une Parole déterminée *de* — non *sur* — Dieu dans le corps et l'histoire) opposé à Duméry (métaphysique de la liberté spirituelle d'un sujet dont le mouvement de transcendance créatrice appelle la reconnaissance d'un Absolu transdéterminé). Aux frontières du procès s'ouvre notamment la question de savoir si l'on peut défendre un antihumanisme sans sombrer dans le jeu d'une « différence sans différents » (une pure « dissémination », sans fin ni commencement) ou — c'est probablement la même question prise par l'autre bout — si l'on peut penser un humanisme sans autoposition. — L'auteur se propose ensuite de construire « l'essence de l'humanisme » à partir des types examinés en point 1. Il montre qu'elle est déterminée par un style de penser kantien (même si l'on dépasse la lettre de Kant en posant ensemble jugement de valeur et jugement de réalité), commandé par la question de la subjectivité (liberté, pensée en termes d'identité), de la valeur (histoire, pensée en termes de continuité) et de l'absolu (religion, pensée en termes de finalité), par un réflexe fondamentalement antipositiviste, une valorisation de la décision, une problématique d'opposition dont l'alternative fini-infini apparaît exemplaire, et une priorité secrète de la question de la connaissance sur celle de l'être (comme de l'existence sur l'essence).

L'auteur aborde enfin la question théologique. Luttant contre la dissémination propre à l'antihumanisme, il s'en va, notamment, revaloriser la « transcendance de la Parole » contre l'« analyse du langage », l'« avenir de la Promesse » contre une « théorie de l'histoire », la « particularité de l'homme Jésus » contre une « pensée de l'être » comme « dérive ». Cette entreprise prend la forme d'une restitution de la question de l'homme, préliminaire à une affirmation possible de Dieu. Elle se noue avec le moment de l'éthique ouvert par la question de l'autre (ici, Labbé emprunte beaucoup à Lévinas) et non par celle de l'œuvre et de l'histoire (il y a là une priorité qui redistribue tout le champ de la métaphysique). On entre enfin en théologie, moment ouvert par la question du mal (la violence de l'autre) : l'immédiateté de l'exigence éthique s'avère insuffisante, il faut passer par la médiation du religieux (des « conditions de possibilité » aux « conditions de réalisation »). — L'ouvrage s'achève avec un appendice plaidant

pour la nécessité de *preambula fidei* auxquels serait confiée la tâche (niveau de la raison) de montrer que la question de Dieu se pose nécessairement, tout en respectant la priorité du théologal (niveau de la foi) quant à la manière dont on y répond (et probablement, à mon sens tout au moins mais il y a là, peut-être, divergence d'avec l'auteur, quant à la manière dont la question même se pose). — On ne regrettera qu'une chose : que le moment théologique soit ouvert par une restitution de la question de l'homme qui récuse simplement la critique antihumaniste. Théologiquement, il aurait mieux valu radicaliser la critique. On aurait pu, ainsi, mieux poser la question théologique (il n'est pas vrai que la critique mène nécessairement à célébrer la dissémination sans fin ni commencement et la différence sans différents, à moins d'en rester à l'alternative de la positivité comme étant et de la négativité comme néant, alternative qui est justement en cause dans le procès), on se serait mieux gardé des postulats modernes de l'humanisme (autoposition), on aurait évité quelque équivoque dans le recours à Lévinas (qui, de fait, représente une position antihumaniste ce qui semble un peu oublié), et l'on aurait pu, peut-être, dépasser l'alternative doublement mortelle de l'autre et du monde (et, probablement, de l'extériorité et de la positivité, du théologique et de l'histoire, etc.) ouvrant sur le moment créateur où Dieu et le monde se disent ensemble parce que (dans un registre plus proche de Bruaire que de l'humanisme) on ignore le monde sans Toi de Hegel et le Toi sans monde que risque de proposer Lévinas. La question des *preambula fidei* s'en trouverait naturellement quelque peu infléchie (cf. *supra*).

PIERRE GISEL.

MARCEL LÉGAUT, *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, 313 p. (Collection « Intelligence de la foi »).

