

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 23 (1973)  
**Heft:** 3

**Bibliographie:** Bibliographie

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 12.01.2026

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

SCIENCES  
BIBLIQUES

ULRICH KELLERMANN : *Messias und Gesetz*. Grundlinien einer alt-testamentlichen Heilserwartung. Eine traditions-geschichtliche Einführung. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1971, 142 p. (Biblische Studien, 61)

Pour interroger l'Ancien Testament et le Judaïsme ancien sur la problématique loi-messie ou alliance du Sinaï et alliance davidique, U. Kellermann prend comme système de coordination l'attente du royaume de Dieu vers lequel pointent aussi bien les textes messianiques que les traditions postexiliques exhortant à la fidélité à la loi. Cela lui permet de tracer les trois structures fondamentales de l'espérance d'Israël : l'attente messianique qui s'enracine dans l'idéologie royale de l'ancien Orient et dans laquelle le messie est l'administrateur de la paix et de la justice de Dieu ; l'attente synthétisant loi et Messie qui prend pied sur la réforme de Josias et dans laquelle le Messie n'est que le garant de la loi ; l'attente purement nomistique dans laquelle la loi est le critère de la participation au royaume. L'auteur ouvre enfin une perspective sur le Jésus historique dont il pense qu'il n'a pas rencontré son peuple dans le domaine de ses présupposés eschatologiques.

MARC-HENRI LAVANCHY

HERBERT BRAUN : *Wie man über Gott nicht denken soll*. Tübingen, Mohr, 1971, 128 p.

Il ne s'agit pas d'un pamphlet de philosophie religieuse mais d'une étude fort savante sur la pensée de Philon d'Alexandrie, comme en témoigne le sous-titre, qui ne figure pas sur la couverture (!) : *Dargelegt an Gedankengängen Philos von Alexandria*. En onze chapitres, une conclusion et un important registre des textes cités, l'auteur montre les tensions constantes qui caractérisent le philonisme entre l'immutabilité de Dieu et ses interventions dans l'histoire, entre sa grandeur toute spirituelle et son altérité totale, entre l'Être seul réel et le caractère personnel de son activité, etc., le tout aboutissant à la négation du monde et de l'homme. « In dieser Weise, meine ich, sollten wir Gott nicht denken und auslegen » (p. 119). Certes, mais est-ce faire justice à Philon que de lui appliquer les schémas de cet implacable réquisitoire sans la moindre référence à son combat historique, philosophique, religieux et politique à Alexandrie ? Peut-on dire, par exemple, que les Thérapeutes, qui sont la figure de l'homme philonien, soient dépourvus d'une réelle humanité ? Et l'exaltation constante de l'œuvre créatrice de Dieu n'était-elle pas une réponse pertinente au dégoût gnostique pour ce monde que Philon connaissait bien ? Appartient-il à un théologien chrétien de défendre la thèse que « bei Gottes Geschenken (il s'agit du don des vertus) kann von einer Würdigkeit des Menschen überhaupt keine Rede sein » (p. 103) ? Il est vrai que la foi, chez Philon, contrairement à son correspondant vétérotestamentaire, est souvent affectée de négativité à l'égard du monde (p. 87), mais cela ne s'explique-t-il pas par le fait que Philon s'adresse à une jeunesse juive menacée par l'hellénisme et sa confusion entre Dieu et le monde ? Appliquer à Philon, sans plus, l'étiquette dualiste nous paraît pour le moins précipité. En somme, et à chaque page, une étude aussi décevante que brillante.

PIERRE BONNARD.

ENNO JANSSEN : *Das Gottesvolk und seine Geschichte. Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinensischen Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi*. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1971, 212 p.

On sous-estime souvent l'intérêt pour l'histoire des écrits postcanoniques. E. Janssen étudie la conception historique de l'éloge des pères dans le Siracide, du premier livre des Maccabées, des apocalypses, de l'Assomption de Moïse, du document de Damas et de sept rabbins de l'époque tannaïte. En interrogeant ces textes sur leur compréhension de l'histoire, leur attitude par rapport au passé, au présent et à l'avenir, l'auteur nous introduit dans leur théologie et son étude est en même temps une bonne introduction à ces livres peu connus. Dans sa conclusion, il résume ses résultats et cherche à préciser les trois types fondamentaux de la compréhension du peuple de Dieu par l'Israël postbiblique : la première est apocalyptique et s'enracine dans la prophétie vétérotestamentaire ; la deuxième est nationale et, en mettant en évidence le pays, se rattache par-delà les livres de Samuel et des Juges à la théologie du Yahviste ; la troisième, la plus importante puisqu'elle permet la survie du peuple dans des situations historiques difficiles, prolonge la pensée de la source P du Pentateuque. On regrettera de ce bon livre à la lecture aisée le titre quelque peu malheureux.

MARC-HENRI LAVANCHY

C.-H. DODD : *Le fondateur du christianisme*. Traduit de l'anglais par P. A. Lesort. Paris, Le Seuil, 1972, 186 p.

L'édition anglaise a paru à New York, chez Macmillan, en 1970. On retrouve l'esprit de finesse, l'équilibre et les dons de haute vulgarisation qui ont fait le succès des ouvrages du professeur émérite de l'Université de Cambridge, bien au-delà du public universitaire et chrétien. Dès l'Introduction, l'auteur adopte, selon son habitude, un point de vue général et culturel : nul ne peut se dispenser d'apprécier dans son origine un mouvement qui a joué un rôle historique aussi important que le christianisme. Or, l'essence de ce mouvement, c'est qu'il ne cesse de se *remémorer*, au cours des siècles, la destinée de son fondateur. Mais peut-on connaître Jésus ? D'où un premier chapitre sur « les documents » (p. 23-42). La réponse « ne dépasse jamais le stade de la probabilité » (p. 25). Cependant, comme « l'acte de mémoire » est constitutif de la foi chrétienne à ses origines, les documents interprétatifs qu'elle a élaborés sur Jésus, dans leur grande variété, tracent « l'image distincte d'une personne réelle agissant dans un cadre identifiable » (p. 42). Suit une esquisse des « traits personnels » de Jésus, esprit poétique et imaginatif, pensée attachée au concret de la vie quotidienne et de la responsabilité personnelle, autorité souveraine s'accomplissant dans l'amour des déshérités mais autorité reçue de Dieu, ce qui explique la grande réserve de Jésus sur sa propre personne ; d'où également, dans son enseignement, une fidélité fondamentale à la foi juive en même temps qu'une liberté intraitable à l'égard de ses interprètes attitrés. « Son dessein fut de constituer une communauté digne du nom de peuple de Dieu, une société divine — et ceci par la réponse personnelle de chacun au Dieu qui vient dans son royaume » (p. 96). « Il était Messie dans le sens qu'il donnait, lui, à ce mot » (p. 109), comme « représentant du peuple de Dieu incorporé en lui » (p. 114). Les trois derniers chapitres décrivent le milieu social, que nous connaissons par les paraboles,

où évolua Jésus et les principaux moments de sa destinée. Quant à la Résurrection, « on peut être plus certain de sa signification et de ses conséquences que des faits eux-mêmes » (p. 179). On retrouve, dans ces appréciations, les résultats décantés des grandes études de Dodd sur les paraboles et la tradition johannique. L'ensemble laisse l'impression d'une position sagement critique dans l'analyse des sources et la formulation des résultats. Un point, comme dans les autres œuvres de Dodd, mériterait une discussion serrée. La veine idéaliste de sa pensée use du terme de symbole sans prendre assez de précautions : la destinée et l'enseignement de Jésus sont symboliques d'une réalité « surnaturelle » et intemporelle (Jésus nous offre des exemples de ce que Dieu est et fait toujours, pp. 131, 142, 180 etc.), ce qui s'allie mal au principe de la « mémoire », dans les évangiles, d'événements singuliers et décisifs. Cet idéalisme conduit l'auteur à une interprétation du Sermon sur la montagne insistant sur la « disposition intérieure plutôt que sur l'acte visible » (p. 79), ce qui nous paraît fort contestable.

PIERRE BONNARD.

ETIENNE TROCMÉ : *Jésus de Nazareth, vu par les témoins de sa vie.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, 153 p.

Nous craignons que le ton quelque peu désinvolte de cette étude, et quelques hypothèses osées, ne lui fassent tort aux yeux de la critique dite sérieuse. En fait, l'essai du professeur de l'Université de Strasbourg s'impose par sa clarté, sa maîtrise bibliographique, l'originalité de sa méthode et la pondération de ses conclusions. Après les *Jésus* récents de Bornkamm (1956), de Léon-Dufour (1963), et de Braun (1969), on est heureux d'être entraîné sur des sentiers nouveaux. — L'auteur dénonce d'abord le « piétinement des vies de Jésus » et appelle de ses vœux une analyse qui fasse droit aux deux méthodes récemment mises au point : l'examen des formes littéraires contenues dans les évangiles et, surtout, « l'enquête sur la tradition orale sous-jacente aux évangiles » (p. 22). C'est donc au-delà de Marc, le plus ancien évangile, qu'il faut essayer de remonter, non pour entrer en contact direct avec Jésus, ce qui est impossible, mais pour recueillir dans les textes dûment classés au point de vue de leur genre et de leurs milieux, l'impression que Jésus a faite sur ses premiers disciples. Tout l'ouvrage se présente donc comme « un inventaire des images de Jésus qui nous sont fournies par la tradition sous-jacente aux évangiles » (p. 36). — L'analyse commence par l'examen des *Logia*, paroles de Jésus recueillies principalement par Matthieu et Luc, mais d'abord quasiment mémorisées, selon l'auteur (après Riesenfeld et Gerhardsson) par les premiers disciples. Dans l'impossibilité d'en démontrer ou d'en infirmer l'authenticité, la critique doit surtout en recueillir une « impression d'ensemble » sur Jésus (p. 47). Aucun titre messianique ou christologique n'y est encore appliqué à Jésus, mais son « autorité » y apparaît clairement : « une liberté radicale envers la tradition, une audace qui s'en prend parfois à la lettre-même de la Loi, et une aisance souveraine pour suggérer de cette Loi une interprétation tout à fait personnelle » (p. 52). Puis l'auteur, suivant toujours la classification de Bultmann, passe aux apophtegmes, ces brèves anecdotes qui servent de cadre biographique ou polémique à une déclaration de Jésus et dont la vraisemblance historique paraît « assurée » (p. 62). Là, c'est la même autorité de Jésus, avec une nuance plus agressive ; le Maître y apparaît « habile et vigoureux », ne craignant pas d'affronter les meilleures



têtes du judaïsme. — Un chapitre extrêmement original est consacré aux « récits biographiques » et en particulier à ceux de la Passion de Jésus. Ces derniers nous montrent que cette souffrance a laissé trois impressions majeures dans le cœur des disciples : la certitude que Jésus était prêt pour le sacrifice de sa vie, l'impression que cette disparition brutale fut une chose incompréhensible et mystérieuse, l'idée que cette solitude recelait une signification cachée, signification que les écrits plus tardifs ont essayé d'élucider. — Le chapitre sur les paraboles nous a moins convaincu. Celles-ci auraient d'abord été transmises en dehors de l'Eglise (mais que signifie ce mot, vers ce temps-là ?) et auraient à leur base des propos de table tenus par Jésus en de joyeux repas dans un milieu petit-bourgeois ; l'impression des auditeurs des paraboles serait celle d'un Jésus « un peu pâle » (p. 110). Les récits de miracles ont été recueillis par les gens simples des campagnes galiléennes ; en acceptant de passer pour un guérisseur, Jésus a voulu répondre aux détresses les plus concrètes des économiquement faibles « afin de ne pas se couper de la masse du peuple » (p. 123). Enfin, si le théâtre de la destinée de Jésus fut d'abord très restreint, limité à quelques milieux ignorés du grand public, elle se termina brusquement par l'éclat public de la purification du Temple, qui en précipita la fin. En l'absence de tout critère valable d'authenticité, il faut s'en tenir à l'impression générale que nous livrent de Jésus ces diverses couches de la tradition pré-évangélique ; cette impression est faite de morceaux d'un puzzle qu'il n'est guère possible de reconstruire entièrement. « Le mystère de Jésus, c'est qu'il soit et reste l'objet que tous contemplent mais qui jamais ne devient la chose de personne, fût-ce des disciples » (p. 143). — Parmi tous les apports rafraîchissants de ce livre, seule nous paraît vraiment contestable la thèse selon laquelle les couches de la tradition pré-évangélique se sont développées dans des milieux distincts et d'abord sans relation entre eux. Malheureusement, cette thèse paraît être à la base de l'enquête dans son ensemble.

PIERRE BONNARD.

ORIGÈNE : *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*. I. Introduction, traduction et notes par Robert Girod. Paris, Le Cerf, 1970, 394 p. (Sources chrétiennes, n° 162.)

On sait qu'Origène a probablement commenté le premier Evangile en 246. Il avait alors plus de soixante ans. L'œuvre comprenait 25 tomes ; seuls les livres X à XVII nous sont parvenus en grec, sur Mt. 13 : 36 à 22 : 33. Le présent volume comprend le commentaire de 13 : 36 à 15 : 38. Le texte grec adopté « dans son ensemble » (p. 125) est celui qu'E. Klostermann avait établi pour les *Griechischen christlichen Schriftsteller* (1935). Ce volume a fait l'objet d'une thèse de 3<sup>e</sup> cycle à la Faculté des lettres et des sciences humaines de Paris, sous la direction de M<sup>me</sup> Harl. Une importante Introduction (p. 8-137) aborde quelques questions posées par le commentaire. Elle eût peut-être été plus utile si elle avait décrit le milieu et les circonstances dans lesquels Origène commentait Matthieu. Ainsi s'expliqueraient mieux certains aspects de sa catéchèse : sa distinction constante entre les foules et les disciples, sa polémique contre les juifs, son insistance sur le « libre arbitre » (mais est-ce la bonne traduction pour Προαιρέσις, cf. p. 258, de même pour la « morale de l'intention », p. 329 ss.), sa défense acerbe de l'unité des deux Testaments, son littéralisme théopneustique qui lui fait rapprocher des textes sans relation historique entre eux, etc.

