Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 34 (1984)
Heft: 4

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 116 (1984), P. 337-353

BIBLIOGRAPHIE

Sciences bibliques

ROBERT MARTIN-ACHARD, *Amos. L'homme, le message, l'influence* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève N° 7), Genève, Labor et Fides, 1984, 320 p.

Voici une monographie d'un nouveau style. Il ne s'agit ni d'un commentaire au sens classique du mot, ni d'une étude de théologie biblique, encore que le nouvel ouvrage du professeur d'Ancien Testament de la Faculté de théologie de Genève tienne un peu de ces deux genres à la fois. C'est plutôt, à la lumière de tous les travaux de recherche sur le sujet, une restitution historique de la personne du prophète Amos, des circonstances sociales, politiques et religieuses de son intervention et du message authentique qui fut le sien dans l'Israël du VIIIe siècle avant J-Ch. A cela s'ajoute — et c'est la partie la plus originale de l'ouvrage — une présentation de l'influence que le message du prophète a exercée, de manière souvent très déroutée, sur la suite de la révélation vétérotestamentaire, à Qumrân, dans le Nouveau Testament, dans l'exégèse rabbinique et dans la pratique biblique de l'Eglise, des Pères jusqu'à nos jours. Il faut admirer l'information scientifique de l'auteur et la parfaite honnêteté avec laquelle il présente successivement les travaux de recherche publiés depuis un siècle sur chacune des questions posées par le plus ancien des «petits prophètes». La variété des points de vue et des hypothèses est éblouissante. Au passage, l'auteur ne manque pas de rappeler les intuitions de certains travaux francophones anciens trop oubliés, tels que ceux d'E. Renan, d'Ad. Lods ou de P. Humbert. Evidemment, cette présentation chronologique des thèses en présence laissera le lecteur non-averti dans l'embarras. L'auteur lui-même ne cache pas sa perplexité. Très prudent, peut-être trop prudent, il ne prend pas toujours une position nette dans le débat. Une caractérisation plus marquée des grandes options à propos des points controversés, et une discussion plus systématique auraient amené à un profil encore plus contrasté du prophète et de son message. Sur l'interprétation fondamentale du message d'Amos, je me trouve en accord avec mon collègue. «Amos apparaît comme le chantre de la mort du peuple de YHWH; sa mission consiste à annoncer, au nom du Dieu d'Israël, la fin du royaume de Samarie (8,2 s) et à en donner les raisons. Il faut recevoir son message comme il a voulu qu'il soit entendu par les Israélites du temps de Jéroboam II» (p. 159). C'est le mérite de la critique biblique d'avoir «opéré une sorte de *libération* de la parole prophétique tenue jusqu'ici sous la tutelle de la tradition officielle» (p. 167). D'ailleurs, à la suite de B. S. Childs, l'auteur prend soin de distinguer cette lecture *historique* du *message* du prophète d'une lecture *canonique* du *livre* d'Amos, tel qu'il a été mis en forme et complété par la tradition ultérieure, perspective dont il faut aussi tenir compte (p. 70). Certes, Amos n'a pas été prédicateur de la repentance en vue d'un salut *in extremis,* et l'auteur a raison de souligner la radicalité du jugement prononcé par Amos, «l'aspect blasphématoire» de ses propos contre le culte (p. 105), ou «le caractère inadmissible» de son interprétation de l'élection d'Israël (p. 123). Reste, à mes yeux, la question herméneutique délicate de l'évaluation *théologique* de cette proclamation: est-elle posée comme un constat dont les auditeurs ont simplement à prendre acte? Ce message radical ne veut-il pas plutôt être entendu, c'est-à-dire reçu comme une interpellation de YHWH à son peuple, donnant d'avance sens à la catastrophe, afin que celui-ci se laisse juger et s'en remette au seul «peut-être» (5, 15) de la pitié de son Dieu?

A cet égard, la troisième partie de l'ouvrage, consacrée à la «Nachwirkung» de l'intervention d'Amos, est du plus grand intérêt. La tradition qui a fixé le message du prophète dans le livre qui porte son nom a-t-elle eu tort de faire entendre que ce «non d'Amos» (R. Smend) ne pouvait être le dernier mot du YHWH, lorsqu'elle a ajouté la promesse finale du recueil? Certes, ce n'est plus Amos. Mais n'est-ce plus pour autant le Dieu d'Amos? Les rabbins, eux, atomisent le texte pour faire du prophète un commentateur de la thôra et un illustrateur du comportement des patriarches. L'usage néotestamentaire de deux passages du livre — ceux qu'on trouve déjà exploités à Qumrân —, dont l'un est retourné en sens inverse et l'autre ne vient pas d'Amos, n'est guère exemplaire pour nous. Et pas davantage le débat des Pères autour de la place de l'Esprit dans la trinité, à propos de l'hymne amosien: «c'est Lui qui crée le vent», c'est-à-dire l'Esprit (4, 13). Procédant par sondages dans l'histoire de l'exégèse chrétienne, l'auteur livre une traduction française inédite d'un fantastique sermon de Savonarole, modèle d'application directe de la critique sociale et religieuse du prophète à une nouvelle situation, celle de la Florence du XVe siècle finissant. Mais cette prédication coupante perdrait son sens si elle n'était ouverte sur une pénitence encore possible. Les «Praelectiones» de Calvin sur Amos, remarquablement fidèles à l'intention du texte, sont de même attentives aux effets de la parole prophétique: «Nous scavons quand les Prophètes et serviteurs de Dieu preschent, que c'est pour convier et amener les uns à Dieu, et pour rendre les autres inexcusables» (cit. p. 232). Parmi les lecteurs modernes retenus par l'auteur (W. Vischer, W. Lüthi, C. Reverdin, K. Barth, G. Casalis, J. et F. Atger, R. Parmentier, puis une lecture des communautés de base au Brésil et le *happening* de l'Assemblée générale du C.O.E. à Uppsala), c'est peut-être G. Casalis qui, indépendamment de son analyse politique, fait le mieux sentir la dynamique de l'intervention prophétique: «le pire serait que nous soyons laissés dans le silence, livrés à nous-mêmes, abandonnés à nos certitudes et à nos doutes... la Parole la plus dure est grâce parce que non-silence» (p. 255s). Amos lui-même le laisse entendre (Am 5, 13). Certains regretteront peut-être que l'auteur n'ait pas écrit un commentaire suivi des 9 chapitres du livre d'Amos. Mais on en dénombre déjà une quarantaine depuis le début du siècle! Ce panorama de la recherche et de la lecture fait le point et ouvre des perspectives. A partir de là, chacun est invité à lire. Le but n'est-il pas atteint?

