

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

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

Heft 2: **Approches du phénomène religieux**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BIBLIOGRAPHIE

HÉRACLITE, *Fragments*. Texte établi, traduit, commenté par Marcel Conche, PUF, 1987², 496 p. Histoire de la philosophie

Dans son imposant ouvrage, M. Conche tente une présentation à la fois méticuleuse et globale de la pensée d'Héraclite, à partir de la traduction et de la discussion philologique et philosophique des 136 fragments, selon lui authentiques, qui nous sont parvenus. — L'auteur adopte un nouveau classement des fragments, qu'il qualifie lui-même de «phénoménologique» (p. 13), entendant par là qu'il a disposé les textes dans un ordre qui correspondait à «une progression [qui] s'est faite... avec un sentiment de nécessité» parce que «l'ordre suivi était, en définitive, profondément rationnel» (p. 14). Ce classement fait ressortir les grands axes de la pensée héraclitéenne: la question du logos; la différence entre la réflexion du philosophe (à la fois individuelle et universelle) et celle des «polloï»; le rapport philosophie-religion; la compréhension du devenir cosmique; l'interrogation sur l'homme et le devenir de l'âme; la question de la sagesse et de l'unité des choses; et, enfin, la loi des contraires qui vient structurer la mouvance des choses et la «fluance» du monde. Conche montre que la seule chose qui résiste au flux du monde est le logos (qu'il traduit toujours par «discours»): en effet, lui seul «est toujours vrai et toujours le même» (p. 34). Le logos est vrai, parce qu'il nous révèle la loi du monde, c'est-à-dire «les lois universelles du devenir et du périr» (p. 35); il se situe lui-même «hors du tout, pour révéler le tout en sa vérité» (p. 36). Le logos du philosophe apparaît donc comme le seul réellement inspiré (contrairement à celui des poètes p. ex.). M. Conche comprend le terme de *daimôn* (fr. B 79/16) comme désignant le philosophe lui-même (p. 78), ce *theios anèr* inspiré «en qui s'abolit la différence du dieu et de l'homme» (p. 247). Face à son savoir vrai, qui est savoir de la vérité, le discours des autres, des «polymathes» (fr. 40/21), apparaît dans toute son insuffisance: savoir de la foule, il est destiné à rester un savoir trompeur (p. 92), une «méthode éclectique... qui assemble des éléments sans pouvoir les fondre» (p. 108) dans un système conçu comme un organisme vivant (cf. p. 355). Le rapport d'Héraclite à la religion de son temps, accentue l'aspect critique de sa pensée. La foule ne comprend pas le sens de ses propres pratiques cultuelles; elle ne reconnaît pas p. ex. l'unité d'Hadès et de Dionysos, de la mort et de la vie (p. 159). Ceux qui se livrent à des pratiques superstitieuses sont dénoncés par le philosophe comme des errants dans la nuit (fr. 14a/43) qui «se livrent aux puissances de l'irrationnel, à ce qui est principe de déraison et de délire et qui fait sombrer l'intelligence» (p. 170). A tous ces gens, qui se comportent de façon «alogique» (p. 174), Héraclite oppose la force de son logos, qui est «hors de tout, pour embrasser le tout, dire le tout» (p. 218). Le monde, réglé par «une sorte de mécanisme cosmique d'autorégulation» (p. 283) est avant tout caractérisé par son renouvellement continu. Ce renouvellement est régi par le feu qui «se nourrit de lui-même, par la médiation du monde» et qui se «réengendre ainsi éternellement lui-même» (p. 284). Réglant les transformations du monde, le feu en assure aussi la stabilité et fait office de loi du devenir. L'âme humaine et mortelle, fait partie du devenir de toutes les choses: partageant la nature ignée du feu, elle «n'est cependant pas le feu, elle est un feu, et ainsi n'assure qu'une vie passagère: elle meurt, s'éteint en eau» (fr. B36/94). Dans la conception héraclitéenne du devenir se manifestent les pôles opposés autour desquels s'articule sa pensée (comme celle de la plupart des autres Présocratiques): qu'est-ce qui passe et qu'est-ce qui demeure, ou plus exactement que reste-t-il d'inchangé dans ce qui change?

C'est ici qu'intervient la sagesse dont le rôle est de reconnaître «la raison de la nature, la raison des choses, c'est-à-dire la règle qui régit les oppositions, les conflits des contraires, de telle sorte que de cette opposition résulte une harmonie» (p. 242). Les textes les plus fameux d'Héraclite, ceux sur les contraires, insistent tous sur le fait que «tout réel et vivant ... comporte ordre et désordre» (p. 435). C'est à Héraclite que la tradition philosophique occidentale doit la première tentative de compréhension du changement, pensé comme l'articulation rythmée des contraires. Si les choses s'écourent, elles s'écourent «dans la stabilité» (p. 458), selon des lois que formule le langage, le logos, à qui il échoit de dire ce qu'il y a au-delà des apparences et du changement. — Une remarque technique: il est dommage que la table de concordance, placée en fin de volume, n'aille que dans le sens Conche/Diels. L'ouvrage de Diels restant l'édition de référence, une table allant en sens contraire est indispensable. On recommandera cet ouvrage à tous les lecteurs qui désirent s'informer avec précision du contenu de la pensée héraclitéenne. Ils compléteront leur approche par le livre de J. Bollack et H. Wismann: *Héraclite ou la séparation* (Minuit 1972), dont l'interprétation proposée renouvelle profondément la compréhension d'Héraclite.

STEFAN IMHOOF

4 JEAN-MICHEL CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1987², 284 p.

L'ouvrage, édité une première fois en 1978, poursuit le dessein de rendre compte objectivement de l'exégèse plotinienne des grands textes de Platon. L'auteur se place dans une perspective philosophique plutôt qu'historique ou philologique *stricto sensu*, «l'histoire de la philosophie» devant à son avis «se ranger du côté de la philosophie», parce qu'elle reste «philosophie de l'histoire-de-la-philosophie ou à propos d'histoire de la philosophie» (p. 10). — Suivant dans son analyse un ordre logique selon l'importance que Plotin a lui-même accordée aux textes platoniciens, l'auteur commence par montrer la prééminence du «Parménide» (pp. 43-115): c'est sur ce dialogue que «Plotin et tout le néo-platonisme bâtissent de longs développements de leur métaphysique» (p. 43). Après avoir décrit l'intérêt soutenu pour la question «de l'Un sous toutes ses facettes» (p. 13), l'auteur montre que c'est au «Timée» que les néo-platoniciens consacrent leurs efforts (pp. 117-155). Si le «Parménide» était perçu comme portant «sur l'ensemble des problèmes ontologiques puis métaphysiques» (p. 117), le «Timée» traitait avant tout de la nature, c'est-à-dire de la création et de son histoire. Après la compréhension de l'âme du monde, qui permet «la réunion entre le monde sensible et le monde intelligible» (p. 139) telle que l'expose le «Timée», Plotin s'intéresse à la question de l'âme individuelle. Il interroge pour ce faire le «Phèdre» et le «Phédon» (pp. 157-204), en se concentrant sur la problématique de l'immortalité de l'âme. Dans son interprétation du «Sophiste» (pp. 205-229), Plotin recherche à rendre compte avant tout du lien entre l'être et l'intelligence, car pour lui «l'intelligence et l'être, c'est la même chose» (Enn. V, 1,8; cf. Parménide fr. 3). Enfin, l'exégèse de «la République» (livre VI; pp. 231-266) est essentiellement consacrée à l'être du bien, plus particulièrement au rapport entre le bien relatif et le bien absolu. — L'auteur poursuit dans cet ouvrage la tâche redoutable de montrer en quoi Plotin «n'était pas un commentateur ordinaire» (p. 266), étant donné qu'il ne cherche pas à rendre servilement la pensée de son maître, mais bien plutôt à la vivre ou à la revivre. Cette étude permet, grâce à sa précision, de se faire une image claire de l'originalité de Plotin et du même coup d'interpréter Platon autrement qu'au travers de la lunette du «platonisme», cet amalgame de textes platoniciens et de lectures néo-platoniciennes.

STEFAN IMHOOF

OTFRIED HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant ; la morale, le droit, la religion*, Albeuve, Editions Castella, 1985, 325 pages.

Cet ouvrage qu'Otfried Höffe consacre à la philosophie pratique de Kant se présente tout d'abord comme une introduction générale destinée au public le plus large. Il contient une bibliographie riche et très à jour, un index des noms et des matières, de nombreux schémas, parenthèses et renvois, une exposition systématique par chapitres, qui pourront guider le lecteur avec précision dans les profondeurs complexes de l'éthique kantienne. Notons encore que cette démarche se fonde sur une interprétation toujours exacte et parfois très détaillée des textes (v. 4.2 et 4.3, pp. 82-127 sur l'universalisation des maximes) et se signale par un exposé qui concilie la rigueur du langage philosophique et le désir de parler au lecteur d'aujourd'hui.

Mais cet ouvrage, de toute évidence n'obéit pas seulement à une intention didactique. L'auteur poursuit un but plus haut : éclairer la totalité systématique de l'éthique kantienne, en tant qu'éthique de la critique de la raison et montrer qu'elle ne constitue pas qu'un document historique, mais offre une base pour aborder les problèmes dans lesquels l'utilitarisme a confiné le débat éthique contemporain. Kant est avant tout le fondateur d'un philosophe autonome qui examine les conditions sous lesquelles est possible une détermination *a priori* de l'objectivité du monde naturel et social. Ainsi, de même que la philosophie théorique, la philosophie éthique et politique devrait — pourvu qu'elle renonce à certains préjugés et considère la philosophie pratique dans son ensemble et relativement à ses fondements — se fonder sur une critique de la raison et opérer un retour à Kant. Par sa doctrine de la loi morale, comme loi de la liberté, de l'impératif catégorique, comme critère de la moralité, par certaines distinctions fondamentales, moralité et légalité, éthique et droit, obligations techniques, pragmatiques et morales, etc., l'éthique kantienne constitue, selon l'auteur, «le modèle le plus significatif et le plus systématique que l'on ait opposé à l'éthique utilitariste qui domine la grande partie des débats internationaux. (p. 50)». Conduisant sa réflexion selon cette double visée, herméneutique et apologétique, l'auteur, après un court chapitre sur la vie et l'œuvre de Kant, entre en matière par une introduction qui dégage les lignes maîtresses de la philosophie kantienne, pose le problème du transcendantalisme en éthique et situe le projet d'une éthique de la critique de la raison dans l'ensemble des trois «Critiques». Suivent deux chapitres consacrés, pour l'un, à la philosophie morale, pour l'autre, à la philosophie du droit privé et public (justice politique, fondements de la propriété privée, théorie de l'Etat et peine criminelle). Le parcours s'achève par deux chapitres plus brefs sur la philosophie de l'histoire et sur «la révolution kantienne de la théologie philosophique». — La philosophie du droit qu'O. Höffe cherche ici à réhabiliter est une des parties les plus négligées de l'œuvre de Kant. Pour déterminer la place et la valeur de cette philosophie du droit, il convient d'abord d'en écarter les aspects qui ne se situent pas sur le plan philosophique à proprement parler et qui sont, comme tels, la cause de regrettables méprises : l'apologie de la peine de mort ou de la propriété privée, la légitimation de la castration, etc. Il faut ensuite se pencher sur la définition des concepts fondamentaux. Dans cette perspective, on se met en mesure de saisir la cohérence du système kantien de la critique de la raison et de reconnaître dans la pensée de Kant le plus haut degré de rationalité atteint par la réflexion politique libérale fondant les droits de l'homme. — La philosophie du droit est une partie intégrante de la philosophie critique. La fondation d'un concept rationnel du droit et de la praxis sociale en général sur un fondement certain repose sur l'idée que la philosophie recherche des éléments indépendants de l'expérience. Aussi, l'idée du bien absolu, comme bien sans restriction, élaborée dans *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, n'est aucunement limitée au domaine de la moralité, mais concerne la totalité du champ de l'action. Car, même si *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, comme la *Critique de la raison pratique*,