Parfois, l'éditeur a fait Origène plus catholique ou orthodoxe qu'il n'apparaît dans ce commentaire ; si, pour Claudel, le « grand livre » était l'Eglise, pour Origène, incontestablement, c'était la Bible (cf. p. 93) ; lui faire dire que l'Eglise « a pris la relève du Logos dans le long labeur qui consiste à éduquer les hommes » (p. 89) est probablement une simplification. Mais ce sont là de petites chicanes au regard de la richesse théologique et spirituelle de ce commentaire dont les parties les plus allégoriques, les plus étrangères à une saine exégèse moderne sont parfois les plus substantielles. Ainsi la grande méditation sur la vie chrétienne comme « traversée sur le rivage d'en face » (p. 281 ss.). La barque, ici, remarquons-le, n'est pas l'Eglise : « Mais qu'est-ce que cette barque dans laquelle Jésus obligea ses disciples à monter, sinon, peut-être, la lutte contre les tentations... dans laquelle on s'embarque sur l'ordre du Logos... » (p. 291).

PIERRE BONNARD.

JÜRGEN HEISE : *Bleiben. Menein in den johanneischen Schriften*. Tübingen, Mohr, 1967, 186 p. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, n° 8.)

Dans les seuls écrits johanniques du Nouveau Testament, le verbe *demeurer* (μένειν) n'apparaît pas moins de 67 fois, dont 51 dans des textes où il revêt une valeur théologique importante. Il suffit de penser à Jean 15 : 1-11. L'auteur a analysé tous ces textes, pensant à juste titre que l'exégèse contextuelle est la seule méthode valable en pareilles enquêtes. Il a même fait précéder son étude des textes johanniques d'une recherche au sein du grec classique, de la Septante et des écrits néotestamentaires non johanniques. A la seule Première épître de Jean, il ne consacre pas moins de soixante pages. Mais l'intérêt principal de sa tentative se situe ailleurs. En fidèle disciple d'E. Fuchs, il a essayé de montrer que l'interprétation existentielle de Bultmann, à la lumière des écrits johanniques, doit être corrigée ou complétée par l'introduction des catégories de durée et d'espace, c'est-à-dire de « situation concrète ». Dans l'expression « demeurez *en* moi », il importe donc de redonner à la préposition *en* (ἐν) sa valeur locative stricte, comme le montre l'expression parallèle « demeurez dans mes paroles ». Les paroles du Christ johannique constituent non seulement la possibilité historique de la foi, mais son lieu permanent et, peut-on dire, objectif : « In diesem Raum sind sie (les disciples) schon, wenn sie sein Wort hören, und in diesem Raum werden sie bleiben, wenn sie seinem Gebot folgen » (p. 174). Ces remarques intéressantes, mais non toujours parfaitement claires, s'appuient sur une exégèse historico-critique qui suit généralement celle de Bultmann. Dans l'importante analyse de Jean 15 (p. 80 à 92), tout en critiquant l'interprétation de Bultmann qui voit dans le « demeurer » la seule fidélité de la foi au Révélateur, l'auteur n'a su se libérer de sa réserve bien protestante à l'égard des « fruits ». Ceux-ci, dans le johannisme, à la fin du premier siècle, face au spiritualisme gnostique, ne sont pourtant pas seulement une conséquence plus ou moins heureuse de la foi. Demeurer en Christ *c'est* porter du fruit ; il s'agit donc bien, comme le propose Strathmann (p. 87) d'une identification polémique. Porter beaucoup de fruit est devenu la seule possibilité de demeurer attaché au cep. Bien qu'il s'agisse des fruits de la foi et non des œuvres légales, on est loin du paulinisme. Il faut le reconnaître.

PIERRE BONNARD.

LUISE SCHOTTROFF : *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1970, 324 p.

Il s'agit effectivement d'« observations » fort précises sur le dualisme dans le *Livre secret de Jean* (présenté et commenté dans cette Revue, 1964, 140-150 ; 1965, 129-155 ; 1966, 163-181 ; 1967, 1-30 par Rodolphe Kasser), dans les écrits pauliniens et le johannisme. D'autres textes gnostiques ainsi que le témoignage d'Irénée sont aussi examinés. En méthode, l'auteur pose que, dans le mythe gnostique, le sens du récit est indépendant du récit lui-même (p. 32-38) et qu'il importe donc, dans la comparaison instituée avec le Nouveau Testament, de ne pas s'attacher à la narration elle-même mais à l'usage et aux commentaires, parfois entièrement divergents, que ces divers milieux en font. Cette remarque nous paraît très féconde, et propre à jeter un jour nouveau sur les recherches de ce genre : « *Der Sinn eines Systems lässt sich nicht aus dem Ablauf des mythischen Dramas erheben* » (p. 33). La thèse générale de l'auteur est que, si l'apôtre Paul, dans son affrontement avec le gnosticisme corinthien, en a décelé et réfuté l'essence du point de vue de sa théologie de la croix, le johannisme, au contraire, n'a pas seulement emprunté un langage gnostique pour dire autre chose que le gnosticisme (thèse de Bultmann) ; il n'a pas voulu combattre le gnosticisme par une prétendue théologie de l'incarnation (thèse de Schnackenburg) ; il présente au contraire une pensée authentiquement gnostique, étrangère au christianisme traditionnel préjohannique (thèse de Kaesemann, accentuée et généralisée). C'est évidemment sur cette interprétation du 4<sup>e</sup> évangile que la thèse de l'auteur est la plus fragile ; mais il faut reconnaître que ses observations sur Jean 1 : 14 et 3 : 16, ainsi que sur les sept signes johanniques font réfléchir. Selon Luise Schottroff, le 4<sup>e</sup> évangile ne connaîtrait qu'une pseudo-incarnation ; le Fils n'aurait pas vraiment assumé la condition humaine. « Jesu innerweltliche Existenz ist zwar Realität, sie betrifft jedoch sein Wesen nicht » (p. 275). Le regard des croyants johanniques ne se fixerait pas sur la *chair* historique et douloureuse de Jésus, comme chez Paul, mais sur sa *gloire*, c'est-à-dire sur le retour du Fils éternel dans le monde céleste. C'est à voir !

PIERRE BONNARD.

J. DUPONT, A. GEORGE, S. LÉGASSE, B. RIGAUX, PH. SEIDENSTICKER : *La pauvreté évangélique*. Paris, Le Cerf, 1971, 189 pp.

Les moines catholiques, en particulier ceux de l'Ordre franciscain, s'interrogent avec une rigueur exemplaire sur le vœu de pauvreté. D'où les cinq enquêtes bibliques réunies dans ce volume après avoir été présentées à une consultation qui eut lieu à Rome en 1970. Augustin George examine le fait et l'idée de la pauvreté dans l'Ancien Testament ; ses conclusions sont nuancées ; l'AT connaît « la foi traditionnelle au Dieu protecteur des pauvres », mais il est étranger « à une mystique de renoncement aux biens temporels » (pp. 27 et 28). Jacques Dupont analyse les évangiles et les Actes des Apôtres : « ... l'idéal proposé par Luc dans ses descriptions de la communauté primitive n'est ni de pauvreté, ni de détachement, mais plus simplement et plus profondément un idéal de charité fraternelle. Il se traduit, non en amour de la pauvreté, mais en amour des

pauvres.... » (p. 45) ; quant à l'idée de « détachement », il faut l'entendre de la confiance de la foi au Dieu créateur (Matthieu 6). Simon Légasse compare et critique les trois récits évangéliques du Jeune Homme riche, dont on sait le rôle qu'ils ont joué dans cette question : « ... il est impossible de fonder directement dans l'Écriture les éléments essentiels de la vie religieuse » (en l'espèce les trois vœux, p. 89) ; peut-être pourrait-on les fonder, indirectement, sur l'urgence inscrite dans l'idée du Royaume inauguré par Jésus ? Philip Seidensticker, sur saint Paul et pauvreté, s'avoue perplexe, car Paul ignore jusqu'au terme de l'assistance aux pauvres (les « pauvres » de Jérusalem ne le sont pas dans ce sens) et ses réflexions sur l'« appauvrissement » du Christ ne concernent pas une classe spéciale de chrétiens. Béda Rigaux, sur les traces de H. Braun, analyse le « radicalisme du Règne » ; nouvelle conclusion prudente, voire même embarrassée : « Ce serait trop dire que Jésus a voulu une double morale, celle des préceptes et celle des conseils, mais les appels de Jésus interprétés par les synoptiques contiennent en germe les développements ecclésiastiques postérieurs » (p. 171). Toutes ces études sont enrichies d'abondantes notes bibliographiques et exégétiques. Disons-le en un mot, ce n'est pas dans l'idée d'une vie religieuse plus « radicale » que celle de tout croyant que le monachisme pourra s'enraciner dans le Nouveau Testament, mais dans celle des ministères et charismes pauliniens, avec les réajustements déchirants que cela entraînera.

PIERRE BONNARD.

PHILON D'ALEXANDRIE : *Legatio ad Caium*. Introduction, traduction et notes par André Pelletier, s.j. Paris, Le Cerf, 1972, 428 p. (Les œuvres de Philon, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, n° 32.)

Le texte adopté pour cette édition de la *Legatio* est celui de Cohn-Wendland, avec des dérogations motivées dans l'apparat. Par ses éditions de la *Lettre d'Aristée*, de l'*In Flaccum* ou de l'*Autobiographie* de Josèphe, le P. Pelletier s'était fait connaître comme un des meilleurs spécialistes des textes et de la langue grecque des auteurs juifs de cette période. Avec la *Legatio*, sa maîtrise a trouvé l'occasion d'un véritable exploit : introduction, notes, notes complémentaires rejetées à la fin du volume, neuf excursus, relevé de 368 textes grecs utiles aux discussions historiques, table analytique, index des mots grecs forment un ensemble impressionnant, mais toujours discret, jamais écrasant pour le texte lui-même. Mille questions simplifiées dans les manuels apparaissent ici dans leur complexité historique : l'attitude extrêmement nuancée de Philon à l'égard du culte impérial, justement relevée dès l'Introduction (p. 33 ss.), l'organisation de la juiverie de Rome sous Caligula et Claude, l'originalité de Philon dans son panégyrique de la *Pax romana* (p. 66 ss.), son interprétation de l'idéologie royale hellénistique (p. 95 ss.), les origines juives de l'idée d'immortalité immédiate des justes et des martyrs (p. 144 ss.), les précisions archéologiques stupéfiantes sur la grande synagogue d'Alexandrie (p. 160 ss.), le droit des Juifs d'envoyer leurs fabuleuses contributions au Temple de Jérusalem (p. 364 ss.), etc. La langue de Philon est comparée à celle des écrivains juifs d'Alexandrie, mais aussi à celle de Polybe et de Plutarque ; les dernières découvertes épigraphiques sont alléguées. — Quant au texte de ce récit dramatique, circonspect et haut en couleurs, on peut se demander quelle en fut



l'intention profonde dans l'esprit de Philon vieillissant. Au-delà d'une apologie traditionnelle des Juifs adressée à Claude et aux milieux politiques romains on y discerne des accents philosophiques et théologiques qui pourraient être destinés à la jeunesse juive d'Alexandrie pour la fortifier dans la foi de ses pères. « Quand même d'aucuns refuseraient de croire que Dieu se soucie des hommes et spécialement de cette race de suppliants (καὶ μάλιστα τοῦ ἱκετικοῦ γένους...) la conjoncture présente [les crimes récents de Caligula et sa disparition brutale] et toutes les questions qui viennent d'être résolues seraient suffisantes pour les convaincre » (par. 3, p. 63). Au sein des situations les plus désespérées, Dieu intervient dans la grande politique internationale pour sauver son peuple. Celui que la raison humaine ne peut atteindre (le « Béni plus béni que la bénédiction »), la vision prophétique du Juif le reconnaît, non « par son expérience religieuse » (p. 64, note 4) mais en discernant son action au cœur des événements les plus sordides.

PIERRE BONNARD.

ANDRÉ LEMAIRE : *Les ministères aux origines de l'Eglise*. Paris, Le Cerf, 1971, 249 p. (Lectio divina, n° 68.)