L'œuvre de Marcel Légaut frappe surtout par la personnalité de son auteur qui lui confère un rythme et un ton particuliers. Ne l'ouvrons pas pour y recueillir un enseignement théologique original — rien ici de nouveau ou d'osé par rapport à ce qu'on étudie actuellement dans l'Eglise catholique en crise — mais admirons la lente patience du sage qui veut faire pénétrer une seule grande certitude : l'Eglise doit (et peut) changer de visage pour attester le message des origines, mais cette mutation qui va dans le sens d'une décentralisation générale requiert un recentrement, général lui aussi, de chaque croyant sur une foi radicalement intériorisée. Marcel Légaut ne veut être qu'un laïc s'adressant à d'autres laïcs, un catholique né au début du siècle soucieux du cheminement de ses contemporains, un croyant paisible qui s'entend à dire le prix de la foi. On sait pourtant que son témoignage porte aussi dans la jeunesse, même non catholique ; preuve de la « présence » qui s'affirme lorsque parle cet intellectuel devenu homme de méditation au ras de la terre. Sous d'autres formes peut-être, avec une visée mieux adaptée à la crise de nos propres Eglises, nous ne perdrions rien à posséder de tels maîtres spirituels !

CLAUDE BRIDEL.

XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Ksiega pamiatkowa 1954-1974, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1976, 456 p.

En 1954, le gouvernement polonais décidait de remplacer les Facultés de théologie des universités de Varsovie et de Cracovie par une Académie de théologie catholique, avec siège à Varsovie. Cette décision, prise au plus fort du conflit entre l'Eglise et l'Etat, fut mal accueillie par les autorités ecclésiastiques et, d'une façon plus générale, par les catholiques polonais, qui y virent une tenta-

tive de mainmise gouvernementale sur la formation des théologiens. Pendant de nombreuses années, l'Académie végéta ; elle connut une crise particulièrement grave à la fin des années cinquante, où le nombre des étudiants tomba de 338 en 1957/58 à 96 en 1960/61, pour ne se relever ensuite que très lentement. En 1960, l'épiscopat retira ses réserves à l'égard de l'Académie ; mais c'est seulement à partir de 1965 que celle-ci connut un véritable développement. En 1972/73, elle comptait 208 enseignants à tous les échelons et 1356 étudiants, clercs et laïcs, dont une partie faisaient leurs études par correspondance. En 1973, signe de la reconnaissance définitive de la part de l'Eglise, l'Académie fut acceptée comme membre de plein droit de la Fédération internationale des universités catholiques. — Voilà ce que nous apprend, parfois entre les lignes, le premier chapitre de cet ouvrage commémoratif, publié à l'occasion du vingtième anniversaire de l'Académie. Les trois chapitres suivants rendent compte de l'activité de chacune des facultés : théologie, droit canon et philosophie chrétienne, ainsi que du travail accompli dans leurs diverses disciplines. Ils comprennent notamment les statistiques des diplômes délivrés depuis vingt ans et d'impressionnantes listes de publications du corps enseignant. Parmi les disciplines, l'apologétique mérite une mention particulière : elle a donné lieu à la création d'une « école apologétique de Varsovie », école qui a renouvelé ce domaine de la théologie en tenant compte des « transformations subies par la mentalité de l'homme moderne qui, sensibilisé au concret, évite la pensée abstraite et a une attitude essentiellement empirique face au monde qui l'entoure ». — Les derniers chapitres concernent les activités estudiantines, la bibliothèque et les publications de l'Académie. On est spécialement frappé par la richesse des activités estudiantines : groupements scientifiques, culturels, sportifs, touristiques... Et, parmi les photos groupées à la fin du livre, on a la surprise de découvrir, à côté de graves messieurs en col romain, des jeunes gens avec guitares électriques et des jeunes filles participant à des concerts ou à des représentations théâtrales. — L'ensemble produit une irrésistible impression de vitalité intellectuelle et sociale, impression qui confirme ce que l'on sait par ailleurs de l'Eglise polonaise.

ZYGMUNT MARZYS.

ALDO MODA, *La dottrina della elezione divina in Karl Barth*, Bologna, Patron, 1972, 128 p.

Le livre d'Aldo Moda est un extrait d'une thèse, présentée en 1970 à l'Institut catholique de Paris. Il est dédié au R. P. Henri Bouillard et au professeur Cullmann et l'on y sent passer un souffle d'œcuménisme authentique. Aldo Moda donne une adhésion à la fois réfléchie et enthousiaste à la doctrine barthienne de l'élection. Trop négligée par la théologie moderne catholique, trop rigide dans l'ancienne théologie protestante, ce qui la rend incompatible avec la miséricorde divine, la doctrine de l'élection prend chez Barth un sens nouveau et une richesse nouvelle. En faisant du Christ l'objet premier et éternel de l'élection, c'est-à-dire de sa grâce, Dieu accueille en son Fils tous les hommes sauvés par le sacrifice de la croix. Cependant Moda est conscient des difficultés de la position de Barth. Comment concilier l'élection prétemporelle et de toute éternité avec le temps historique ? Barth ne néglige-t-il pas trop la part humaine, la réponse de l'homme au salut offert par Dieu ? La transcription de « hyper » « en faveur de » par « à notre place » rend-elle la pensée de saint Paul ? Par ses exposés clairs et ses questions, ce petit livre peut rendre des services appréciables au lecteur de Barth.