ne traitent de l'acte moral que dans une perspective personnelle, ce qui constitue pour Kant la moralité au sens exclusif du terme, dans son concept même, cette limitation, selon O. Höffe n'est pas incluse dans le concept de bien absolu comme tel. Comme pour la moralité, qui traite de la bonté des actions eu égard au motif qui les détermine, il est également légitime de rechercher ce qui constitue, selon une règle universelle, le juste comme tel dans une action publique ou une institution justes. Or, cette question ne peut être pleinement résolue que dans la dimension du bien absolu. Toutefois, si la justice politique, décrite «en termes de liberté et d'universalisation stricte» présuppose bien les acquis d'une critique de la raison pratique, elle se distingue néanmoins, malgré une source commune, de l'éthique. Les lois juridiques, au contraire des lois éthiques qui sont le principe déterminant de l'action en tant que cette action est morale, ne font que fonder un ordre régissant la coexistence extérieure d'êtres agissant librement. Kant retrouve ici les concepts fondamentaux de la tradition du droit naturel, mais les porte à leur plus haut degré de conceptualité. Plus loin, cette identité et cette différence simultanées de la vertu et du droit permettent d'éviter les écueils du positivisme juridique et du décisionnisme politique, d'une part, d'une moralisation et d'une normalisation de la vie sociale et du droit, de l'autre. — Au total, cette tentative d'actualisation de la doctrine kantienne du droit présente à nos yeux un mélange de force et de faiblesse: de force, parce qu'elle insiste sur la fondation rationnelle de l'Etat de droit moderne et nous fait sentir la valeur éminemment émancipatoire d'un ordre juridique et social qui ne doit rien à l'utilité ou à une théorie des besoins; de faiblesse, dans la mesure où elle ne semble que difficilement permettre d'interpréter, dans la dimension de la justice politique, les questions contemporaines relatives à l'économie et à la technique. — La philosophie kantienne de la religion paraît remarquablement originale dans le rapport qu'elle établit entre, d'une part, la liberté humaine et l'action morale, et, d'autre part, la théologie philosophique. En établissant l'autonomie de la morale par rapport à la religion, elle fonde la pleine légitimité de l'agir humain autonome. On voit alors, et ce n'est pas un faible paradoxe, se constituer une preuve de Dieu aussi originale que puissante à partir des exigences mêmes de la moralité et de la liberté. Aux adversaires de la théologie philosophique kantienne, O. Höffe veut démontrer que celle-ci peut constituer pour eux une «provocation positive»; et ce, en quatre étapes: a) critique des prétentions de la théologie philosophique traditionnelle par l'examen des preuves spéculatives de l'existence de Dieu; b) la détermination de Dieu comme idéal de la raison théorique; c) l'établissement du lieu légitime de la question de Dieu dans la raison pratique, et de son principe, la liberté; d) la manière dont les textes de Kant sur la religion interprètent les principes fondamentaux de la Révélation à la lumière de la croyance morale en Dieu. L'auteur présente de manière remarquablement claire l'enchaînement de ces quatre moments et trouve dans le «concept nouveau de Dieu» apporté par le kantisme deux avantages: conforme à l'expérience fondamentale de l'homme moderne, la liberté, il l'est également à la conception judéo-chrétienne du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

On peut cependant regretter, surtout dans la mesure où l'exposé de O. Höffe se veut une défense et une illustration de théologie philosophique kantienne, que si peu de place soit faite dans cette présentation aux derniers chapitres de la *Critique de la faculté de juger*. Il semble, pour nous tenir dans le cadre de l'argumentation choisie par l'auteur, que ces derniers chapitres du Kant tardif, qui présentent une preuve morale de Dieu tout entière conforme à la restriction critique, après avoir déterminé les champs respectifs de la téléologie physique et de la téléologie morale, et, délimité les prétentions de chacune d'elles à établir une véritable théologie, ne pouvaient que confirmer le propos du livre et fournir à son lecteur une vision encore plus complète et convaincante des perspectives ouvertes par la théologie métaphysique kantienne.

DANIEL CHRISTOFF, PIERRE JAVET, ANDRÉ-JEAN VËLKE, GABRIEL PH. WIDMER, *La Philosophie dans la Haute Ecole de Lausanne 1542-1955*, Etudes et documents XIX, Université de Lausanne, 1987.

A l'occasion du 450^e anniversaire de l'Académie, l'Université de Lausanne a publié plusieurs travaux consacrés à son histoire; parmi eux, *la Philosophie dans la Haute Ecole de Lausanne 1542-1955*. Daniel Christoff y retrace l'histoire de la chaire de philosophie jusqu'en 1925, puis chacun des trois maîtres qui s'y sont succédé entre 1925 et 1955 y est évoqué par un de ses anciens élèves: Arnold Reymond par Gabriel Widmer, Henri Miéville par André Vëlke et Pierre Thévenaz par Pierre Javet. — Le parti choisi est judicieux. Le parcours historique tracé par Daniel Christoff permet au lecteur de repérer les différents lieux occupés par — ou accordés à — l'enseignement de la philosophie: longtemps propédeutique destinée à de futurs étudiants en théologie, la philosophie acquiert peu à peu son indépendance dans une Faculté des Lettres et Sciences (1837) dont celle des Sciences s'émancipe en 1869. Ainsi se trouvent marquées dans les modifications, et parfois les oscillations, de la loi même de l'institution académique les questions soulevées par la philosophie, son rôle et sa nature. Cet historique permet aussi de préciser les liens étroits et complexes entre philosophie et théologie, noués ou distendus mais qui, même rompus, laissent subsister leur trace. Il évoque des moments particulièrement significatifs quant au *contenu* de l'enseignement: l'interdiction du cartésianisme en 1680 (interdiction levée en 1700); le refus de la nomination, en 1838, d'un hégélien, Karl Mager, soutenu par Henri Druey; la place prise à partir du XIX^e siècle par le cours d'histoire de la philosophie. Enfin, quelques pages sont à chaque époque réservées à certains maîtres particulièrement marquants: Jean-Pierre de Crouzaz, André Gindroz, Charles Secrétan, Maurice Millioud. — Les témoignages constituant la seconde partie de l'ouvrage le poursuivent dans le même esprit: ils marquent à chaque fois l'apport du maître qu'ils évoquent aux questions du temps qui est le sien (rapport entre vérité scientifique et vérité religieuse chez Reymond, débats sur le marxisme chez Miéville, collaboration de Thévenaz aux *Cahiers suisses Esprit*, et ce ne sont là que quelques exemples) et ils font apparaître la permanence dans la philosophie romande du lien entre philosophie et théologie et de l'interrogation sur leurs rapports (jusqu'à Miéville inclusivement presque tous les titulaires de la chaire de philosophie lausannoise avaient reçu d'abord une formation théologique...). Ces exposés permettent surtout de se faire une idée plus précise et plus riche de l'*œuvre* de ces quelques philosophes qui souvent sont encore pour nous des noms, voire des visages, mais souvent aussi ne sont plus que cela. Le lecteur regrettera seulement que le livre s'arrête en 1955 et que Daniel Christoff se trouve ainsi lui «échapper»... mais cela ne surprendra pas ceux qui connaissent un peu cette figure si paradoxalement socratique, et ils auront du moins eu le plaisir de repérer ses traces au cours de la lecture dont il leur offre ici l'occasion.

SYLVIE BONZON

ANGÈLE KREMER-MARIETTI, *Les racines philosophiques de la science moderne*. Bruxelles, Pierre Mardaga Editeur, 1987, 242 pages.

Philosophie
contemporaine

LARRY LAUDAN, *La dynamique de la science*. Traduit de l'anglais par P. Miller, Bruxelles, Pierre Mardaga Editeur, 1987, 262 pages.

