

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Supplément au Dictionnaire de la Bible, fasc. 45 (1970) et 46 (1971), *Prophètes-Prophétisme*. Paris, Letouzey et Ané.

Le fasc. 45 termine la présentation des *Prophètes d'Israël* (c. 737-992) : Daniel, par A.-M. DUBARLE ; Ézéchiel, par P. AUVRAY ; Habacuc, par Éd. COTHENET. Vient ensuite le vaste champ du *Prophétisme*, par L. RAMLOT ; sous le titre « Prophétisme et politique en Orient », l'auteur commence par étudier les diverses formes du phénomène en Égypte, en Mésopotamie, à Mari, en Canaan, pour terminer sur le cas étrange de Balaam. Le chapitre de « la prophétie biblique », amorcé dans le fasc. 45 (État des questions ; Les noms des prophètes ; Les moyens d'expression ; Les vocations prophétiques ; Le prophétisme et les traditions d'Israël) occupe encore la presque totalité du fasc. 46 (c. 993-1222 : Formes et développement du mouvement prophétique ; Les fonctions des prophètes en Israël ; Prophétisme et culte ; Prophétisme et sagesse ; Prophétisme et eschatologie ; Conclusions et perspectives). Dans les dernières colonnes (1222-1248), Éd. COTHENET aborde le problème du *Prophétisme dans le Nouveau Testament* avec la « Survivance du prophétisme dans le bas-judaïsme » et les premiers aperçus sur Jean-Baptiste.

A.-M. Dubarle fait le point des recherches sur les principales prophéties de Daniel : la vision du Fils de l'Homme, l'oracle des 70 semaines... L'identification des royaumes symbolisés par la statue colossale (*Dan.*, II) a bénéficié en particulier des travaux de Baumgartner et Noth dont A.-M. Dubarle nous livre les grandes lignes (c. 742) ; ce thème des « quatre empires » a suffisamment nourri la littérature chrétienne des premiers siècles et du Moyen Age, le sens de la vie et les bouleversements de l'histoire reposent suffisamment ce problème pour qu'on juge de son intérêt. Ce qui nous semble le plus nouveau dans l'article de P. Auveray par rapport à celui de E. Philippe en *DB* II², c'est le chapitre sur *La personne d'Ézéchiel* (c. 779) et une synthèse de la *Doctrine* du prophète (c. 781-791). Quant aux recherches faites depuis trente ans sur la langue d'Ézéchiel (C.C. Torrey, R. Tournay), elles restent trop partielles et orientées : « On souhaite qu'un linguiste... étudie les divers aspects de la langue d'Ézéchiel sans idée préconçue » (c. 767). À propos d'Habacuc, É. Cothenet note le regain d'actualité que les découvertes de Qumrân ont donné au problème de l'unité du livre (c. 798) ; l'arrière-plan historique est heureusement condensé (c. 799), mais ne suffit pas à résoudre les problèmes d'interprétation, en particulier — faute de date précise pour la rédaction — celui de l'identification de l'« oppresseur impie » (c. 801).

En *DB* V¹, à la suite de son article « Prophétie », E. Mangenot consacrait une étude à part au « Prophétisme », « c'est-à-dire, dans la langue des rationalistes, l'explication naturelle de l'intervention, dans l'histoire d'Israël, des prophètes... ». Ici, c'est l'ensemble du phénomène prophétique que nous présentent, sous ce titre, L. Ramlot, puis, pour le N.T., Éd. Cothenet. — Avant d'aborder la prophétie biblique, L. Ramlot fait le point des recherches sur le phénomène prophétique dans ce monde oriental où plongent si profondément les racines du peuple d'Israël ; l'Égypte occupe une place de choix avec

57 col., puis la Mésopotamie avec 15 col... Ainsi « La prophétie biblique » (c. 909) n'apparaît plus comme un phénomène isolé ; ce qui ressort, c'est sans doute les éléments communs ; ce sont aussi les particularités historiques, psychologiques, stylistiques de chaque groupe, mais surtout, pour la prophétie biblique, une originalité, une élévation que les qualités humaines d'Israël ne suffisent pas à expliquer : la conclusion sur l'Égypte mentionne neuf « points de rupture » entre les Israélites et leurs anciens maîtres (c. 866), tandis que celle sur la Mésopotamie souligne : « De bons connasseurs... s'accordent à penser que toute cette divination a davantage préparé les chemins de l'observation scientifique que les sentiers étroits de la religion monothéiste et morale » (c. 883). Malgré toutes les recherches, les phénomènes résistent aux classifications, et les questions demeurent face aux réalités indécises : « ... comme en Égypte, ne serions-nous pas sous la dominante magique ? Il est toujours difficile de fixer la frontière entre magie et religion. Ici ce sont les mêmes personnages qui exécutent divination, magie et religion. Le *bārū* était-il vraiment prêtre ? » (c. 883.)

Le lecteur saura gré à L. R. de l'avertir, en abordant la seconde partie de son étude, « La prophétie biblique », de l'immensité où il l'engage : « Au milieu de l'océan bibliographique qui submerge la question prophétique » on conçoit en effet qu'il fallait « dégager les courants et indiquer les navigateurs à suivre... ». Les conclusions essentielles de ce périple sont groupées c. 1205-1222 ; contre Wellhausen et sa théorie du prophète isolé, L. R. souligne, avec J. Muilenburg et le « courant des traditions », une « concaténation » des prophètes entre eux — et avec la Torah — : « Du seul point de vue de l'histoire des religions, le fait massif et original du prophétisme hébreu réside dans cette longue série de fortes personnalités... dont l'accord fondamental persiste pendant près d'un millénaire. » Si la découverte des textes de Mari a provoqué un légitime sursaut de comparatisme, L. R. constate que le prophétisme d'Israël ne peut se réduire à celui de Mari, et il rappelle les normes de la seule méthode comparative valable (c. 1208). De même, leur action politique ne saurait se ramener à celle des devins et prophètes de l'antiquité, ni à celle des sages et diplomates aux vues humaines, bien qu'ils sachent « assumer les meilleurs principes de la sagesse et du droit (c. 1208). Évoquant, à l'occasion de la structure tri-fonctionnelle de la théocratie, la découverte de G. Dumézil concernant l'idéologie tripartite des Indo-Européens, L. R. a conscience de la diversité radicale des deux systèmes ; cependant le rapprochement suggère deux remarques qui ne sont pas dénuées d'intérêt : « Nous croyons, écrit-il, que cet équilibre des trois fonctions... représente une recherche de complémentarité des fonctions dans un peuple de Dieu : un sacerdoce stable, responsable du culte ; une fonction charismatique de prêcheur ; et l'office de réflexion du sage. » Mais aussitôt Jér. 18, 18 lui rappelle que cette structure ne s'impose pas à Dieu, « l'Inconditionnel qui suscite le culte... le sacerdoce, le prophétisme, mais invite toujours au dépassement... » (c. 1210). Une autre remarque fondamentale concerne la dialectique entre la transcendence et la proximité de Dieu dans l'expérience prophétique : jusque dans la « vision » Dieu demeure l'inaccessible, le *Deus absconditus*, et l'auteur voit, dans cette *coincidentia oppositorum*, « l'une des profondes préparations au mystère de l'Incarnation » (c. 1216-1217). — Ces quelques aperçus ne donnent qu'une vue bien limitée des problèmes du prophétisme dans l'A. T., des perspectives ouvertes par les recherches et découvertes récentes : L. R. pose avec clarté les données acquises, les hypothèses qui se complètent ou qui s'affrontent, proposant ainsi les instruments de travail et les pistes de recherche.

Il n'y a pas lieu d'insister ici sur l'étude que Éd. Cothenet consacre au « Prophétisme dans le Nouveau Testament » : l'essentiel de ce travail paraîtra dans le fascicule 47. Nous n'avons ici, des huit chapitres prévus, que le premier : « Survivance du prophétisme dans le bas-judaïsme » et le début du second : « Jean-Baptiste ».

Sur les prophètes qui, dans l'expansion du christianisme, ont joué un rôle important auprès des apôtres et des didasciales, l'auteur se propose de répondre à trois questions précises : « Quels sont-ils exactement ? Quels thèmes développaient-ils ? Quelle influence exerçaient-ils sur la vie des communautés ? » Devant les difficultés du sujet (c. 1213) il pose des principes de méthode : « c'est un renversement indu des perspectives, note-t-il, que de partir de la gnose, si peu unifiée en ses manifestations, pour expliquer l'apostolat et le prophétisme chrétiens, comme a tenté de le faire W. Schmithals. » Retenons aussi une nette mise au point sur les rapports apocalypse-prophétie (c. 1225), sur le prophétisme

chez les Esséniens selon Fl. Josèphe, et surtout selon les textes de Qumrân (c. 1226) et les lignes essentielles d'une question qui aurait dû être développée à l'article *Messianisme* : « l'attente du Prophète semblable à Moïse » (c. 1229-1233).

E. BLEUZEN.

Carl Andresen, *Einführung in die christliche Archäologie*. Die Kirche in ihrer Geschichte, Ein Handbuch herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, Band 1, Lieferung B (1. Teil). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971, 24,5 × 18,5, (4)-176 p. et 1 carte.