LYDIA VON AUW.

WILFRIED GROLL, *Ernest Troeltsch und Karl Barth. Kontinuität im Widerspruch* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 72), Munich, Kaiser, 1976, 144 p.

Elève de T. Rendtorff, Groll interroge la lecture barthienne de Troeltsch sous l'angle critique de l'"autonomie radicale de Dieu", comprise comme renversement de l'aporie de la conscience de soi en position absolue du Sujet. – L'examen minutieux et succinct des textes où K. Barth se mesure explicitement à E. Troeltsch, dès 1911, conduit bien au-delà d'une simple analyse littérale, déjà passionnante en elle-même: au travers d'une triple problématique (l'*histoire* et sa reprise réflexive et critique, l'*a priori religieux* et l'*éthique*), Groll noue une réflexion systématique. L'histoire de la théologie de ce début de siècle a un enjeu pour notre propre pensée théologique d'aujourd'hui: nous devons en effet comprendre comment il se fait que Barth en est venu à radicaliser l'aporie fondamentale de la conscience de soi ressentie par Troeltsch devant la montée du *relativisme historique*, mais de telle manière que Barth a retourné en position théologique absolue ce qui chez Troeltsch demeurait aporie. L'effort de Troeltsch consistait en effet à fonder le sens de l'histoire dans l'activité de la conscience; dans sa foulée, mais contre lui, Barth radicalise le Sujet, le fait valoir absolument et court-circuite ainsi la relativité historique qui menaçait de ruiner le discours théologique. – Le même complexe de continuité et de rupture apparaît dans la question fameuse de l'*a priori religieux*: Barth ne quitte nullement le sol moderne de l'autonomie, sur lequel se tenait Troeltsch mais aussi W. Herrmann, le maître de Barth. Entre 1909 et 1924, Barth se contente d'opposer à Troeltsch une conception de la religion. Mais dans les années 1924-1927, il renverse la vapeur: son point de départ ne sera plus une version modifiée de l'a priori troeltschien, toujours immanent à la subjectivité humaine, mais bien l'irréductible subjectivité de Dieu, racine de la doctrine trinitaire. – La rupture se consomme dans l'*éthique*: là où Troeltsch opère en historien et en sociologue de la religion (cf. les *Soziallehren* de 1912) et pense les variations historiques en terme de changement de situation, Barth *systématise* une situation historique et la porte à sa radicalité critique, à sa crise. Mais les deux approches ne sont pas forcément antagonistes: la différence pourrait provenir de niveaux d'analyse différents. Troeltsch respecte davantage la réalité de l'histoire, mais tend à perdre de vue la spécificité de la théologie; Barth tend, à l'inverse, à idéologiser l'histoire, mais c'est ce qui lui permet d'accéder au discours proprement théologique. – Cette tension est révélatrice de la situation complexe de la théologie moderne en général: c'est le conflit du possible et du nécessaire, de l'hypothèse et de l'assertion, des sciences humaines et de la théologie! Groll a bien vu l'échec de Troeltsch: pour lui, l'énoncé clef de la conclusion des *Soziallehren*: "L'au-delà est la force de l'en deçà" (génitif subjectif) signifie en définitive que l'au-delà, déjà présent dans l'immanence (dans l'âme), est le principe de l'activité éthique de l'homme. La théologie est donc fondée ultimement sur l'éthique. Dans la conférence de Tambach (1919) sur "le chrétien dans la société", Barth interprète cet énoncé au sens d'un génitif objectif et souligne notamment la présence actuelle de l'eschaton: "la force (ajoute-t-il à dessein) de l'au-delà est la force de l'en deçà". Désormais, les rapports de la dogmatique et de l'éthique sont irréversibles. – Groll estime pourtant que Barth n'a pas réussi à intégrer la perspective de Troeltsch et qu'il aurait dû le faire; du fait de cet échec de Barth en la matière, l'opposition ultérieure manifestée à l'encontre de Troeltsch ne sera plus que dogmatique et positionnelle. L'éclatement du barthisme en barthisme de droite et en barthisme de gauche a sa