Deux ouvrages intéressant la philosophie de la connaissance et des sciences viennent d'être édités dans la dynamique collection «Philosophie et Langage», dirigée par Michel Meyer. L'un et l'autre, bien que provenant de contextes intellectuels différents, sont

guidés par l'idée que la connaissance, et la science en particulier, est une *construction* qui évolue ou devient dans le temps et l'histoire, et non la reproduction, quel qu'en soit le moyen, de ce qui est. — Dans un style précis quoique dense et nourri de références philosophiques passées et contemporaines, le livre d'A. Kremer-Marietti a pour but de «viser droit ce qui devient préoccupant dans le noyau de notre civilisation», à savoir le problème de la *symbolisation*, problème qui se pose avec celui de la *méthode* et qui est au cœur de la question de l'«origine épistémologique» de notre modernité philosophique. Ce thème fera l'objet même du livre. — L'auteur commence par l'explorer dans la dernière philosophie de Husserl, celle de la *Krisis*, pour montrer de façon convaincante comment cette phénoménologie «nous délivre de l'ancien idéal objectiviste» (p. 49) du système des sciences. — Elle montre ensuite, dans une deuxième partie, que l'Être n'est toujours pensable, dans notre tradition, que dans l'Autre, l'altérité. La réflexion historique moderne (la philosophie reconstruit à chaque coup son histoire) de l'«Être comme fiction» débouche sur une pensée de la pratique et de l'existence qui fait sa part au pragmatisme, à la dialectique, à la pensée négative et à la différence (de Kant à Hegel, Kierkegaard, Wittgenstein, Heidegger, Nietzsche et Freud), au dialogue et au problématique (ce qui nous fait remonter à Aristote!). — La troisième partie du livre est consacrée à une réflexion sur «l'imaginaire du temps», à son traitement dans la métaphysique traditionnelle et à la critique de Hume, puis à la reprise kantienne: «Si le temps absolu n'est pas un objet de perception [...], le temps peut par contre constituer la structure essentielle de la subjectivité qui, dans le processus originnaire de la symbolisation, se verra emprunter une nouvelle orientation sous l'effet du principe régulateur de la raison appliqué, non pas directement au Réel, impossible, mais à l'imaginaire que nous sommes se reconnaissant une légalité vivante» (p. 192). — Dans une dernière partie importante par ses conclusions, «Ouverture à une généalogie de la raison moderne», on montre le rôle du «schème» ou du «symbole» dans la naissance de la connaissance, comme constituant la réalité de ses objets. Dans l'enjeu épistémologique post-cartésien, l'objet scientifique est «un corps à déformations continues» (p. 208) et la raison, «plastique» est à la fois ce qui légitime et ce qui est légitimé. La raison, ou plutôt la rationalité doit être saisie structurellement d'une part, et façonnée dans l'histoire, par l'histoire, d'autre part. Toute réflexion sur la méthode (et sur l'idéal d'une méthode de la méthode) renvoie aujourd'hui à l'idée d'une création qui «lance, à l'encontre d'un Réel aveugle, un «réel» constitué progressivement sous l'impulsion de l'imagination et de l'entendement, c'est-à-dire de leurs règles et de leurs principes, informés-informant relativement à la sensibilité» (p. 227).

L'ouvrage de Larry Laudan (son auteur enseigne philosophie et histoire des sciences au Virginia Polytechnic Institute (USA)) se propose de renouveler la réflexion sur l'idée de progrès des connaissances, après Kuhn et avec, au centre, l'idée de problème dont parlait Popper. Et il le fait de façon très originale. C'est que, pour son auteur, l'épistémologie, «un grand sujet» dont les questions ne cessent d'être actuelles, s'est vue subir une évolution plutôt inquiétante quant à son statut; Laudan en voit la source dans l'isolement et dans l'abstraction progressifs de la thématique dus à un excès de professionnalisation parmi les philosophes, par rapport à la réalité historique de la formation des savoirs d'une part, et par rapport aux facteurs psychologiques et sociologiques en jeu. Cependant l'articulation entre ces trois dimensions d'une philosophie du savoir que sont l'épistémologie, l'historiographie des sciences et la psycho-sociologie cognitive est loin d'être évidente dans les débats actuels, et c'est un des grands intérêts de ce livre que de contribuer à l'éclairer d'un point de vue nouveau. — Constatant d'un côté que l'idée de rationalité et celle de progrès sont prises pour évidentes par les philosophes des sciences et que leurs modèles s'appliquent mal aux données historiques, constatant d'un autre côté que l'image de la science que fournit la sociologie cognitive en fait une idéologie parmi les autres, l'auteur propose de «repartir à zéro pour analyser la rationalité en essayant d'éviter délibérément certaines des présuppositions clés qui ont causé

l'effondrement de l'analyse traditionnelle» (p. 23), en esquivant ce double écueil qu'est le formalisme et l'apriorisme des uns et le scepticisme des autres quant à la conception qu'on peut se faire de la rationalité. Il faut partir de choses simples, dit-il (en réalité il nous conduit à renverser nos façons habituelles de penser): «*la science est essentiellement une activité qui vise à résoudre des problèmes*» (p. 31) et ce qui a l'air d'être un cliché est en réalité un universel anthropologique (p. 229); de plus, en l'absence d'arguments probants pour justifier qu'on explique le progrès par la rationalité, pourquoi ne pas tenter le contraire? Laudan postule que la rationalité dépend du progrès et qu'on peut disposer de modèles plus clairs du second que de la première. — Dans les chapitres un et deux est développée de façon très efficace l'idée de *problème* (dont les théories sont des essais de réponse); une typologie des problèmes (problèmes empiriques, conceptuels et anomalies) permet de décrire leur rôle, notamment celui des problèmes conceptuels que l'épistémologie reçoit, qui par ailleurs a peu affaire avec cette notion, a tendance à négliger au profit des seuls problèmes empiriques. L'outil fourni par cette analyse est la base d'un modèle «*problem solving*» du progrès, avec une mesure d'évaluation pour les théories. — Les deux chapitres suivants caractérisent ce qu'est une théorie en approfondissant et en critiquant les notions kuhniennes de «paradigme» et de «révolution» et celle de «programme de recherche» due à Lakatos au nom d'une conception mieux articulée de *traditions de recherche* (à fonction heuristique, contraignante et justificatrice) dans lesquelles sont déterminées les problématiques, et qui évoluent dans l'histoire selon différentes temporalités. Et c'est là que l'auteur montre comment «*la décision rationnelle de poursuivre une tradition de recherche se fonde sur son taux de progrès*» (p. 129) et qu'un bon modèle d'évaluation rationnelle des théories, qui a autant de force normative qu'un autre, ne «*doit pas porter des jugements sur la vérité, l'erreur, la probabilité, la confirmation ou la corroboration*» (p. 133). En effet, si l'on définit la rationalité comme les «bonnes raisons qu'on peut avoir de croire/dire/faire quelque chose», c'est qu'on fait appel à des motivations. Celles de la science sont spécifiques: «*faire tout ce qui est en notre pouvoir pour maximiser le progrès des traditions de recherche [...] lorsqu'on se demande s'il est rationnel d'accepter une théorie particulière ou une tradition de recherche, on effectue une démarche triplement relative: elle est relative à ses rivales contemporaines, aux doctrines prévalentes d'évaluation des théories et aux théories antérieures de la même tradition de recherche. [...] Faire des choix rationnels, c'est faire des choix progressistes*» (p. 134). — On a fait ainsi un sort à l'idée qu'une théorie est une approximation de la vérité: c'est désolant, ironise Laudan, mais on a gagné en clarté et en vérité historique; on a gagné aussi dans le fait qu'une théorie qui nous paraît actuellement erronée (et les nôtres le seront!) n'est pas pour autant ni non progressive ni irrationnelle: on peut dire beaucoup de choses fausses sur le monde avec l'intention de faire de la science et pendant longtemps, l'entreprise ne cesse pas pour autant, et à toute époque, d'être intellectuellement douée de sens. Et s'il n'est pas historiquement toujours vrai que les théories absorbent les succès de leurs précédentes — que le progrès accumule sans reste — c'est que les problèmes changent (certains disparaissent). Laudan termine cette partie analytique par un plaidoyer pour les sciences «immatures» dont son modèle permet de penser le statut: les sciences ni «mûres» ni «dures» ne sont pas en attente d'une métamorphose qui leur fera subir une «*transition définitive*» car «*il n'est pas sûr du tout qu'on puisse trouver un seul exemple historique de science mûre*». Chaque effort de science a ses problématiques, ses traditions, ses taux de problèmes résolus dans une entreprise qui est aussi vieille que l'Homme et qui a des durées diverses (ici, Laudan tirerait profit d'une lecture de Braudel). Et de ce point de vue, l'épistémologie classique montre ses limites, à moins d'abandonner, comme non pertinent, tout exemple historique qui réfuterait les divers modèles qu'on a pu donner de la rationalité (p. 157). — La seconde partie du livre confronte le modèle proposé avec des données historiographiques et est l'occasion d'une réflexion suggestive sur les rapports entre l'historiographie scientifique et l'histoire tout court, sur le rôle des normes

épistémologiques dans la narration historique, sur la «reconstruction» de l'histoire des sciences que proposent certains historiens épistémologues. Plaidant pour une histoire non-imaginaire des sciences, de laquelle les philosophes de la connaissance doivent apprendre, Laudan plaide également pour une historiographie non positiviste qui doit permettre de saisir le caractère évolutif des normes de la rationalité, donc pour une histoire «intellectuelle», «une histoire de l'esprit qui évolue dans le temps», une «histoire exégétique» (p. 184; Laudan ne cite pas Ricœur mais il le pourrait). — Le livre s'achève par une évaluation de l'apport de la sociologie cognitive. Postulant à juste titre une relative autonomie «interne» du développement des problématiques et de leurs solutions, un développement intellectuel *sui generis* proprement cognitif des connaissances, l'auteur relègue curieusement le domaine tant de la sociologie que de la psychologie dans l'*a*-rationalité (est «a-rationnel» ce qui ne peut s'expliquer par l'histoire intellectuelle de la problématique). Il est vrai, qu'historiquement, c'est ce qu'on a admis depuis Mannheim et Merton, et il est vrai aussi que les modèles proposés de deux «histoires» des sciences, ou de deux types de contraintes sur l'invention du savoir sont peu satisfaisants : l'analyse qu'en donne Laudan est convaincante. On peut regretter toutefois que, dans sa conclusion, l'auteur ne mentionne pas les recherches actuelles en anthropologie de la connaissance qui s'affrontent de façon fine (K. Knorr parle de «sensible sociology», mais on pensera aussi aux recherches de D. Shapere et de B. Latour) aux paramètres psycho-sociologiques en jeu dans la production même des concepts et des problèmes en s'efforçant de distinguer l'apport de l'histoire de celui de contraintes synchroniques, recherches qui échappent en bonne partie à la critique menée. Celle-ci, de ce fait, paraît quelque peu datée.

MARIE-JEANNE BOREL

EDMOND BEAUJON, *La logique du survivant*. Essai sur la formation de l'homme, Genève, Patino, 1985, 200 p. En Suisse, la diffusion est assurée par Michel Slaktine.

Dans l'esprit du libre examen socratique, cet essai, remarquablement bien pensé et écrit, est une réflexion critique sur l'approche du monde propre à la civilisation occidentale et sur la nature de la raison. — Au cœur de cette réflexion prend place la conception hellénique du *cosmos*, du Tout, dont les parties sont solidaires entre elles et ne prennent sens et valeur que par rapport à lui. La raison (le *logos* des Grecs), qui impliquait précisément la capacité de vision du Tout, s'est réduite dans notre civilisation à la seule fonction analytique qui isole des éléments et des parties et les étudie comme s'ils se suffisaient à eux-mêmes. Cette perte de la vue de l'ensemble, qui entraîne une confusion constante de la partie et du Tout, est des plus funeste. C'est la perte de la vue de l'ensemble qui fait de l'économie le tout de l'homme dans le monde contemporain, réduisant l'individu à un simple agent de production et de consommation, l'éducation à la seule formation professionnelle. — Par ailleurs, notre façon de concevoir et d'aborder le monde vise moins à le comprendre en profondeur qu'à agir sur lui, à l'exploiter. Ayant privilégié le quantitatif au détriment du qualitatif, l'avoir au détriment de l'être, elle est à l'origine de nombreux problèmes auxquels nous sommes confrontés aujourd'hui : notre approche fragmentaire de la réalité est devenue déraisonnable à force de se vouloir «rationnelle»... — L'auteur remet ainsi radicalement en cause notre relation aux autres et au monde. Il est urgent de recourir à une logique capable de saisie globale qui nous permette de nous comporter avec prudence et sagesse dans un univers où tant de choses nous dépassent. — Riche et pénétrante réflexion sur la formation de l'homme.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deux Apologies*. A l'empereur Constance. Pour sa fuite. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jan M. Szymusiak (Sources Chrétiennes, 56 bis), Paris, Cerf, 1987, 265 p. Histoire de la théologie

HILAIRE DE POITIERS, *Contre Constance*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Anne Rocher (Sources Chrétiennes, 334), Paris, Cerf, 1987, 275 p.