SAMUEL AMSLER

LAURENT WISSER, *Jérémie, critique de la vie sociale. Justice sociale et connaissance de Dieu dans le livre de Jérémie* (Le Monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1982, 262 p.

Ce travail technique est un mémoire de l'Institut des sciences bibliques de l'Université de Lausanne. L'auteur commence, dans une première partie, par examiner trois textes: 9,1-8 «les relations d'égal à égal» (titre un peu surprenant quand il s'agit d'injustice sociale!); 5,20-29 «les groupes sociaux menacés»; 22,13-19 «l'exercice du pouvoir», l'apostrophe adressée à Yoyaqîm; il y fait preuve d'un sûr jugement exégétique et d'une bonne information. Ce sont les matériaux de base de la recherche. Mais pourquoi n'avoir pas inclu ici 7,1-15, le discours du Temple? Cette première partie est conclue par un chapitre intéressant au sujet du «projet de société» du prophète. Réponse de l'auteur: «Dans le projet de vie sociale esquissé à partir des interventions de Jérémie, le prophète apparaît comme chargé d'une mission critique et d'avertissement. Il doit discerner dans quelle mesure ses contemporains sont fidèles aux exigences de

YHWH lorsqu'ils vivent leurs relations sociales» (p. 133). Autrement dit: le prophète est un critique, non un bâtisseur d'utopie ou un politique.

Dans une seconde partie, l'auteur cherche à mettre les éléments analysés plus haut en relation avec l'ensemble du message de Jérémie et avec d'autres traditions, pour être à même de répondre à sa problématique centrale: «Quel est le statut théologique de la question sociale?» Jérémie n'est pas un novateur, le thème de la justice sociale étant un thème traditionnel. Le message du prophète ne se rapproche d'aucune tradition en particulier. Les diverses traditions étaient déjà combinées à la fin du royaume de Juda. Des tableaux récapitulatifs des termes employés au sujet de la justice et de l'injustice chez Jérémie (p. 139-141) et dans l'ensemble de l'Ancien Testament (p. 175-178) seront utiles aux spécialistes. Notons que l'auteur prend souvent ses distances par rapport à l'hypothèse d'une rédaction deutéronomiste (Thiel), sans la rejeter totalement. Le dernier chapitre: «La justice sociale, élément constitutif de la connaissance de YHWH» comporte un bon excursus sur les mentions de la connaissance de YHWH dans le livre de Jérémie (p. 203ss.), précédé d'un tableau des emplois du verbe «connaître» (p. 202). L'auteur insiste sur l'aspect sapiential de la sentence originale en 9,22-23 qu'il traduit: «Si quelqu'un veut se glorifier, qu'il se glorifie de ceci: être assez avisé pour me connaître, moi (qui suis) YHWH, celui qui met en œuvre la solidarité, le droit et la justice sur la terre» (p. 212) et dont il souligne l'aspect universel, cosmique et créationnel. Au total, un ouvrage soigné, qui répond clairement, non sans nuances, à l'objectif fixé. Un seul regret: l'approche purement littéraire et lexicographique du livre, dont on attendait qu'il nous donne de nouveaux éclairages, grâce aux sciences sociales, sur le contexte historique et politique de l'époque.

HENRY MOTTU

KURT-VICTOR SELGE, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 225 p. — Histoire de la théologie

«A quoi doit-on s'intéresser, lorsqu'on veut écrire (ou lire) un bon livre sur l'Eglise dans un temps et un lieu donnés, un livre où ne manque aucun élément important?». (p. 1). Telle est la question à laquelle tente de répondre cette brève introduction à l'étude de l'histoire de l'Eglise. Dans un premier chapitre, «l'objet de l'histoire de l'Eglise», l'auteur montre quel est le statut, controversé, de l'histoire de l'Eglise en théologie, cela à travers quelques auteurs contemporains (présentation très rapide de Schleiermacher, Barth, Pannenberg); ensuite il opère un survol de cette problématique dans l'histoire, pour montrer que c'est seulement à partir du piétisme et de l'Aufklärung qu'on peut parler d'«histoire de l'Eglise», dans le sens d'une prise de conscience par l'Eglise de son historicité. Le deuxième chapitre est certainement le plus original: il nous présente les différentes formes de périodisation de l'histoire à travers les temps depuis la tradition apocalyptique aux temps modernes en passant par St Augustin, Joachim de Flore, les réformateurs, Hegel etc.. Là aussi, l'auteur montre le changement opéré par l'Aufklärung: ce n'est plus à partir de la Révélation qu'on périodise l'histoire, mais à partir du jugement historique de la raison. Enfin, dans un troisième chapitre (le plus long), l'auteur tente de montrer les différents aspects de l'histoire de l'Eglise, à savoir l'histoire des institutions, du droit ecclésiastique, de la théologie, de la piété et de la société. A chaque fois, il y a une définition et une justification de ces divers points de vue, et de nombreux exemples. Il faut bien le dire, ce livre nous laisse sur notre faim et on peut même se demander quelle est son utilité: il y a un manque total d'approche et de

réflexion épistémologique (pourtant si passionnant en histoire comme, par exemple, le dernier livre de Ricœur nous le montre!). L'auteur se contente d'une description des faits. D'autre part, les exemples qu'il prend sont trop vastes et donc trop simplifiés (L'auteur récrit toute l'histoire de la théologie des premiers Pères à nos jours en vingt pages!). De plus, ce livre reste très allemand, tant dans sa problématique que dans ses exemples (aucune mention de l'historiographie française!); il ne peut donc guère être utile aux étudiants francophones désireux de s'initier à l'étude de l'histoire de l'Eglise, ce qui est bien dommage.

MICHEL CORNUZ

Biblia Patristica. Supplément. Philon d'Alexandrie, Centre d'analyse et de documentation patristiques, Paris, Editions du CNRS, 1982, 91 p.