HISTOIRE  
DE L'EGLISE  
ET DE  
LA PENSÉE  
CHRÉTIENNES

L'ouvrage porte en sous-titre : « naissance de la triple hiérarchie : évêques-presbytres-diacres ». Cette naissance, selon l'auteur, fut tardive et, selon les lieux et les temps, de Jésus à Ignace d'Antioche, fort lente et hésitante. « Si la triple hiérarchie évêque-presbytre-diaque, n'a été définitivement fixée qu'à l'époque des lettres d'Ignace d'Antioche, et qu'auparavant coexistaient plusieurs types d'organisation du ministère local ou missionnaire, alors n'y a-t-il pas lieu de reconnaître la possibilité d'une différence d'organisation du ministère dans les diverses églises, et d'être à la fois souple et inventif pour adapter ce ministère à chaque époque et à chaque civilisation ? » (p. 200). Cette audacieuse conclusion générale, dont on mesure l'importance œcuménique, est fondée sur une étude rapide, mais sérieuse et bien informée, des principaux textes ministériels du Nouveau Testament et au-delà (Clément de Rome, Hermas, Polycarpe, Ignace). Rejetant avec raison l'opposition courante entre ministères charismatiques et ministères administratifs, l'auteur lui substitue une distinction entre ministères itinérants et ministères locaux, d'ailleurs souvent confondus dans les faits. Sous une plume catholique, on est heureux de lire une analyse si nuancée, par exemple, des Epîtres pastorales (p. 122 à 138), spécialement du fameux texte prétendument hiérarchique de I Tim. 3 : 1 à 13 (p. 131 ss.). La thèse d'une présidence du collège des presbytres est avancée avec précaution : « Nous devons être attentifs au fait que ce président, pendant longtemps, s'est appelé « presbyteros » comme ses collègues, et cela même durant le second siècle, spécialement en Occident » (p. 194). L'absence totale de développement sur un ministère de type sacerdotal nous a également surpris dans cette étude décidément courageuse. Souhaitons à l'auteur de pouvoir poursuivre sa recherche dans deux directions non encore explorées : l'examen de la finalité des ministères selon le Nouveau Testament (prédication de l'Evangile, édification de la communauté, équipement des fidèles selon Eph. 4, illustration typique de la foi dans un monde hostile selon les Pastorales ?) et spécificité de l'apostolat, qui n'est pas seulement itinérant ou missionnaire mais « fondamental » au sens de I Cor. 3.

PIERRE BONNARD.

BERNARD REY : *Le cheminement des premières communautés chrétiennes à la découverte de Dieu*. Paris, Le Cerf, 1972, 152 p. (Lire la Bible, 31.)

Par ce petit ouvrage, l'auteur, dominicain, professeur de théologie au Saulchoir et au Centre de Formation apostolique de Lille, cherche, dans quatre chapitres consacrés respectivement à l'importance de la résurrection pour la foi primitive, à la christologie, à la pneumatologie et à la théologie proprement dite de l'église primitive, à « dévoiler à travers l'histoire même des écrits du Nouveau Testament les étapes par lesquelles les premières communautés du Christ sont parvenues à donner à leur foi une expression qui fonde le dogme de la Trinité » (p. 8-9). Dans le but que les chrétiens prennent « goût au mystère de la Trinité » parce qu'ils auront pu y discerner la « saveur évangélique » (p. 7), il tente de « manifester la continuité profonde qui unit le mystère de Jésus au mystère de la Trinité... » (p. 8). — N'est-ce pas un anachronisme de définir le cheminement de la communauté primitive comme la découverte de la foi *trinitaire* ? Peut-on décrire l'existence de la « primitive église » comme un développement *homogène* en faisant abstraction de toutes ses tensions internes ? Est-il fortuit que l'auteur puise ses renseignements essentiellement dans les Actes des Apôtres ? — Malgré quelques présentations convenables mais qui n'apportent rien de neuf, cet ouvrage qui veut, selon la notice de l'Editeur, faire connaître aux laïcs « les richesses recueillies par les recherches bibliques contemporaines » reste, bien en deçà de son but, un opusculé d'édification catholique.

FRANÇOIS VOUGA.

WILLY RORDORF : *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*. Version française par Etienne Visinand, Willy Nussbaum. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, 256 p. (Traditio christiana, II.)

Le professeur Rordorf de Neuchâtel a publié en 1962 une thèse intitulée : *Der Sonntag, Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*. (Recension du professeur Ed. Grin dans cette Revue, 1964.) Signalons encore l'article de M. Rordorf, dans la *RThPh* en 1966 sur la célébration dominicale de la sainte Cène dans l'Eglise ancienne. — Notre auteur édite maintenant les textes bibliques et patristiques relatifs au sabbat et au dimanche dans l'Eglise ancienne, et cela dans le second volume de la jeune collection *Traditio christiana*, laquelle se propose de publier des choix de textes sur des sujets déterminés en langue originale, avec traduction française, introduction et notes. L'édition allemande du livre du professeur Rordorf a paru au Theologischer Verlag à Zurich. L'édition française, très soignée, comporte, outre l'introduction et les notes, une abondante bibliographie et 3 index très bienvenus : textes bibliques, textes patristiques et index analytique. — L'auteur du présent compte-rendu est un profane en patristique. Il ne peut donc se prononcer ni sur le choix des textes, ni sur leur interprétation, encore moins signaler d'éventuelles et peu probables omissions. Il lui est par contre permis de louer l'élégance et l'exactitude des traductions. Il peut aussi se réjouir de toute la clarté que ces textes, mis à notre portée, répandent sur la démarche et sur les conclusions de M. Rordorf dans sa remarquable thèse. On peut ainsi, sinon pleinement juger sur pièces, du moins pénétrer dans ce vaste domaine de la vie et de la pensée de l'Eglise ancienne. Les spécialistes seront heureux des sentes ouvertes dans la vaste forêt de la patristique. — Deux constatations que fera un lecteur moderne :



Le sabbat a été célébré dans l'Eglise ancienne, au moins sporadiquement, et sans que l'on puisse s'expliquer la raison d'un regain d'intérêt, et cela, sans référence au dimanche. Des visées millénaristes et parfois astrologiques ne manquent pas. Quant au dimanche, ses origines sont très proches de celles de l'eucharistie hebdomadaire ; mais, jusqu'à Constantin, il était une fête d'Eglise ; c'est à partir du IV<sup>e</sup> siècle qu'il a pris le caractère sabbatique de fête chômée.

ROBERT CENTLIVRES.

M. MEES : *Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien*. Rome, 1970, 267 p. (Quaderni di « Vetera Christianorum » 2.)

En 1899, P. M. Barnard publiait le texte des citations évangéliques de Clément d'Alexandrie, chez lequel il relevait une forte teneur en variantes occidentales ; frappé par une douzaine de ces variantes, F. C. Burkitt, son préfacier, définissait même le texte de Clément comme fondamentalement occidental. Ce jugement devait devenir une vérité quasi axiomatique en critique textuelle, d'autant plus que les citations patristiques du second siècle semblaient impliquer la prédominance originelle du texte occidental et que le texte de B pouvait, faute d'attestation ancienne, passer pour une recension alexandrine tardive. Or la découverte des *papyri* est venue renouveler la recherche en révélant l'existence d'un texte proto-alexandrin vers l'an 200. Elle posait du même coup le problème du texte occidental — ou plutôt, à la suite du désagrègement de ce texte, celui des *variantes* occidentales — et, par conséquent, le problème du texte de Clément. — Dans ce contexte nouveau, Mees cherche à déterminer le type des variantes attestées chez Clément pour tenter d'expliquer ainsi leur caractère occidental. Il repère des traces d'influences « catéchétiques », entre autres l'influence diffuse d'une ancienne tradition syrienne préservée dans l'*Evangelie de Thomas* et sensible dans les variantes du *Diatessaron* ; mais il n'attache guère d'importance aux quelques cas où D it subissent la même influence. Car son grand souci, c'est de réinscrire l'activité variatrice dans son milieu culturel et de souligner « den Einfluss antiken Formdenkens als Quelle von Varianten » (p. v). Tout en cherchant à préserver la forme authentique des écrits (tendance « grammaticale », prépondérante en B), la philologie ancienne n'hésitait pas en effet à l'améliorer au besoin à coup d'émendations stylistiques ou interprétatives (tendance « rhétorique », prépondérante en D). En particulier, le *genus simplex* que l'on reconnaissait aux évangiles déterminait la recherche d'une *compositio verborum* correspondante (d'où : style simplifié, versets sentenciés, etc.). Or de telles variantes philologiques ne sont pas spécifiquement occidentales : on les retrouve partout, en p<sup>45</sup> et dans le texte précésaréen, mais aussi en N. Leur présence en Clément ne suffit donc pas à en faire un témoin occidental. Et de fait, une fois écartées les variantes fortuitement occidentales (auxquelles on pourrait joindre l'importante leçon παρ'οἷς de Mt 18.20 D, sans doute provoquée en *Strom.* III 68.1 par la tournure interrogative de la phrase), Mees a beau jeu de montrer que les accords entre Clément et D it sy sont le plus souvent imparfaits et que des tendances variatrices divergentes apparaissent : ainsi dans les synoptiques, aucun des ajouts occidentaux n'est attesté par Clément, et dans les épîtres, Clément soutient rarement le texte de DG. La thèse de Mees qui voit en D it sy des témoins très perméables aux variantes philologiques et qui refuse par conséquent d'attacher du prix (en critique textuelle) à la présence de ces variantes dans le texte de Clément,

mérite certainement d'être relevée et approfondie. — Mees déduit de ses observations que le texte de Clément n'était en rien occidental : ç'aurait été un bon texte proto-égyptien, voisin de p<sup>45.66.75</sup> B<sup>N</sup> pour les évangiles et très proche de p<sup>46</sup> B<sup>N</sup> 1739 pour les épîtres pauliniennes, mais marqué d'une façon particulière par la critique philologique contemporaine. Cette seconde thèse eût pu être à la fois plus ferme et plus nuancée. Plus ferme, si l'auteur avait pris garde au fait que Clément est un citateur, et que plusieurs de ses citations néo-testamentaires sont empruntées à d'autres. Surtout, dans ses *Exc. Theod.* et dans les sections anti-gnostiques de ses *Strom.*, il rapporte des citations hérétiques qu'il aurait fallu écarter de l'enquête, dans l'intérêt même de la recherche : alors, par exemple, que *Paed.* I 10.3 et II 100.3 citent Lc 20.34 sous sa forme canonique, *Strom.* III 87.3 y fait allusion avec la variante γεννώσι καὶ γεννῶνται de *a c e l* (et de D sy<sup>sc</sup>, qui inversent logiquement les termes), que l'on retrouve en *Strom.* III 95.2 dans un bref centon biblique de l'encratite Cassien ; or l'analyse du contexte eût montré que *Strom.* III 86.3-88.1 forme une petite section visant précisément Cassien et rapportant plusieurs de ses *testimonia* ; la variante occidentale n'est donc pas clémentine. La thèse de Mees eût pu en revanche être plus nuancée en reconnaissant que, même si les variantes philologiques ne sont pas décisives en soi, certaines citations de Clément impliquent une réelle affinité avec D it sy, et en prêtant attention aux variantes prérecensionnelles conservées par une partie des alexandrins et une partie des occidentaux : tout comme le texte pré-césaréen en effet, ces variantes-ci renvoient vraisemblablement à un stade où les deux textes ne s'étaient pas encore dissociés. Clément a donc dû connaître un *unfixed text* de cette espèce, ce qui expliquerait la teneur occidentale de ses citations. Certes, une recherche statistique en cette matière pourrait s'avérer décevante en raison du caractère fragmentaire du texte de Clément. Mais une analyse des variantes d'inspiration exégétique pourrait y suppléer, car les traditions exégétiques impliquent des contacts étroits entre leurs représentants. En *Exc. Theod.* 8.2 par exemple, Clément cite Jn 1.18b sous une forme qui se retrouve chez Tertullien, Hippolyte, Novatien et dans les *Tractatus Origenis*. Il écrit : οὗτος τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐξηγήσατο (cf. aussi *Strom.* I 169.4 et *QDS* 37.1), ce qui présuppose l'omission de ὁ ὢν εἰς (non relevée par Mees) et correspond à l'omission de ὁ ὢν attestée en *Na* (*sinum patris ipse enarravit*), qui lisent alors εἰς (*solus*). Or, en dépit de sa très faible attestation, cette variante suffit à prouver, par le biais de la tradition exégétique qui accompagnait la transmission des textes, l'existence de liens étroits entre témoins alexandrins et occidentaux. On ne peut donc tout expliquer par un recours indépendant aux mêmes procédés philologiques. Il demeure cependant qu'il ne sera plus possible, après l'étude de Mees, de parler innocemment du « texte occidental de Clément », et ce n'est pas un petit mérite. — Il reste hélas à dire un mot de la présentation de cette dissertation doctorale, car c'en est une. Les erreurs typographiques, les références et renvois fautifs se comptent à foison (un cas de publicité clandestine en p. 197 : *Mees*, au lieu de *Meer*). Mais il y a plus grave : le dossier des citations, qui forme la seconde partie de l'ouvrage, est incomplet. Certains textes y sont inexplicablement tronqués, d'autres déplacés. Les apparats critiques sont souvent partiels ou inexacts ; l'ordre des sigles y est quelquefois capricieux. Dans la première partie, la discussion des variantes témoigne d'un travail hâtif et même bâclé. Le contenu hétéroclite de certains chapitres ne correspond pas à leur titre, des variantes sont expliquées par des motivations dérisoires ou gratuites, quelques textes extra-canoniques semblent avoir été distraitement lus... Qu'on en juge plutôt sur deux exemples

entre cent : en p. 32, il est question des cas où Clément appuie une variante unique de B en Mt, telle la leçon *χρήματα* de Mt 19.22b. En réalité la citation provient de la péricope de Mc 10.17-31 (dont le v.22b correspond rigoureusement à celui de Mt), citée *in extenso* en QDS 4.4-10 ; les deux derniers termes de la citation pseudo-matthéenne sont omis — et pour cause : *καὶ ἀγροῦς* est une variante occidentale attestée en Mc 10.22b par *b k* ; or dans ce verset, *χρήματα* est une variante certes, mais de D it ! Ou encore : cinq emplois de Mt 11.27 sont recensés ; il y en a quatre en réalité, l'un des textes étant dédoublé, et la citation de QDS 8.1 est incomplète ; il en manque six autres, et une septième d'origine valentinienne. Dans ses analyses, Mees relève trois particularités du texte de Clément : la variante *ᾧ ᾧ* commune avec D (p. 44), l'inversion occasionnelle des deux membres relatifs à la connaissance réciproque du Père et du Fils et l'emploi de l'aoriste *ἔγνω* — ces deux derniers traits provenant d'un logion extra-canonique (p. 15s et 195s). Or le premier point ne se trouve pas mentionné dans l'apparat critique ; le second est simplement controuvé, Clément étant le premier père à observer toujours l'ordre canonique ; enfin, s'il est vrai que Clément substitue souvent *ἔγνω* à la forme canonique *ἐπιγινώσκει*, l'explication de Mees laisse pantois : Clément soulignerait intentionnellement par là que la révélation s'opère par le Logos incarné... Et tout est à l'avenant ! Quoique pavé de bonnes intuitions, l'ouvrage est impardonnablement désordonné. A n'utiliser qu'avec des gants.