Quand on achève de lire ce volume, on éprouve les sentiments d'un visiteur qui sort d'un grand musée bien présenté où tout revêtait le même intérêt. Il y a eu deux parcours successifs : d'abord la présentation des collections de ce musée imaginaire (chap. 1), puis la promenade où le guide, et quel guide, en fait la synthèse par époques (chap. 2 et 3). Le guide ici n'est pas un conservateur d'objets morts ; tout s'anime et s'insère dans une histoire de l'art et dans l'Histoire. Il faut un effort pour suivre le guide, comme il en faut un pour franchir le seuil du musée. Qu'y trouve-t-on ? L'avant-propos avertit que la documentation sera limitée aux ouvrages que l'on peut raisonnablement supposer dans une bonne bibliothèque de séminaire académique ; cela donne pourtant cinquante pages de bibliographie serrée, internationale et à jour, accompagnée de remarques, subdivisée et répartie dans le corps de l'ouvrage. Dès l'abord, on sait qu'il ne faudra pas systématiquement concilier les vestiges archéologiques et les témoignages historiques mais apprendre à les confronter. Puis commence la visite où le guide choisit quelques objets représentatifs en remplaçant les diapositives par une description vivante (l'ouvrage ne comprend aucune iconographie, et pour cause) ; c'est un art de « visualiser » ainsi les choses.

Dans le premier chapitre, on parcourt la peinture murale, la miniature, les verres peints, les mosaïques ; la plastique, les sarcophages ; les icônes ; l'architecture (quinze pages de bibliographie) ; le travail du bois et de l'ivoire, la toreutique, la céramique ; la glyptique ou l'art de graver sur pierres fines, les émaux ; la numismatique ; l'épigraphie qui intervient dans la plupart des secteurs archéologiques ; la sépulture ; l'iconographie et l'iconologie, celle-ci étant l'arrière-plan culturel de la représentation artistique ou encore l'interprétation thématique, historique et doctrinale des images (sept pages de bibliographie). Le dernier paragraphe donne une liste de catalogues, de même que l'introduction renseignait les dictionnaires, manuels, initiations, histoires de l'art, collections, périodiques, mélanges, congrès publiés, et un dictionnaire des termes techniques (H. LAAG, *Wörterbuch der altchristlichen Kunst*, Kassel, 1959). Un tel dictionnaire est indispensable, car les encyclopédies ne peuvent suivre un vocabulaire très spécialisé ; c'est pourquoi C. Andresen a inséré dans son propre index de trente pages une brève définition des termes spéciaux qu'il utilise, mais pas de tous (ainsi manque le Tropfendreuz de la p. 144). Y a-t-il des lacunes dans ce répertoire dont nous n'avons énumérés que les matières principales ? Il faudrait une compétence d'archéologue pour le dire. Nous avons cherché ce que l'Auteur allait dire sur l'orientation des églises, dont nous avions un jour cherché en vain une solution claire dans les dictionnaires et ailleurs. L'orientation est mentionnée p. 100, comme une chose connue, à propos d'un martyrium octogonal, mais nulle part ailleurs. Ce test ne peut signifier qu'une chose à nos yeux et l'Auteur lui-même le dit : prétendre mettre tout dans une « Einführung », si dense soit elle, est matériellement impossible. De même dans la bibliographie dont nous avons mentionné le caractère international, chacun pourra toujours ajouter quelque chose ; aux trois périodiques spécialisés touchant l'Afrique du Nord (p. 32), ajouter *Africa* (Paris 1966-, puis Tunis 1968-) qui a remplacé les *Cahiers de Byrsa* (Carthage-Paris, 1951-1965) ; *Libyca*, série *Archéologie-Épigraphie* (Alger, 1953-1961) remplacé par le *Bulletin d'Archéologie algérienne* (Paris, 1962-) ; *Antiquités africaines* (Paris, 1967-).

La seconde partie (chap. 2 et 3) est proprement une histoire de l'archéologie chrétienne jusque dans la période byzantine, la querelle des images formant un tournant et un aboutissement ; le M. A. n'entre pas dans la perspective de ce manuel, sinon par les indispensables témoignages tardifs de l'archéologie primitive et par les lignes d'évolution qui se moquent des tranches chronologiques. L'Auteur distingue une période préconstanti-

nienne, constantinienne, théodosienne (le premier Théodose), justinienne. Une « périodisation » similaire mais non identique lui a été reprochée au point de vue strictement historique à propos de son ouvrage simultané *Die Kirchen der alten Christenheit* (Die Religionen der Menschheit, 29/1-2, Stuttgart, Kohlhammer, 1970, XII-760 p. ; voir la recension de Simo Kiviranta dans *Temenos*, 7, 1971, 117-128). Pour notre part, au vu des précautions et des retouches continues qu'apporte l'Auteur à la rigidité de sa division, nous voyons dans les périodes archéologiques fixées un état de fait fondé sur une immense documentation, en même temps qu'une nécessité de l'exposé. Mais combien de fois dans chaque période, à propos d'un objet ou d'un genre, l'Auteur ne nous mène-t-il pas d'un bout à l'autre de l'Empire et de l'Antiquité, en marquant la continuité ou la rupture des traditions, comme le guide le plus compétent ne peut qu'évoquer les antécédents et prolongements des objets qu'il montre à leur ordre de classement. Nous devons laisser aux spécialistes des diverses disciplines de ce chantier le jugement final. Puissent-ils eux-mêmes relever les mérites d'un ouvrage unique en son genre et accessible à tous.

L. BRIX.

Porphyrii Quaestionario homericarum liber I, testo critico a cura di A. R. Sodano, Napoli, Giannini editore, 1970, 24,5 × 17, XLII-168 p.

A. R. S. continue sa patiente collaboration à la restauration des œuvres de Porphyre (cf. *Rev. ét. augustin.* 12, 1966, pp. 183-184). Il édite dans ce livre, en deux colonnes à la page, le texte des *Questions homériques* conservé dans le *Vaticanus graecus* 305 et les extraits transmis en scolies à l'*Iliade* et à l'*Odyssée* par plusieurs manuscrits qui représentent « une tradition collatérale » (p. XXVIII) à celle du *Vat. gr.* (cf. *Stemma*, p. XXXIV). L'introduction traite uniquement des problèmes concernant la tradition manuscrite, les éditions antérieures et la justification de cette édition nouvelle ; il faut la compléter par d'importants articles signalés dans la bibliographie (p. XXXVIII) et concernant notamment les sources de l'exégèse porphyrienne, les « aloga » et « adynata » homériques et « la méthodologie philologico-esthétique d'Aristote ». Sous le texte, outre l'apparat critique, A. R. S. a accumulé quantité d'indications de « sources » et de « parallèles ». Il a enfin multiplié les *Indices* : passages et mots d'Homère commentés (pp. 137-146), auteurs cités par Porphyre (p. 147), vocabulaire porphyrien (pp. 148-166), de sorte que son ouvrage devrait donner toute satisfaction aux spécialistes.

G. MADEC.

Jean Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*. Paris, Études Augustiniennes, 1971, 667 p.

Le dessein de Jean Doignon n'est pas proprement biographique. Comme l'indique le sous-titre de son livre, ce qu'il s'est directement proposé c'est l'étude d'une « foi épiscopale » exemplaire. Il la suit dans sa naissance, dans sa communication, enfin dans sa mise à l'épreuve. Ce sont les trois parties de cette importante étude.

La première est principalement consacrée à une analyse très fouillée, à la fois stylistique et doctrinale, du prologue du *De Trinitate* d'Hilaire. Ce texte, célèbre mais d'interprétation difficile, relève à un double titre du thème de ce livre *Hilaire de Poitiers avant l'exil*. Tout d'abord J. Doignon admet, au moins comme hypothèse de travail, que le prologue du *De Trinitate* a été conçu dans ses grandes lignes avant le départ forcé pour l'Orient. Mais ces pages concernent à un second point de vue les débuts de la carrière d'Hilaire, si l'on admet qu'elles ont un caractère nettement autobiographique et retracent ce qu'il est convenu d'appeler la conversion du futur évêque de Poitiers. C'est là, il est vrai, un point discuté ; J. Doignon est donc amené à proposer sa solution du problème et à reprendre l'examen des arguments avancés de part et d'autre. Certains de ceux qui ont rejeté l'idée d'une « conversion » d'Hilaire, c'est-à-dire de débuts païens qu'aurait suivis le passage à l'Église, se sont appuyés notamment sur une phrase de Fortunat affirmant que le futur évêque de Poitiers avait sucé dès le berceau le lait de la foi chrétienne. J. Doignon voit dans ce propos le cliché d'une hagiographie soucieuse d'écartier de son héros toute ombre d'erreur, de doute, voire d'hésitation. Il met donc en avant les témoignages beaucoup plus autorisés que Jérôme et Augustin ont consacrés aux rapports de l'évêque de Poitiers avec la culture profane. Augustin leur applique le *topos* de la sortie d'Égypte, et Jérôme, qui avait jadis été sévère pour la rhétorique hilarienne, venant à

commenter *Isaïe* 60, 13 — « Gloria Libani ad te venit » — s'appuie sur les exemples de Cyprien et d'Hilaire, qui, après avoir été des arbres élevés dans le siècle, ont servi à la construction de l'Église. Cette comparaison avec Cyprien, le fait aussi que l'évêque d'Hippone ait remployé dans ses *Confessions* le mouvement du prologue du *De Trinitate*, tout cela amène J. Doignon à conclure que Jérôme et Augustin considéraient bien Hilaire comme un converti. Mais le débat ne porte pas seulement sur le sens à donner à ces témoignages extérieurs. Il concerne d'abord la compréhension même que l'on peut avoir des premières pages du *De Trinitate*. J. Doignon nous donne un aperçu assez piquant des différentes interprétations auxquelles le célèbre prologue a donné lieu au cours des siècles. Les uns ont voulu y voir une confession toute personnelle, interprétée, selon les cas, sur le modèle de la conversion janséniste, ou comme l'expression d'une sorte de mal du siècle déjà romantique. D'autres au contraire, tel l'éditeur mauriste, Dom Coustant, et, ces dernières années, le P. Galtier, ont été frappés au contraire par le caractère froid et général de l'exposé, qui ne serait en réalité que le schéma théorique, l'épure de la recherche de Dieu, la première personne du singulier n'y apparaissant que par un artifice didactique. Il convenait donc avant tout de scruter le texte lui-même et c'est ce que fait J. Doignon dans des analyses magistrales où il montre les combinaisons subtiles des schémas apologétiques, empruntés notamment à Tertullien et à Lactance, avec les formules des préfaces sallustéennes et la phraséologie morale de Cicéron. Mais cette passionnante revue des remplois et des évocations prépare-t-elle le lecteur à ce qui est finalement la réponse de J. Doignon à la question préalable posée par ce prologue : « le pathétique discret dont vibre par endroits la préface du *De Trinitate* » (p. 156) garantit que cet exposé normatif de la « naissance à la foi » est en même temps l'évocation autobiographique d'une expérience vécue ?