La théologie chrétienne a été marquée profondément par les méthodes exégétiques et les idées religieuses de Philon d'Alexandrie. C'est pourquoi la parution — comme supplément — d'un index philonien dans la série *Biblia Patristica* ne peut que positivement surprendre. Le relevé des références — établi de la même façon que ceux des trois volumes précédents de la *Biblia Patristica* — se limite pour l'auteur juif qu'est *Philo Judaeus* à l'Ancien Testament (y compris les deutérocanoniques). Notons que l'index biblique de ce précieux outil de travail est précédé aux pages 9 à 15 de deux listes: l'une des fragments philoniens non identifiés par les éditeurs et attribuables à un traité connu, l'autre des fragments édités qui restent non identifiés.

ALBERT FREY

A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa,* vol. I, 1-2: *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451),* Edizione italiana a cura di E. Norelli e S. Olivieri (Biblioteca Teologica, 18-19), Brescia, Paideia, 1982, 1060 p.

Cette traduction italienne du maître-livre d'A. Grillmeier sur la christologie de l'âge apostolique au concile de Chalcédoine est en fait la traduction d'un livre ... qui n'existe en aucune autre langue! Il faut brièvement expliquer ce point. La première mouture (202 p.) de cette étude avait paru en allemand en 1951. En 1965, le Père Grillmeier publiait en anglais une seconde rédaction, considérablement développée puisqu'elle comptait 528 pages; c'est cette rédaction qui a été traduite en français sous le titre *Le Christ dans la tradition chrétienne* (Paris, Cerf, 1973). L'ouvrage fut encore amplifié à deux reprises: d'abord en 1975 en vue d'une seconde édition anglaise (599 p.), puis en 1978 en vue d'une édition allemande (800 p.). Et voici (provisoirement?) la dernière étape: une traduction italienne faite sur le texte de 1979, mais enrichie d'ajouts et de corrections nouvelles proposées par l'auteur. — On s'épargnerait le soin de rapporter tous ces éléments s'il ne s'agissait pas de l'étude la plus accomplie et la plus substantielle qui ait paru jusqu'ici sur le problème christologique des origines au concile de Chalcédoine inclus. De plus, les amplifications mentionnées ne sont en rien un quelconque délayage; elles consistent en des morceaux nouveaux (tels ceux sur Ephrem

et sur l'influence origénienne au IVe siècle). Enfin, les traducteurs italiens ont fourni un travail énorme qui s'accomplit dans une traduction limpide et attentive, une bibliographie à jour et des *indices* précis et nombreux (biblique, termes grecs et latins, noms propres, thèmes). — Cette traduction italienne est une réussite complète qui apporte à la communauté scientifique internationale le dernier état des travaux d'A. Grillmeier dont on apprend qu'ils se poursuivent sur l'époque post-chalcédonienne.

ERIC JUNOD

STAROZYTNE REGUŁY ZAKONNE. Przekład zbiorowy. Wybòr, wstępy, opracowanie ks. Marek Starowieyski. Opracowanie redakcyjne ks. Emil Stanula, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1980, 344 p. (*Pisma Starochrzescijańskich Pisarzy* t. 26)

Ce volume fut conçu lors du 1500e anniversaire de la naissance de S. Benoît. Il s'agit en fait d'un recueil des traductions polonaises des règles monastiques datant du 4e au 7e siècle. Ces traductions sont une œuvre d'équipe et chacune d'entre elles est munie d'une introduction et d'une bibliographie, rédigées par le Père Starowieyski, qui est aussi responsable du choix des textes. Comme il le souligne dans son introduction, ce choix est limité par des considérations d'ordre pratique d'une part, et par des préférences personnelles d'autre part. Le recueil consiste donc uniquement en des règles occidentales, la seule exception étant la règle de S. Pachôme, inclue à cause de l'influence qu'elle a exercée en Occident dans sa version latine. Malheureusement, les difficultés pratiques ont rendu impossible l'inclusion des *Ascetica* de S. Basile, dont l'influence était tout aussi grande que celle de S. Pachôme. (Toutefois, le lecteur qui s'intéresse aux *Ascetica* a à sa disposition les études fondamentales de J. Gribomont). Notons que le choix des textes présentés ici n'est pas celui que nous offre G. Turbessi dans ses *Regole monastiche antiche* (Rome, 1974). A la différence de son prédécesseur, l'éditeur des *Reguły* s'efforce de présenter non seulement les règles antérieures à celle de S. Benoît, mais aussi certaines règles «concurrentielles» (p. ex. celle de S. Colomban) et plus tardives. Voici donc la liste des textes que contient notre volume: la règle de S. Pachôme, la règle de S. Augustin, des règles françaises (SS. Porcarius et Césaire d'Arles), des règles italiennes (SS. Etienne et Paul, la *Regula Magistri* dans une version abrégée, S. Benoît), des règles d'Irlande et d'Ecosse (S. Colomban), des règles espagnoles (Léandre et Isidore de Séville). Il est important de souligner qu'il n'existe aucune édition critique du *«Corpus Regularum»*. Il est donc très utile d'avoir un recueil qui représente les règles occidentales les plus influentes. Les traducteurs ont été obligés de se fonder sur les éditions critiques individuelles plus ou moins définitives et il faut les féliciter des très grandes qualités littéraires de leurs versions. Cela dit, quelle est l'utilité de ce volume pour des lecteurs qui ne connaissent pas le polonais ou ceux qui ne le connaissent que mal? Elle est à notre avis double. Premièrement, les règles monastiques posent des difficultés linguistiques exceptionnelles comme leur vocabulaire, qui est trop spécialisé pour figurer dans les dictionnaires latins existants. Le présent recueil facilitera la compréhension de ce vocabulaire puisque tout lecteur intéressé pourra traduire certains mots latins par l'intermédiaire de leurs équivalents polonais. Il lui suffira d'utiliser un dictionnaire polonais-français, tout en gardant sous les yeux une version latine du texte en question. Deuxièmement, tout lecteur pourra tirer profit des bibliographies très complètes qui accompagnent non seulement chaque traduction, mais aussi l'introduction générale.

IRENA BACKUS

OLIVIER NAUDEAU, *La Passion de Sainte Catherine d'Alexandrie par Aumeric.* Editée d'après le ms. 945 de la Bibliothèque de Tours avec Introduction, Etude de la langue et Glossaire, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1982, 202 p.

Cette édition critique extrêmement soignée de la vie de sainte Catherine rend un grand service aux philologues. Elle fournit aussi un document intéressant à tous ceux qui s'intéressent à la mystique du 13e siècle.