Yves TISSOT.

EMMANUEL-PATAQ SIMAN : *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*. Paris, Beauchesne, 1971, 352 p. (Théologie historique, 15.)

Cet ouvrage, rigoureux et remarquablement documenté, présente un intérêt œcuménique aussi bien qu'historique. Le lecteur chrétien de tradition occidentale y trouve une salutaire remise en cause de sa conception juridique des rapports entre la pneumatologie et l'ecclésiologie. Il découvre en même temps les trésors millénaires de la tradition liturgico-théologique de l'Eglise syrienne d'Antioche. Même si l'auteur se défend de mener une « étude scientifique historique » (p. 27) de cette littérature liturgique, composée pour l'essentiel entre le IV<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle, il fait œuvre de véritable historien en nous introduisant dans le dynamisme même d'une liturgie qui se veut « théologie vécue », « école théologique dont le seul but est d'aider les fidèles à un changement profond, à une transformation du cœur, de l'intelligence et de la vie » (p. 20). — Une première partie, intitulée « L'Esprit engendre l'Eglise », est centrée sur l'événement de Pentecôte, point de départ d'une humanité recréée et transformée qui se réalise « dans l'unique et universelle communion du Corps ecclésial » (p. 59). On y trouve notamment une vigoureuse affirmation du sacerdoce commun de tous les baptisés sous l'action de l'Esprit. Mais l'auteur relève avec regret que la méconnaissance de ce sacerdoce commun dans la vie quotidienne des Communautés syriennes catholiques explique « pour une large part leur manque de vitalité » (p. 180). L'honnêteté de cet aveu a de quoi nous inspirer ! — La seconde partie, « L'Esprit divinise l'Eglise », permet à l'auteur de définir l'Esprit comme la vie par excellence. En effet, il communique la vie divine chez ceux qui s'incorporent à Jésus-Christ à travers l'annonce de la Bonne Nouvelle, les mystères et le combat contre la chair. Le livre s'achève sur une série de textes empruntés à la liturgie de Pentecôte.

ERIC JUNOD.

ROBERT L. WILKEN : *Judaism and the Early Christian Mind (A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology)*. New Haven and London, Yale University Press, 1971, 257 p.

De Cyrille d'Alexandrie on connaît surtout le zèle impitoyable avec lequel il défendit l'union hypostatique contre le malheureux Nestorius. Mais sait-on que son œuvre est faite pour une très large part d'ouvrages exégétiques (près de six volumes de Migne contiennent des commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament) ? L'auteur a lu attentivement cette partie méconnue des écrits de Cyrille et il est parvenu à la conclusion que « son interprétation de la Bible joue un rôle déterminant dans son œuvre théologique » (p. 3). — Selon Wilken, en effet, Cyrille n'est pas d'abord un « dogmaticien », mais bien un exégète. De même il n'est pas un « hellène » comme Origène ou Grégoire de Nysse, mais un homme imprégné du langage et des symboles de la Bible. Son approche des questions dogmatiques est déterminée par son tempérament de prédicateur, de catéchète, d'administrateur et d'ascète. L'ignorer conduit à des méprises du type de celle d'Harnack affirmant : « Cyrille ne présente pas d'intérêt théologique ». — Cette extrême attention portée à l'Écriture conduit Cyrille à attaquer les Juifs avec une virulence au moins comparable à celle de Jean Chrysostome. A force de se concentrer sur la figure du second Adam, il en est venu à accabler de mépris le premier Adam, Moïse et tout le judaïsme. Cette attitude ne laisse pas d'étonner quand on considère, par exemple, l'admiration de Grégoire de Nysse pour Moïse. Wilken l'explique par la faible culture de Cyrille : il ne peut comparer le christianisme qu'à la seule autre réalité qu'il connaisse, le judaïsme. Mais son hostilité n'a pas seulement des motifs théologiques. Comme le note l'auteur, s'il n'y avait pas eu de Juifs dans l'Empire romain au V<sup>e</sup> siècle, Cyrille n'aurait pas montré autant d'insistance à condamner Moïse et ses descendants. Mais malgré Jésus et le développement du christianisme, le judaïsme était loin d'avoir disparu et Cyrille se trouvait devant ce problème difficile : « comment le judaïsme pouvait-il vivre alors qu'il avait reçu son accomplissement en Jésus ? » (p. 229). — Serait-il seulement une étude sur Cyrille exégète que le livre de Wilken mériterait d'être connu. Mais il se double d'une contribution importante et passionnante sur les raisons qui ont poussé l'évêque d'Alexandrie à s'opposer radicalement aux Juifs. Comme le souhaite l'auteur, il faut que ce travail nous fasse paradoxalement comprendre que « la nouveauté de la résurrection ne doit pas mener à une dépréciation du judaïsme, car la résurrection est un signe du futur, et le futur n'est pas la propriété des seuls chrétiens » (p. 229).

ERIC JUNOD.

*Lexicon der christlichen Ikonographie*, herausgegeben von ENGELBERT KIRSCHBAUM im Zusammenarbeit mit GÜNTER BANDMANN, WOLFGANG BRAUNFELS, JOHANNES KOLLWITZ, WILHELM MRAZEK, ALFRED A. SCHMID, HUGO SCHNELL. Rome, Fribourg, Bâle, Vienne, Herder. Erster Band, Allgemeine Ikonographie A-Ezechiel, 1968, 720 col. ; dritter Band, Allgemeine Ikonographie Laban-Ruth, 1971, 578 col.

On trouve dans cet ouvrage, que complèteront divers index, un nombre relativement restreint de reproductions et souvent de petit format. L'effort des auteurs se porte ailleurs, sur l'analyse riche et rigoureuse de chaque sujet. Les articles sont conçus de la manière suivante : on trouve d'abord les sources



bibliques, patristiques, etc. du thème dont il est question, puis l'histoire de sa représentation jusqu'à l'époque moderne, appuyée sur des références précises, enfin la bibliographie qui s'y rapporte. Ce plan est adapté aux différents thèmes et, s'il le faut, modifié ou largement subdivisé. Les thèmes que retient l'iconographie chrétienne sont très variés et on les retrouve tous ici : ce sont des personnes (le Christ, Alexandre), des groupes (les apôtres), des lieux (Rome), des animaux (le lion), des choses (l'ancre), des notions religieuses (le péché) ou culturelles (l'encyclopédie du savoir), des symboles religieux (la croix), le culte et ses différents moments (l'eucharistie), etc. C'est dire que les auteurs ont fait un très grand travail de synthèse et que le chercheur trouve ici un guide quasi universel dans le dédale des images. D'autant plus que la multitude des sujets se combine avec la multitude des temps et des lieux : les origines, Byzance, le moyen âge, la Renaissance, l'art slave, l'art baroque. Si le spécialiste y trouve son compte, l'honnête homme sera intéressé lui aussi et il ne manquera pas d'être frappé du lien étroit que chaque article révèle entre l'œuvre littéraire chrétienne et l'œuvre iconographique : l'une éclaire heureusement l'autre. Comme il est d'usage dans ce genre de travaux, le style est quasi télégraphique et les abréviations sont nombreuses, mais le lecteur triomphe assez vite de ces obstacles qui ne doivent pas l'effrayer. Des renvois facilitent la consultation : *Arme Seelen*, par exemple, renvoie à *Fegefeuer* ; sous des rubriques générales comme *Antike*, on trouve la liste des thèmes subordonnés que le Lexique retient, ici la liste des thèmes relatifs à l'antiquité. Il est inutile d'ajouter que l'iconographie considérée dans cet ouvrage est fournie non seulement par la sculpture et la peinture, mais encore par l'enluminure, le tissage, l'art du vitrail et celui de la mosaïque.

FERNAND BRUNNER.

UGO GASTALDI : *Storia dell'anabattismo dalle origini a Münster (1525-1535)*. Torino, Claudiana, 1972, 649 p.

Il faudrait consacrer une étude approfondie à ce livre qui bouleverse beaucoup d'idées admises et fera date dans l'histoire de la Réforme et de l'anabaptisme. Déjà en été 1972, une rencontre d'études a lieu, à Torre Pellice, autour de cet ouvrage, sur le thème : anabaptisme et Réforme. — Ugo Gastaldi présente une œuvre solidement documentée, basée sur un nombre impressionnant de travaux anciens et récents et sur une connaissance très sûre des écrits anabaptistes du XVI<sup>e</sup> siècle, trop longtemps ignorés ou négligés. Il faut signaler aussi la richesse de l'iconographie. De cette étude vaste et minutieuse, où l'on se perd parfois, se dégagent quelques grandes lignes. La filiation accréditée surtout par Bullinger, le continuateur de Zwingli, entre Carlstadt, les prophètes de Zwickau, Thomas Münzer et les anabaptistes n'existe pas. L'anabaptisme est né dans le canton de Zurich, où il s'est répandu largement, à la campagne comme en ville. Ses premiers représentants, tout d'abord admirateurs de Zwingli, loin d'encourager Thomas Münzer à se mêler à la révolte des paysans, l'ont exhorté, dans une lettre que l'on possède encore, à pratiquer la non-violence. Ces premiers anabaptistes vivent une sorte de piétisme bibliciste et pacifiste. Mais leur conception de la Réforme est plus radicale que celle de Zwingli et de Luther : ils n'acceptent pas une Eglise constantinienne, unie à l'Etat. Ils ne contestent pas la légitimité de celui-ci mais l'Etat n'a pas à intervenir dans le domaine spirituel. Le baptême est un acte purement religieux, symbole de la conversion du fidèle, de sa mort au péché et de sa résurrection en Christ. — Les préoccupations sociales et civiques de Zwingli, son désir de faire de Zurich le centre d'une

Réforme qui gagnerait toute la Suisse, l'amènent à s'appuyer fortement sur la bourgeoisie de la ville et à s'opposer au groupe dissident. Des disputes théologiques s'engagent sur la valeur du baptême des enfants : nulle pour ceux qu'on appellera les anabaptistes, essentielle pour Zwingli qui en fait le signe de l'appartenance à la cité chrétienne. Dans l'impossibilité de convaincre les opposants, Zwingli — et sa faute devait avoir des conséquences incalculables — recourt à la force. Les anabaptistes sont mis hors la loi, expulsés s'ils persévèrent dans leur croyance, passibles d'emprisonnement et de mort s'ils la propagent. La noyade de Félix Manz, à Zurich, le 5 janvier 1527 est le premier acte d'une tragédie qui durera plus de deux siècles. — Ce qui s'est passé à Zurich se renouvelle ailleurs. Bâle et Strasbourg, dans un premier moment, se montrent plus clémentes mais finissent par expulser les anabaptistes. Les grandes villes de l'Empire abritent des communautés souvent importantes mais qui tôt ou tard sont atteintes par une répression plus ou moins dure. Rares sont les réformateurs qui prennent le parti des persécutés : Matthieu Zell, de Strasbourg, se signale par son courage. Mais Luther et Mélanchthon plus encore, se méfient des anabaptistes et déclarent juste leur condamnation à mort. Seul Philippe, landgrave de Hesse se refuse à faire exécuter aucun anabaptiste pour raison religieuse. Les princes catholiques se montrent plus acharnés encore que les protestants. Tous les anabaptistes n'étaient pas sans reproche. Il y avait parmi eux des exaltés qui se croyaient prophètes, des ambitieux, des extravagants. Mais malgré ces réserves, on peut recueillir dans les documents contemporains des témoignages favorables aux anabaptistes. Leur courage devant le martyre impressionnait les populations. — Dans les Pays-Bas, durant la période troublée où la noblesse cherche à maintenir ses droits contre l'emprise espagnole, l'anabaptisme joua un grand rôle. « De 1530 à 1560, le parti le plus fort de la Réforme fut l'anabaptisme » déclare Gastaldi. Mais l'eschatologisme et le prophétisme exaltés préparèrent en une certaine mesure la tragédie de Munster, explosion de toutes les démences politiques et religieuses. Après de telles horreurs, la cause de l'anabaptisme semblait définitivement perdue. Pourtant les forces vives du mouvement : l'attachement à l'Écriture sainte, la pratique humble et fidèle de la vie chrétienne, la non-violence, devaient encore animer les communautés des Pays-Bas et celles de la Moravie et leur permettre de laisser à la chrétienté un héritage précieux. — Le livre de Gastaldi pose dans toute son acuité le problème, abordé naguère par M. Henri Meylan à propos des « martyrs du diable »<sup>1</sup>. La Réforme a pris peur devant les forces que pouvait déchaîner l'anabaptisme ; elle a cru pouvoir l'étouffer sans l'avoir compris, ni cherché réellement à le comprendre. Les politiques de la peur sont les pires. Mais ce qui ressort de ce livre et que nous ne saurions trop méditer, c'est la complexité du mouvement de la Réforme. Il s'agissait de créer un nouveau monde chrétien, tâche redoutable, nous ne le savons que trop ! — Nous attendons le second volume de l'histoire de l'anabaptisme.