Cette foi, étant celle d'un évêque, doit se traduire par un enseignement, qui est essentiellement commentaire de l'Écriture. Hilaire commence assez naturellement par le premier évangile. La rédaction de l'*In Matthaeum* doit en effet prendre place avant la découverte par Hilaire de la foi de Nicée et donc au début de son épiscopat, plus précisément avant la seconde moitié de 355 (p. 167), l'évêque de Poitiers n'aborde évidemment pas le commentaire du premier évangile sans lectures préalables. A-t-il des modèles grecs ? A-t-il, en particulier, utilisé Origène ? J. Doignon ne le pense pas. Il semble en effet qu'au milieu du IV^e siècle seuls les Occidentaux capables de comprendre le texte original pouvaient avoir accès au commentaire du grand Alexandrin sur Matthieu. Or, en ce domaine, tout ce dont Hilaire est apparemment capable, du moins avant l'exil, c'est de rehausser parfois son texte d'un petit ton d'hellénisme en y glissant quelques vocables empruntés très vraisemblablement à un lexique (p. 175). Il y a plus décisif encore. En comparant les interprétations d'Hilaire, dans son *In Matthaeum*, et celles d'Origène, au moins ce qui nous en est conservé, J. Doignon a observé que dans 78 % des cas l'exégète latin apparaît totalement indépendant de son devancier et que les 22 % de ressemblances ne supposent aucunement un emprunt. On trouve en appendice le tableau fort utile de ces deux séries d'exégèses. La confrontation avec Hippolyte de Rome, Théodore d'Héraclée et même Irénée de Lyon se révèle aussi décevante. L'exégèse d'Hilaire avant son exil apparaît donc toute latine, c'est-à-dire pratiquement africaine. La tradition dont elle témoigne remonte en effet à Tertullien. Mais l'œuvre de ce dernier, dont le crédit a été atteint par la défection finale, n'est pas utilisée sans discernement. Ce qui est accueilli dans l'*In Matthaeum*, c'est ce qui a reçu la caution de saint Cyprien. Car l'évêque de Carthage est pour Hilaire la grande autorité doctrinale et du même coup le grand modèle littéraire. Cet enracinement latin de l'*In Matthaeum* se trahit surtout par deux caractéristiques. C'est d'abord l'insistance sur la réalité des faits racontés par l'évangéliste. Ceux-ci ne sont jamais disqualifiés, ne fût-ce qu'en apparence, au profit de leur intelligibilité « plus intérieure ». C'est, d'autre part, la perspective essentiellement « typologique », pour parler comme les modernes, du second niveau d'interprétation, ce qui contraste avec l'efflorescence polymorphe des allégories alexandrines. Cette même sobriété se retrouve dans l'étude des comparaisons qu'Hilaire tire de la nature, de l'histoire et de ses personnages, ou encore des nombres. Très habituellement tous ces symboles sont situés dans la perspective de l'histoire du salut. Le traitement des nombres est, par exemple, fort significatif. Au lieu des spéculations mystico-arithmétiques, arbitraires mais souvent créatrices, où se complaisent un Origène, un Jamblique et, avant eux déjà, un Philon, pour

ne point parler des spécialistes aux visées plus limitées, ce que l'on trouve chez Hilaire, c'est une sorte de concordance numérique des Écritures : il y a trois fils de Noé, et trois races humaines, trois mesures de farine dans la parabole du levain, trois personnes de la Trinité, trois parties de l'Écriture — Loi, Prophètes, Évangiles —, trois offrandes des mages, trois qualités du Christ, quatre évangiles, quatre deniers dans la bouche du poisson, quatre envois des ouvriers à la vigne, et ainsi de suite. Quand le texte devient déconcertant, quand il offre un paradoxe inattendu, le simple *tractatus* fait place à la *quaestio*. Là encore J. Doignon nous montre Hilaire à la double école de Tertullien et des grammairiens.

Tous ces procédés, toutes ces techniques aboutissent à une interprétation doctrinale du premier évangile. Pour en retrouver la structure, à travers la dispersion qu'impose le genre du commentaire, J. Doignon adopte la division de *Testimonia* de Cyprien. L'hypothèse de travail impliquée par ce choix, se trouve bientôt confirmée : ces catégories correspondent tout naturellement à celles de la pensée hilarienne : accusations portées contre les Juifs, foi de l'Évangile, lutte contre les vices du siècle, les péchés du corps et les passions de l'âme. Sur le second point, ce qui est dit de l'Incarnation par le futur auteur du *De Trinitate* attire particulièrement l'attention. Sous le vocabulaire traditionnel, hérité de Tertullien, J. Doignon montre que le débat christologique s'est déplacé. Face à la gnose il fallait souligner surtout le danger de se représenter un Christ sans la chair ; Hilaire s'attache davantage à réfuter ceux qui affirmeraient la chair sans la divinité.

La troisième partie de l'ouvrage de J. Doignon a un objet particulièrement complexe. « L'épreuve de foi d'Hilaire » s'est opérée à travers un certain nombre d'événements, scandale de la condamnation de Paulin, profession de foi d'Eusèbe de Vercceil au synode de Milan, excommunication par Hilaire et son parti de Saturninus et de ses alliés, mise en accusation enfin, au synode de Béziers, aboutissant à l'exil. Mais tous ces faits ne nous sont connus que fort imparfaitement, en particulier par des fragments d'une œuvre perdue d'Hilaire, réédités sous le titre de *Collectanea antiariana Parisina*, par A. Feder. Or ces textes sont fortement marqués de schémas juridiques et oratoires que J. Doignon s'attache à mettre en lumière. Devant, par exemple, rendre compte de la profession de foi d'Eusèbe de Vercceil, telle qu'elle transparaît dans le témoignage de l'évêque de Poitiers, il lui faut en appeler à la fois à la liturgie basilicale, au hiératisme du cérémonial de cour et au langage juridique dont Hilaire recouvre la « théophanie » originelle. Si le lecteur de ces chapitres a parfois quelque peine à s'orienter dans cette surcharge de stylisations, il se trouve, au bout de son effort, largement récompensé. Rien ne peut en effet faire sentir avec plus de force le formalisme extrême qui marque le Bas-Empire et rejaillit inévitablement sur la vie de l'Église.

Certes au cours de ces cinq cent vingt-sept pages il arrive au lecteur d'être parfois plus hésitant devant tel détail des analyses ou des démonstrations de l'auteur. Par exemple, l'appel aux définitions et aux procédés de la rhétorique pour mieux éclairer la démarche exégétique d'Hilaire est toujours du plus grand intérêt ; mais il peut se faire que dans l'un ou l'autre cas ce recours apparaisse moins convaincant. Ainsi quand J. Doignon écrit (p. 232) « Il y a dans l'Évangile des *praecepta* qui, étant des leçons vivantes, rappellent les *exempla* de l'histoire ; des *similitudines*, qui font songer aux ornements poétiques, auxquels recourt l'histoire jusqu'à la fin même du IV^e siècle », n'y a-t-il pas là un parallélisme un peu forcé ? N'est-ce pas la structure même du récit évangélique qui a suggéré tout naturellement ces distinctions traditionnelles ? On peut se poser une question analogue, quand J. Doignon fait appel, pour expliquer un texte d'Hilaire sur les guérisons du Christ — « effectuées pour le présent, n'ont-elles pas cependant leur signification pour l'avenir ? » — à l'*ambiguitas* telle que la définit la rhétorique (p. 263) ? La pluralité des significations qu'affirme l'exégète n'est-elle pas fort différente de l'ambiguïté que veut lever le juriste ? Certes on peut découvrir entre les deux quelque ressemblance. Mais étant donné qu'Hilaire reprend ici une des données fondamentales de l'exégèse chrétienne, y a-t-il lieu de recourir à des analogies beaucoup plus lointaines ? On peut hésiter aussi sur la portée biographique des pages quiouvrent le *De Trinitate*. Quand J. Doignon y trouve à la fois « le moi d'Hilaire » et « un processus normatif de naissance à la foi » (p. 156), on ne peut, semble-t-il que le suivre. En résulte-t-il nécessairement que, au sens propre, historique, « l'auteur du prologue du *De Trinitate* expose sa naissance à la foi »

(p. 518)? Il semble que l'incertitude subsiste sur ce point, sans que les « vibrations » du texte puissent trancher : l'apologiste sincère s'engage personnellement dans sa démonstration et les arguments qu'il utilise pour défendre ses convictions peuvent l'émouvoir autant que les raisons passées d'une conversion toujours sujette à réinterprétation. En un sens on naît tous les jours à la foi, et c'est ainsi comprise que la formule de J. Doignon nous paraît échapper à toute contestation. Sur un point enfin on peut se demander si la sympathie qu'il éprouve pour son héros n'a pas imposé à J. Doignon une réserve excessive. Dans une page de son *In Matthaeum* Hilaire veut que la célèbre imploration du Christ « transeat a me calix iste » signifie non pas « que ce calice passe loin de moi », mais « qu'il passe de moi à d'autres », c'est-à-dire « que les miens le boivent comme je vais le boire » sans manquer de confiance, sans sentir la souffrance, sans craindre la mort (*In Matth.* 31, 7). J. Doignon se contente de souligner la « stylisation stoïcisante » (p. 376) de tels passages. On aimerait que soient analysés la portée et les mobiles de cet audacieux détournement de sens qui compromet la participation du Christ à notre condition. Il faut voir là sans doute la pression de thèses du Portique largement répandues dans l'Église. La ligne même de l'argumentation suggère aussi l'hypothèse d'une certaine incohérence dans la christologie de l'*In Matthaeum*. Malgré l'affirmation répétée de l'« homo assumptus » on peut se demander si toutes les ambiguïtés d'une « christologie verbe-chair » ont été complètement écartées.