IRENA BACKUS

JANINA CZERNIATOWICZ, CZESLAW MAZUR, *Recepcja antyku chrzescijanskiego w Polsce. De studiis antiquitatis christianae in Polonia vigentibus: Materies bibliographica.* Tomus 1. XV-XVIII saec. Pars 1. Auctores et opera; Pars 2. Doctrina et historia primaevae christianitatis, Lublin 1978, 1983, 96 et 190 pp.

Ces deux volumes font partie d'un projet de recherche commencé il y a quelques années par l'Institut d'études de l'antiquité chrétienne (KUL) à l'Université de Lublin. Le premier consiste en un répertoire des ouvrages des Pères de l'Eglise (selon les critères des *Claves patrum*) qui ont été diffusés en Pologne entre la fin du 15e et la fin du 18e siècle. On y tient compte non seulement des livres publiés en Pologne, dont les frontières d'ailleurs varient selon l'époque, mais aussi des ouvrages publiés par des Polonais à l'étranger et des ouvrages dédiés à des Polonais. Ce petit volume offre un excellent survol de la survie des Pères en Pologne, de sorte que le lecteur peut facilement constater p. ex. que (1) le premier Père à être imprimé en Pologne était St Augustin dont les œuvres ont paru à Cracovie ca. 1476, (2) les traductions en langue vulgaire commencent à la deuxième moitié du 16e siècle, (3) les œuvres de S. Basile connaissent une diffusion «polonaise» assez tardive. Le lecteur est toutefois quelque peu étonné de constater l'omission de certaines œuvres très étroitement liées avec la littérature patristique, notamment les *Libani... Chrysostomi praeceptoris epistole* publiées à Cracovie en 1504. On se demande aussi pourquoi aucune mention n'est faite des éditions des œuvres de Justin Martyr postérieures à celle de 1565 (Ioh. Lange). Quant au deuxième volume, il s'agit d'un répertoire des ouvrages qui sont fondés directement sur les textes de l'antiquité chrétienne et qui, pour la plupart, en comprennent des extraits: tous ces ouvrages sont rédigés par des Polonais ou par des auteurs comme Franciscus Iunius qui témoignent d'une connaissance de la problématique polonaise à la période donnée. En principe, y sont inclus uniquement les livres dont les titres mentionnent l'usage des Pères et les livres dont on *sait* qu'ils se fondent sur des textes patristiques. On a omis tous les ouvrages dont les titres comportent une mention des Pères à faux titre. Le répertoire est divisé en catégories suivantes: vies des saints dont les activités étaient spécialement liées avec l'Eglise ancienne (jusqu'au 8e siècle); ouvrages au sujet de l'Ecriture sainte; ouvrages polémiques; traités dogmatiques; traités sur le culte de la Vierge; livres de théologie morale; vies du Christ; postilles et collections de sermons; catéchismes; *liturgica;* traités du droit canon; ouvrages philosophiques et historiques. Remarquons que la plus grande partie des ouvrages répertoriés datent du 18e siècle. Dans chaque volume, toute mention de l'auteur et du titre est accompagnée d'une référence à une bibliographie déjà existante et d'une liste des bibliothèques détentrices. Les introduc-

tions et les explications méthodologiques sont données en latin aussi bien qu'en polonais. En somme, c'est un excellent guide pour tous ceux qui s'intéressent au *Nachleben* de l'antiquité chrétienne.

IRENA BACKUS

GERHARD EBELING, *Luther: Introduction à une réflexion théologique.* Traduit de l'allemand par Annelise Rigo et Pierre Bühler. Introduction de Pierre Bühler (*Lieux théologiques* n° 6), Genève, Labor et Fides, 1983, 236 p.

L'ouvrage constitue la première traduction française du texte d'un cours destiné à toutes les facultés de l'Université de Zurich et prononcé par M. Ebeling durant l'hiver 1962/1963. Le cours fut publié en version allemande par J. C. B. Mohr (Tübingen) en 1964 et 1981 sous le titre: *Luther, Einführung in sein Denken.* L'allemand de l'auteur n'est pas facile et il faut féliciter les traducteurs qui sont restés fidèles à l'original sans pourtant tomber dans un littéralisme excessif. Remarquons que la complexité du style de M. Ebeling provient en partie de la nature toute particulière de sa vision de Luther. Il traite la pensée du réformateur comme si elle consistait en des couples de notions opposées tels que: philosophie et théologie, lettre et esprit, loi et évangile, personne et œuvre, Dieu caché et Dieu révélé. Il montre tout au long du cours que chaque opposant n'exclut pas l'autre. Pour Luther, il s'agirait au contraire de définir le rôle exact de chaque membre du couple, afin que le message chrétien puisse être compris dans sa totalité. En systématisant la pensée de Luther de cette manière, l'auteur est naturellement obligé d'éviter le principe de non-contradiction, ce qui rend son style évasif et complexe. Nous en citons ici un exemple (1964, p. 126): «Durch die Forderung rechter Unterscheidung ist, wie es scheint, eine Aufgabe gestellt, welche schwieriger ist als ein blosses Trennen oder ein blosses Verbinden, nämlich zugleich einen Gegensatz durchzustehen, der den Charakter einer Todfeindschaft hat — so dass das Gesetz das Evangelium tötet und das Evangelium das Gesetz —, aber auch — ich wiederhole: zugleich — eine Feindschaft in Ordnung zu bringen, dass jedes an seinem Ort und in seinen Grenzen bleibt: dass das Gesetz nicht den Anspruch erhebt, Evangelium zu sein, und das Evangelium nicht die Rolle des Gesetzes zu übernehmen versucht». Cette phrase est traduite ainsi (p. 102): «Par l'exigence d'une juste distinction est posée une tâche plus difficile qu'une simple séparation ou une simple liaison. En effet, il s'agit en même temps de tenir ferme dans une opposition qui porte les traits d'une inimitié mortelle — si bien que la loi tue l'Evangile et vice-versa — et aussi, je le répète, en même temps: de régler une hostilité, c'est-à-dire de mettre les deux aspects en relation de telle sorte que chacun reste à sa place et à l'intérieur de ses limites, afin que la loi n'ait pas la prétention d'être l'Evangile, et que ce dernier n'essaie pas d'usurper le rôle de la loi». Toutefois, cette même perspective a amené l'auteur déjà en 1962 à des conclusions très nuancées concernant p. ex. les rapports entre Luther et la scolastique. En discutant la grâce, il montre que Luther, à la différence de *tous* les théologiens scolastiques *«anciens ou modernes»*, a refusé de la considérer comme un «habitus» surnaturel. Cette conclusion contredit le mythe reçu pendant longtemps et toujours accepté par certains, à savoir: la doctrine de Luther trouvait ses racines dans la *via moderna* et il n'aurait pas eu besoin de recourir à la réforme s'il avait connu la doctrine de St Thomas! Le lecteur non spécialiste devra néanmoins tenir compte du fait que certains aspects importants de la théologie de Luther, notamment l'eucharistie et la christologie, ne sont pas traités par M. Ebeling; d'autres, p. ex. la théologie de la croix, ne sont discutés que très sommairement. En ce