L'égyptien Athanase et le gaulois Hilaire symbolisent au milieu du IV^e siècle le combat contre l'arianisme et ses résurgences en même temps que l'orthodoxie trinitaire. Les textes édités et traduits dans ces deux volumes sont quasiment contemporains et ils fournissent de précieuses indications historiques et théologiques sur le développement des controverses trinitaires dans les dernières années du règne de Constance. La plus grande partie de l'introduction de ces deux volumes est du reste consacrée au rappel de ces controverses et à la description des péripéties douloureuses de la vie et de la lutte de ces deux évêques qui connurent l'exil et essuyèrent de nombreux échecs. Ces textes gagnent à être lus ensemble, non seulement parce qu'ils apportent une information complémentaire, mais aussi parce qu'ils révèlent comment une même cause peut être défendue par des tempéraments et des moyens différents. Chez Athanase, la fermeté se conjugue avec l'intransigeance, l'autoritarisme, la fierté ombrageuse, chez Hilaire, elle prend un tour moins subjectif, plus modéré et plus humble. — La première des *Apologies* d'Athanase est adressée à l'empereur Constance. Sa rédaction a été commencée avant le début du troisième exil au désert (356-361) et poursuivie dans les premiers temps de cet exil. L'évêque se excuse de plusieurs griefs qui lui sont adressés par ses adversaires et qui visent notamment à le faire passer pour un ennemi de l'empereur. La deuxième *Apologie*, désignée communément *Apologie pour sa fuite*, doit dater d'environ 357. Athanase se défend d'avoir lâchement déserté son poste à Alexandrie. Il est des circonstances où la fuite s'impose; l'Écriture en donne de nombreux exemples. En l'occurrence, les chefs ariens usent de violence et ils visent tout simplement à détruire la foi. Ces *Apologies* paraissent l'une et l'autre surtout destinées à assurer les partisans de Nicée que les attaques lancées contre Athanase et sa fuite, qui est devenue un véritable exil, ne modifient nullement la détermination de l'évêque d'Alexandrie à faire triompher la vraie foi. — Le *Livre contre l'empereur Constance* serait, selon l'hypothèse de A. Rocher, un ouvrage composé en plusieurs étapes entre 360 et 361, c'est-à-dire lors du retour du long exil d'Hilaire. Pourquoi Hilaire aurait-il publié cette charge contre Constance alors que celui-ci venait de mourir? Cherchait-il ainsi à courtiser Julien? En fait, tout comme les *Apologies* d'Athanase, le *Contre Constance* paraît d'abord adressé aux chrétiens. En dénonçant l'hypocrisie de Constance, l'évêque gaulois montre que les évêques qui ont souscrit à des formules «anoméennes» et même «homéennes» (cf. le fameux concile de Rimini) ont été bernés. — Sur le plan doctrinal, l'apport de ces textes est maigre. Leur intérêt premier est bien d'ordre historique, particulièrement pour ce qui concerne les rapports entre l'empereur et les évêques. Mais un autre point doit être relevé: le rôle joué au milieu du IV^e siècle par l'Écriture. Pour justifier leur conduite ou leur doctrine, mais aussi pour attaquer l'empereur, les deux évêques se réfèrent à la Bible dont ils citent de nombreux textes. Une nouvelle culture est en train de naître. — L'édition des *Apologies* d'Athanase n'a guère été remaniée par rapport à celle parue dans *Sources Chrétiennes* en 1956. Celle du *Contre Constance* est un travail nouveau qui s'appuie sur une minutieuse étude de la tradition manuscrite; le chapitre relatif à cette tradition, composé avec le concours de L. Doutreleau, est un modèle du genre.

JACQUES FANTINO, *L'homme image de Dieu chez Saint Irénée de Lyon* (Collection: Thèses), Paris, Cerf, 1986, 272 p.

Il est nécessaire (mais aussi il vaut la peine) de surmonter quelques obstacles pour lire cette « thèse » : la présentation est scolaire, la progression lente, la problématique mal introduite. Le lecteur souhaiterait apprendre d'emblée à quelles questions on va tenter de lui répondre et pourquoi elles méritent un nouvel examen (l'absence d'un « état de la question » est, à cet égard, aussi révélateur que surprenant). En outre, il désirerait qu'on lui explique la méthode suivie. Or il se voit invité sans crier gare — les deux pages d'introduction (p. 1-2) étant vraiment trop minces — à passer en revue une multitude de textes antérieurs à Irénée (du Proche-Orient aux Pères du II^e en passant par le judaïsme et le Nouveau Testament) et surtout irénéens (et gnostiques) où il est question de *similitude*, d'*image* et de *ressemblance*. Cette façon de faire est d'autant plus déconcertante que ce travail solide et précis dans ses sections sur Irénée soutient bel et bien une thèse intéressante. — Irénée est connu pour sa distinction entre *image* et *similitude* (cf. Gen. 1,26), distinction qui sera reprise par une partie de la tradition patristique. La formule « l'homme à l'image de Dieu » est comprise par l'évêque de Lyon comme l'expression de la conformité et de la consubstantialité de tout homme avec le Fils incarné; parce qu'elle désigne un rapport au Christ incarné, elle implique donc la condition charnelle de l'homme. La similitude ou la ressemblance de Dieu se rapporte, elle, à ce qui permet à l'homme de devenir une image toujours plus conforme; elle peut ainsi désigner la liberté souveraine et intelligente qui conduit l'homme à connaître et suivre la volonté de Dieu, elle peut également renvoyer à l'action de l'Esprit en l'homme. Le Christ incarné, c'est-à-dire homme et Dieu, est le nouvel Adam en qui se manifeste l'image ressemblante de Dieu et il devient pour tout homme l'archétype de cette image. Il restaure et surtout mène à sa perfection la ressemblance dont disposait Adam avant qu'il ne la perde. Le salut en Christ selon Irénée est plus que l'aboutissement de la création; il parfait l'œuvre de la création.

ERIC JUNOD

A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu* (Relais — études 2), Paris, Desclée, 1987, 348 p.

Cette étude d'« anthropologie théologique » est distribuée en onze chapitres qui portent successivement sur les sources scripturaires (Gen. 2,7 et 1,26-27 avec leur reprise dans la Bible: II Cor. 3,18-4,6; Col. 1,15 et 3,10; Rom. 8,29; I Cor. 15,45-49), les auteurs du II^e siècle, Irénée, Tertullien, la tradition alexandrine de Philon à Clément, Origène, Athanase, Hilaire, Grégoire de Nysse, Augustin et enfin Cyrille d'Alexandrie. La valeur ainsi que les limites du livre sont directement liées à ce programme et à sa distribution. Le lecteur a le privilège, au long de ce substantiel parcours, de rencontrer des témoins importants et originaux de la théologie patristique. Il est de surcroît initié aux grands problèmes — anthropologiques, mais également christologiques et théologiques — liés à l'*imago Dei*. Rappelons quelques-uns de ces problèmes. L'image et la ressemblance sont-ils synonymes? L'homme créé à l'image de Dieu est-il l'homme terrestre et charnel? Où réside et en quoi consiste, à l'intérieur de l'homme, l'image de Dieu? Existe-t-il à proprement parler d'autres images de Dieu que le Christ? Le Christ est-il inférieur à celui dont il est l'image?... — En guise d'introduction à des auteurs et à des problèmes majeurs ce livre est utile. Mais on ne saurait dire qu'il offre une vue synthétique et organisée de la matière si vaste qu'il embrasse. Les chapitres apparaissent surtout comme des synthèses partielles et autonomes. Certains d'entre eux sont éclairants (par exemple ceux sur Irénée et Origène); d'autres en revanche sont vraiment trop

rapides et ne peuvent que rassembler lapidairement des notes (par exemple ceux sur la Bible, les auteurs du II^e siècle ou la section sur Philon). Mais surtout ces chapitres n'entrent vraiment en communication les uns avec les autres que dans la conclusion où l'on trouve un suggestif essai de synthèse générale. L'ouvrage aurait été plus original si cet essai synthétique en avait constitué la trame. Prodiges en informations, il semble cependant avoir été composé trop hâtivement pour devenir l'étude générale qui fait défaut sur ce sujet central.

ERIC JUNOD

ERICH PRZYWARA, *Augustin. Passions et destins de l'Occident*, Paris, Cerf, 1987, 118 p.

Introduit et traduit par Philibert Secrétan, ce petit ouvrage du théologien jésuite précédait à l'origine un choix de textes d'Augustin publié en 1934. On admirera une fois de plus le brio et l'originalité d'une pensée certes personnelle, mais toujours pertinente et stimulante, même et peut-être à cause de ses excès. L'audace de Przywara consiste à recomprendre l'œuvre augustinienne comme un monumental «entre-deux» résumant l'aventure intellectuelle et spirituelle de l'Occident tout entier : synthèse des contradictions entre Parménide et Héraclite, Platon et Aristote, Kierkegaard et Hegel, le principe protestant et le principe catholique. Dans une impressionnante explosion d'anachronisme spéculatifs volontaires, le génie de l'Occident, ses tensions et ses déchirures, sont reconstruits et décryptés au fil des interprétations de la pensée de l'évêque d'Hippone. Cette méthode rétrospective permet non seulement d'éclairer l'évolution d'Augustin (la gestion de l'héritage manichéen, notamment) ; elle rend compte également de l'influence multiforme de sa pensée sur l'Occident. Peu à peu se profile l'orientation de Przywara : rapport critique à la modernité (Descartes, comparé à une transposition philosophique de l'angoisse existentielle luthérienne), défiance à l'égard de Hegel (qui finitise l'infini dans le concept). Avec Pascal apparaît, excédant l'esprit luthérien, le principe réformé, la fracture, et par là le retour à un aspect essentiel de l'augustinisme. Cette clef de lecture permet à Przywara de donner la mesure (et la démesure) de son talent interprétatif dans la comparaison qu'il conduit entre Hegel et Kierkegaard, entre un Dieu compris et un Dieu inaccessible. Przywara n'est pas tendre pour les radicalismes à tendance manichéenne qui culmineront, pêle-mêle, dans la gnose hégélienne, la nouvelle philosophie religieuse russe (Berdiaev, Boulgakov) et la théologie dialectique. Son propos porte la marque de son temps (1934) et des polémiques parfois caricaturales qui l'accompagnèrent. Mais c'est sans doute aussi la grandeur de Przywara d'oser articuler, au cœur des démonies et des angoisses de l'époque, les nouvelles contradictions et la puissance du désir spirituel qui, stimulés par l'ombre immense et ambiguë d'Augustin, appellent une réaction philosophique et théologique de semblable envergure.