Ce sont là, on le voit, moins des objections que des questions. Et ce n'est pas l'une des moindres vertus de cet ouvrage qu'avec toute la technicité de ses méthodes et l'ampleur de son érudition, sa lecture ne cesse d'ouvrir de nouvelles perspectives et d'inciter à d'autres recherches. Contribution fondamentale à l'étude d'Hilaire de Poitiers, il éclaire, au-delà de son objet précis, bien des domaines, comme l'histoire de l'apologétique, celle de l'exégèse, les rapports de la foi et des langages qui l'expriment.

Hervé SAVON.

Chromace d'Aquilée, Sermons. Tome II (Sermons 18-41). Texte critique, notes et index
par Joseph Lemarié ; traduction par Henri Tardif. Collection Sources chrétiennes
n° 164, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, 19,5 × 12,5, 290 p.

L'éloge du travail de J. Lemarié n'est plus à faire (voir entre autres le compte rendu du tome 1 (*SC* n° 154), dans *Revue des études augustiniennes* 17, 1971, pp. 190-191). Il reste à souhaiter que ces sermons aient beaucoup de lecteurs animés des dispositions que l'évêque d'Aquilée pouvait attendre de ses ouailles, c'est-à-dire, je pense, principalement la simplicité du cœur et de l'esprit. La traduction de H. Tardif devrait favoriser une large diffusion : elle a été conçue pour cela, car elle est généralement agréable. Ce n'est pas un mince mérite, car la simplicité de la langue de Chromace n'est pas telle que la traduction coule toujours comme de source. Comment rendre, par exemple, des expressions telles que *signa virtutum* (*S.* 1, 42, etc.), *mystica sacramenta* (*S.* 1, 52, etc.), et quantité d'autres ? Néanmoins le critique, qui, par définition, n'est pas un lecteur de bonne volonté, trouve à redire sur bien des points de détail. Pour ne pas rester dans le vague, je présente ici quelques simples notes de lecture qui pourront servir tant soit peu dans la préparation d'une édition revue et corrigée.

Sermon 1, ligne 5 : exemplis mysticis : je proposerai faute de mieux « par des actes symboliques », plutôt que « par des symboles chargés de sens » (p. 125). *S.* 1, l. 58, 63 et 67 : A mon sens, *mens* se traduit au plus juste par « esprit ». H. T. a été embarrassé par la formule *internae mentis incessu* ; il a préféré « la démarche de notre être intérieur » (p. 129) à celle de l'« esprit intérieur ». Mais l'effet de surprise n'était-il pas le même pour les auditeurs de langue latine que pour les lecteurs de langue française ? On peut, du reste, suggérer que la formule était accompagnée d'un geste. J. Lemarié précise (p. 129 en note) qu'« il s'agit d'un thème connexe à celui des sens spirituels » ; il convient d'ajouter qu'il dépend de la distinction paulinienne entre l'homme extérieur et l'homme intérieur. *S.* 1, 120 : *omnium* n'est pas traduit (p. 133) ; avec raison, car il est douteux que ce mot doive être supplété, même avec l'appui de *S.* 31, 133. Dans son compte rendu du tome 1, (*Revue de philologie* 45, 1971, pp. 371-373), J. Doignon a signalé que les « conjectures de l'éditeur » étaient « plus nombreuses qu'on ne le souhaiterait » (p. 372) ; j'estime que les exemples qu'il donne sont pertinents ; et j'y ajouterai quelques autres cas où la correc-

tion me paraît douteuse. *S. 1, 121 : Nec quisquam suum aliquid esse dicebat* : « Et nul ne disait qu'une chose était sienne » ou « lui appartenait en propre », au lieu de : « Nul ne disait sien ce qui lui appartenait » (p. 133), malgré l'autorité de la *Bible de Jérusalem* ! Cf. *S. 31, 102* et p. 153 du t. 2.

S. 2, 1 : ad instructionem fidei nostrae : est-ce « pour l'instruction de notre foi » (p. 135) ou pour son « édification » au sens fort ? *S. 2, 6 et 9 : autem... tamen* ne sont pas traduits. *S. 2, 13-14* : à titre de suggestion : « l'appellation de maître comporte un mouvement de crainte ; l'appellation de père, en revanche, un sentiment d'amour ». *S. 2, 41* : l'ajout de *fuerit* ne me paraît pas s'imposer. *S. 2, 84 : in perditione*, formule d'*Act. 8, 20*, cité aux lignes 51-52 et 63-64 ; il faudrait l'accusatif, pour justifier la traduction « pour sa perte » (p. 141).

S. 3, 6 : praesens n'est pas traduit ; de fait, l'ajout n'est pas nécessaire. *S. 3, 121* : l'ajout de *et uolucrum* s'impose-t-il ? Si oui, pourquoi pas *et uolucrum caeli*, conformément à la citation d'*Act. 10, 12*, faite aux lignes 65-66 ? *S. 3, 143 : inquit* : « dit la voix » (*Act. 10, 13*), plutôt que « les Actes » (p. 157). *S. 3, 169 : cum sanctis...* « avec ses saints... » « tous » (p. 159) est inutile.

S. 4, 7 : cathedras uendentium : pourquoi traduire par « les tables des changeurs » (p. 161), alors qu'il faudra écrire plus bas (pp. 161 et 162) : « les sièges des vendeurs de colombes », « les chaires de la Synagogue », « les chaires de l'Église ». *S. 4, 35-36 : qui innocentiam nummulariam iudicat* : je propose : « qui tient l'innocence pour matière à change », plutôt que « qui déclare innocent celui qui le paye ». *S. 4, 42-44* : à titre de suggestion : « où c'est de l'argent céleste et non terrestre que l'on place, et où l'on recueille, non pas les intérêts de la monnaie terrestre, mais les intérêts du royaume céleste ». *S. 4, 81* : l'ajout de *et* s'impose-t-il ?

S. 5, 52 : fide mentis internae : H. T. n'a pas hésité cette fois à traduire « par la foi de l'âme intérieure » (p. 171) ; pourquoi pas « l'esprit » ? *S. 5, 61* : J. Doignon (*l.c.*, p. 372) a raison de vouloir maintenir *ab omni carne terrena*, au lieu de *cogitatione* ; cf. *S. 8, 72 : Terrena caro nostra...*

S. 6, 9-10 : Quae si in nobis clara et lucida fuerit... Je pense qu'il s'agit de *lucerna* (l. 8) plutôt que de *fides* (l. 9). *S. 6, 11 : Idcirco autem...* « Or la lampe est donnée comme figure de la foi pour cette raison... » *S. 6, 41-42 : Mammonae* : pourquoi pas « Mammon » ? Chromace y voit le diable ; rien n'indique qu'il y voie « l'Argent » (p. 179). *S. 6, 59 : in peruersum* : « pour le mal » ou « à l'envers », plutôt que « à contresens » (p. 179). *S. 6, 95 : crucifigi* : « être crucifié » ou « mourir sur la croix ».

S. 8, 14 : ex persona ; cf. la remarque de B. Studer, p. 356 de son compte rendu dans *Rivista di storia e letteratura religiosa* 7, 1971, p. 353-358 et 510-512, où on trouvera quantité d'autres observations utiles. *S. 8, 54-55 : quia claritatis eius gloria resplendebant* (*sc. uestimenta eius*) : « parce qu'ils resplendissaient de la gloire de sa splendeur ». *S. 8, 68 : Mirum erat angelis...* : « Il était étonnant pour les anges... » *S. 8, 73* : Comme l'a noté J. Doignon (*l.c.*, p. 373) la restitution n'est pas justifiée, d'autant que l'objet de l'étonnement des anges est précisé à la ligne 76 : *de ascensione Domini ad caelos*. *S. 8, 77 : etiam* pourrait être traduit sans dommage pour la qualité du français. *S. 8, 89 : post triumphum crucis, post uictoriam passionis* : « après le triomphe de la croix, après la victoire de la passion ». Il n'y a aucune raison d'inverser les compléments de noms. *S. 8, 101 et 109 : praesens psalmus* : « le psaume d'aujourd'hui ».

S. 9, 1 : même suggestion. *S. 9, 45* : la lacune est malencontreusement comblée dans la traduction (p. 199). *S. 9, 62-64* : on aurait pu faire une référence à *Matth. 11, 5*. *S. 9, 91 : Sepulcrum enim patens, mortem expectans illius qui illic dicitur* : J. L. note (p. 200) que le passage semble corrompu. Ne pourrait-on pas lire *ducatur* ou *ducetur* ? : « Un sépulcre est en effet béant, tant qu'il attend la mort de celui qui y sera conduit ». *S. 9, 99* : l'ajout de *eorum* s'impose-t-il ? *S. 9, 121-122 : captiuitatem* : cf. *Eph. 4, 8* (*Ps. 67, 19*).

S. 10, 13-14 : causa salutis humanae : « en vue du salut de l'homme ». *S. 10, 49 : Panis uirius...* : cf. *Ioh. 6, 41* et 51.

S. 11, 1 : euangelii n'est pas traduit (p. 213). *S. 11, 128 : opera misericordiae : pretiosa* n'est pas dans le texte et n'a donc pas à être traduit (p. 221).