qui concerne l'eucharistie et la christologie, le lecteur devra consulter le livre d'Yves Congar (*Martin Luther, sa foi, sa réforme,* Paris 1983). Pour la théologie de la croix, il se rapportera au livre de M. Lienhard (*Martin Luther: un temps, une vie, un message,* Paris/Genève 1983) mentionné par les traducteurs. Le livre de M. Ebeling n'est pas un livre *de base* pour le lecteur francophone qui veut apprendre quelque chose sur Luther. Il constitue néanmoins une véritable *introduction* systématique à la pensée du réformateur.

IRENA BACKUS

MINO CELSI: «*In haereticis coërcendis quatenus progredi liceat.* Poems. Correspondence» a cura di Peter G. Bietenholz. Prismi editrice, Napoli. The Newberry Library, Chicago. 1982. 663 p.

Le livre que nous examinons est le troisième volume d'une collection et d'une collaboration italo-américaine qui se propose de publier un *Corpus Reformatorum Italicorum.* La publication, patronnée par l'Institut italien de recherches philosophiques, à Naples, bénéficie d'un soutien de l'Université de Saskatchewan. Elle a fait connaître jusqu'à maintenant des écrits ignorés ou rares: ainsi en 1968, ceux de l'énigmatique Camillo Renato, présentés par Antonio Rotondò; en 1972, un livre qui joua un rôle essentiel dans la diffusion de la Réforme: *il Beneficio di Cristo* de Benedetto da Mantova, édité par Salvatore Caponetto à qui nous devons une remarquable biographie de l'humaniste Aonio Paleario. Le troisième volume nous révèle l'œuvre, magnifiquement commentée et exposée par Peter G. Bichenholz, d'un auteur presque inconnu: Mino Celsi. — Né en 1514, d'une famille noble de Sienne, de fortune médiocre, mais très estimée, Celsi, poète à ses heures, membre de l'Académie de sa ville, faisait partie du conseil exécutif de la République siennoise. Il remplit le mieux qu'il put, par deux fois, la charge ingrate d'ambassadeur auprès de Charles V en 1545, puis de Philippe II en 1555. Il plaida la cause de la malheureuse cité qui, après avoir été le théâtre d'un épisode de la guerre entre Français et Impériaux, fut gouvernée par le duc d'Albe avant de passer sous la domination de Cosme de Médicis. Celui-ci réduisit, avec une tyrannie de plus en plus exigeante, les libertés de Sienne. Pour obtenir du pape Pie V le titre de grand duc de Toscane, il sacrifia cyniquement son ami et serviteur, le réformé Pietro Carnesecchi qui fut exécuté à Rome en 1567. Peu après, Aonio Paleario subit le même sort. En 1569, Mino Celsi prit le chemin de l'exil. — Pourtant on chercherait en vain dans sa correspondance une allusion à ses idées religieuses. Comme beaucoup de ses contemporains, Mino Celsi a pratiqué un nicodémisme rigoureux. Ni la situation ni la noblesse ne protégeaient celui qui tombait au pouvoir de l'Inquisition en cette seconde moitié du XVIe siècle. — Celsi se réfugia à Piuro, près de Chiavenna, dans une petite paroisse protestante, composée en grande partie d'Italiens exilés. En 1571, il se rendit à Bâle, fut inscrit à l'Université. Malgré la protection de Basile Amerbach et du marquis d'Oria, sa situation financière demeura très difficile. Il mourut probablement à la fin de 1575. Il laissait, chez l'imprimeur Pietro Perna, un volumineux manuscrit qui ne fut publié qu'en 1577. Comme beaucoup de réfugiés italiens qui avaient vu de près les ravages de l'Inquisition, Celsi avait été consterné de retrouver dans l'Eglise réformée une intolérance qui engendrait des divisions, des ruptures, des procès et des peines cruelles comme l'exil ou la mort. Il s'inspira largement du traité de Castellion (De haereticis an sint persequendi) et des *Loci communes* de Wolfgang Musculus pour défendre la vie des hérétiques et la liberté de conscience. A l'Eglise pervertie par les abus du pouvoir, il

oppose la tradition évangélique et irénique des premiers siècles. Le livre n'eut pas l'impact que Celsi avait espéré. Sa diffusion fut lente et difficile, mais il se répandit en Pologne et aux Pays-Bas où il fut apprécié lors de la querelle arminienne. S'il n'a pas réussi en un temps d'intolérance à susciter un vaste mouvement d'opinion, l'ouvrage de Celsi n'en reste pas moins un appel à la générosité chrétienne et à l'humanité qui mérite d'être entendu.

LYDIA VON AUW

VALDO VINAY: *La Riforma protestante,* seconda edizione riveduta a accresciuta. Brescia, ed. Paideia, 1982, 542 p.

Il faut féliciter Valdo Vinay d'avoir publié cette seconde édition d'un livre qui le mérite bien par sa lecture attrayante et facile et l'étude consciencieuse et objective des données historiques dont nous disposons. L'auteur a enrichi sa première version, parue en 1970, d'un exposé des travaux les plus importants, publiés depuis lors jusqu'en 1982 et d'une admirable bibliographie qui témoigne de l'intérêt vivant porté aujourd'hui encore à la Réforme dans des domaines divers: théologie, sociologie, économie politique. L'histoire de la Réforme en Italie a bénéficié de la redécouverte de certains groupes: modestes paroisses des Grisons par exemple ou personnalités oubliées et ignorées: «nicodémites» qui, pour échapper à l'Inquisition inexorable, taisaient leur foi mais la vivaient assez intensément pour choisir à cause d'elle l'exil et la pauvreté; antitrinitaires plus opposés au dogme de la prédestination qu'à celui de la Trinité; défenseurs passionnés de la tolérance dans un temps où on ne l'admettait pas. L'histoire de l'anabaptisme s'est aussi considérablement enrichie. Le livre de Valdo Vinay est un guide précieux pour le lecteur qui désire avoir une vue d'ensemble de la Réforme.