source dans l'aporie non résolue de la pensée de K. Barth lui-même, aporie dont Troeltsch avait formulé la portée: le barthisme de droite souligne le *voilement* de la conscience de soi et tend par conséquent à penser la foi comme *don* absolu ; le barthisme de gauche insiste au contraire sur le *dynamisme* de la conscience et donc sur l'*agir* immanent à la foi. Et c'est vrai que la définition barthienne de la foi comme *Tat*, dans *KD* IV, prête à ambiguïté. – Je me demande néanmoins si l'analyse de W. Groll ne pèche pas par *formalisme*, ignorant les *contenus* du discours théologique (cette objection a déjà été formulée par F.-W. Marquardt à l'encontre de F. Wagner). Peut-être pourrait-on mieux voir alors que la contradiction entre la foi comme don et la foi comme acte n'est pas chez Barth une contradiction logique, une aporie évitable et malheureuse, mais qu'elle témoigne d'une aporie *constitutive* de la foi chrétienne elle-même, et qu'il appartient à la théologie de s'effacer devant cette aporie et devant sa dialectique spécifique?

DENIS MÜLLER

HARVEY COX, *La séduction de l'esprit. Bon et mauvais usage de la religion populaire.* Traduit de l'américain par J. Henri-Marrou, Paris, Le Seuil, 1976, 313 p.

L'auteur de *La Cité séculière* et de *La fête des fous* propose une nouvelle fois des considérations originales et séduisantes ! Si la structure de son livre paraît logique et simple, le contenu est en revanche déconcertant par la richesse des propos. En effet, tout y passe : Marx et la mariologie, la littérature et la révolution en Amérique latine, la pollution et Mai 68, les messes folkloriques au Mexique et la sexualité, le village tribal et l'icône électronique, etc. Sous la plume féconde de l'auteur, tout cela se transforme en un projet culturel et religieux global. Quel est ce projet ? — Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, Cox semble avoir découvert « la religion », plus particulièrement l'importance de la « religion populaire » (thème très en vogue actuellement). Il s'en fait l'apologète et estime que les prophéties de Bonhoeffer (et celles de *La Cité séculière*) doivent être mises en question. L'auteur distingue trois formes de religion : témoignages, religion populaire, codes de valeurs proposées par les mass-media. « Deux sortes d'histoires sont particulièrement importantes comme véhicules de l'expression religieuse. La première est l'*autobiographie* ou « témoignage » par lequel le narrateur raconte... sa lutte contre les dieux et les démons... Elle restaure l'unicité de la personne humaine » (p. 7). Cox raconte donc dans une première partie de son livre son autobiographie spirituelle et culturelle. « La deuxième façon religieusement significative de raconter des histoires est... la *religion populaire*. C'est l'histoire collective d'un peuple tout entier ; une sorte de témoignage collectif. La religion populaire comprend à la fois ce qui relève du folklore, la religion des gens simples sous une forme rudimentaire, et ce qui se passe en marge des institutions officielles de l'Eglise, avec les rites et les liturgies sauvages » (p. 8). C'est ce sujet qui forme le corps et l'âme du présent ouvrage. Intériorité collective, la religion populaire est la façon pour un peuple de pleurer, de se souvenir et d'espérer, de résister et de survivre (p. 109). Cox met donc en valeur un élément de l'analyse marxiste de la religion, celui de la protestation, disant que la religion n'est pas toujours opium mais aussi un stimulant et concrètement une forme de piété en cours de radicalisation (ex. la mariologie en Amérique latine) à exploiter pour un projet de libération. Les exemples de Gandhi, M. L. King, Camara et d'autres montrent que « l'idée marxiste de la religion comme moyen d'oppression ne

saurait être justifiée par l'expérience actuelle » (p. 120). Freud et Marx dénonçaient une perversion démoniaque de la religion mais non la religion elle-même qui constitue une force d'émancipation à notre époque. Le troisième type de religion, celui de la *religion codée*, systématisée, contrôlée et distribuée par des spécialistes, consiste en un système de signaux. Si les grandes religions sont en effet un mélange d'histoire et de signaux, une affreuse distorsion de l'équilibre entre histoire et signal, foi populaire et religion des clercs s'est malheureusement établie. Selon Cox, la principale menace contre le témoignage dans la religion provient actuellement de la religion que proposent les mass-media. Les productions télévisées et la propagande ont une telle emprise sur les gens, leurs décision, perception et conduite, qu'elles sont des formes déguisées de religion. C'est justement ce que Cox appelle « séduction de l'esprit » : quand le signal se fait passer pour un témoignage et manipule les instincts religieux naturels de l'homme pour les contrôler et les dominer, la religion ne peut plus remplir sa mission qui est d'affranchir cet homme des forces extérieures et de leur emprise abusive. Dans la troisième partie de son livre, l'auteur va donc proposer quelques directives visant à rétablir un juste et sain équilibre. — Je reconnais que Cox a quelque chose de poétique et de prophétique. Quant à savoir si la religion populaire pourra guérir le monde, je reste sceptique, d'autant plus que les propos souffrent de défauts méthodologiques : pourquoi n'y trouve-t-on jamais une référence à Gramsci ; pourquoi les arguments critiques de Marx jusqu'à Barth et à la sociologie institutionnelle ne sont-ils jamais examinés et réfutés de façon sérieuse ? Je ne m'arrête pas à la définition de la théologie donnée par Cox : une réponse à la religion et « une forme de jeu » (p. 305). La question capitale me paraît être la suivante : comment arrive-t-on à distinguer la religion opiacée de la religion libératrice ?