S. 12, 30-31 : ab ipso... figuratus est homo : « l'homme a été formé par le Christ » ;

il n'est pas dit que ce fut « à l'image du Christ » (p. 225). S. 12, 55 : *uel ex parte explanare* : « en donner une explication, ne serait-ce que partielle ». S. 12, 58-61 : pourquoi ne pas maintenir l'alternance *mens-anima* : « esprit-âme » ? S. 12, 105 : *auide* n'est pas traduit. S. 12, 107 : *panis caelestis descendit* : cf. *Ioh.* 6, 33. S. 12, 112 : lacune indûment comblée dans la traduction. S. 12, 127-128 : *coronam uitae et brauium immortalitatis* : cf. *1 Cor.* 9, 24-25. S. 12, 161 : *prudicitiae* n'est pas traduit.

S. 14, 5 : *per omnia* : « en tous points », plutôt que : « une image parfaite » (p. 239) ; cf. les détails de la comparaison dans les lignes suivantes. S. 14, 12-13 : *Ilic gratia angelii* : « là, la faveur d'un ange ». S. 14, 30 : *lamquam oculi preciosiores habentur* : les apôtres et les martyrs « sont considérés comme des yeux plus précieux dans le corps de l'Église », et non : « sont aussi précieux que les yeux » (p. 241), S. 14, 74 : *de lauacro regenerationis* : cf. *Tit.* 3, 5. S. 14, 105 : l'ajout de *caelesti* est-il indispensable ?

S. 15, 121 : *sed postquam ait Dominus* : « le Seigneur ». S. 15, 123-124 : *ut haberet cum Christo consortium* : pas traduit (p. 257). S. 15, 145-147 : traduction tronquée (p. 257) ; lire : « Mais le bienfait vient de lui, même si c'est nous qui faisons le service ; la grâce vient de lui, même si c'est nous qui remplissons l'office. »

S. 17, 35 : *pristinae uitae* : la « vie originelle » ou « primitive », plutôt qu'*« éternelle »* (p. 271). S. 17, 48-51 : traduction tronquée ; lire : « Nous devons en effet compter le commencement de l'année à partir du temps où nous avons reçu le commencement du salut. Il convient en effet d'appeler premier mois celui où nous avons été sauvés de la mort. » S. 17, 90 : *fideliter* n'est pas traduit (p. 275).

S. 18, 16 : *per diem* : « pendant le jour », plutôt que « dans la lumière » (t. 2, p. 9) ; cf. lignes 14 et 20. S. 18, 43 *caro est* : « est chair », et non « n'est que chair » (p. 11) ; cf. lignes 48 et 84.

S. 19, 8 : *specialiter* n'est pas traduit (p. 19). S. 19, 10 : *praedictio est* : « est prédiction » (cf. p. 19). S. 19, 44 : *caro nostra* : « notre chair », plutôt que « nous-mêmes » (p. 23). S. 19, 78 : *Nec illud autem otiosum* : « Mais ce n'est pas sans raison non plus... » S. 19, 110 : *ut in cruce sua... : afin que le Seigneur manifestât en sa croix...*

S. 21, 9 ; *Sed compedes illi...* : « Mais ces entraves... » S. 21, 45-46 : *Nam et arbores... consue-runt* : « Les arbres aussi... mais habituellement les fruits qu'ils produisent sont doux. » S. 21, 79 : *Dixerat quidem...* : « Sans doute le Seigneur avait-il dit... mais... » S. 21, 97 : *ut credere eliam increduli uix possint* : la traduction : « qu'il serait difficile, même aux incrédules de ne pas les croire » (p. 47) semble dire le contraire. Faut-il accorder à *uix* la valeur de « presque », ou suppléer une négation ?

S. 22, 15 : l'ajout de *in ore* s'impose-t-il ? S. 22, 30 : *Et ne ullus locus a testimonio Christi uacaret* : « Et afin qu'aucun lieu ne manquât à rendre témoignage au Christ. » S. 22, 47-48 : *quia pro merito gratiae suae peculiari affectu dilectus a Christo est* : « parce qu'il fut aimé par le Christ avec une intensité particulière, à la mesure de la grâce qui lui était propre » ; cf. S. 25, 100 : *gratia prophetae* ; S. 30, 43 : *ita apostoli decore gratiae suae...* ; S. 31, 82 : *mira gratia in apostolis fuit...* S. 22, 52 : Est-il nécessaire de suppléer *Iohannes* ? C'est de lui qu'il s'agit dans tout le sermon.

S. 23, 48 : *Nec illud autem otiosum quod...* : « Mais ce n'est pas sans raison non plus que... »

S. 24, 72 : *Sed nimirum* : « Mais rien d'étonnant à ce que... » S. 24, 83-85 : phrase non traduite : « Car la passion du Christ a racheté de la mort le monde entier et tout le genre humain. »

S. 25, 21 : l'ajout de *eos* est-il nécessaire ? S. 25, 53-54 : mais ils ne sont jamais purs, puisque (*quia*) ils sont pleins de l'impureté des péchés. S. 25, 124 : *panis uitae Christus de caelo descenderat* : cf. *Ioh.* 6, 33, 41 et 51.

S. 26, 31-32 : les ajouts de *sicut* et *exiuit* me paraissent douteux. S. 26, 40 : *communis fides* : « la foi est commune » ; « à tous » (p. 95) est un ajout superflu.

S. 27, 55 : *Aut forte* : « Ou peut-être », plutôt que « peut-être aussi » (p. 109). S. 27, 78-79 *carnis... secundum carnem* : « chair » me paraît préférable à « humanité » (p. 109).

S. 28, 14 et 24 : *philosophi per inanem sapientiam* : cf. *Col.* 2, 8. S. 28, 45 : *accipiant* :

dans la traduction (p. 121), les mots « nous, une impérissable » sont de trop. S. 28, 78 : (*Deus*) *det incrementum* : cf. 1 Cor. 3, 6.

S. 30, 14 : *spiritualiter praedicantes* : « ceux qui annoncent l'accomplissement de l'Écriture » (p. 135) ; c'est une traduction trop large, à mon sens. S. 30, 54 : l'ajout de *traxit* ne s'impose pas. S. 30, 70 : l'ajout de *merito* ne s'impose pas.

S. 31, 20 : *tamen* instaure une opposition entre ce qui précède : *ferrum... natura sua*, et ce qui suit : *secundum uirtutem ignis*. S. 31, 134 : *et* fait-il partie de la citation d'*Act. 4*, 32, ou annonce-t-il la reprise de la citation ? Je penche pour cette seconde hypothèse, et je propose qu'on écrive : « *et : erant...* »

S. 32, 15 : *homo erat* : « était un homme ». S. 32, 20 : *in latino dominator* : en latin « dominator », en français « seigneurial »... S. 32, 101 : *uigilantes unusquisque...* : « et veillaient chacun sur son troupeau ». Dans la suite, on pourrait traduire constamment *pastor* par « berger ».

S. 33, 4 « *Alleluia* » *enim de hebraeo in latinum interpretatur* : « En effet le mot hébreu ‘ alleluia ’ se traduit en français par... » S. 34, 10 : *Filius in terris uidebatur* : « était vu » ; l'imparfait entre deux présents doit être intentionnel. S. 34, 23 et 38 : *lauacrum regenerationis* : cf. Tit. 3, 5. S. 34, 27 : *baptismum custodire* : être fidèle au baptême.

S. 35, 37 : *abdicatur* : « fut excommuniée » (p. 195) ou : « est calomniée » ? S. 35, 62 : *Verum...* : « Mais », plutôt que « il est bien vrai que » (p. 197). S. 36, 2 : *recte filii Ecclesiae nuncupamur* : « nous sommes appelés... » S. 39, 6-8 : *excelsus* (4 fois) : pourquoi ne pas maintenir dans la traduction cette répétition recherchée ? S. 39, 22 : *Discite a me...* : pourquoi pas : « Apprenez de moi que... » S. 40, 24-25 : *qui ab eius uoluntate degenerat* : « lorsqu'on enfreint sa volonté ».

S. 41, 38 : *qualitates graduum* : « les caractéristiques de ces degrés ». S. 41, 51-52 : *nonnumquam* : « parfois », plutôt que « souvent » ; il y a un dégradé *saepe, nonnumquam, etiam*. S. 41, 65-66 : *inter diuitias positus animus...* : « un esprit installé parmi les richesses, parmi les soucis et les préoccupations terrestres... » S. 41, 70 : *omnes causas iracundiae occasionesque rixarum* : « tous les motifs de colère et toutes les occasions de disputes ». S. 41, 167-170 : Citation de Phil. 3, 13-14 : la traduction de la *Bible de Jérusalem*, reprise p. 245, ne correspond guère au texte latin. S. 41, 181 : *ut dixeram* : « comme je le disais » (en commençant ; cf. l. 33-34), plutôt que « dirai-je » (p. 247). S. 41, 207 : *obtinere* n'est pas traduit (p. 247).

G. MADEC.

Salvien de Marseille. Oeuvres, tome I : *Les Lettres, Les Livres de Timothée à l'Église*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Georges Lagarrigue. Sources chrétiennes, 176. Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, 348 p.