LYDIA VON AUW.

PIERRE DEGHAÏE : *La doctrine ésotérique de Zinzendorf (1700-1760)*. Paris, Klincksieck, 1969, 736 p.

ANTOINE FAIVRE : *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*. Paris, Klincksieck, 1969, 788 p.

Ceux qui se font du XVIII<sup>e</sup> siècle l'idée étriquée et conventionnelle qu'on rencontre souvent trouveront dans ces deux ouvrages de quoi les étonner.

<sup>1</sup> *Revue de théologie et de philosophie*, N° II 1959.



Ils y verront d'abord la doctrine d'un luthérien du siècle des lumières qui ne s'est contenté ni de la compréhension courante du protestantisme ni de l'institution existante, qui s'est plongé dans la tradition ésotérique du christianisme et a fondé une communauté de frères, ayant sa vie propre. Pierre Deghaye expose les principes de l'ésotérisme auxquels se réfère la doctrine de Zinzendorf, précise ces principes en les situant dans la tradition de l'ésotérisme et expose enfin le contenu de cette doctrine. Historien plutôt que philosophe, il n'a pas exposé les différents aspects de la pensée de Zinzendorf d'une manière systématique. Mais peut-être est-ce la faute de son auteur plutôt que la sienne. Il a le mérite en tout cas de ne pas fonder son enquête sur une hypothèse de type réductiviste, psychologique ou sociologique ; il admet la spécificité du fait religieux et s'efforce d'en dégager les modalités chez son héros. La première est à ses yeux l'ésotérisme. Il fait justice ainsi des interprétations qui distinguent, dans la doctrine de Zinzendorf, la dogmatique et la théosophie, pour ne prendre au sérieux que la première. On est surpris, à lire cet ouvrage, de l'abondance des thèmes mystiques qui ont nourri la pensée de Zinzendorf et de la place que prennent parmi eux les doctrines de la kabbale chrétienne. — Le second ouvrage concerne un catholique de la seconde moitié du siècle, Eckartshausen, qui a vécu de 1752 à 1803. « Malgré son attachement au catholicisme, écrit Antoine Faivre, c'est un apôtre de l'*Eglise intérieure*. Pour lui comme pour Saint-Martin et beaucoup d'Illuminés protestants et orthodoxes, l'âme de l'homme, parce qu'elle est d'origine divine, est capable de s'approcher à nouveau de Dieu » (p. 13). Là encore intervient la kabbale chrétienne. L'influence de la Maçonnerie, de Böhme, de Saint-Martin et de beaucoup d'autres s'y ajoute. Eckartshausen est lié aux Illuminés de Bavière, puis rompt avec eux. Il a des contacts avec les courants théosophiques de toute l'Europe, y compris la Russie, et avec plusieurs des grands esprits de l'Allemagne d'alors. La première partie du livre qui lui est consacré développe à l'envi les thèmes relatifs à la biographie et au milieu, tandis que la seconde présente la pensée, puis l'œuvre, du point de vue de la valeur littéraire et de l'influence. La pensée d'Eckartshausen est un extraordinaire amalgame de science, d'alchimie, d'arithmologie, de magie, de politique, de religion. Il faut avouer qu'à la curiosité, à l'ingéniosité, à la générosité, à l'élévation, se mêle dans son esprit pas mal de crédulité. Un des enseignements curieux de ce livre porte sur l'*Aufklärung* dont on découvre qu'elle n'est pas nécessairement anti-religieuse. Pour Eckartshausen, la vraie *Aufklärung* dépasse la raison attachée aux sens ; elle commence par le travail du cœur et l'amélioration de la volonté, de manière que les sciences progressent avec la culture du cœur. Notre civilisation dans son ensemble n'a pas évolué dans le sens souhaité par le penseur bavarois.

FERNAND BRUNNER.

SERGIO CARILE : *Attualità del pensiero teologico metodista*. Torino, Claudiana, 1971, 276 p.

C'est une apologie du méthodisme que Sergio Carile nous présente. Mais l'auteur a une culture trop étendue et l'esprit trop ouvert aux questions actuelles pour se laisser aller à un triomphalisme superficiel. Il expose seulement avec ardeur les possibilités dynamiques contenues dans le méthodisme et qui sont capables d'enrichir l'œcuménisme. Le ministère de Wesley, né d'une vocation chrétienne approfondie, a été sans cesse aiguillonné par la constatation d'un écart grandissant entre l'Eglise officielle et la masse soit disant chrétienne mais

en réalité déchristianisée et désorientée du petit peuple. Le méthodisme a évité certains écueils théologiques, la doctrine de la prédestination ou le fondamentalisme biblique, malgré son attachement à l'Écriture sainte. Il a joué dès ses origines un rôle éducateur et social. Si la piété méthodiste a été longtemps individualiste, elle peut aujourd'hui s'élargir et s'enrichir. Les réflexions de Carile sur le rôle de la psychologie et de la sociologie dans la pensée théologique, sur le service chrétien et la conversion valent la peine d'être méditées.

LYDIA VON AUW.

THÉOLOGIE  
CONTEMPO-  
RAINE

FRANCE QUÉRÉ : *Dénuelement de l'espérance*. Paris, Le Seuil, 1972, 190 p.

Dans un premier chapitre qu'elle intitule « la foi inutile », l'auteur soupèse le « sic et non » de notre civilisation. Quelles que soient ses lacunes, la foi n'en est pas le remède. De nos jours, c'est la science qui soulève les montagnes. — Un deuxième chapitre, « la foi impossible », campe non sans ironie quelques types actuels de chrétiens, qui se situent à tous les niveaux. — La vapeur est renversée dans le dernier chapitre : « mémoire et espérance ». Souvent l'athée combat une foi anachronique. Des représentations religieuses s'avèrent périmées, mais non l'événement fondateur. « Cette crise que vit l'Eglise contemporaine est en réalité une pentecôte exubérante » (p. 143). La foi riposte au scandale de l'insignifiance par le « dénuement de l'espérance ». — Ce livre de spiritualité va d'emblée au cœur des problèmes et les aborde avec une passion polémique qui ne « désensable les puits », suivant l'expression d'Origène chère à France Quéré, que pour atteindre à l'essentiel.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

RENÉ LAURENTIN : *Nouvelles dimensions de l'espérance*. Paris, Le Cerf, 1972, 191 p.

Il s'agit d'un brillant essai sur l'état actuel des recherches philosophiques et théologiques sur l'espérance. L'auteur est très informé, comme en témoignent la bibliographie, le répertoire et l'appendice qui terminent le volume. Après une quarantaine de pages sur l'actualité et les diverses définitions de l'espérance, où foisonnent les citations et même les anecdotes piquantes, l'auteur en vient à une « anatomie » de l'espérance, c'est-à-dire à une critique des positions anciennes et actuelles sur ce sujet : théologie classique, Péguy, Marcel, Bloch, Moltmann puis « l'espérance à la source » (Ancien et Nouveau Testament). Fort de cette large enquête, il décrit ensuite les « nouvelles dimensions » de l'espérance, ce qui correspond à son propos principal, soit les dimensions temporelle, historique, symbolique (mythes, symboles et prière), active, collective, politique, christologique, pneumatique, eschatologique et éternelle (p. 95 à 154). L'ouvrage se termine par l'évocation d'un certain nombre de types d'espérance : Abraham, Moïse, les prophètes, saint François, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Camillo Torres, Marie mère de Jésus. Le P. Laurentin est parfaitement conscient du caractère hâché et insatisfaisant de son étude. En réaction contre les abstractions de la théologie classique, il a voulu redécouvrir le « buissonnement de l'espérance » (p. 95) en se penchant d'abord sur ses expressions humaines et actuelles. Le chapitre sur l'aspect politique de l'espérance est une analyse lucide des hésitations récentes de la théologie et de la diplomatie romaines face aux espoirs du prolétariat et du tiers-monde. « Sans

le concours de la hiérarchie ecclésiastique, il y a longtemps que le Portugal aurait décolonisé comme les autres pays » (p. 125). Mais en théologie biblique et fondamentale, nous avouons n'avoir pas aperçu, parmi tant d'ouvertures utiles, une ligne d'interprétation cohérente. D'ailleurs, le problème théologique majeur, en ce sujet, est-il vraiment « de trouver le lien entre la dimension temporelle, sans laquelle il n'y a pas d'espérance humaine, et la dimension éternelle sans laquelle il n'y a pas d'authentique espérance » (p. 9) ? N'est-il pas plutôt de mettre en relation l'espérance et la désespérance actuelles, pour le temps comme pour l'éternité, avec le Christ du Nouveau Testament ? Mais comment le faire en évitant les « abstractions classiques » ?

PIERRE BONNARD.

ANDRÉ MANARANCHE : *Dieu vivant et vrai*. Paris, Le Seuil, 1972, 190 p.

Jésus revient : il y a le Jésus moral, il y a le Jésus critique, il y a le Jésus festival, il y a le Jésus psychologique, etc... or « L'Absolu réclame un tout autre statut que ces emplois de misère pour divinités subalternes ou expropriées » (p. 179). — Manaranche est saturé de cette fausse situation qui place Jésus à toutes les sauces et il dénonce, à sa manière, ces abus pour tenter une théologie « qui soit enfin celle de Dieu ». Il est difficile de dire si cette entreprise est réussie, j'ai, pour ma part, le sentiment que ce livre vient un peu tôt. En effet, le problème fondamental qui y est posé, c'est la volonté de l'auteur de redonner un sens à l'existence, à la vie, à l'amour et à la mort, c'est là une entreprise difficile car notre mutation est loin d'être achevée. Il est donc téméraire de vouloir fixer aujourd'hui déjà un sens définitif à nos existences. MARCEL FALLET.

CHARLES COMBALUZIER : *Dieu demain*. Paris, Le Seuil, 1972, 198 p.

Médecin, docteur ès sciences et prêtre, c'est donc en scientifique et en croyant que Charles Combaluzier tente une synthèse entre la science et la foi. — L'argument fondamental repose sur une vision globalisante du monde et de son histoire, telle que l'évolutionnisme la permet aujourd'hui. Les lignes de force qui se dégagent alors, si elles sont prolongées en direction de l'avenir, autorisent — et légitiment, selon les modes de pensée de la science — la formulation de l'hypothèse d'une humanité en convergence et celle d'un Dieu personnel. Il faut toutefois se garder de considérer cette argumentation comme une démonstration : la transcendance, par définition, échappe à toute saisie rationnelle ; Dieu est au-delà. C'est pourquoi le passage de l'hypothèse à la croyance reste du domaine de la liberté, donc du choix personnel. Ecrit dans un style simple et direct, ce livre s'inscrit dans la ligne ouverte, entre autres par Teilhard de Chardin, de ces essais de réflexion visant à réconcilier le savoir scientifique et l'intuition religieuse.

GEORGES CUÉNOT.

RUBEM A. ALVES : *Christianisme, opium ou libération ?* Traduit de l'américain par Marcelle Jossua. Préface de Harvey Cox. Paris, Le Cerf, 1972, 195 p.

Avec R. Alves, c'est le tiers monde qui prend, théologiquement, la parole. Chacun aura avantage à prêter l'oreille. Car le tiers monde n'est pas un monde de

reflets. Alves n'entend pas répéter notre théologie. Il est et se veut contemporain des Noirs américains qui refusent aujourd'hui l'intégration parce qu'ils ont découvert que la chose la plus importante dont ils soient privés n'est pas tant l'argent qu'une identité propre. — *A theology of human hope* (1969), tel est le titre original (pourquoi cette mode des éditeurs de modifier les titres de leurs traductions ?). Le titre évoque Moltmann. A dessein. Alves veut corriger les perspectives de la *théologie de l'espérance*. Il reproche à Moltmann (à juste titre, je crois) de penser l'espérance non pas à partir d'un présent historique, concret, mais bien à partir d'un « futur transcendantal ». La révélation du Ressuscité agit comme un *primum movens* qui, d'au-delà du processus historique, attire l'histoire. Moltmann poursuivrait ainsi le projet théologique du jeune Barth. Dieu est pensé en termes de différence qualitative infinie. La *théologie de l'espérance* présente un danger de docétisme, et la médiation entre Dieu et le monde passe toujours, en style kantien, par un acte de conscience et non par une histoire effective (*Historie*). Dieu reste toujours tangentiel. — Alves insiste, contre Moltmann toujours, sur les puissances qui tiennent le monde captif. Il n'est pas vrai que l'histoire soit, par elle-même, ouverture, ni que la croix — meurtre politique avant d'être libre don d'une vie ! — soit dépassée, abolie par l'espérance. La mise en mouvement de l'histoire passe par un affrontement, par un combat concret qu'Alves pense en termes de dialectique : l'espérance naît du « Non fécond » qu'on oppose au présent. — Avec Alves, l'Incarnation revient en position centrale. Dieu ne regarde pas l'histoire à partir du futur qui serait le sien ; il y a bien plutôt *création* d'un avenir, création avec l'homme, ici et maintenant. S'il n'y a certes pas d'histoire vraie sans espoir (ce qui conduit Alves à méditer les catégories du don et de l'imagination poétique), il ne saurait non plus y avoir d'espoir sans histoire concrète (*Historie*). La communauté croyante trouvera son identité non dans la connaissance ésotérique d'un monde à venir, mais bien au travers d'une identification avec la souffrance concrète des esclaves, des faibles, des sans-pouvoir.

PIERRE GISEL.

JEAN-MARIE AUBERT : *Pour une théologie de l'âge industriel. T. 1 : Eglise et croissance du monde*. Paris, Le Cerf, 1971, 396 p. (Cogitatio fidei, 59.)