DENIS MÜLLER

ANDREA MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico* («Saggi e ricerche dell'Università degli studi della Basilicata» 1), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1984, 444 p.

Le débat persistant autour du terme «persona» pousse A. Milano à remonter aux origines (pp. 11-30), dans le langage des chrétiens (pp. 31-43), où justement «persona» trouve toute sa force et son sens évocateur ; partant de là, le livre est une analyse théologique très attentive aux changements et aux passages ; il s'agit en somme d'un long parcours qui touche d'abord la théologie trinitaire (pp. 45-165), puis la question chris-

tologique (pp. 167-236), le tournant anthropologique (pp. 237-282), jusqu'au sommet augustinien (pp. 283-318), pour terminer par Boèce, car c'est avec l'*aetas boethiana*, passage de l'âge classique au Moyen Age, que «persona» touche sa consécration spéculative (pp. 319-390). Relevons simplement quelques points remarquables: l'analyse fort précise de *prosopon* (p. 57ss), l'utilisation du terme *persona* par Tertullien (pp. 65ss), l'exposé très nuancé des idées trinitaires d'Origène (pp. 105ss) et du problème linguistique de Nicée (pp. 112ss), le débat sur l'ontologisation du kérygme (pp. 155ss), la christologie byzantine (surtout Léonce de Byzance, Léonce de Jérusalem, Maxime, Jean Damascène: pp. 189ss), la contestation de Marius Victorinus (pp. 245ss), le tournant anthropologique d'Hilaire (pp. 265ss), et bien sûr l'exposé des idées d'Augustin et de Boèce. Sans prétendre à l'originalité, ce volume, plus synthétique qu'analytique, fournit tous les éléments nécessaires pour comprendre la fortune vraiment exceptionnelle du terme «persona», ainsi que ses avatars, fort nombreux, non univoques, et pourtant tellement importants que la culture occidentale dans son ensemble, aujourd'hui encore, vit d'un débat très ancien.

ALDO MODA

PAOLO PRODI e LUIGI SARTORI (a cura di), *Cristianesimo e potere* («Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento» 10), Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 1986, 191 p.

Le pouvoir politique dans l'Ancien Testament (A. Bonora: pp. 21-36); «exousia» dans le Nouveau Testament: le pouvoir entre autorité de service et autorité de domination (G. Segalla: pp. 37-42); la conception eschatologique du pouvoir politique selon Paul (M. Pesce: pp. 43-80; avec une critique de G. Fioravanti: pp. 81-82); christianisme et pouvoir: quelques jalons pour les II^e-VI^e siècles (F. Bolgiani: pp. 83-100); la formation de l'Etat comme procès de sécularisation (E. W. Bockenfoerde: pp. 101-122; ce texte est paru dans *Saekularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, 75-94); politique et christianisme (P. Schiera: pp. 123-144: variations très amples à partir des «politiques» français et de Bodin en particulier); sécularisation et crise de la politique (R. Ruffilli: pp. 145-154); légitimation de l'autorité et fondation de la politique dans le magistère catholique des cent dernières années (A. Acerbi: pp. 155-174); problèmes chrétiens aujourd'hui (I. Mancini: pp. 175-189). P. Prodi a écrit une introduction éclairante (pp. 5-12) et L. Sartori a donné, avec une densité rare, quelques points de repère pour une synthèse (pp. 13-19). Ces textes, provenant d'un séminaire patronné par l'Institut de Sciences Religieuses de Trente, sont excellents; ce petit livre devient ainsi un instrument de travail incomparable pour creuser un sujet difficile; nous relevons comme particulièrement remarquables les essais de Bolgiani (important surtout méthodologiquement), de Bockenfoerde (ce texte presque inconnu est vraiment fondamental), d'Acerbi (dans un domaine complexe, procédant d'une façon nuancée, il sait ouvrir des pistes très nettes) et surtout de M. Pesce (il mérite d'être fiché dans toute recherche sur Paul et amplement discuté).

ALDO MODA

Muza chrześcijańska. Tom I. Poezja armenska, syryjska i etiopska (La Muse chrétienne. Tome I. Poésie arménienne, syriaque et éthiopienne), Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, 1985, 374 p.

Cet ouvrage, préparé par une équipe polonaise sous la direction du père M. Starowieyski, représente le premier tome de l'anthologie de la poésie chrétienne. Deux tomes

sont encore prévus, qui s'occuperont respectivement de la poésie chrétienne grecque et latine. *Le terminus ad quem* est le XV^e siècle. Le présent volume contient un choix de poèmes, choix qui fut fait dans la plupart des cas en dépouillant les anthologies existantes. Il s'agit donc en grande partie de retraductions. Quel intérêt pour le lecteur occidental? Les philologues pourront évaluer les traductions des poésies, par exemple, de saint Ephrem le Syrien (dont il existe des éditions syriaques et grecques). Le lecteur sans connaissance du polonais pourra tirer un certain profit des renseignements bibliographiques qui figurent à la fin de l'introduction à chaque section.

IRENA BACKUS

Eucharystia pierwszych chrześcijan (L'eucharistie des premiers chrétiens), éd. Marek Starowieyski en collaboration avec Jan Miazek et Andrzej Luft, Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, 1987, 478 p.

Il s'agit d'un recueil de textes patristiques sur l'eucharistie. Le volume est destiné au grand public, ce qui explique pourquoi certains textes qui ont une importance fondamentale (par exemple lettre 63 de Cyprien) ne s'y trouvent que sous forme d'extraits. Bien que tous les textes soient traduits en polonais, les renvois aux patrologies gréco-latines sont donnés en notes. Le recueil est divisé en quatre parties dont la première comporte un choix de textes sur le mystère eucharistique, la deuxième un choix de textes exégétiques, la troisième un choix de textes sur le sacrifice de la messe et la quatrième un choix de prières eucharistiques. En dépit du manque de perspective œcuménique (les éditeurs affirment d'emblée que tous les pères défendaient la présence réelle, c'est-à-dire physique, et le sacrifice de la messe), le volume n'est pas sans intérêt. Le lecteur sans connaissance du polonais qui aimerait remettre les textes dans leur contexte peut les retrouver facilement dans Migne ou dans toute autre série indiquée dans les notes des éditeurs.

IRENA BACKUS

JOHANN VON STAUPITZ, *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis*, bearb. v. Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel. Mit der Übertragung von Christoph Scheurl, *Ein nutzbarliches Büchlein von der entlichen Volziehung ewiger Fürscheidung*, bearb. v. Lothar Graf zu Dohna und Albrecht Endriss (Spätmittelalter und Reformation, Bd. 14; Johann von Staupitz, *Sämtliche Schriften* hg. v. Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel: *Lateinische Schriften II*), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1979, XVII+461 p.

Prieur du couvent augustinien à Tübingen (1497-1500), co-fondateur de l'Université de Wittenberg (1502) et général de l'ordre augustinien en Allemagne (1503), Staupitz (mort 1524) est normalement considéré comme ayant exercé une forte influence sur la théologie de Luther (qui lui succéda en la chaire de lecture biblique de Wittenberg en 1512), tout en restant moins radical que le réformateur. Pour Staupitz, les sept sacrements et les vœux monastiques étaient des «adiaphora» de la religion chrétienne, mais des «adiaphora» qu'il fallait conserver. Quant à l'essentiel, il consistait pour lui comme pour Luther en la foi en l'Évangile. Le projet d'éditer les *Œuvres complètes* de l'Au-

gustinien remonte à 1970 et le volume 2, qui contient le texte latin du *Libellus* avec sa traduction allemande, fut le premier à paraître. Publié pour la première fois en 1517, le traité n'a pas été édité depuis. Il ne s'agit pas d'un traité sur la prédestination, mais plutôt sur la justification. Après avoir décrit le but de la création et après avoir démontré que l'homme ne peut pas louer Dieu sans avoir la connaissance du Christ, Staupitz affirme que ceux qui sont prédestinés au salut auront nécessairement la foi. Tous pécheurs à cause du péché originel, ils sont régénérés par le baptême et vivent en Christ. Ils accompliront nécessairement de bonnes œuvres, sans que celles-ci soient la cause directe de leur justification. Plusieurs passages sont consacrés au mariage entre le Christ et les chrétiens, passages qui ont sans doute valu à Staupitz sa réputation d'auteur «mystique». L'accent est mis sur Dieu comme auteur de toute bonté et sur l'homme comme agent du mal. Fortement christocentrique, le traité a comme sources la Bible elle-même ainsi que les écrits de saint Augustin, de Johannes Tauler, de Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome, etc. La traduction allemande de Christophe Scheurl, parue la même année que le traité, est imprimée en face. L'introduction des éditeurs discute de la vie de Staupitz, de sa survie dans l'historiographie, des tentatives antérieures d'éditer ses œuvres (*Buchwald* 1927, *Knaake* 1867), de la place du *Libellus* dans l'ensemble de la production théologique de Staupitz et finalement du *Libellus* lui-même. Le texte est présenté avec un très grand soin, chaque renvoi biblique et chaque source donnés en notes. La traduction de Scheurl est accompagnée d'un glossaire et plusieurs index rendent l'ensemble intéressant non seulement aux théologiens, mais aussi aux historiens des langues latine et allemande. Même si l'on admet que la tâche des éditeurs n'était pas très compliquée en ce qui concerne l'établissement du texte et que l'emploi de l'ordinateur facilita dans une très grande mesure la compilation des index, il est néanmoins clair que la présente édition représente un travail de la plus grande qualité et qu'elle pourra servir de modèle aux autres historiens qui travaillent dans le domaine de l'édition des textes théologiques du XVI^e siècle.

IRENA BACKUS

GIUSEPPE CIOLINI (a cura di), *Conversione e storia* («Convegna di Santo Spirito» 3), Palermo, Edizioni Augustinus, 1987, 82 p.