LYDIA VON AUW

JACQUES LEWIS, *Connaissance des Exercices spirituels de Saint Ignace,* Montréal, Bellarmin, 1981, 224 p.

Chose étonnante, il y a très peu d'études théologiques sur les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola. Les commentaires, les guides pratiques foisonnent mais il n'y a presque pas de travaux systématiques sur la théologie même des Exercices. C'est que l'ouvrage lui-même y est rebelle, il donne des indications concrètes dont il faudrait chercher pas à pas la théologie implicite. «Connaissance des Exercices» vise également un objectif pratique: aider «celui qui donne la retraite» (périphrase à préférer au terme de «directeur» qui implique une perspective dirigiste) à le faire de façon convenable. Un seul chapitre s'intitule «théologie des Exercices» et redonne le contenu de la retraite de trente jours en mettant en parallèle les textes bibliques qui les inspirent ou les éclairent. Bon connaisseur des sources ignatiennes et du milieu historique dans lequel se déroule la rédaction des Exercices, J. Lewis fournit, à mon sens, la meilleure introduction en langue française dont nous puissions actuellement disposer. — Mais cette introduction ne prend elle-même son relief que confrontée à l'expérience concrète d'une retraite à donner. Il n'y a pas de manuel de «théologie» ignatienne parce qu'Ignace ne cherche pas

la vérité dans la pensée mais dans l'expérience. Le rôle du dogme et de la théologie systématique est d'aider le chrétien dans le discernement spirituel, de proposer une pédagogie de la foi. J. Lewis est orienté par le même esprit et tente au travers d'une vingtaine de petits chapitres: prière, méditation, effort et réceptivité, adaptation, discernement, règles et instructions... de faire entrer dans la mentalité ignatienne. Essai réussi.

JEAN-BLAISE FELLAY

SAINT IGNACE DE LOYOLA, *Autobiographie*, traduction, introduction et notes par Alain Guillermou, Paris, Seuil, 1982 (réimpression de l'édition de 1962), 182 p.

Trois ans avant sa mort, saint Ignace a entrepris de dicter l'histoire de sa vie au Père Louis Gonçalves de Cámara. La tâche fut achevée en trois étapes: août-septembre 1553, mars 1555 et septembre-octobre de la même année. Son but était de préciser la spiritualité de la Compagnie de Jésus à la lumière de ses propres expériences. L'autobiographie (un document extrêmement concis) fait donc ressortir au premier chef l'évolution spirituelle d'Ignace. Elle ne concerne en fait que les années 1521 à 1537. Jusqu'en 1731, elle circulait uniquement en manuscrit dans sa version originale espagnole. En 1731, une traduction latine (qui comportait aussi une division en chapitres et paragraphes) fut publiée par les Bollandistes. La première traduction française était celle du Père Thibaut en 1922, et la deuxième celle du Père Thiry en 1956. Les deux étaient fondées sur les versions espagnoles et comportaient un apparat de notes ainsi qu'une introduction. La version que nous offre A. Guillermou est donc la troisième traduction de l'espagnol en français. Elle présente certains désavantages par rapport à ses illustres prédécesseurs. La traduction elle-même est plus littérale, mais malheureusement moins lisible. Le texte étant très condensé, le lecteur a de la difficulté à en séparer les différentes étapes, puisque la division en sections est supprimée. L'introduction et les notes sont très sommaires et ne tiennent pas compte des récentes recherches ignaciennes, p. ex. celles du Père Ollin. Comme la nouvelle version semble tomber à mi-chemin entre le «grand public» et les «spécialistes», il est difficile de voir quel lecteur en tirera profit, et nous sommes amenés à nous demander pourquoi elle est la seule à être réimprimée.

IRENA BACKUS

Teilhard de Chardin, son apport, son actualité, colloque du centre Sèvres, Paris, Le Centurion, 1982, 189 p.

Le plus moderniste des modernistes aux yeux de l'intégrisme catholique, le plus libéral des libéraux aux yeux de l'intégrisme protestant, Teilhard de Chardin était encore, aux yeux de l'intégrisme scientiste, le plus dogmatique des dogmaticiens. Pourtant, vitupéré par les droites les plus opposées, ne fut-il pas, en définitive, au milieu d'elles, comme l'albatros au milieu des marins? Trente années après sa disparition, son refus de la résignation épistémologique n'apparaît-il pas plus inspiré que jamais, et sa ferveur pour le concret toujours plus spirituelle? Aussi est-ce avec joie

que l'on apprend la publication de *Teilhard de Chardin, son apport, son actualité* aux éditions du Centurion. Cet ouvrage est constitué d'études dues à la plume de spécialistes des diverses disciplines que l'auteur du *Phénomène humain* avait méditées. Des textes proprement scientifiques, on retient surtout que les perspectives ouvertes par le paléontologue résistent plutôt bien à l'épreuve du temps, en dépit de quelques lacunes inévitables (aucune référence à l'écologie par exemple). Dans le domaine des sciences humaines et de la théologie, on est séduit, notamment, par un article consacré aux différents niveaux de langage présents chez Teilhard, et par un autre, qui, traitant de son eschatologie, parvient à en désigner les aspects positifs et actuels. Enfin, on lira avec intérêt les deux annexes du volume, soit une lettre du cardinal Casaroli et une autre du Père Arrupe, rédigées toutes deux à l'occasion du centenaire de la naissance du grand jésuite. Ce sont deux textes d'une très haute inspiration.

BERNARD HORT

ROLAND MINNERATH, *Le droit de l'Eglise à la liberté.* Du Syllabus à Vatican II (Le point théologique n° 39), Paris, Beauchesne, 1982, 207 p.