Cet ouvrage est divisé en trois grandes sections. La première : « Les leçons du passé, l'Eglise et l'histoire économique » se présente comme un rappel de l'évolution et des progrès de l'industrialisation et de la position de l'Eglise face à ces changements. Dans la seconde partie intitulée : « Croissance économique et développement de l'homme », l'auteur met à jour les vraies et fausses finalités de l'économie, à la lumière d'une certaine anthropologie, il passe en revue la socialisation et le dynamisme du développement. Enfin, le livre se termine par une « réflexion théologique sur Eglise et société ». — On peut illustrer cette étude, qui souligne bien l'importance de l'économique aujourd'hui, par cette citation : « La morale doit étudier tout l'homme dans sa relation avec sa destinée, soit comme individu, soit comme être social » (p. 153). On peut cependant regretter, pour appuyer ses affirmations, l'absence de modèles, d'exemples précis, ce travail reste théorique et perd de sa valeur. Dans tous les cas Aubert ne nous présente pas le visage d'un théologien réellement engagé dans la lutte ; mais il annonce un second volume. Il faut donc attendre avant d'en dire davantage.

MARCEL FALLET.



OLIVIER DU ROY : *Moines aujourd'hui*. Paris, L'Epi, 1972, 408 p.

Tantôt récit, tantôt discours, ce livre d'Olivier du Roy, père abbé de l'abbaye bénédictine de Maredsous, décrit à la fois une expérience communautaire en cours et d'autre part, les propos de celui qui détient le pouvoir et l'autorité sur cette communauté. Il est bien téméraire de recenser en quelques lignes cet épais volume issu d'une expérience profondément vécue et en train de se développer, la preuve en est que toutes les parties du livre ont pour titre le mot « recherche ». Recherche... d'un style, de l'archaïsme au prophétisme... d'une nouvelle formation... d'un nouveau modèle communautaire... d'une nouvelle liturgie... d'une lecture nouvelle de la règle... des orientations spirituelles et de la vie communautaire. A titre d'une toute petite illustration de sa pensée, voici comment O. du Roy définit le monachisme : « ... je définirais le monachisme non pas par la contemplation mais par le prophétisme. Il se situe ainsi en dialectique et tension permanente avec le politique. Le prophète, homme de conviction, a pour tâche d'affirmer l'absolu des valeurs et d'en instaurer le règne par des gestes anticipateurs. Le politique est l'homme du possible, qui agit dans le registre du moindre mal et qui vise avant tout à assumer ses responsabilités. Homme de conviction, le prophète n'est pas un irresponsable. Homme des responsabilités, le politique n'est pas sans conviction. Jamais d'ailleurs nous ne pouvons être totalement et exclusivement l'un ou l'autre. » (p. 15.) — Cet ouvrage doit absolument être lu non seulement par ceux qui sont inquiets et désorientés par les changements dans l'Eglise mais aussi, à titre d'exemple, par tous ceux qui tentent des réformes profondes et qui se sentent isolés au sein de l'Eglise. Il doit être lu par des jeunes qui se réfugient dans la mystique et la contemplation ; il ne peut, finalement, laisser personne indifférent.

MARCEL FALLET.

JOHN HICK : *Biology and the soul*. Cambridge, University Press, 1972, 29 p.

Cette brochure donne le texte d'une conférence prononcée à l'Université de Cambridge à la mémoire du célèbre astronome Sir Arthur Eddington. L'auteur, qui est professeur de théologie à l'Université de Birmingham, se demande quelle signification on peut actuellement donner à l'âme, à la lumière des connaissances modernes sur le rôle de l'hérédité et du milieu dans le développement de la personnalité. Il admet les données de la paléontologie et de la biologie sur l'origine de la vie et son évolution, sur l'origine de l'homme en tant qu'espèce évoluée à partir de primates et en tant qu'individu résultant de la combinaison, au hasard, d'hérédités paternelle et maternelle, rejetant l'idée d'une création distincte du corps par des processus naturels d'évolution et de l'âme par un acte spécial de création divine. L'âme est une création de Dieu au même sens que le corps, à travers toute l'évolution de l'univers et le développement de la vie sur notre planète.

RENÉ BOVEY.

NUMA TÉTAZ : *Le suicide*. Une enquête de Numa Tétaz et une appréciation théologique de Karl Barth. Genève, Labor et Fides, 1971, 184 p.

Une première lecture de l'enquête de Numa Tétaz laisse le lecteur sur sa faim. Est-ce parce que l'ouvrage contient trop de généralités ? Un sous-titrage, excessif à mon sens, gêne la lecture plutôt qu'il ne la facilite. Une table analyti-

que, en fin de volume, aurait rendu de bien meilleurs services. En fait, c'est à partir de l'instant où l'auteur parle des lois actuelles et de la position des Eglises aujourd'hui, en face du suicide, que l'intérêt s'éveille. Nous nous sentons tout à fait dans le sujet, quand il est question de prévention et de guérison, objets du dernier chapitre de l'enquête de Numa Tétaz. Pourquoi ne pas avoir commencé par là ? Les données statistiques et historiques auraient trouvé naturellement leur place dans le plan d'un ouvrage conçu de cette manière. La curiosité du lecteur eut été constamment tenue en éveil.

HÉRALD CHÂTELAIN.

HISTOIRE  
DE LA  
PHILOSOPHIE

POSIDONIUS : *The Fragments*. Edited by L. Edelstein and I. G. Kidd. Cambridge, University Press, 1972, 336 p. (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 13.)

I. G. Kidd reprend ici la collection de fragments que Ludwig Edelstein a commencée et que la mort ne lui a pas permis d'achever. Dans un second volume il donnera le commentaire de ces textes. Il indique dans l'introduction le principe qui a guidé Edelstein et qu'il accepte lui-même : ne citer que les fragments attestés par les auteurs anciens. En effet, en dehors de ces témoignages, le désaccord des savants demeure trop grand, et mieux vaut s'en tenir pour le moment à une édition aussi complète et aussi fidèle que possible des fragments attestés ; elle ne manquera pas de stimuler les travaux touchant les sources secondaires. Les premiers fragments que publie Kidd sont relatifs à la vie, à l'influence de Posidonius et aux caractères de sa philosophie. Les autres concernent le contenu même de la pensée de Posidonius. L'éditeur distingue parmi eux les fragments rattachés par la tradition à une œuvre du philosophe et ceux qui sont transmis par les anciens sans cette référence. Il introduit, comme système de classement, la division stoïcienne des parties de la philosophie : physique, éthique et logique, puis ajoute des rubriques relatives aux diverses sciences que Posidonius a cultivées, parmi lesquelles, on le sait, l'histoire tient une grande place. Chaque fragment est muni d'un titre qui en indique le contenu. Le nombre des auteurs qui fournissent des fragments de Posidonius s'élève à une soixantaine, ces textes sont souvent difficiles et leurs limites incertaines. On devine par conséquent le travail considérable que représente cette édition. Nul doute qu'elle ne serve efficacement les études anciennes.

FERNAND BRUNNER.

EMILE CALLOT : *La doctrine de Socrate*. Paris, Marcel Rivière, 1970, 177 p.

En face des contradictions qui semblent dresser la pensée de Socrate contre elle-même, la critique en est venue trop souvent à « vider le socratisme de toute consistance doctrinale » (p. 167). C'est contre cette tendance que l'auteur entend réagir, et l'on ne peut que le féliciter de cette intention. Un examen des antécédents historiques, des sources et des commentaires lui permet d'affirmer que Socrate eut « une vue d'ensemble parfaitement ordonnée » des problèmes qui se posaient à la pensée et à l'action en cette époque d'intense brassage intellectuel. Sa doctrine tend à utiliser une méthode réflexive pour dégager des essences universelles, fonder sur elles la morale et réformer les mœurs des Athéniens. Quant à sa théologie, elle fut à la fois physique, morale et révélée (oracles, « démon »). — Cette compilation, à la fois sérieuse et rapide, unifie Socrate sans toutefois le renouveler ni le grandir.

RENÉ SCHAEERER.



PAUL KUCHARSKI : *La spéculation platonicienne*. Louvain, Nauwelaerts, 1971, 390 p. (Publications de la Sorbonne, Série « Etudes », tome 1).

Comme notre revue ne recense que l'inédit, je me bornerai à signaler ici l'importance de cet ouvrage, qui rassemble onze articles déjà parus dans diverses revues, auxquels s'ajoute, en fin de liste, un texte nouveau. L'auteur est un des meilleurs et des plus sympathiques platonisants d'aujourd'hui. Il étudie successivement, et selon la méthode historique la plus rigoureuse, les rapports du platonisme avec le pythagorisme, et divers points concernant la musique, le mythe, la rhétorique, l'âme, l'art, l'eschatologie et finalement la notion de vue d'ensemble chez Platon. Une collection d'analyses minutieuses, mais c'est ainsi que se préparent les vastes synthèses.

RENÉ SCHAEERER.

ALEXANDRE MATHERON : *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris, Aubier-Montaigne, 1971, 284 p. (Analyse et raison, 16.)

« Esprit d'une qualité plus qu'humaine », manifestation éminente de la sagesse divine, « voix de Dieu » : quel lecteur de Spinoza n'a-t-il été, au moins une fois, surpris par ces qualificatifs appliqués au Christ par l'auteur de l'« Ethique » ? Cet étonnement, Alexandre Matheron le fait sien dès la première page de son livre : « Pourquoi Spinoza accorde-t-il un tel privilège à celui qui, à une certaine date et en un certain lieu, fonda la religion chrétienne ? » — Qui donc était le Christ pour Spinoza ? C'est à cette question, extérieure au « système » mais nullement marginale, que l'auteur d'« Individu et Communauté chez Spinoza » tente de répondre dans ce deuxième ouvrage consacré au philosophe du *Tractatus theologico-politicus*. Question délicate car les textes ici sont rares, trop fragmentaires, souvent ambigus, témoins d'une pensée voilée. Question difficile aussi parce qu'elle appartient à un champ d'opinion et de croyance, distinct du savoir, mais dont il faut rendre compte sans rompre la cohérence et l'unité du spinozisme. En un domaine où l'élément historique trouble toutes les sécurités que la raison peut se donner et qui échappe (de l'aveu même de Spinoza) à la rigueur scientifique, l'interprète doit rechercher au-delà de la pensée « écrite » la réflexion implicite qui la justifie ; mais par là même il se condamne aux conjectures, aux hypothèses, à la vraisemblance. L'intelligence — et l'originalité — d'A. Matheron est d'avoir assumé et exploité systématiquement cette situation : au travail herméneutique proprement dit s'ajoute à titre d'auxiliaire une recherche spéculative qui s'appuie sur l'utilisation méthodique de l'hypothèse et qui permet par l'examen (on pourrait dire l'invention) de toutes les solutions possibles et leur élimination successive au profit de la plus probable, à reconstituer avec un maximum de respect la pensée de Spinoza concernant le Christ et son message. Jeu habile qui exige une belle imagination intellectuelle et qui ne va pas, de par son côté gratuit, sans un certain humour qui donne tout son sel à l'ouvrage. Deux problèmes fondamentaux sont ainsi posés et résolus par notre auteur. D'une part le problème de la nature philosophique de la doctrine du Christ ou la question d'un Christ philosophe c'est-à-dire... spinoziste. D'autre part le problème de la signification pour Spinoza du salut par l'obéissance prêché par le Christ, avec la question qu'il implique de la possibilité d'un tel salut dans le spinozisme. En ce qui concerne le Christ et son rapport à la vérité, l'opinion de Spinoza est nette : Le Christ a communiqué avec Dieu « d'esprit à esprit », immédiatement (sans images ni paroles), ce qui ne peut signifier rien d'autre qu'une connaissance intellectuelle, partant

adéquate, de Dieu et de toutes choses (en particulier de sa propre doctrine) à partir de Dieu. L'examen de cette doctrine, la convergence des quelques dogmes simples qu'elle contient avec la « loi divine naturelle » telle qu'elle peut être rationnellement déduite, confirme encore ce point. Assumé lucidement, semble-t-il, par son auteur, le message évangélique où Spinoza reconnaît le contenu essentiel de la religion universelle — obéissance à Dieu par la pratique de la justice et de la charité — a donc dû être conçu *vere et adaequate*, avec ses prémisses théoriques, comme par un authentique philosophe ; et si le Christ n'en a livré que les conclusions pratiques en recourant à un langage anthropomorphique, cela s'explique aisément par l'ignorance de la majorité de ses auditeurs. « Le Christ a dit exactement ce qu'un philosophe devait dire à des ignorants et comment il devait le leur dire » (p. 141). Mais ce premier résultat de l'enquête poursuivie par A. Matheron va faire surgir une nouvelle problématique. En effet, d'un point de vue spinoziste l'idée d'un Christ « philosophe pour ignorants » apparaît contradictoire. L'auteur ne craint pas de parler à ce propos d'un « gigantesque paradoxe » (p. 145). Que l'obéissance à Dieu, c'est-à-dire la justice et la charité, soit source de salut, ce dogme, certes, demeure intelligible en philosophie spinoziste, à condition toutefois d'inclure dans la pratique de ces préceptes l'amour intellectuel de Dieu, autrement dit la vertu des sages. Mais que l'obéissance seule puisse conduire au salut, voilà qui ne peut guère se déduire du spinozisme. C'est pourtant bien l'objet de l'enseignement explicite du Christ. Le salut par l'obéissance, ce dogme fondamental de la théologie dont Spinoza se déclare « moralement certain », entre-t-il en contradiction avec le système ? C'est ce qu'il est nécessaire, nous montre l'auteur, d'examiner avec soin si l'on veut, d'une part rendre compte de la « certitude morale » de Spinoza, d'autre part vérifier la thèse du « Christ philosophe ». Une connaissance parfaitement assimilée de l'« Ethique » permet ici à A. Matheron de se livrer à une reconstitution hardie de l'implicite et probable pensée de Spinoza. La conclusion qu'il propose apparaît quelque peu problématique (l'auteur lui-même en fait l'aveu) : la validité du salut par l'obéissance en philosophie spinoziste ne peut être démontrée qu'à la condition d'admettre l'idée d'une réactualisation des essences individuelles dans une société spinoziste (elle-même hypothétique), seule susceptible de favoriser l'accession pour ces mêmes essences à la béatitude intellectuelle. Le salut par l'obéissance, bien que Spinoza ait échoué à le déduire, n'est pas logiquement contradictoire. Il n'est donc pas interdit de penser que le Christ, lui, l'a déduit, puisque tout porte à croire, par ailleurs, qu'il a conçu en véritable philosophe, mais ésotériquement, les fondements de son enseignement exotérique. Celui dont Spinoza nous dit qu'il « a eu révélation des desseins divins concernant le salut des hommes » (T.T.P.I) mérite bien sa place exceptionnelle dans l'opinion du philosophe, sans porter atteinte à la cohérence de sa pensée ni à l'autonomie de son système. Le rôle historique que lui reconnaît Spinoza, dont l'auteur ici encore s'efforce de recomposer la réflexion, achève d'éclairer ce privilège. En prêchant une religion universelle qui sera proclamée dans le monde entier, le Christ a rendu possible désormais l'instauration de cette société que le philosophe appelle de ses vœux et qui par son climat de concorde, de paix, de tolérance réaliserait les conditions les plus favorables à la recherche et à la possession du souverain bien, c'est-à-dire à l'amour intellectuel de Dieu. « On voit, en définitive, ce que représente le Christ pour Spinoza, conclut l'auteur : s'il ne joue aucun rôle dans le système, du moins permet-il au philosophe — à titre privé en quelque sorte — de croire au succès de son entreprise » (p. 276). Pour