Sous peu, le public disposera d'une édition latine améliorée et d'une traduction française valable de l'Oeuvre complet de Salvien, du moins de ce qui en est conservé. La dernière édition en date est celle de F. Pauly, *CSEL* 8, 1883 ; la seule traduction française mentionnée, due à J. F. Grégoire et F. Z. Collombet, a paru à Lyon en 1833. Ce tome I contient les neuf *Lettres* et l'*Ad Ecclesiam* ou *Aduersus auaritiam* (« Les Livres de Timothée à l'Église ») ; le *De gubernatione Dei* ou *De praesenti iudicio* et les index cumulatifs occuperont probablement deux autres tomes. Dans l'ensemble, la tradition manuscrite reste la même qu'en 1883 pour les œuvres de ce tome I ; il n'y a donc pas de bouleversements, mais la nouvelle édition bénéficie des nombreuses monographies parues depuis le siècle dernier. Ce premier tome comporte son introduction où diverses questions que se pose le lecteur sont laissées en suspens ; elles seront sûrement discutées en temps voulu, par exemple la question des cinq ou huit livres du *De gubernatione Dei* (cf. p. 14, la notice de Gennade). On espère y trouver également, grâce à une exploitation complète du trésor linguistique promis, une position plus nette sur les onze « additions » à l'*Ad Ecclesiam* dans l'édition *princeps* de Jean Sichard, parue à Bâle chez Petri en 1528. L'Éditeur estime, sans le garantir, que ces additions sont en réalité des suppressions opérées par Salvien même, qui n'aurait donc pu rattraper certain manuscrit déjà diffusé dont témoignerait l'édition de Sichard (le ms. perdu de Lorsch ? cf. p. 48 et le stemma p. 55). Et à la lecture continue du traité avec ses additions reléguées dans l'apparat, l'on ne peut qu'approuver

la prudence des pp. 54-55 ; mais le moins que l'on puisse dire, c'est que, s'il s'agissait d'interpolations, leur auteur aurait fait preuve d'une grande habileté dans les enchaînements, le style et le vocabulaire.

Nous ne pouvons porter aucun jugement sur le texte établi ; par contre, de nombreuses consultations de la traduction nous amènent à ranger celle-ci parmi les meilleures. Le traducteur se tire des embarras avec une aisance enviable. Tout au plus aurions-nous à relever un *nihilominus prope* non rendu (p. 198, l. 19) de même qu'un *non tantum... sed etiam* (p. 230, l. 40). Dans l'*Ad Eccles.* II, XII, 57, nous traduirions « Non dubiis rebus uincimur et euidentibus coartamur » par « Ce sont des faits indubitables qui s'imposent à notre esprit... », en synonymie avec le second membre. Dans tout le texte latin, nous n'avons rencontré qu'une coquille sans importance, (p. 228, l. 47, lire *futurorum*).

L'apparat des sources est naturellement en progrès par rapport à celui de Pauly ; nous nous permettrons de signaler des compléments minimes quant à la Bible, pour que rien ne se perde. — *Epist.* IV début, *Actes* 9, 15 ; et allusion à *II Tim.* 1, 11 ? — *Epist.* IX, 14 (p. 128, l. 133) *ut legimus* : serait-ce une allusion à *II Reg.* 6, 22 (et *I Cor.* 15, 19 ; *Eph.* 3, 8) ? voir aussi *Ad Eccles.* I, début. — *Ad Eccles.* I, I, 5, cf. *Math.* 5, 18 *apex* (et *Luc* 16, 17). — I, VIII, 37, l'on songerait à *Ioh.* 6, 61 *Durus est hic sermo* si cette idée de transition ne se présentait pas une dizaine de fois dans le même traité en des termes différents. — II, v, 21 : cf. *Ioh.* 1, 6 et *I Tim.* 2, 7. — II, vi, 23 : tout un jeu de formules contrastées qui remontent finalement à l'Écriture ; successivement des allusions inconscientes à *Hébr.* 10, 1 et 26 (l. 5-6) ; *Gal.* 4, 1 et 5 (l. 6) ; *Gal.* 5, 1 suivi de 4, 31 (l. 7) ; *Gal.* 3, 10 et 13, et 1, 6 etc. (l. 8) ; *II Cor.* 3, 6 (l. 8) ; allusion à Moïse (l. 9) ; *I Cor.* 10, 1-3 (l. 10-12). — III, I, 4 : préciser *Actes* 9, 15 (l. 39). — *Luc* 16, 19 et 24 est cité en *Ad Eccles.* III, XI, 46 et 49 comme le signale l'apparat ; mais cette péricope du pauvre Lazare et du riche aux enfers amène une application implicite du verset 24 (le riche qui mendie une goutte d'eau) en II, XIV, 67, II, v, 22, III, IV, 17, III, XI, 45, III, XIII, 58 (*aeterna mendicitate* dans ce dernier cas). C'est un des caractères du style de Salvien que la répétition automatique de certaines formules ou idées plus ou moins transformées.

L. BRIX.

Vincenzo Recchia, *Sisebuto di Toledo : il « Carmen de Luna »*. Quaderni di « Vetera Christianorum », 3. Bari, Adriatica Editrice, 1971, 25 × 18, 296 p.

Quiconque voudrait prendre un premier contact avec l'œuvre de Sisebut, roi des Wisigoths († 621), ne devrait pas l'aborder par le livre de Recchia. Le titre n'exprime pas le contenu : ce serait plutôt « Situation du *Carmen de Luna* dans l'histoire littéraire et culturelle de l'Antiquité chrétienne ». Ce qui touche directement le *Carmen de Luna* se trouve dispersé et se réduirait aisément à trente pages de texte, et autant pour l'ensemble des autres écrits de Sisebut, c'est-à-dire la *Vita Desiderii Episcopi Viennensis* et les *Epistulae*, pratiquement les seules Lettres 2 à Cécilius évêque de Mentésa, 8 à Theudila moine et fils du roi, 9 à Adualoald et Théodelinde souverains des Lombards. A cette dispersion s'ajoute une difficulté supplémentaire, l'absence de sous-titres. Il semble que l'école de Bari, dans ses travaux philologiques d'autre part très neufs, veuille décourager le lecteur en le privant d'un fil conducteur explicite ; les Auteurs numérotent les paragraphes d'une manière continue sans préciser leur contenu ou leur suite logique dont la découverte est laissée à la sagacité du lecteur et à sa connaissance de l'italien ; l'index des noms et sujets ne supprime pas cet inconvénient.

C'est pourquoi le livre de Recchia donne d'abord une impression de flou, alors qu'il ne le mérite pas. Nous avons voulu mettre à l'épreuve cette impression agaçante en cherchant à établir, à titre d'exemple, les matières abordées dans les douze paragraphes du chapitre I (il y a sept chapitres ; le premier est substantiellement l'article *La poesia cristiana. Introduzione alla lettura del « Carmen de Luna » di Sisebuto di Toledo*, paru dans *Vetera Christianorum*, 7, 1970, pp. 21-58). Nous proposons pour ce chapitre I les sous-titres suivants qui montrent bien la logique et la variété du contenu : 1. Présentation du *Carmen de Luna*. 2. Le genre poétique et les traits généraux du *Carmen*. 3. La variété du genre poétique chrétien. 4. L'objet de la poésie chrétienne : le Christ. 5. La prose et la poésie ont même but et objet. 6. Le passage de la prose à la poésie. 7. La forme

poétique au service de l'objet. 8. Le naturel dans l'expression de l'objet. 9. La subordination et les écueils de la forme. 10. Les sentiments dans la poésie chrétienne. 11. L'emploi des images. 12. Le choix du rythme. Il est certain que l'Auteur exprimerait plus pertinemment le contenu des paragraphes. L'on pourrait ainsi reconstituer la suite logique des chapitres suivants, mais cet exercice est pénible et aléatoire. Indiquons du moins les titres : chap. II, Eloquence et sagesse ; III, Le quadrivium ; IV, Les harmonies célestes ; V, La solitude contemplative ; VI, Le genre littéraire (examine la technique métrique du *Carmen*) ; VII, La postérité du *Carmen*. Si l'on parcourt la conclusion du livre après avoir lu les chapitres, on aperçoit un plan légèrement différent de celui qu'on a retenu ou cru retenir, et l'on ne sait comment s'y prendre pour présenter les grandes lignes de l'ouvrage. Pour notre part, nous en retenons les idées suivantes. Le *De natura rerum* (ou *Liber rotarum*) d'Isidore de Séville et, sur cette lancée, le *Carmen de Luna* de Sisebut, inaugurent un genre littéraire nouveau : l'exposé des réalités naturelles sert directement, et non plus comme un appoint plus ou moins utile, à fonder la contemplation surnaturelle. Cette démarche se retrouve ensuite jusqu'au Moyen Âge, sans référence explicite au *De natura rerum* ou au *Carmen* (chap. VII). Il est donc fallacieux et en tout cas incomplet de n'examiner cette forme littéraire que par rapport aux exemples antérieurs semblables, car cette similitude formelle est superficielle, le contenu n'est que partiellement identique, l'esprit est nouveau. Sisebut envoie le *Carmen de Luna* en guise de remerciement pour le *De natura rerum*, cette cosmologie au service de la contemplation dont il avait lui-même soumis le projet à Isidore ; et il coule son remerciement dans des vers de très bonne facture classique en même temps qu'il donne un échantillon de sa culture générale peu commune. Il choisit de développer le chapitre XXI *De eclipsin lunae* d'Isidore, dont les virtualités de symbolisme spirituel convenaient à merveille à l'âme contemplative du roi ; Recchia exploite ici judicieusement la correspondance de Sisebut.

Tout au long de l'ouvrage, Recchia multiplie les rapprochements et comparaisons avec nombre d'auteurs d'époque patristique et du Haut Moyen Âge, dont il a une connaissance approfondie. Par là aussi, son livre est plus qu'une introduction à Sisebut : un livre de culture. — On corrigera quelques fautes constantes dans les noms propres d'auteurs modernes au moyen de la bibliographie de Jacques FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959, t. II, pp. 889 svv. ; ainsi Gragstein est à classer sous Fragstein, Oubler sous Dubler. C'est l'occasion de rappeler que le *Carmen de Luna* est introduit, édité, traduit, annoté, muni d'un *index uerborum* complet, à la suite du Traité d'Isidore dans la thèse complémentaire de J. FONTAINE, *Isidore de Séville : Traité de la Nature*, Bordeaux, 1960. Il est utile de noter que le seul titre original attesté pour le *Carmen* est *Epistula Sisebuti Regis Gothorum missa ad Isidorum de Libro rotarum*, et cela dans un seul des huit mss ayant servi à l'édition : la Lettre était simplement annexée au Traité d'Isidore. D'aucuns le désignent aussi *De eclipsi lunae* d'après le titre du chap. XXI du Traité d'Isidore. Voir de plus *Clavis P. L.*, n° 1300.