KLAUSPETER BLASER.

FRANZ EICHINGER, *Die Philosophie Jakob Senglers als philosophische Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, 204 p. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts.)

Jakob Sengler (1799-1878), élève de Möhler, Schelling et Baader et appartenant au bas-idéalisme (*Spätidealismus, spekulativer Theismus*, cercle autour de I. H. Fichte et de Weisse) est aujourd'hui oublié. Les spécialistes de cette époque salueront donc la parution du livre de Eichinger. Il traite surtout de la philosophie de Sengler, qui fut d'abord professeur à Marbourg et ensuite à Freiburg (i. B.), où il enseigna avec succès. Nous lui devons d'importants ouvrages sur l'idée de Dieu et la théorie de la connaissance. Il fut un des fondateurs de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. — Sengler se posait la question de savoir comment la connaissance arrive à se donner sa forme vraie. Avec Baader il pose que cette forme n'est atteignable que si le savoir est fondé dans l'absolu. L'absolu en tant qu'identité pure du savoir et de l'être, c'est l'idée que Sengler reprend du Schelling de la dernière période. Mais suivant Hegel, Sengler maintient que l'absolu n'est accessible que par le mouvement interne du savoir même. — Ce qui intéressera plus particulièrement le lecteur de langue française c'est le fait que Sengler, avant de commencer sa carrière académique, fut rédacteur de la *Kirchenzeitung für das katholische Deutschland* (1830 ss, plus tard : *Religiöse Zeitschrift für das kath. D.*), journal comparable à *L'avenir* de Lamennais et de son cercle. La revue de Sengler défendit le point de vue exprimé par son confrère français. On ne s'étonne pas d'apprendre

que Sengler fut un ami de Doellinger et s'opposa fortement au dogme de l'infaillibilité papale, sans pour autant rejoindre le « vieux catholicisme ». — Eichinger dessine avec prudence et attention la pensée de Sengler, un des derniers à essayer une synthèse entre christianisme et philosophie. La religion chrétienne y figure comme religion absolue grâce à une démarche philosophique qui présente la philosophie de la religion comme accomplissement de toute philosophie.

KLAUSPETER BLASER.

BECK LEWIS WHITE, *The Actor and the Spectator*, New Haven, London, Yale University Press, 1975, 142 p.

L'auteur de ce livre concis et clair est professeur de philosophie morale à l'université Rochester (New York) et spécialiste de la pensée philosophique allemande (il est l'auteur d'un *Commentary on Kant's Critic of practical Reason* et d'une *Early German Philosophy*). L'ouvrage contient le texte d'une série de conférences faites à Yale en 1974 autour de la pensée de Cassirer, à qui L. W. Beck doit ses idées directrices ; on y trouve proposé, comme esquisse d'une philosophie de l'action, « a dramaturgical model for the understanding of action », dans la perspective développée en particulier par K. Burke (*A Grammar of Motives*, 1941), E. Goffmann (*The Presentation of Self in every day Life*, 1949) et M. Natanson (*Man and Actor*, 1966). A la vision « scientifique » de l'homme comme rouage de la machinerie cosmique s'oppose une conception « humaniste » de la liberté humaine et un nouvel éclairage est donné, à l'aide d'arguments modernes, à l'idée de l'homme comme agent autonome, comme auto-création, morale et libre. L'argumentation est la suivante. Le concept de machine pensante est contradictoire ; les modes de la connaissance de soi et d'autrui révèlent une asymétrie foncière et philosophiquement importante, dont rend compte un modèle « théâtral » : chacun est à la fois spectateur, lieu d'une perspective explicative sur l'action, et acteur, mais les deux rôles ne s'interchangent pas et les modes d'explication varient. « Avoir une raison » est un critère pour comprendre l'action et le « scénario » du jeu scénique (« plot ») — le contexte de l'explication — fournit les conditions de la compréhension de sa propre action et de celle d'autrui.