Spinoza le salut intellectuel aura donc toujours le dernier mot : c'est bien là toute la thèse sous-jacente à ce brillant essai.

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA.

MANFRED WALTHER : *Metaphysik als Anti-Theologie*. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik. Hambourg, Meiner, 1971, 175 p.

On sait la place que tient dans la pensée de Spinoza la critique de certaines représentations de Dieu, souvent interprétée comme une lutte contre toute espèce d'anthropomorphisme en métaphysique. Pour M. Walther, cette critique vise très précisément la conception volontariste-nominaliste des théologiens de la fin du Moyen-Age, chez qui prévaut l'idée d'un Dieu tout-puissant, doué d'une volonté absolue et arbitraire qui échappe comme telle à l'intelligence humaine, laisse l'homme sans recours face à l'absolu, rendant problématique, sinon impossible, en tout cas indéterminable sa relation à la divinité. — De fait, selon notre auteur, c'est tout le projet philosophique de Spinoza qui peut être expliqué comme une réaction contre cet « absolutisme théologique » — la première historiquement parlant. (Cette dernière thèse mériterait peut-être quelques nuances si l'on songe à l'anti-nominalisme qui caractérise la renaissance thomiste de la seconde scolastique). Le spinozisme est donc interprété comme une tentative pour substituer à la théologie, impuissante à fonder et par là à assurer le bonheur de l'homme et son salut, une philosophie capable de répondre aux questions éthiques et religieuses par les seules forces d'une raison autonome. Des trois plans de réalisation qu'il distingue dans cette entreprise — celui du système, celui d'une critique de la théologie juive et chrétienne, et celui de l'herméneutique des Saintes Ecritures — M. Walther n'envisage que le premier en ce bref essai consacré exclusivement à l'« Ethique ». La thèse qu'il y défend permet d'éclairer d'une manière nouvelle le lien nécessaire qui unit la méthode, l'ontologie systématique et la fin éthico-pratique dans l'œuvre maîtresse de Spinoza ; d'élucider aussi le caractère religieux incontestable mais spécifique de la philosophie spinoziste. L'« Ethique » comme système, c'est, pour l'auteur, la critique radicale du Dieu des théologiens, arbitre souverain et caché, puisqu'elle fonde sur une définition rationnelle de Dieu et de son rapport à toute réalité, la possibilité du salut, libérant l'homme de la contingence, de l'impuissance et de l'ignorance auxquelles le condamnait la théologie volontariste. Inversement, l'« Ethique » comme « anti-théologie », non seulement intègre la question religieuse, mais constitue par elle-même une philosophie religieuse de type rationnel qui se substitue à la théologie et rend celle-ci désormais inutile. Ainsi, le combat contre une certaine conception théologique de l'Absolu confère, selon notre auteur, à la pensée de Spinoza son orientation fondamentale et son unité.

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA.

JOSÉ ALEU : *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*. Barcelone, Herder, 1970, 352 pages.

Comme son titre peut le laisser deviner, cet ouvrage représente une tentative de sauvegarder l'essentiel du criticisme kantien, tout en lui opposant une conception théologique de l'humain, sans pour autant renoncer aux dimensions historique et sociale, qui semblent bien caractériser la vision actuelle de l'homme. M. Aleu ne se contente pas d'exposer la pensée de J. Maréchal : il la systématise, la complète sur certains points, cherche à la dépasser. Docteur en théologie,

puis en philosophie, l'auteur témoigne de cette double formation dans son abondante bibliographie. Un index alphabétique et analytique permet au lecteur de suivre des thèmes particuliers, s'il le désire. JEAN-PAUL BOREL.

GEORGES MOREL : *Nietzsche*. Tome I : *Genèse d'une œuvre*. Tome II : *Analyse de la maladie*. Tome III : *Création et métamorphoses*. Paris, Aubier-Montaigne, 1970 et 1971, 209, 321 et 343 p. (Philosophie de l'Esprit).

Un ouvrage qui ne prend pas Nietzsche comme prétexte à des développements sur l'invention des valeurs, la mort de Dieu et la mort de l'homme. Applaudissons ! L'auteur annonce modestement que son livre, né de conférences et d'articles, « ne s'adresse pas aux nietzschéens avertis » et qu'il constitue l'introduction à une première lecture. La promesse est fort bien tenue, même dépassée. Un chapitre initial justifie la biographie qui fait l'objet du premier volume et précise dans quelle mesure Nietzsche fut et ne fut pas l'homme de sa vie. — Le second volume analyse, sous le nom de maladie, le pathologique de la condition humaine. Une critique des influences et des ruptures conduit à l'étude du « symptôme métaphysique de la maladie moderne », lequel se résume en ces mots : Pourquoi l'ensemble des humains préfèrent-ils l'illusion à la réalité ? (II, p. 73). Cette aberration vient d'un aveuglement qui porte à surestimer un autre monde, et, dans cet autre monde, certains éléments particuliers choisis à dessein : surestimation de la conscience, du fond, de la théorie, du langage. Ainsi se développe une « artificieuse aliénation de l'humain ». Cette maladie a une origine historique ; elle se manifeste par une dégradation croissante des rapports sociaux originels, le ressentiment, la culpabilité et ce « renversement de sens » qu'est l'ascétisme religieux. Car la racine du mal est religieuse. Il n'est pas jusqu'à Jésus, pourtant admirable et admiré, qui n'en ait souffert. Elle devint « comédie » chez saint Paul, « détruisit » Pascal et se prolonge aujourd'hui par un anéantissement de la volonté. En face de ce nihilisme, il faut réhabiliter l'innocence du oui. Tel est l'objet du troisième volume. L'éternel retour, nous dit-on justement, ramène indéfiniment les mêmes choses ; il n'est donc nullement sélectif au niveau de l'événement (ceci contre l'interprétation de Deleuze), mais, étant voulu comme tel, il ne cesse de s'inventer, c'est un chant toujours nouveau, non une « rengaine » (III, p. 266). L'événement n'est donc rien, l'approbation est tout. En conclusion, l'auteur, réagissant contre une autre interprétation moderne (Foucault), précise la notion de folie telle que l'entend Nietzsche. Ce n'est nullement une plongée de la raison dans le gouffre insondable de l'être mais cette part de déraison qui alimente et stimule le génie créateur. — Nietzsche est un auteur difficile qu'on croit comprendre facilement. L'ouvrage de M. Morel jouera utilement son rôle de guide, et nous ne pouvons qu'en conseiller la lecture, d'abord à ceux qui ne sont pas « avertis » ensuite, et davantage peut-être, à ceux qui croient l'être. RENÉ SCHAEERER.

*Hommage à Jean Hyppolite* par S. Bachelard, G. Canguilhem, F. Dagognet, M. Foucault, M. Gueroult, M. Henry, J. Laplanche, J.-Cl. Pariente, M. Serres. Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 229 p. (Epiméthée).

Le souvenir de Jean Hyppolite reste vivant parmi nous, et l'on ne peut qu'applaudir à cet hommage. Il comprend huit études consacrées à Thalès (Serres), à Rousseau (Pariente), à Hegel dans ses rapports avec Kant et Marx



(Gueroult et Henry), à Nietzsche (Foucault), à la science et à la contre-science (Canguilhem), à Jean Hyppolite lui-même (Dagobert), aux entités psychanalytiques (Laplanche), à la forme et au contenu (Bachelard). On nous annonce un recueil à venir qui contiendra le texte du dernier séminaire dirigé par le disparu, et qui traite de la philosophie hégélienne. Il a été rédigé par d'autres amis et élèves de celui qui fut incontestablement une force animatrice de la pensée universitaire en France.

RENÉ SCHAEFER.

JOHANNES HIRSCHBERGER : *Abrégé d'histoire de la philosophie occidentale*. Adaptation française de Philibert Secrétan. Lausanne, L'Age d'Homme, 1971, 260 p.

L'auteur décrit avec maîtrise et aisance le développement de la pensée occidentale. Son livre est conçu selon les divisions traditionnelles, des présocratiques à la philosophie contemporaine. L'étude de celle-ci est enrichie par deux sections que l'adaptateur a eu l'heureuse idée d'ajouter et qui concernent l'une le personnalisme et l'autre le structuralisme. L'entreprise de l'auteur est dominée par une volonté d'objectivité et de sympathie, et en général il dégage la problématique des époques et des auteurs avec netteté. Nul doute que cet ouvrage ne soit utile, mais il gagnerait à être revu sur plusieurs points. On y trouve quelques imperfections formelles : « Hyppocrate » (p. 81), *sens data* (p. 250), etc., des erreurs ou des insuffisances. On s'étonne, par exemple, de lire que les pythagoriciens « avancent le concept de forme opposé à celui de matière » (p. 14), puisque c'est Aristote qui l'a fait, ou que Parménide nous mène devant « l'être et non pas l'étant » (p. 15), alors qu'au contraire il oppose l'étant au non-étant. Relevons encore que l'intention de Denys n'est pas d'ouvrir les yeux des hommes « sur l'Etre lui-même » (p. 75), car son néoplatonisme est celui de Proclus et non pas celui de Porphyre. La doctrine malebranchiste de la vision *des corps* en Dieu est incompréhensible si l'on s'en tient à ce qui en est dit à la page 134, et l'on ne sache pas que l'Oratorien ait enseigné que « pour l'essentiel, ... le monde des corps étendus est une réalité, mais non une substance » (p. 135). Ces remarques, qu'on pourrait multiplier, montrent combien l'abrégé en histoire de la philosophie est un genre difficile. Comment rendre justice en peu de mots à la complexité et à la précision des doctrines ?

FERNAND BRUNNER.

JEAN TROUILLARD : *L'Un et l'Âme selon Proclus*. Paris, Les Belles Lettres, 1972, 189 p.

Le titre de ce remarquable petit ouvrage sur Proclus ne signifie pas le choix d'un thème parmi d'autres dans la pensée du Lycien. L'âme et sa relation originelle à l'Un, nous dit J. Trouillard, sont au centre de cette philosophie, bien plus, elles constituent le sens même de la philosophie pour Proclus. A travers la doctrine de l'âme, J. Trouillard nous introduit donc à l'essentiel du système de Proclus et il le fait avec ce sens de l'interprétation philosophique qui lui est propre, s'efforçant toujours, tandis qu'il interprète les idées d'autrui, de les interroger, de les méditer, ne se résignant pas, comme il l'écrit, « à passer parmi elles comme un somnambule » (p. 2). — Pour J. Trouillard, « le projet platonicien d'une réflexion intégrale de l'âme sur elle-même » (p. 24), tenu en échec par le dualisme, trouve son accomplissement chez les néoplatoniciens, qui ont conçu ce qui manquait à Platon — la théorie de la procession-conversion — et

singulièrement chez Proclus, où cette théorie reçoit sa forme la plus élaborée, la plus favorable aussi à la parfaite unification de l'âme. Deux traits de la conception proclusienne de la procession mis en évidence par l'auteur le montrent bien : d'une part une interprétation spécifique de l'effusion processive selon un schème que J. Trouillard appelle « monadologique », où chaque série des principes dérivés enveloppe les séries antérieures (ainsi l'âme se rapporte-t-elle à l'Un par un lien intrinsèque, immédiat, continu) ; d'autre part l'importance primordiale de la *μωνῆ* — ou « manence » selon la traduction de l'auteur — cette « expansion secrète » du Principe en lui-même et en ses dérivés, déjà affirmée par Plotin et dont Proclus fera la théorie. J. Trouillard lui consacre un des chapitres les plus profonds de son livre. « Chez Proclus toute médiation est une présence de l'Un » (p. 124). Or l'âme, parce qu'elle récapitule toutes les médiations, parce qu'elle intègre aussi les éléments inférieurs auxquels elle donne forme, l'âme est médiatrice par excellence et elle se fait être elle-même comme telle par un acte d'autoconstitution qui se confond avec sa procession. Comme l'écrit J. Trouillard en une belle formule, l'âme « regagne et transfigure sa réceptivité » (p. 81). Le pouvoir qu'a l'âme de se déterminer elle-même comme médiatrice universelle et, indivisiblement, la conscience en elle de ce pouvoir — cette thèse centrale de la pensée de Proclus, mise en lumière par l'auteur avec ses fondements, ses conditions, ses implications, résume aussi ce qui pour le Lycien constitue la philosophie même, « savoir vivant » et « reprise de ce savoir » (p. 67), c'est-à-dire connaissance substantielle et réfléchie dans l'âme de son propre pouvoir. — Une fois de plus, dans ce dernier ouvrage, précis et inspiré comme à l'accoutumée, le P. Trouillard a su reproduire la force de séduction du néoplatonisme, cet effort pour rendre compte sans rupture ni conflit, selon une stricte immanence, de tous les ordres de l'être (et ce n'est pas un hasard si l'auteur réserve tout un chapitre de son livre à une comparaison avec Spinoza). A travers le « Proclus » de J. Trouillard c'est un disciple exigeant de Plotin qui nous apparaît, plus systématique et peut-être plus complet que son maître, comme en témoigne notamment la place éminente qu'il confère à la théurgie. De nombreux textes largement cités offrent au lecteur, plus qu'une illustration, l'occasion de prolonger au-delà de l'ouvrage une méditation lumineusement orientée par l'auteur.