L. BRIX.

Jean Scot, Commentaire sur l'Évangile de Jean. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de Édouard Jeauneau. Collection Sources chrétiennes n° 180. Paris, Les Éditions du Cerf, 1972, 19,5 × 12,5, 476 p.

Trois ans après l'*Homélie sur le Prologue de Jean* (Sources chrétiennes n° 151 ; cf. *Revue des études augustinianes* 17, 1971, p. 192-193). É. J. a édité et traduit le *Commentaire* avec le même soin, en le garnissant d'une introduction précise et sobre, de notes très riches en rapprochements (cf. Index des citations d'auteurs anciens, p. 407-414), et d'un index complet des mots grecs et latins (p. 415-468). Les références aux œuvres d'Augustin sont particulièrement nombreuses (cf. p. 407-410) : « Jean Scot a écrit son Commentaire ayant un œil fixé sur l'évangile de Jean et l'autre sur les *Tractatus in Iohannem* d'Augustin » (p. 27) ; mais il a combiné les éléments qu'il empruntait à Augustin avec ceux qu'il puisait notamment chez le Pseudo-Denys et Maxime le confesseur (cf. p. 36-39). C'est le cas, par exemple, pour le couple épistémologique : foi et intelligence (cf. p. 43-44 ; 96-97), qui se détaillent parfois en système à trois ou quatre termes (cf. p. 112, n. 8 ; 160, n. 5 ; 294, n. 4 ; 318, n. 3 ; 328, n. 2 ; 344, n. 2 ; 348, n. 8 ; 357, n. 1). Pour le

couple apparenté : *fides - species* (*Comm.* I, xx, 17-18, p. 98 ; I, xxiv, 26, p. 112 ; III, v, 30, p. 224) une référence aurait pu être fournie à 2 *Cor.* 5, 7 : « per fidem enim ambulamus et non per speciem ».

É. J. écrit (p. 39, n. 72) qu'« il est toujours difficile, en matières de 'sources', de faire des dénombrements complets ». Il faut ajouter qu'il a fait tout son possible, non seulement pour aider le lecteur de bonne volonté, mais aussi pour offrir au chercheur un instrument de travail. En ce qui concerne Augustin, je ne trouve qu'un détail ou deux à ajouter. En *Comm.* I, xxvii, 76-77, p. 138, Jean Scot écrit : « Ipse (Dei filius) est enim, ut ait sanctus Augustinus, intellectus omnium, immo omnia » ; c'est une phrase que Jean Scot affectionne (cf. p. 139, n. 15) et qu'É. J. rapproche d'un passage du *De Trinitate* VI, 10, 11 ; je propose d'y ajouter *De ordine* II, 9, 26 (*PL* 32, 1007) : « intellectus, in quo uniuersa sunt, uel ipse potius uniuersa ». A propos de *Comm.* I, xxix, 1-2, p. 148 : « Ipse est qui post me uenturus est, hoc est, in diuina disputatione et praedicatione, priusquam fieret mundus... ». É. J. se demande si le texte n'est pas corrompu ; il note (p. 148, n. 1) que les copistes confondent facilement *disputatio* et *dispositio*. Je présume qu'on en peut dire autant de *praedicatio* et *praedestinatio* ; et pour garantir la traduction d'É. J. : « dans le plan de la prédestination divine » (p. 149), je renvoie à *De doctrina christiana* III, 34, 49 (*PL* 34, 85) : « Datam dixit gratiam, quando nec erant adhuc quibus daretur, quoniam in dispositione ac praedestinatione Dei iam factum erat quod suo tempore futurum erat ».

G. MADEC.

Fernand Brunner, *Eckhart*. Collection Philosophes de tous les temps. Paris, Éd. Seghers, 1969, 187 p.

Devant les difficultés d'accès et d'interprétation que l'œuvre d'Eckhart présente encore actuellement, l'A. a préféré à une étude d'ensemble l'examen de textes latins contenant les clés de cette métaphysique. Il s'agit des *Prologues*, de l'*Exposition du Livre de l'Exode* (n. 14-21), du *Livre des Paraboles de la Genèse* (n. 8-40 ; n. 110-128), de la 2^e *Leçon sur l'Ecclésiastique* (n. 42-61), du 9^e *Sermon latin*. « Ces textes, auxquels s'ajoute le 12^e *Sermon allemand*, sont traduits pour la première fois en français, avec élégance et rigueur. D'une certaine longueur, ils ont été choisis de manière à illustrer successivement les thèmes doctrinaux retenus : les principes philosophiques, le Dieu-Être, les deux productions divines, l'analogie, l'âme humaine, la vie spirituelle.

Cet examen révèle la puissance de la synthèse eckhartienne, qu'il s'agisse de théologie et de philosophie, de mystique et de spéculation, d'action et de contemplation, des aspects statiques et des aspects dynamiques de la vie divine ; ou de l'unité de Dieu avec la créature dans le « fond de l'âme ». Ce dernier thème, l'un des plus critiqués, est sans doute aussi l'un des plus mal compris. C'est pourquoi, autant que les thèses du maître dominicain, ce sont sa manière et sa méthode que l'A. s'attache à faire comprendre : ses expressions paradoxales, ses changements déconcertants de point de vue, ses affirmations apparemment contradictoires. Il voit, dans ce défi lancé à la systématisation, la tentative de faire accéder le lecteur à une connaissance qui dépasse le langage et la pensée discursive. C'est dans cette perspective, assez peu familière à la philosophie occidentale, que l'A. renouvelle et approfondit l'étude des thèmes eckhartiens fondamentaux.

Celle concernant l'analogie, notamment, montre en quoi consiste l'originalité de la méthode propre à Eckhart. Contrairement à Thomas d'Aquin, il s'intéresse davantage au mouvement qui va de Dieu à la créature que vice versa. C'est pourquoi il a presque exclusivement recours à l'analogie d'attribution extrinsèque, dont la démarche lui permet de saisir la créature dans sa racine divine, au stade où il n'y a ni créature ni Dieu mais leur pure unité. Cette analyse perspicace permet, sinon de résoudre toutes les difficultés touchant le rapport du créé et de l'intrétré dans la doctrine d'Eckhart (en particulier celle qui concerne le « quelque chose » d'intrétré et d'intréable dans l'âme), du moins de les aborder dans une perspective qui rend justice à ses intentions.

Puisqu'il faut choisir ici parmi les thèmes qu'étudie l'A., signalons encore son examen de l'ontologie eckhartienne. Il montre comment les interprétations grammaticales d'*Ego sum qui sum* auxquelles se livre Maître Eckhart aboutissent à une vue de synthèse concernant les aspects statiques et les aspects dynamiques de la divinité ; comment le concept

pur de l'Être, loin de se réduire à une simple représentation, débouche sur la réalité divine elle-même, parce que chez Eckhart comme chez saint Augustin la purification du concept est inséparable de l'élévation spirituelle. Si dans les *Prologues* et dans l'*Exposition du Livre de l'Exode* l'Être est le nom divin par excellence, l'A. signale d'autres textes affirmant que Dieu n'est pas un être (*ens*). Il rejette à ce sujet la thèse de Klibansky, qui voit là une évolution dans la doctrine d'Eckhart, et se rallie à l'explication de V. Lossky, qui estime ces affirmations contemporaines. La manière paradoxale du maître dominicain rend cette explication fort plausible, encore que ce soit là une des apories qui demandent à être scrutées davantage.

Le propos de l'A., qui était de limiter son commentaire à des textes précis, l'a amené à donner à leur sujet des élucidations dont certaines sont proposées peut-être pour la première fois (p. 29, p. 44) et à corriger des observations des éditeurs récents (p. 119 note) ou de Lossky lui-même (p. 49 note). C'est dire que ce petit livre n'est pas un ouvrage de vulgarisation, mais qu'il apporte un effort de science. Il permet au lecteur averti de pénétrer une pensée qui rejoint par sa profondeur les grandes doctrines ésotériques de l'Orient, tout en demeurant chrétienne et en reconnaissant en saint Augustin sa source principale, parce qu'elle cherche à rejoindre, comme lui, ce qu'il y a d'éternel et d'intemporel dans le christianisme.

E. ZUM BRUNN.

Jean Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*. Conférence Albert-le-Grand 1969. Montréal, Institut d'Études Médiévales ; Paris, Vrin, 1970 (1971), 19,5 × 12,5, 164 p.

Les spécialistes de Dante n'auront pas cru J. Pépin déclarant qu'il n'était pas un des leurs (p. 9). Nul, en effet, n'était plus qualifié que l'auteur de *Mythe et allégorie* pour mettre ordre et clarté dans le problème du symbolisme dantesque en faisant fond sur ses analyses de la notion d'allégorie (chap. 1, p. 11-51), présenter le théoricien de l'allégorie (chap. 2, p. 53-100) avec ses idées sur l'« interprétation allégorique » de la culture païenne (chap. 3, p. 101-118) et de la Bible (chap. 4, p. 119-124), révéler les divers aspects de sa pratique de l'« expression allégorique » (chap. 5, p. 125-153), et montrer ainsi comment le génie du poète se détache sur la « grisaille de la tradition » tout en profitant de « l'héritage culturel accumulé au cours des siècles » (p. 9).

G. M.

Françoise Joukovsky, *La gloire dans la poésie française et néolatine du XVI^e siècle* (des Rhétoriqueurs à Agrrippa d'Aubigné). Thèse principale pour le Doctorat ès Lettres, Genève, Librairie Droz, 1969, 26,5 × 19,5, 638 p. et 9 grav. h. t.