Le thème abordé dans cet ouvrage par R. Minnerath s'inscrit dans une problématique plus large, à savoir l'évolution des relations entre Eglise et Etat, particulièrement dans le domaine juridique. Bien qu'abordant un champ relativement spécialisé, l'auteur nous éclaire sur l'évolution observée, dès le milieu du XIXe siècle au sein de l'Eglise catholique. Il nous décrit quelle fut l'attitude de Rome face à la progression du laïcisme, les problèmes que cette progression engendra et l'adaptation que les textes officiels proposèrent. — Partant d'un historique du concept de «société parfaite», de son origine et de son application aux domaines civil et religieux, l'auteur montre comment l'Eglise a vécu la période suivant la Révolution française, période riche en grands énoncés de liberté et de droits. Si, jusqu'alors, le droit ecclésiastique se situait au-dessus du droit civil (de par sa nature et de par son universalité, l'Eglise catholique est supra-nationale, donc englobante), dès la proclamation des grands principes de liberté, il se trouve soumis à des législations nationales et confronté aux principes de liberté de conscience ou de liberté religieuse. Malgré cela, l'Eglise catholique ne va pas modifier de fond en comble sa position. Au cours des années, elle resituera peu à peu son droit dans le cadre juridique des sociétés civiles. «Vatican II a délibérément mis l'accent sur l'aménagement du cadre juridique civil externe dans lequel doit s'exercer la liberté de l'Eglise. (...) Les libertés que l'Eglise réclamait jadis à titre de «société parfaite», sont maintenant présentées comme des corollaires du droit commun à la liberté religieuse. Il faut qu'il y ait «coïncidence» entre les exigences de la «liberté de l'Eglise» et la liberté religieuse conçue et appliquée loyalement.» (p. 202-203). — Il est vrai que, dès l'abord, la lecture peut sembler rébarbative à qui n'est pas familiarisé avec le Droit canon et l'histoire plus globale du catholicisme à cette époque. Cependant, le lecteur persévérant sera récompensé par le dernier chapitre, fort intéressant, reprenant de façon synthétique la problématique décrite dans les pages précédentes, pour l'appliquer à des situations concrètes aujourd'hui, et montrer comment, en cette fin du XXe siècle, l'Eglise catholique comprend son statut juridique à l'intérieur de sociétés pour la plupart laïques, voire hostiles à la religion.

FRANÇOIS BAATARD

ANTONIO SBISA : *Il primo dissenso cattolico — da Laberthonnière a Teilhard de Chardin.* Firenze, Le Monnier. 1976. 197 p.

Antonio Sbisà, né à Trieste en 1939, se préoccupe avant tout de questions de sociologie et d'éducation. Assistant de pédagogie à l'Université de Florence, il enseigne l'histoire de cette même science à l'Université de Sienne. L'auteur explique la crise qui travaille aujourd'hui l'Eglise catholique romaine par le choc de philosophies opposées: le néo-thomisme qui repose sur des données aristotéliciennes et les philosophies dérivées de l'évolutionnisme. Un premier dissentiment s'est manifesté, au début du XXe siècle dans un mouvement de pensée qui va de Laberthonnière et Blondel jusqu'à Teilhard de Chardin, aux années 1960. Ce mouvement a déterminé en grande partie l'éclosion du modernisme catholique français et italien. A partir de Vatican II, un second dissentiment s'annonce. Mais Sbisà se limite à l'étude du premier. Il expose avec soin les divers aspects de la philosophie de l'Action chez ses premiers représentants: Laberthonnière, Blondel, Bergson, puis les groupements qu'elle a fait naître: personnalisme de Mounier, doctrines de Nédoncelle et de Teilhard de Chardin. Une compréhension nouvelle de la pensée biblique a transformé aussi la pensée chrétienne en y introduisant des éléments nouveaux: rapports de l'âme et du corps, déroulement du temps, valeur de la vie humaine dans toutes ses manifestations. Sbisà laisse de côté l'affrontement avec le marxisme. Dans le dissentiment qu'il a étudié, la structure et l'autorité de l'Eglise romaine étaient encore peu contestées; après Vatican II la critique se fait plus radicale. Sbisà croit à un processus de libération de la pensée catholique qui opposera à des modèles statiques et traditionnels, le développement continu de l'être humain dans la créativité.

LYDIA VON AUW

Théologie contemporaine

J.-M. AUBERT – R. HEYER – S. KNAEBEL – M. MICHEL – J.-P. RESWEBER – M. SANCHOT, *Du texte à la parole.* Le point théologique. Paris, Beauchesne, 1982, 183 p.

Ravis seront les lecteurs qui tiennent en leur faveur la diversité pour approcher un problème. Six auteurs, six lieux textuels/contextuels, six situations historiques composent ce petit livre. Son propos: nous donner à voir les figures multiples et fugaces du jeu réunissant en un lieu: la praxis, le texte et la parole. — Ce livre, dans la situation et par l'étude de chacun de ses auteurs, convie le lecteur à l'affût des marques déjouant l'omnipotence de l'écrit. Textes enceints d'une parole? Et, par un/des écarts repérés, effectuer, en les lisant *aussi,* quelque chose de sa délivrance? Celle-ci sera toujours partielle et toujours à reconduire soit par un éventail de mouvements de renvois, par exemple: au contexte qui a conditionné la rhétorique de tel auteur, au désir de celui-ci, à son projet; soit à ses marques dans le tissu même du texte: métaphores-métonymies-déplacements, etc. Invitation au lecteur, à ne pas l'enserrer dans l'étau de la lettre, mais à y repérer, comme des palpitations; lieux indiquant les passages du souffle (de son auteur); découvrir ainsi, une(sa) parole. — Réunis à l'enseigne d'une conception du texte (dont la définition flotte encore dans les sciences du langage) qui se repère ici comme: «diffus, n'a pas de bord, et il vaudrait mieux dire qu'il y a *du* texte qui ne se totalise pas et qui ne peut être abordé finalement que de texte particulier en texte particulier», le groupe du CERIT utilise les outils linguistiques sans en privilégier un; sans oublier non plus ceux qui conduisent à rencontrer le texte comme «matérialité

signifiante». Position qui est loin d'avoir été suffisamment explorée dans le champ théologique. — Un glossaire, issu de la confrontation des auteurs, ferme le propos et vient parfois utilement éclairer le lecteur.

MICHÈLE BOLLI

EBERHARD JÜNGEL, *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme* (Cogitatio Fidei 116-117). Paris, Cerf, 1982, t. 1: 380 p., t. 2: 320 p.