Dans un langage clair et avec un grand soin pédagogique, les sept conférences de ce petit livre proposent, pour un public cultivé, un approfondissement du thème de la conversion et de ses structures de base : la signification de la conversion, l'impact des différentes cultures, les différences inévitables entre conversion grecque et conversion chrétienne. Le premier point trouve sa réponse dans l'exposé de P. Grech (la conversion dans l'Écriture Sainte, qui lie conversion et alliance : pp. 25-36); le deuxième est illustré par quelques exemples : la conversion d'Augustin et la fin du monde antique (M. G. Mara : pp. 37-48), la méthode apologétique de Pascal (A. Bausola : pp. 49-60), la négation de la conversion dans le Grand Inquisiteur de Dostoïevski (S. Givone : pp. 61-66), un cas anormal de conversion, celui de S. Weil (G. Gaeta : pp. 75-82), un survol plus théorique (G. Ciolini : pp. 11-24); le troisième apparaît dans l'approche de M. Cacciari (pp. 67-74). Les pages de M. G. Mara (qui cerne exactement les difficultés augustiniennes sur le chemin de la conversion) et de M. Cacciari (d'une densité rare et d'une difficulté qui tranche sur les autres exposés, proposant un parallèle qui éclaire d'une façon nouvelle le thème augustinien de la mémoire) méritent une attention toute particulière.

ALDO MODA

GÉRARD SIEGWALT, *Dogmatique pour la Catholicité Évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*. I. Les fondements de la foi, Genève-Paris, Labor et Fides-Cerf, 1986, 328 p., 1. La quête des fondements, 2. Réalité et Révélation, 1987, 524 p. Théologie
contemporaine

Les dogmatiques protestantes d'expression française sont chose rarissime. Un mélange de surprise et d'émerveillement accueille donc l'apparition sur le marché de ces deux volumes (et d'autres devraient suivre...) émanant de la plume de notre collègue strasbourgeois Gérard Siegwalt, lui-même d'origine luthérienne. Les éditeurs ont pris des risques. Quel va être en effet le sort de ce grand ouvrage après la parution récente de *l'Initiation à la pratique de la théologie*? Sentiments de reconnaissance et d'inquiétude donc. L'auteur, lui, ne s'explique pas sur ses mobiles: donne-t-il enfin un manuel pour étudiants, entend-il proposer une nouvelle systématique dans la conjoncture théologique actuelle, veut-il faire une synthèse pour permettre un nouveau départ? Son projet paraît en tout cas ambitieux au vu du nombre de pages que les prolégomènes remplissent déjà à eux seuls. Aux lecteurs qui se sentiraient d'emblée découragés par l'ampleur de l'ouvrage, je voudrais dire que si sa lecture s'avère certes laborieuse et par moments difficile, elle en vaut tout de même la peine. Ils auront alors l'avantage de découvrir une foule de réflexions subtiles, les ramifications multiples de certaines affirmations fondamentales ainsi que les enjeux d'une pensée qui préfère la profondeur à une passion momentanée. — Comment, en quelques lignes, rendre compte de ces deux ouvrages? Faisons successivement quelques remarques à propos du titre, de la structure et de la méthode, après quoi nous articulerons une ou deux réserves. Le *titre* annonce une conception globale des choses (1, 167) où la vérité pléromatique est en jeu (1, 73). Si la catholicité n'existe que dans et à travers des expressions théologiques et ecclésiales particulières, elle est en effet toujours au-delà de toute concrétion particulière; de même, le système de la foi ne peut-il qu'attester un Dieu toujours plus grand et donc une aporie: «Dieu, en tant que transcendant et immanent à la réalité, échappe à toute emprise de l'homme. La foi est don de Dieu et attente de la part du sujet croyant, de ce don. Dans l'attente, le don échappe à la foi qui est ainsi caractérisée comme aporie» (1, 105). Comme tel, le système de la foi chrétienne doit être qualifié de «mystagogique», donc ouvert (1, 180). Ce terme peut surprendre, mais il ne s'agit en fait de rien d'autre que de «la quête des fondements» qui sont au-delà des fondements ébranlés de la foi, de l'homme et du monde (cf. 1, 17 ss.; 216 ss.). C'est justement du «mystère des choses» que la dogmatique est appelée à rendre compte: «Nous ne parlons pas de la foi chrétienne 'en soi', car celle-ci n'est pas la foi chrétienne. Nous en parlons en référence à l'homme et même... à tout» (1, 12). Tel est donc le projet de la «Dogmatique pour la catholicité évangélique» (terme de Söderblom, repris par Heiler). Comment celui-ci se déploie-t-il à travers *les deux volumes*? La première partie des prolégomènes esquisse la problématique théologique en tant qu'elle recherche les fondements dogmatiques et prédogmatiques de la foi. Sa méthode est centrée sur la récapitulation (on y reviendra) et tient compte de l'aporie dont la foi vit. La dogmatique s'enquiert de la situation de la foi dans l'Eglise (tradition) et dans le monde (crise des fondements et question ultime). Elle s'articule alors comme théologie systématique, comme mystagogie et attestation fondatrice de la foi et comme affirmation dogmatico-ecclésiale de la foi. La deuxième partie explique plus en détail ce qui constitue pour l'auteur la question de fond: réalité et révélation comme les deux principes de la connaissance théologique. Siegwalt souligne à la fois l'ambivalence et la transcendance de la raison comme instance de totalité et d'unité (2, 88 s.). Dans l'ordre de la révélation, l'auteur aborde la foi en prise avec la raison, les religions pré- et postchrétiennes, Israël, l'Eglise et l'Écriture sainte. Il y apparaît «l'irréductibilité de la révélation à telle révélation, fût-elle la révélation de Dieu à Israël et en Jésus-Christ, et également l'irréductibilité des religions à une essence

de la religion... Cela ne conduit à aucun relativisme, puisque pour une dogmatique de la foi chrétienne, le Christ est le critère de toutes choses» (2, 501). *La méthode* que Siegwalt met en œuvre est caractérisée par la «récapitulation» (1, 78), du moment que le fondement matériel de la foi est le Christ de la récapitulation (1, 200). Si Eph 1,10 et la théologie des Pères s'avèrent à ce titre suggestifs, cette récapitulation a cependant une portée méthodologique bien plus large qu'on pourrait l'imaginer. Elle formule en effet la coordination qui existe entre l'Être et la révélation, la création et la rédemption (2, 98), la révélation et la religion (2, 215), entre révélation générale et spéciale (2, 96 s.). «... En raison de la corrélation réciproque de la réalité et de la révélation et du caractère récapitulatif de cette dernière — celle-ci récapitule celle-là —, le principe de connaissance de la réalité, la raison, fait partie du principe de connaissance de la révélation, la foi, tout comme cette dernière est nécessairement référée à la raison» (2, 46 s.). Dans la question du rapport entre l'Être et Dieu, entre l'homme et l'homme chrétien, on est ici aux antipodes du dualisme que l'auteur prétend surmonter à l'aide de la récapitulation. Si son procédé rappelle sous d'autres modalités celui de Tillich (cf. 1, 78 et 80), Siegwalt précise «que la corrélation entre expérience et foi ou réalité révélée est une corrélation réciproquement critique» (1, 80, note 9). En tout état de cause, la foi ne peut être définie en fonction de la seule révélation spéciale, celle-ci étant liée à la fois à la révélation théologique universelle et à la révélation ontologique (2, 96 s.). Et «la révélation théologique universelle à laquelle conduit la révélation spéciale, implique et dépasse — autrement dit: récapitule — la révélation ontologique» (2, 101). — Quant à la *critique*, on se demande si l'auteur n'aurait pas mieux servi son propos et sa cause en étant plus concis, moins répétitif, moins long et compliqué dans la structure même de sa disposition. A force de vouloir englober tous les aspects et mettre en évidence quantité de rapports, il fait perdre à son exposé un certain relief. Le lecteur, quant à lui, risque de se noyer. Mais c'est aussi le propre de cette approche dont les mérites sont par ailleurs évidents. Personnellement, je me méfie un peu de la pensée récapitulative. Siegwalt ne fait pas, il est vrai, l'économie du particulier; une tendance à l'illimitation reste toutefois inhérente à cette pensée. A ce titre, on peut se demander (par exemple à propos du traitement des religions non chrétiennes) si récapitulation n'équivaut pas finalement à récupération.

KLAUSPETER BLASER

HANS-JOACHIM KRAUS, *Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart* (Reihe Evangelium konkret), München, Kösel, 1986, 134 p.

Ce petit livre de Kraus complète utilement les ouvrages de pneumatologie. Son grand atout consiste en une exploration de la quasi-totalité des références bibliques au Saint-Esprit, sans pour autant tomber dans la répétition. On apprend ainsi à apprécier les nuances et les multiples facettes du discours pneumatologique de la Bible. Annonce de l'Esprit — Jésus: rempli de l'Esprit divin — La foi: résurrection des morts — L'Eglise: maison de l'Esprit — tels sont les thèmes que l'auteur aborde successivement en les subdivisant et en y glissant au passage bien des allusions au débat spirituel contemporain. Sa vision des choses témoigne d'une insertion profonde du discours dans la conception vétérotestamentaire et juive et insiste à la fois sur la liberté d'un Esprit qui jamais ne se laisse enfermer dans la lettre. L'humanité des auteurs bibliques, qui conditionne leurs témoignages, est totalement prise en compte. — Cela dit, je suis néanmoins frappé par un style qui reste toujours très dogmatique et éloigné de toute apologétique, même si, par ailleurs, Kraus renonce à tout caprice technique ou exégétique. Un radicalisme insupportable et irréaliste dans la mesure où Kraus mise uniquement sur l'initiative divine? Certains le pensent. J'ai surtout de la peine à mettre en

relation ce produit de Kraus avec le concret de l'Évangile dont la série «*Evangelium konkret*» veut être l'expression...

KLAUSPETER BLASER

JARI RISTINIEMI, *Experiential Dialectics, An Inquiry into the Epistemological Status and the Methodological Role of the Experiential Core in Paul Tillich's Systematic Thought*. Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1987, 205 p.