L'auteur a beau élaguer, délimiter son sujet, recenser les thèmes sans s'imposer de les suivre un à un dans leur évolution, l'enquête est vaste, l'époque choisie particulièrement féconde, et la notion même de gloire, diverse et mouvante, ne se prête pas facilement aux rigueurs de l'analyse. La thèse de Françoise Joukovsky se présente néanmoins selon un plan net, rigoureux et équilibré : une première partie suit « L'évolution de la notion de gloire au XVI^e siècle » : 5 chapitres explorent successivement 1. les antécédents dans l'Antiquité et au Moyen Age ; 2. l'héritage médiéval recueilli par les Rhétoriqueurs et les poètes néolatins ; 3. l'influence de l'humanisme de 1525 à 1549, période dominée par Marot ; 4. la maturité (1549-1560) avec les débuts de la Pléiade ; 5. le déclin (1560-1585) pendant les guerres de religion avec, entre autres, les échos humains et bibliques qu'en donneront les *Tragiques* d'A. d'Aubigné. La deuxième partie est consacrée aux « Thèmes de la gloire » ; cinq chapitres également, qui ont pour titre : 1. L'éveil de la gloire ; 2. Les signes (laurier, trophée, monument, tombeau) ; 3. Le triomphe, expérience de l'immortalité ; 4. Mort et transfiguration ; 5. Les séjours de l'immortalité. — Autre signe de rigueur : le soin apporté à condenser dans des conclusions partielles les résultats de chaque chapitre, tandis qu'une conclusion générale, p. 573-596, dégage d'abord « Les constantes de la gloire au XVI^e siècle », puis « L'évolution de la gloire... ».

Au terme de son étude, l'auteur relève quatre constantes de la gloire ; la première nous semble trop générale, trop humaine, pour se présenter comme une particularité du XVI^e siècle, mais il s'agit bien d'une constante : nul ne contestera en effet que « L'amour

de la gloire a sa source dans une insatisfaction... dans une conscience exacerbée de l'écoulement universel » ; ne pouvant nier les lois de ce monde, « la gloire tente de se les concilier » ; si la mort est atroce, « la mort est le seuil de l'immortalité », et ce qui est vrai des individus, les poètes soulignent qu'il est également vrai des empires : « Il faut que la Rome de marbre disparaîsse pour que naisse la ville éternelle » (p. 574). Ce qui caractérise la deuxième constante, c'est, paradoxalement, sa diversité ; pour gravir le chemin de la gloire, les poètes du XVI^e siècle sont bien unanimes pour demander leurs modèles à l'Antiquité ; mais l'Antiquité est assez riche et diverse pour fournir à ses admirateurs des choix que chaque génération, en quête d'une immortalité plus garantie, remettra en question : les Rhétoriqueurs comptent sur le prestige de la vertu, Ronsard sur l'inspiration divine, la flamme apollinienne, les Huguenots persécutés demandent à la Bible le reflet de la gloire divine. Cet aspect particulier de la gloire de Dieu, cette *kâbôd* si différente de la grecque et de la *gloria* latine, aurait justifié la référence à des études comme celle de G. Kittel et G. von Rad, art. Δόξα dans *TWN T*, II, 1935 ou de A.M. Ramsey, *The Glory of God...*, 1949. Il est vrai que les hommes sont plus soucieux de renommée, de *gloria*, et F. J. note bien que c'est à Cicéron qu'Augustin lui-même emprunte la définition de la gloire (p. 38, n. 51) ; une vingtaine de références à saint Augustin, tout spécialement à la *Cité de Dieu*, soulignent suffisamment la place qu'occupera dans la suite des siècles cet esprit imprégné de culture romaine et qui découvre dans la *translatio imperii* que symbolisait la statue colossale en *Dan.*, II, une loi inéluctable de toutes les grandeurs de ce monde. « Sa confiance dans la Providence, remarque F. J., ne l'empêche pas de considérer l'histoire comme une série de chutes et de malheurs. Cette ambiguïté a marqué la conception médiévale de l'histoire » (p. 34, n. 54) ; qu'il soit permis cependant de signaler que ce qu'Augustin apporte d'original ou de personnel à l'heure où le monde romain est dans le désarroi, c'est précisément cette confiance dans la Providence dont le dessein d'amour est incompatible avec la doctrine de l'éternal retour (*Cité*, XII, 20). Nous voyons pourtant Tyard, Bodin et d'autres, chercher à concilier les deux théories (p. 60) : « Cette notion d'un progrès de l'humanité, conçue comme un être collectif, semble être apparue pour la première fois dans la *Cité de Dieu*, mais en rapport étroit avec la Providence, et aussi avec des considérations apocalyptiques... » (p. 60, n. 151).

L'image définitive que l'auteur dégage de cette exploration est peu brillante : « Sommairement colonisé par le christianisme, le pays de la gloire redevient lui-même : le royaume de l'orgueil. L'orgueil est homicide... Il se nourrit d'illusion... (p. 581). Progressivement réhabilitée par les Rhétoriqueurs, Marot, la jeune Pléiade, la gloire est remise en cause après 1560 : « Les écrivains vont dénoncer les mauvais instincts de l'homme et finalement l'humilier devant la seule splendeur, la gloire du Tout-Puissant. »

Il n'existe pas jusqu'ici d'étude d'ensemble sur le sujet, et c'est une grande lacune que vient combler la thèse de F. J. Son ample bibliographie, p. 607-626, fait donc une large place aux documents d'époque, séparant méthodiquement les manuscrits français et latins, les imprimés anonymes ou collectifs, les auteurs français et les néo-latins. Un index des noms de personnes et un *Index rerum* faciliteront l'usage du volume. Les fautes de typographie sont rares ; à noter cependant, p. 35, n. 58, 1. 4 : pour la datation d'Abraham dans la *Cité de Dieu*, lire : l'an douze cent (et non douze mille) avant la fondation de Rome ; p. 45. § 2, 1. 2, lire : deuxième épître aux Corinthiens.

E. BLEUZEN.

Michel Jouhaud, *Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel*. Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris-Sorbonne, Série « Recherches », tome 58. Paris, Béatrice-Nauwelaerts ; Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1970, 24,5 × 17, 690 p.

En étudiant le blondélisme sous l'angle de l'expérience morale, M. J. se défend d'en proposer une interprétation nouvelle (cf. p. 5) ; mais il se livre à une intéressante confrontation de la doctrine et de la méthode de Blondel avec celles de deux philosophes de sa génération : Frédéric Rauh et Lucien Lévy-Bruhl (p. 53-179). *L'Action* de 1893 constitue en effet un « dépassement par anticipation » (p. 7), puisque l'ouvrage de Rauh, *L'expérience morale*, qui accrédita la notion et la formule, ne date que de 1903. Rauh revendiquait la spécificité de l'expérience morale, en refusant non seulement la réduction empiriste,

mais aussi la déduction métaphysique : l'autonomie du devoir-être ne saurait s'accommorder de la loi d'un Être transcendant. Blondel récusait également cette déduction ; il refusait « les facilités de l'objectivisme ontologique » (cf. p. 185-192) ; et il affrontait résolument la critique kantienne, pour en surmonter l'obstacle : « C'est la question Kantienne qu'il a fallu résoudre à nouveau en définissant la relation du connaître, du faire et de l'être » (*L'Action*, p. 490). « La contestation blondélienne du kantisme » (p. 209) révèle « les conditions de l'affirmation ontologique selon Blondel » (p. 181-309). M. J. est alors en mesure d'analyser « l'affirmation ontologique dans l'*Action* de 1893 et les textes connexes » (p. 311-523), les conséquences de cette conception et « la place de l'expérience morale dans le système » (p. 525-638). Chemin faisant, M. J. précise les points du différend qui oppose H. Bouillard et H. Duméry sur la notion blondélienne de surnaturel (p. 321-338), esquisse une comparaison entre Pascal et Blondel (p. 382-390), entre le pari et le calcul de la responsabilité (p. 442-448), présente les différences entre le blondélisme et l'ontologisme (p. 527-576). Il exploite ainsi de manière fort intéressante la méthode de Blondel lui-même dans ses « articles historiques » rassemblés par H. Gouhier sous le titre significatif de *Dialogues avec les philosophes* (Aubier-Editions Montaigne, 1966). Notons, pour finir, quelques allusions à Augustin (Index, p. 679), et particulièrement l'utilisation (non signalée dans l'Index) de la définition augustinienne de Dieu *interior intimo meo* (*Confessions* III, 6, 11 ; cf. p. 174, 293, 307, 348, 423).

G. M.

L. Malevez, *Histoire du salut et philosophie. Barth-Bultmann-Cullmann.* Collection « Cogitatio fidei » 56. Paris, Les éditions du Cerf, 1971, 21,5 × 13,5, 216 p.

Recueil de sept articles qui se recommandent par la pénétration de l'analyse et la fermeté discrète de la critique. Le titre de l'ouvrage évoque le problème fondamental d'une nécessaire « antécédence de la philosophie sur l'histoire du salut » (p. 7), d'une *Vorverständnis*, d'une « précompréhension » de l'existence, indispensable à l'intelligence de la Parole de Dieu. C'est, on le sait, le sujet d'une discorde entre Barth et Bultmann. L'augustinien notera l'usage que Bultmann fait à cet égard du mot d'Augustin : *Inquietum est cor nostrum* (cf. p. 16, 70, 75, 79, 83, 95, 157). Il s'intéressera aussi au rapprochement que L. M. opère (de façon trop allusive, à mon gré) entre la théorie augustinienne de l'illumination et l'idée heideggerienne d'une « communication originaire de l'Être à l'esprit » (p. 145) ; c'est, en effet, si je ne me trompe, le principe que L. M. propose (p. 42-43) pour résoudre le problème ambigu de la « théologie naturelle ».

G. M.