MARIE-JEANNE BOREL.

BERTRAND PIERRE, *L'oubli. Révolution ou mort de l'histoire*, Paris, PUF, 1975, 182 p.

Publié avec le concours du conseil canadien de recherches sur les humanités et sous l'égide de F. Châtelet, G. Deleuze et O. Revault d'Alonnes, ce livre est une méditation sur « la rupture de l'événement » (p. 162). Oublier, c'est vivre l'instant, l'événement, l'intensif, la discontinuité. Mais parler de l'oubli suppose une étude des relations entre l'oubli, la mémoire et l'histoire (l'extensif, la continuité), un tout complexe, une réalité aux multiples facettes ; poser la question de l'oubli, c'est poser celle de la mémoire et de l'histoire, car l'oubli est, en lui-même, « sans question » (« une solution aux problèmes posés hors de lui », p. 177). Ainsi, d'une part mémoire et histoire sont des moyens, nécessaires pour « voir » l'oubli, le penser ; mais, d'autre part, poser la question de l'oubli est un biais théorique pour se saisir de l'articulation des dimensions temporelles de l'existence (de la coexistence de l'intensif et de l'extensif). Or développer une réflexion dans ce sens suppose un renversement des perspectives classiques.

Il faut d'abord renoncer à la dichotomie qui renvoie la mémoire au psychologique et l'histoire au sociologique : la mémoire a des formes qui sont indépendantes de son « porteur » (individu, institution,...) ; il en va de même de l'histoire (personnelle, sociale,...) ; traiter de l'une et de l'autre catégorie sous l'angle de l'oubli opère leur « désanthropologisation » et les fait voir en tant que réalité *sui generis*, où temps, mémoire et histoire, « sujet » et « objet », ne sont plus distingués et dont il faut dégager les structures et éclairer les multiples apparences. Freud et Hegel ont subordonné l'oubli à la mémoire (à l'identité personnelle) et à l'histoire (« une réalité établie comme passé éternisé »). Inverser l'ordre de la subordination ouvre sur une analyse de l'« intempestif » (Nietzsche, Proust, Beckett) où « l'oubli, qui apparaît de prime abord n'avoir pas plus de consistance qu'un fantôme, s'avère rapidement faire tourner autour de lui le temps et l'histoire » (p. 3).

MARIE-JEANNE BOREL.

EIKE-HENNER W. KLUGE, *The practice of Death*, New Haven and London, Yale University Press, 1975, 250 p.

Professeur-associé au Département de philosophie de l'Université de Victoria, l'auteur est spécialiste de l'éthique biomédicale. Partant de la constatation que nous assistons à une remise en question générale des valeurs en ce domaine, il s'efforce d'y porter remède par des moyens strictement rationnels. Abordant successivement l'avortement, le suicide, l'euthanasie, l'infanticide et le sénicide, il fait apparaître à leur propos les présupposés qui commandent les tendances qui s'affrontent aujourd'hui en ces matières. Dans chaque chapitre, il expose l'état du problème, puis les positions traditionnelles, puis celles de la « nouvelle morale » et enfin s'efforce de formuler une solution cohérente. Celle-ci se rapproche plutôt du traditionalisme, mais ce n'est point, souligne-t-il, par attachement au passé, mais par rigueur philosophique. En effet, le relativisme moral qui part de l'évolution des mœurs ne saurait s'autoriser d'une analyse descriptive pour en tirer des impératifs ; et quand la « new morality » s'inspire de l'utilitarisme, elle se heurte à la difficulté qu'a toujours rencontrée la prétention à calculer ce qui va produire la plus grande quantité de bien ou de mal pour l'individu ou la société : difficulté pratique de toute prospective, difficulté aussi de définir bien et mal. C'est donc à chaque fois à la valeur absolue de l'être personnel qu'il faut revenir et se demander si tel acte y porte atteinte ou non, s'il est un meurtre ou non. Mais encore faut-il définir à quel moment un être est déjà ou est encore personnel. Kluge répond que c'est dès le moment et jusqu'au moment où un être fait preuve d'une perception rationnelle permettant une communication avec d'autres êtres semblables, fût-ce au niveau où elle existe par exemple entre des animaux comme les dauphins. D'où, en matière d'euthanasie, le critère de l'encéphalogramme plat comme attestation qu'une vie personnelle n'existe plus et, par analogie, la possibilité de considérer que l'embryon n'est pas encore une personne, de sorte que l'interruption de son existence ne constitue pas encore un meurtre ; une solution de délais se justifie donc mieux dans la législation que toutes les solutions reposant sur des « indications », qui ne paraissent pas probantes à l'examen. — L'auteur excelle à montrer que les positions qu'il réfute entraînent des conséquences logiques intenables ; il leur reproche aussi de reposer sur des prémisses non démontrées, notamment en ce qui concerne les croyances religieuses. A vrai dire celles qui sont ici décrites apparaissent surtout comme des postulats de théologie naturelle ; la spécificité