Cet auteur suédois, travaillant à Upsal, se propose de clarifier les interprétations controversées de la pensée tillichienne. On remarque cependant, à la seule consultation de la bibliographie, qu'il se réfère exclusivement à des auteurs anglo-saxons et scandinaves... La thèse de cette enquête est que la pensée de Tillich a une base expérimentale; plus précisément, qu'elle repose sur deux types d'expérience qui se rapportent dialectiquement l'un à l'autre. L'expérience de la menace du non-être se trouve en contraste avec l'expérience de l'Être qui surmonte cette menace. L'auteur utilise une méthode d'inspiration structuraliste pour analyser l'œuvre de Tillich et l'applique à trois niveaux de langage présents dans le discours théologique de Tillich: le niveau existentiel et phénoménologique, le niveau ontologique et le niveau du métalangage qui s'exprime dans des concepts tels qu'autonomie, hétéronomie ou théonomie; chaque niveau représente une abstraction plus poussée par rapport au précédent. Cette méthode marque l'ensemble de la démarche qui se divise en deux parties. La première traite des pré-supposés philosophiques du système tillichien, parmi lesquels le concept existentiel du non-être joue un rôle fondamental. La deuxième partie du livre expose la pensée théologique de Tillich, dans laquelle le concept de l'Être s'avère être d'une importance capitale. — L'ouvrage est d'un accès relativement facile et donne une bonne introduction à la manière dont la pensée de Tillich s'organise et se structure. Je me demande en revanche s'il contribue vraiment à l'acquisition d'éléments nouveaux concernant la lecture de Tillich et la recherche à son sujet.

KLAUSPETER BLASER

HANS URS VON BALTHASAR, *L'heure de l'Eglise*, Entretien avec Angelo Scola suivi de «*La paix dans la théologie*», Paris, Fayard, 1986, 126 p.

En nonante pages, un petit panorama de la pensée de H. U. von Balthasar, allant de son programme *Raser les bastions* (1952) aux controverses de la théologie de la libération. Le tout a la forme agréable d'une interview. De façon vivante, H. U. von Balthasar raconte le développement de son œuvre, par exemple à propos de ses études théologiques: «pendant que les autres jouaient au football, je m'attelais avec Daniélou, Bouillard et quelques condisciples à Origène, Grégoire de Nysse et Maxime. J'écrivis un livre sur chacun d'entre eux. Pendant les vacances, j'allais à Munich pour écrire un chapitre de mon œuvre allemande: une fois c'était Jean Paul, une fois Hegel, etc.»... (p. 16). L'Eglise est essentiellement missionnaire, elle ne saurait rester un peuple fermé sur lui-même (p. 13). Il n'y aurait sans doute pas tâche plus importante pour l'Eglise d'aujourd'hui que de montrer qu'en vérité Jésus-Christ ne peut être suivi et vécu s'il est coupé de son Eglise (p. 24). L'Eglise, Vatican II, le complexe antiromain, l'incarnation, le corps, Marie, la paix dans la théologie (p. 105-125) sont quelques-uns des thèmes abordés. Il y a aussi quelques programmes: «changer la 'métaphysique' en une 'méta-anthropologie'» (p. 33), et ce dans la ligne de Guardini, selon lequel «il y a dans le domaine de la nature des éléments qui n'atteignent à leur vérité de créature que lorsque la lumière du surnaturel les frappe» (p. 32)... Donc pas de méfiance à l'égard de la

civilisation moderne (p. 34), mais l'effort de replacer la contemplation chrétienne devant le Dieu vivant de l'Amour trinitaire, qui s'est révélé dans l'humanité de Jésus-Christ (p. 36). Ces entretiens constitueront une bonne occasion de découvrir H. U. von Balthasar dans une fresque vivante de l'Eglise et de la théologie au XX^e siècle. En ce qui concerne la collaboration de H. U. von Balthasar avec Adrienne von Speyr, il faudra cependant encore lire *Unser Auftrag*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1986...

JEAN-ÉRIC BERTHOLET

EDWARD SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu. Histoire et théologie des ministères dans l'Eglise*. Traduit du néerlandais par H. Cornélis-Gevaert (Théologies), Paris, Cerf, 1987, 322 p.

Cet ouvrage est provoqué par un constat : la pénurie de prêtres a pour conséquence déplorable, dans certaines régions de l'Eglise romaine, une célébration raréfiée de l'eucharistie. Or il existe par ailleurs de nombreux travailleurs pastoraux à l'œuvre, mais ils n'ont pas le droit de présider cette célébration. Dans un précédent ouvrage : *Le ministère dans l'Eglise*, l'auteur avait proposé que la permission leur en soit accordée exceptionnellement, lorsque la présence d'un prêtre est impossible. En vain ! La Congrégation pour la Doctrine de la Foi avait condamné cette thèse. Le dominicain de Nimègue revient ici à la charge en réclamant que ces travailleurs pastoraux reçoivent l'imposition des mains et qu'ainsi soit établi un quatrième ministère à côté des évêques, des prêtres et des diacres. Il se heurte, avant même que la présente traduction de son ouvrage ait paru, à une nouvelle condamnation. Il n'en estime pas moins devoir contribuer par ces pages au « consensus des croyants qui aura, tôt ou tard, à être exprimé par le Magistère pastoral de l'Eglise ». Cette visée pratique est loin d'épuiser l'intérêt de ce livre, car elle est étayée par une étude approfondie, historique et critique, portant sur les étapes qui ont conduit des origines à la conception « moderne » du prêtre. Celle-ci a trouvé sa forme achevée au XVII^e siècle : selon Bérulle, le sacerdoce du Christ est le fait de sa nature divine et non plus de son humanité ; en conséquence, le ministère sacerdotal, qui le reflète, a été sacralisé, pour ne pas dire divinisé. Le contraste entre cette doctrine et le Nouveau Testament est énorme. Schillebeeckx ne demande pas une reprise fondamentaliste des modèles qui s'élaborent dans l'Eglise primitive ; il veut seulement qu'on prenne conscience des facteurs qui ont conduit à canoniser la prêtrise et à la lier au sexe masculin et au célibat obligatoire. Ignorer tout ce que cette évolution emprunte aux structures sociales ambiantes, c'est tomber dans une idéologie qui empêche toute solution aux problèmes présents ; ceux-ci ne peuvent être résolus qu'en faisant usage d'une liberté semblable à celle dont le passé a donné l'exemple. Cette liberté est fondée sur la promesse du Christ et la présence de l'Esprit au sein du peuple de Dieu. L'auteur s'efforce de distinguer, en ce qui concerne les origines surtout, « l'approche socio-historique pratiquée par le théologien » et « l'approche théologique selon une perspective sociologique » ; cela ne va pas sans quelques répétitions, mais il vise à répondre par là à des critiques justifiées dont il veut tenir compte, « d'autres critiques ne s'expliquant que comme expression de vaines angoisses. »

LOUIS RUMPF

WOLFHART PANNENBERG, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, 102 p.

Dans cet excellent recueil d'articles destiné au grand public cultivé, Pannenberg développe cinq aspects théologiques de la spiritualité chrétienne contemporaine. La

ligne générale est donnée par la critique de la piété pénitentielle protestante. A la suite de Nietzsche et de Freud, Pannenberg montre les ravages du piétisme et ses conséquences névrotiques; il plaide pour une spiritualité enracinée dans l'Évangile et non d'abord dans une définition moralisante de l'homme. La contribution sur l'eucharistie est moins convaincante: proposant, à juste titre, une approche symbolique de la Cène, l'auteur me paraît trop pressé d'en finir avec le primat protestant de la Parole — sans doute parce qu'il confond cette dernière avec la prédication. Au contraire, les réflexions de Pannenberg sur le baptême sont très pertinentes. A la suite de Luther, il souligne la nécessité de comprendre la sacramentalité baptismale comme un processus continu englobant l'existence entière du croyant. Un quatrième chapitre est consacré à la relation entre l'idée de sanctification et l'éthique politique; on y retrouve les critiques de Pannenberg à l'encontre de la doctrine luthérienne des deux règnes. Le plaidoyer pour les mérites du calvinisme et pour son caractère plus opérationnel en matière éthique emporte l'adhésion. Plus original est l'essai d'articuler les notions de théocratie et de justice sociale, et on doit reconnaître que cette perspective ne conduit pas nécessairement à un nouveau conservatisme politique. L'ouvrage se clôt sur une comparaison passionnante et bienvenue entre la spiritualité chrétienne et la spiritualité bouddhiste. Dans la foulée de son *Anthropologie* de 1983, l'auteur met au centre de ses préoccupations la question anthropologique de l'identité personnelle. Après avoir discuté de manière critique le modèle de dialogue interreligieux proposé naguère par Tillich, Pannenberg s'exerce à une comparaison assez inattendue entre la conception luthérienne et la conception bouddhiste de l'autoaffirmation de soi de l'homme naturel. Par delà d'importantes convergences de vue dans le domaine anthropologique, il semble bien que la différence essentielle entre christianisme et bouddhisme se situe dans l'articulation de la subjectivité et de l'objectivité (la révélation et le salut, pour le christianisme). Ce qui amène Pannenberg à s'interroger à nouveaux frais sur la relation intime de la transcendance et de l'immanence — contre tout dualisme — dans le christianisme lui-même. Christianisme et bouddhisme peuvent dès lors dialoguer de manière féconde, en s'interpellant critiqueusement (par exemple sur les notions d'affirmation de soi et de péché), mais aussi en s'approfondissant mutuellement.

DENIS MÜLLER

THOMAS F. BEST (éd.), *Faith and Renewal*, Commission on Faith and Order, Stavanger 1985, (Faith and Order Paper 131), Geneva, WCC, 1986, 256 p.

Stavanger 1985 a été la dernière rencontre de la commission de *Foi et Constitution* du COE avant la prochaine conférence mondiale de cette commission. De ces conférences mondiales, il y en a eu jusqu'à maintenant quatre, de Lausanne 1927 à Montréal 1963 (p. 68); c'est dire l'importance de la prochaine, prévue pour 1989. La commission *Foi et Constitution* (120 membres), elle, se rencontre tous les 3-4 ans, et Stavanger, après Lima 1982 et Vancouver 1983, était la première occasion de faire le point sur *Baptême, Eucharistie et Ministère*. C'est là le thème d'une des sections de ce livre (p. 70-107). Deux autres sections sont consacrées aux deux autres études que mène actuellement *Foi et Constitution*: *Vers l'expression commune de la foi apostolique aujourd'hui* (p. 115-165) et *L'unité de l'Église et le renouveau de la communauté humaine* (p. 166-221). J. M. Tillard introduit ces deux études (p. 107-114): «C'est la mission de l'Église d'être à travers l'histoire à la fois la servante de Dieu pour l'avènement de l'humanité telle qu'Il la veut et le témoin (le signe) de ce que peut et doit être cette humanité conforme à la

volonté de Dieu» (p. 109). Il reste beaucoup de travail à accomplir pour faire avancer ces deux dernières études afin de voir «quel impact l'Eglise en tant qu'idéal de 'communioin' peut avoir sur les situations humaines et le moment présent» (p. 111), de même que pour progresser vers une reconnaissance, une explication et une confession communes de la foi apostolique (cf. Nairobi 1975 et Vancouver 1983 p. 115 s.). Stavanger, 75 ans après Edimbourg, était aussi l'occasion de faire le point entre le présent, le passé et le futur de *Foi et Constitution* (p. 17-62; cf. en particulier p. 40-51 de J. Deschner, le modérateur de *Foi et Constitution*). Voilà peut-être aussi pour nous l'occasion de prendre pied dans le mouvement de *Foi et Constitution* et de nous préparer (malgré un certain aspect rébarbatif de tous ces rapports!) à l'événement de 1989...