Enfin traduit, ce livre marquant est désormais accessible au lecteur francophone. L'itinéraire de pensée choisi par l'auteur est le suivant : « En tablant sur l'événement qu'est la communication de soi de Dieu qui conduit à faire l'expérience de Dieu, il s'agit de penser Dieu autant que l'homme et de montrer ainsi que la vérité chrétienne est dans sa seule force interne, dans sa valeur générale, l'unique vérité. » Pour le contenu et l'analyse de l'essentiel de cet ouvrage, nous renvoyons à l'étude critique de Pierre Gisel, parue dans la *RThPh* (1978/II, p. 165-175). Mais il faut tout de même signaler que la traduction de l'œuvre de Jüngel a été complétée heureusement par une « invitation à une seconde lecture... » de Christoph Theobald du Centre de Sèvres qui commente le premier paragraphe de l'introduction de Jüngel, propose une lecture du plan de l'ouvrage, et donne une vue d'ensemble de la métaphore de l'espace dans la pensée du systématicien allemand.

SERGE MOLLA

LOUIS EVELY, *Oser parler. Désir et peur de communiquer*, Paris, Le Centurion, 1982, 161 p.

La communication: tout le monde en parle, du ministre au clerc; tous les lieux sont assez bons pour la chanter: du petit écran à la chaire. La mise en pratique pourtant se fait plus hésitante, pour ne pas dire ânonnante. Il est devenu si difficile de se parler! — L. Evely, très honnêtement, analyse cette peur de l'échange, de l'union, du bonheur de la communication que reflètent nos rapports avec autrui: mon voisin, mon conjoint, mes enfants. — Pourtant l'auteur refuse d'en rester à ce constat d'échec et nous entraîne — au risque de nous perdre — sur la voie de l'échange, et donc de la vie. Pas question donc de raisonner bardés de nos traditionnels préceptes moraux, protégés de nos préjugés rassurants: c'est peut-être justement parce que Evely refuse ce cheminement-là que sa réflexion sonne «juste», sans réitération aucune des habituels discours sur le sujet. — Le temps d'une phrase, le charme opère: car si du côté d'Evely le ton est à la tendresse, du côté du lecteur le goût est au désir de communiquer, d'abord avec soi-même (moins que l'intellect, c'est davantage l'expérience vécue par l'être entier qui compte) et avec les autres (à chaque couple de réinventer sa vie; à chaque femme de trouver son identité; à chaque homme de reconnaître sa différence). — Enfin, L. Evely n'esquive pas le dur apprentissage de la communication avec Dieu — le regard du Christ en la matière est loin d'être superflu. — C'est en effet dans la prière, la rencontre intérieure avec Dieu, que nous aurons peut-être le plus de chance d'accéder à des rencontres profondes, vraiment humaines.

ISABELLE GRAESSLÉ

HARRY J. AUSMUS, *The polite escape. On the myth of secularisation,* Athens (Ohio), Ohio University Pr., 1982, 189 p.

C'est, dit l'auteur, un livre écrit sur le mode interrogatif: les questions demeurent. Mais, plaisante Ausmus au début de son livre, le scepticisme ne doit pas nécessairement aboutir à ce que Hegel appelait une conscience malheureuse. Parfois le résultat en est un livre... — Ce livre a deux parties, la première, critique, sur laquelle nous reviendrons, et la seconde, analytique. Dans cette dernière, l'auteur se base sur Vico et Schopenhauer pour défendre une théorie de l'éternel retour du même. La réalité même de notre existence est la souffrance qui demeure. Le processus de sécularisation est un processus nihiliste (l'auteur s'explique sur ce terme aux pages 161-174). Il n'est ni évolutionnaire, ni révolutionnaire, ni dévolutionnaire. Il est identique à l'histoire de la peine et de la souffrance humaine qui n'offre ni salut, ni rédemption, ni espoir (p. 161). Nietzsche lui-même était resté prisonnier de sa propre religiosité qui avait pris la forme de l'espoir (p. 162). Si, comme Camus l'avait dit, le problème du XIXe siècle était de vivre dans un monde sans grâce, mais en comptant sur la justice, et si le problème du XXe siècle était de vivre dans un monde sans grâce ni justice, le problème du XXIe siècle sera de vivre dans un monde sans grâce ni justice ni espoir (p. 176). — En quoi cela concerne-t-il la sécularisation? La théorie de la sécularisation n'est qu'un procédé linguistique (p. 7) qui s'échappe de la réalité de la souffrance (that is the "polite escape"!) et où le nom de Dieu a simplement été changé. La question de savoir pourquoi l'on souffre étant toujours irrésolue (p. 175). En ce sens le concept de sécularisation montre la religiosité d'une époque qui se considère pourtant généralement comme irréligieuse (p. 7). L'auteur est bien conscient du flou total de cette notion de sécularisation et du fait que très nombreux sont ceux, aujourd'hui, qui proposent de l'abandonner (dans cette ligne voir U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1980). Mais justement cela sert son propos. Ainsi, dans la première partie critique montrera-t-il combien les théologies de la sécularisation ont des présupposés d'ordre sociologique non explicités, les sociologues des présupposés philosophiques, les philosophes des présupposés historiques et les historiens à nouveau des présupposés d'ordre théologique. Le cercle (vicieux) est clos. Je crois la démonstration bien faite. A cet égard on aura avantage à lire les cent premières pages de ce livre. J'ai tout de même une sévère restriction à faire. Si, à côté de Gogarten ou d'E. Mascall, l'auteur se base chez les théologiens essentiellement sur H. Cox (p. 21-32), comment se fait-il qu'il n'ait pas pris en compte tous les livres de Cox qui ont suivi, où Cox continue à dire oui à la grande ville (et à la politique), mais en redécouvrant le mythe, la fête, le religieux, etc. Ausmus y aurait trouvé en positif ce qu'il dit dans sa conclusion sous forme négative, que la solution au problème de la souffrance n'appartient pas à l'histoire (p. 178) et que la solution d'un sens à l'existence humaine ne peut être que supra-linguistique (p. 177). Même s'il tente de s'en distinguer on aura de la peine à ne pas trouver nihiliste le livre de ce professeur d'historiographie et d'histoire intellectuelle européenne au Connecticut Stage College de New Haven qui finit ainsi son livre: « The reponse we receive is not even *deus absconditus* — but silence. »

JEAN-ERIC BERTHOLET