d'une foi évangélique n'est guère perçue. De plus, on voit mal comment l'auteur lui-même pourrait échapper à la nécessité d'un indépassable ; il le laisse entendre finalement, après avoir manifesté longuement une confiance sans réserve dans la rigueur des syllogismes.

LOUIS RUMPF.

ANDRÉ JACOB, *Introduction à la philosophie du langage*, Paris, NRF (Gallimard), 1976, 450 p. (Idées.)

Il est extrêmement difficile de rendre compte de ce livre, car il s'agit là d'une « somme ». Je veux dire que l'auteur a cherché à tenir compte de trois exigences très difficilement conciliables. Premièrement il aimerait n'avoir oublié aucun auteur important, ce qui est presque une gageure si l'on songe à l'abondance de la littérature, de niveau scientifique ou non, consacrée au problème du langage. Deuxièmement, l'auteur aimerait que le phénomène « langage » se voie éclairé sous tous ses aspects, de façon que son livre en donne une image qui devienne, à la limite, coextensive à la réalité. Enfin M. Jacob tente de présenter la quasi-totalité des méthodes, ou plutôt des « approches » requises lorsque quelqu'un, prenant du recul face au langage, non seulement se demande ce qu'il est, mais demande de surcroît *comment* il pourrait chercher, et finalement savoir, ce qu'il est. — L'originalité de M. Jacob est donc d'abord de n'avoir pas « pétrifié » le langage, c'est-à-dire de n'avoir pas décidé *a priori* qu'il serait une « chose » proposée à l'investigation comme un objet inerte. L'originalité de M. Jacob consiste aussi à n'avoir pas voulu juger, ni préjuger de la meilleure, ou de la seule façon d'approcher méthodiquement le phénomène du langage. Il a ainsi mis en œuvre, au fond, une double révolution copernicienne : il tourne autour d'un objet (le langage) en multipliant les façons de l'aborder, mais en même temps le langage « tourne » autour de l'approche, en devenant chaque fois le corrélat différencié d'une approche particulière définie méthodologiquement. Le langage apparaît alors au terme de l'enquête de M. Jacob comme un « phénomène », c'est-à-dire comme quelque chose qui ne se voit jamais entièrement objectivé, ni jamais réduit à un pur instrument mental détaché du réel. A cet égard, le livre de M. Jacob est une « phénoménologie *in actu* » du langage — quoique, dans son aspect extérieur, il présente trop visiblement l'aspect d'une somme — je dirais à la limite d'une compilation. Peut-être (ce sera ma réserve) M. Jacob n'a-t-il pas su toujours trancher avec suffisamment de courage ce qui, dans les écrits auxquels il se réfère, doit être déclaré vraiment comme très important — et ce qui ne doit pas l'être. — Finalement, le livre de M. Jacob peut être utilisé comme un cours dispensant une masse d'informations. C'est à ce titre que certainement il rendra le plus de services. La bibliographie occupe 20 pages serrées, et deux index (des noms et des thèmes) facilitent la consultation de cet instrument de travail.

J.-CLAUDE PIGUET.

CHARLES MOELLER, *Littérature du XXe siècle et christianisme*, t. V, « *Amours humaines* », Paris, Casterman, 1975, 355 p.

Ce cinquième volume du monumental panorama de la littérature de notre siècle que Mgr Moeller entreprit il y a maintenant plus de vingt ans ne le cède en rien aux précédents. Il groupe six études denses, percutantes, intelligentes autour du thème de l'amour humain, consacrées à des auteurs tous plus ou

moins éloignés de la foi chrétienne : Françoise Sagan, B. Brecht, Saint-Exupéry, Simone de Beauvoir, P. Valéry et Saint-John Perse. Les auteurs sont admirablement servis par Mgr Moeller, qui se garde d'en faire des chrétiens malgré eux, mais qui les écoute fraternellement pour percevoir parfois l'écho de l'amour de Dieu dans nos amours humaines.