JEAN-ERIC BERTHOLET

M. M. THOMAS, *Risking Christ for Christ's. Towards an Ecumenical Theology of Pluralism*, Geneva, WCC Publications, 1987, 122 p.

Encore un livre sur la question des religions non chrétiennes et leur rapport au christianisme (cf. mes comptes rendus sur Drummond et Knitter dans RThPh 1987/III, pp. 413 et 415)! Son auteur se distingue cependant par une connaissance autre qu'académique du sujet puisqu'il s'agit de l'ancien président du Comité central du Conseil Œcuménique des Eglises et ancien directeur de l'Institut pour l'Etude de la Religion et de la Société à Bangalore/Inde. D'emblée, c'est une autre approche et un autre ton; ils n'ont rien d'occidental. On sait que Thomas a beaucoup dit et écrit à ce sujet. Après avoir relevé le défi du pluralisme religieux et de la nécessité du dialogue interreligieux, M. M. Thomas esquisse les principales positions catholiques et protestantes, les illustrant spécialement avec, d'une part, «le Christ universel et ontique» de R. Pannikar, et d'autre part, «l'universalité historique de la nouvelle création en Christ» de P. Devanandan. Par ailleurs, bien des références se rapportent à des penseurs ou écrits qui ne sont généralement pas connus ici. Le dernier chapitre discute des enjeux fondamentaux du sujet et du traitement qu'on lui réserve de part et d'autre. Je voudrais en relever trois: 1. A côté de la communauté des confessants, l'Eglise, il y a une communauté en Christ qui est plus large, non structurée (l'œcuménisme séculier des religions). L'œcuménisme chrétien doit considérer la théologie du pluralisme religieux comme un thème important dans les dialogues interreligieux. 2. Les théologies des religions dominantes dans l'histoire du christianisme occidental reflètent son conflit confessionnel, conflit qui émane d'un certain rapport entre nature et grâce. Dès lors, il ne s'agit pas de réconcilier des personnes et des penseurs individuels, mais deux traditions qui cependant attestent toutes deux d'une approche dichotomique de la réalité. Thomas se demande alors si l'orthodoxie orientale ne pourrait pas se présenter comme une solution à ce problème. 3. Si l'humanité nouvelle en Christ doit dépasser le christianisme, certaines autres religions et idéologies athées, elle doit opérer ce dépassement par une transformation en leur intérieur. Ensuite seulement, elle peut prendre des formes nouvelles et diverses au sein de ces expressions religieuses. Cette unité en Christ doit être envisagée comme résultat de la réforme à l'intérieur et doit permettre la diversité (p. 119).

KLAUSPETER BLASER

ANS J. VAN DER BENT, *Vital Ecumenical Concerns, Sixteen documentary surveys*, Geneva, WCC, 1986, 333 p.

Dans le but de rafraîchir notre mémoire œcuménique et de rendre accessible aux professeurs, étudiants et responsables d'Eglise la littérature œcuménique de ces der-

nières décennies, l'A., directeur de la bibliothèque du COE, nous offre un impressionnant survol de 16 thèmes au cours des 6 assemblées du COE, des rencontres du comité central et des presque innombrables conférences organisées par les multiples sections du COE... Les études les plus importantes portent sur mission et évangélisation, l'unité de l'Eglise, paix et justice, développement; suivent le rôle des femmes dans le mouvement œcuménique, les Droits de l'homme, le ministère des pauvres, la spiritualité, le dialogue avec d'autres religions, etc., etc... En 10 à 30 pages, l'A. donne un aperçu de l'évolution de ce thème en résumant d'innombrables rapports et déclarations (dont on n'a malheureusement parfois que la table des matières). Un nombre considérable d'intervenants sont cités. Par d'innombrables références, l'A. veut faciliter notre travail ultérieur dans le but «d'identifier les tendances du monde œcuménique actuel et d'anticiper intelligemment la solution des tâches à venir». Il donne encore à la fin de chaque étude une sorte de résumé et d'appréciation personnelle du thème évoqué. Notons qu'il ne mâche pas ses mots, pas plus qu'il ne cache ses sympathies et antipathies. A le lire, on attrape un peu le vertige, comme on se prend aussi à souhaiter une meilleure intégration des différents thèmes traités... à laquelle pourrait seul contribuer un intérêt accru pour le travail du COE. Du même auteur, voir aussi *A Guide to Essential Ecumenical Reading* (cf. RThPh. 1985, p. 240).

JEAN-ERIC BERTHOLET

ANS J. VAN DER BENT, *Christian Response in a World of Crisis, A brief history of the WCC's Commission of the Churches on International Affairs*, Geneva, WCC, 1986, 80 p.

La Commission des Eglises pour les Affaires internationales (CCIA) a maintenant 40 ans. C'est l'occasion pour le directeur de la bibliothèque du COE d'en retracer brièvement l'histoire, de ses commencements aux luttes pour l'indépendance, l'engagement pour la paix et le désarmement, la défense des Droits de l'homme et de la liberté religieuse, l'implication de cette Commission pour les affaires internationales dans le mouvement œcuménique et son mode de réaction à des situations données. Comment le COE peut-il espérer, et collaborer à un monde qui ne soit pas dominé par les puissances militaires, l'oppression économique, les discriminations raciales et les excès religieux, mais par le *shalom* (p. 62)? Sans aucun doute, c'est bien là que bat le cœur du directeur de la bibliothèque du COE qui, à partir de documents écrits, tente de retracer l'histoire des idées et engagements de la CCIA.

JEAN-ERIC BERTHOLET

ROGER MEHL, *Le pasteur Marc Boegner. Une humble grandeur*, Paris, Plon, 1987, 346 p.

Pour écrire cette biographie fort complète du président de la Fédération des Eglises protestantes de France, le professeur Roger Mehl disposait non seulement de souvenirs personnels de première main, mais d'une précieuse collection de carnets intimes où son illustre ami consignait jour après jour, avec sobriété et précision, les grandes lignes de son incessante activité et de sa méditation de la Bible. D'où les deux qualités majeures de cette biographie: elle nous fait, d'une part, entrer dans l'intimité d'un pasteur français d'aujourd'hui, particulièrement dans son combat pour maintenir en lui l'humilité et la simplicité évangéliques, comblé d'honneurs et de responsabilités qu'il fut jusqu'à son dernier souffle, et, d'autre part, cette biographie nous associe de l'intérieur aux événements ecclésiastiques, politiques et œcuméniques qui ont précédé, accompagné et suivi

la dernière guerre. Cette énorme matière est heureusement répartie en onze chapitres munis de précieuses notes, d'un glossaire théologique, d'un index des noms de personnes et de quelques photographies hautement et parfois drôlement significatives. Dès sa conversion à l'Évangile à l'école de Tommy Fallot, Boegner fut un «rassembleur d'hommes», d'abord au sein du protestantisme français, puis de l'Église universelle dans le mouvement œcuménique, puis le Conseil œcuménique. Armé d'une foi précise dès avant ses études de théologie, il voulut «retrouver un Christ complet par opposition au Christ desséché des orthodoxes et au Christ mutilé des libéraux» (p. 263). Fort de cette conviction «simple», au sens biblique de ce terme, il excella dans les contacts personnels et officiels de tous genres. Issu de la grande bourgeoisie, il fut toujours attiré par les humbles et les deshérités. Naturellement orienté vers la droite conservatrice, il fut marqué par le «Christianisme social». Enclin au respect de l'autorité politique, il témoigna à son égard d'une liberté et, pendant la guerre, d'un courage exemplaires, non du haut de la chaire mais en d'innombrables audiences dont il consignait minutieusement les termes. Grand exemple d'autorité naturelle «sanctifiée», doit-on dire, par l'Évangile.

PIERRE BONNARD

DEANE WILLIAM FERN, *Third World Liberation Theologies. An introductory survey*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1986, 150 p.

DEANE WILLIAM FERN (ed.), *Third World Liberation Theologies. A reader*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1986, 383 p.

L'importance des théologies dites «de la libération» est aujourd'hui reconnue. Enfantées dans les années 60, elles ont atteint l'âge adulte et leur essor est désormais constant. Toutefois l'appellation «de la libération» est loin d'être contrôlée et comporte de multiples acceptions suivant quelle(s) oppression(s) elles entendent combattre, que celle(s)-ci soit/soient sociale, économique, politique, raciale, sexuelle, culturelle, religieuse. Clairement, toutes mettent l'accent sur la nécessité de développer une réflexion «indigène» ou contextuelle, prenant en compte avec davantage de sérieux (et de respect) les réalités particulières de chaque lieu. Fern, dans son premier volume consacré à ces théologies, rappelle en premier lieu leur formation avant de dresser un court portrait biographique et théologique de leurs principaux artisans. La démarche de l'auteur accorde ainsi une place prépondérante à l'Amérique latine, qu'il connaît mieux et dont les théologiens sont peut-être les plus prolifiques (en matière de publication). A la fin de son volume introductif, Fern revient sur quelques critiques proférées à l'endroit de ces théologies, si souvent accusées de prôner la violence ou d'avoir des tendances marxistes, et trop rapidement dénoncées comme idéologies. Ce faisant, il fait apparaître l'absence de sérieux de nombre de détracteurs qui n'ont jamais pris la peine de vraiment lire ou d'étudier ces théologiens si soucieux de l'incarnation de toute pensée. Le catalogue des auteurs retenus par Fern est très complet, même s'il faut regretter qu'il n'y a pas inclus les théologies d'Amérique du Nord représentant les courants de la *Black Theology* ou de la théologie féministe. Le choix de s'en tenir au Tiers-Monde se défend magistralement, comme le souligne l'étonnant recueil formé par le second volume, qui regroupe trente-trois textes de vingt-sept auteurs d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie. L'étudiant pratiquant l'anglais a désormais facilement accès à ces textes témoignant d'une *autre* façon de «faire de la théologie» et qui, sans aucun doute, lancent de nombreux défis aux réflexions nord-américaines et européennes. Un dialogue véritable est dès lors possible, et il faut s'en réjouir.

SERGE MOLLA