YVES BRIDEL.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

CH. PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 3e édition, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976, 734 p.

On sait que cet ouvrage a ressuscité l'étude de l'argumentation dans les domaines où ne règnent pas la nécessité et l'évidence pures, mais le vraisemblable et le plausible. Ce sont justement les domaines où s'exerce la plus grande partie de notre activité intellectuelle, y compris, disent les auteurs contre Descartes, celle du philosophe.

SAMUEL DUBUIS et ANDRÉ SCHMUTZ, *Pully. L'église du prieuré. Evocation historique et architecturale*, édité par l'Association paroissiale de Pully-Village et Paudex, 1976, 36 p.

Monographie agréablement écrite et ornée de photographies, que les auteurs consacrent avec piété à l'une des belles églises de la région lausannoise.

BIBLIOGRAPHIE

Livres reçus 176

1. SCIENCES BIBLIQUES

A. Lemaire: *Inscriptions hébraïques. T. I.* (F. Bron) 177
H. Frankemölle: *Jahwebund und Kirche Christi* (D. Marguerat) 178
D.-A. Koch: *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (C. Senft) 178
P. Lamarche: *Révélation de Dieu chez Marc* (C. Senft) 179
L'Evangile selon Marc. Tradition et rédaction (C. Senft) 179
F. Belo: *Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc* (T. Benotmane) 180
G. Gaeta: *Il dialogo con Nicodemo* (L. von Auw) 182
A. Moda: *Il problema dell'autorità politica secondo Rom. XIII, 1-7* (L. von Auw) 182
E. Albrecht: *Zeugnis durch Wort und Verhalten* (F. Grandchamp) 183

2. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Pseudo-Boèce: *De disciplina scolarium* (R. Imbach) 183
P. Addante: *Alessandro Marini e la polemica su Pierre Bayle nella filosofia dell 700* (L. von Auw) 184
W. Sparn: *Wiederkehr der Metaphysik* (D. Müller) 185
M. Welker: *Der Vorgang Autonomie* (D. Müller) 186
M. Manganelli: *Il pensiero di Ernest Naville* (L. von Auw) 187

3. THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE CONTEMPORAINES

G. Antoine, etc.: *Exegesis* (P. Gisel) 187
V. Subilia: *Sola Scriptura* (A. Moda) 188
L. Bouyer: *Religieux et clercs contre Dieu* (P. Gisel) 188
G. Alberigo, etc.: *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica* (J.-J. von Allmen) 189
P.-L. Carle: *Consubstantiel et transsubstantiation* (J. Parain-Vial) 190
Y. Labbé: *Humanisme et théologie* (P. Gisel) 191
M. Légaut: *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle* (C. Bridel) 192
XX lat Akademii Teologii Katolickiej (Z. Marzys) 192
A. Moda: *La dottrina della elezione divina in Karl Barth* (L. von Auw) 193
W. Groll: *Ernst Troeltsch und Karl Barth* (D. Müller) 194
H. Cox: *La séduction de l'esprit* (K. Blaser) 195
F. Eichinger: *Die Philosophie Jakob Senglers als philosophische Theologie* (K. Blaser) 196
B. L. White: *The Actor and the Spectator* (M.-J. Borel) 197
B. Pierre: *L'oubli. Révolution ou mort de l'histoire* (M.-J. Borel) 197
E. H. W. Kluge: *The Practice of Death* (L. Rumpf) 198
A. Jacob: *Introduction à la philosophie du langage* (J.-C. Piguet) 199
C. Moeller: *Littérature du XXe siècle et christianisme. T. V.* (Y. Bridel) 199
Notices bibliographiques 200

Ont collaboré à ce numéro 1978 – II:

Monsieur Miklos Vetö, Université d'Abidjan, Poste 396 (Côte d'Ivoire)
Monsieur Lucien Jerphagnon, 9, allée de la Châtaigneraie, F-95150 Taverny
Monsieur Daniel Marguerat, Villa Wakonda, 1315 La Sarraz
Monsieur Carl-A. Keller, Les Morettes, 1052 Le Mont
Monsieur Joseph-Marie Sauget, Biblioteca Vaticana, Città del Vaticano, Rome
Monsieur Klauspeter Blaser, 28, Parc de la Rouvraie, 1018 Lausanne
Monsieur Albert de Pury, Cité de l'Ouest 2, 2006 Neuchâtel
Monsieur Pierre Gisel, 28, Parc de la Rouvraie, 1018 Lausanne

---