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA.

PHILOSOPHIE  
COMTEMPORAINES

ALBERT FÉLICÉ, ANTOINE DE CONINCK : *Cours de métaphysique*. Tome I. Louvain, Nauwelaerts, 1971, 506 p. (Leuvense Bibliotheek voor Filosofie, 7.)

Albert Félicé publie avec la collaboration d'Antoine de Coninck, — deux penseurs qui affirment se rattacher à la tradition thomiste, — un cours de métaphysique générale, professé pour la première fois pendant l'année académique 1956-1957. Selon la conception des auteurs, la métaphysique générale « est la discipline qui étudie les choses en tant qu'elles « sont », c'est-à-dire, en termes plus techniques, l'être en tant qu'être, ou plus exactement, l'étant en tant qu'étant » (p. 11). Le premier tome de ce cours s'intitule *Point de départ et d'appui*. En quelque cinq cents pages on nous propose de « construire la métaphysique en la fondant sur la connaissance initiale que nous avons de nous-même-relatif-au-reste par conscience par identité ontique » (p. VII). A cet effet, les auteurs précisent les rapports entre la métaphysique, l'épistémologie et l'anthropologie philosophique, ils étudient la connaissance humaine en vue de la métaphysique et s'efforcent de cerner la connaissance initiale qui



est pour eux le point de départ et d'appui de la métaphysique. — Si les auteurs commencent par fixer les lignes de démarcation entre métaphysique, épistémologie et anthropologie, c'est qu'ils estiment démasquer, par ce préambule, une conception dualiste de la connaissance humaine, qui a conduit la métaphysique à une impasse. En démontrant l'illégitimité d'une dépendance logique de la métaphysique par rapport à l'anthropologie par le biais d'une épistémologie déficiente, Albert Félicé et Antoine de Coninck veulent nous convaincre de la nécessité de donner pour point de départ à la métaphysique le moment initial de la connaissance humaine. Or, ce moment initial, c'est notre coïncidence noétique et ontique avec du réel : « La source originelle de ma connaissance, dit Albert Félicé, c'est toujours ma propre réalité en relation ontique avec le reste » (p. 349). En même temps que j'exerce l'acte d'être spécifiquement humain, et dans le même acte, j'ai conscience d'être un étant et d'être un étant relatif au reste. Le premier moment de la connaissance humaine est déjà une connaissance du réel comme « étant » bien que cette connaissance de l'étant reste indistincte et obscure, non thématifiée. Il faut ajouter encore que, déjà dans la connaissance initiale, il y a une unité radicale qui fait que toute connaissance humaine est toujours matérielle et transmatérielle, sans jamais être exclusivement l'un ou l'autre. Pour fonder une métaphysique réaliste, il est donc nécessaire d'avoir saisi préalablement l'unité de la connaissance humaine, telle qu'elle nous est donnée réellement. Cette métaphysique ne sera vraie que dans la mesure où elle se limitera à expliciter, dans des jugements, la vérité de ma connaissance initiale : « Puisqu'initialement je connais par identité ontique tout court, initialement je connais nécessairement le réel, l'ontique, l'étant lui-même, et je le connais tel qu'il est » (p. 393-394). — Les auteurs peuvent conclure alors en insistant sur ce fait qu'une connaissance initiale, telle que celle qu'ils nous ont décrite, est à même de fonder une objectivité intersubjective absolue de la métaphysique. Nous pouvons ainsi résumer le propos de cette première partie du cours par cette idée qui en constitue la trame : « Le point de départ et d'appui de la métaphysique c'est pour chacun de nous la connaissance qu'il a de lui-même-relatif-au-reste par conscience par identité ontique tout court, et à partir de ce point de départ il est possible d'élaborer une métaphysique et une théodicée également valables et objectives pour tout homme » (p. 451).

DOMINIQUE REY.

JOHANNES B. LOTZ, S. J. : *Le jugement et l'être. Les fondements de la métaphysique*. Traduit de l'allemand par R. Givord, Paris, Beauchesne, 1963, 256 p. (Bibliothèque des archives de philosophie, 2).

Lors de sa première édition (Paderborn, 1938), cette étude s'intitulait : *Sein und Wert. Das Seiende und das Sein*. Le rapport entre l'être et le bien se trouve encore au cœur de cette seconde édition, revue et augmentée : « Notre enquête a pour but d'éclaircir le rapport interne qui s'établit entre l'être et la valeur » (p. 37). J. B. Lotz se propose d'étudier ce rapport « comme une explicitation de l'axiome « ens et bonum convertuntur » (p. 23), axiome qui s'inscrit dans la tradition scolastique et dans sa doctrine des transcendants. L'auteur invoque saint Thomas et « le magistral dévoilement d'être » (p. 22) qui s'est produit dans sa pensée, non pas pour fonder un dogmatisme naïf, mais pour permettre le déploiement d'une œuvre authentiquement originale. — Si l'on pose le problème du rapport entre la valeur et l'être, on ne peut éviter la question « qu'est-ce que l'être ? », car les réponses aux deux questions sont étroitement

liées (cf. p. 17). Selon le Père Lotz, la question de l'être implique celle du rapport entre l'être et l'étant. Leur rapport est celui de la *transcendance* : l'être est à la fois ce qui dépasse l'étant et ce qui le fonde (p. 44). Une analyse de cette transcendance de l'être par rapport à l'étant révèle que le lieu de cette transcendance est le *jugement* (p. 61), car l'être qui s'y révèle dans la copule « comprend tout et dépasse toutes les particularités » (p. 63). En d'autres termes, dans le jugement s'opère le passage de l'étant à l'être *indéterminé*. Or, l'être sous sa forme indéterminée s'absorbe dans l'étant, si l'on n'admet pas l'être *subsistant* (*ipsum esse subsistens*) comme sa condition de possibilité (p. 125). Ces analyses de la transcendance de l'être indéterminé (dévoilé dans le jugement) par rapport à l'étant (chapitres I et II), et de la transcendance de l'être subsistant par rapport à l'être sous sa forme indéterminée (chapitre III), permettent de définir la structure interne de l'être (chapitre IV) : l'être est *agir*. — L'enquête que le Père Lotz mène sur l'être débute en partant du savoir, car c'est dans le jugement même que l'être se révèle. Retrouvant la question initiale (rapport entre l'être et la valeur), cette enquête s'achève sur la remarque suivante : « L'être ne peut pas être mis en acte comme objet du savoir, sans être, d'une manière absolument inséparable, pris comme objet désiré, et par conséquent recherché comme *bien* ou valeur » (p. 184). Or, un examen satisfaisant de cette dernière question présuppose, selon l'auteur, une étude du *vouloir*, car « le dévoilement de l'être qui se réalise dans le jugement n'est après tout qu'une partie de son dévoilement total » (p. 185). Dans un appendice, l'auteur examine les différentes critiques que la première édition de son ouvrage a suscitées et esquisse un prolongement possible de la problématique abordée. — Par l'interprétation qu'il propose de la pensée de l'Aquinat, par la réponse qu'il donne à la question aristotélicienne τί τὸ ὄν, ce livre riche et difficile, traduit soigneusement par R. Givord, mériterait certainement une analyse plus poussée, ainsi qu'une discussion plus ample, mais cela dépasse largement le cadre de ce compte rendu.

RUEDI IMBACH.

JOSEPH SCHMUCKER : *Die primären Quellen des Gottesglaubens*. Freiburg, Herder, 1967, 232 p. (Quaestiones disputatae, 34).

La question de Dieu se pose aujourd'hui avec autant d'acuité qu'à l'époque où les preuves de son existence n'étaient point contestées. Pour cette raison, M. Schmucker esquisse d'abord les données de cette nouvelle situation, avant d'aborder le problème de la source originelle de la croyance en Dieu. L'absence d'une affirmation collective de Dieu, ainsi que le caractère totalement profane de notre société nous interdisent presque de poser le problème et d'en trouver la réponse. De plus, et ceci est probablement le point le plus important, les preuves classiques sont pour beaucoup plutôt une « source de doute » (p. 20) qu'un moyen de résoudre ce problème difficile. La raison pour laquelle les preuves traditionnelles convainquent moins de nos jours doit être cherchée dans un certain état d'inachèvement de leur argumentation. Autrement dit le concept *ultime* de leur déduction ne peut être démontré avec évidence comme un être transcendant. L'auteur approuve donc pleinement Kant qui met en question la relation nécessaire entre l'*ens necessarium* et l'*ens infinitum* (p. 36). Il s'ensuit que le point crucial des preuves est celui de la *contingence* du monde (p. 53) et elle ne semble pas être démontrable. Si l'on veut tenir compte de ces difficultés, l'affirmation de Dieu doit trouver alors un chemin différent de celui, purement spéculatif, des preuves classiques. Aux yeux de l'auteur, la direction

indiquée par Kant et le cardinal Newman est plus féconde, car la solution de ce problème doit être cherchée à partir du pôle personnel. Dans ce but, l'auteur examine d'abord la position kantienne (p. 142 ss.). Le postulat de l'existence de Dieu est la conséquence nécessaire d'un profond sentiment de justice, qui réclame le dépassement du déséquilibre entre la vertu et le bonheur, déséquilibre éprouvé dans notre vie terrestre. Non seulement la réalisation possible du *summum bonum* et l'existence de Dieu sont indissociables, mais encore le sens de la loi morale (*Sittengesetz*) lui-même dépend des trois postulats kantien. Si l'on nie une *téléologie* morale et ses conséquences, notre monde et *a fortiori* notre existence perdraient tout sens (cf. p. 174). Les analyses du cardinal Newman dans son ouvrage *Grammar of Assent* (surtout le chapitre 5) complètent cette interprétation de Kant. Newman, qui recherche une connaissance de Dieu en tant que réalité et non en tant que concept, considère la *conscience* comme *the creative principle of Religion*. Notre conscience, définie comme sanction d'un comportement juste, est toujours accompagnée d'une émotion (*it is always emotional*), ce qui prouve que l'individu se sent responsable vis-à-vis d'une personne. Cette identification de la voix de la conscience à celle de Dieu implique, selon Schmucker, une position métaphysique qu'il s'agit de dévoiler. Nous atteignons ainsi la véritable source de la croyance en Dieu, à savoir la conscience de notre contingence, de *notre dépendance métaphysique* que la décision morale nous fait découvrir (p. 212). Dans cette source pré-scientifique, l'auteur pense avoir trouvé une base solide permettant une affirmation de Dieu à la fois existentiellement et théoriquement fondée. Son ouvrage s'achève par une analyse de l'existence religieuse, car il voit dans celle-ci une confirmation de ses affirmations. — Cette étude expose et approfondit des thèses qui ne sont certes pas nouvelles, mais qui néanmoins méritent encore aujourd'hui d'être méditées autant par le philosophe ou le théologien que par l'intellectuel soucieux du problème de l'affirmation — ou de la négation — de Dieu.

RUEDI IMBACH.

BRUNO RUTISHAUSER: *Max Scheler, Phänomenologie des Fühlens*, Bern, Francke, 1969, 200 p.

Si pensée et volonté ont fait l'objet de recherches étendues, le domaine du sentir émotionnel avait été singulièrement délaissé. Scheler a été le premier à défricher ce champ nouveau ; mais il n'a pu que semer, et la moisson est encore loin d'être engrangée. Pour Rutishauser, la vie et la démarche de Scheler illustrent par l'exemple la difficulté de saisir l'objet de réflexion qu'il s'était proposé ; une pénétration poussée dans son intimité d'homme est donc indispensable pour comprendre son approche d'un monde si peu exploré et, par là, ce monde même. En conséquence, l'auteur traque la théorie schelérienne des sentiments à travers l'œuvre complète où elle se trouve disséminée (ou encore dans les papiers posthumes : pudeur de se livrer ?) ; après avoir constaté qu'elle y occupe une place bien supérieure à ce qu'il apparaît à défaut de systématisation, il concentre son attention sur le secteur dont l'exemplarité est évidente, celui de la pudeur et du sentiment qu'elle engendre. Le sentir émotionnel peut en effet être intentionnel, donc apriorique et constituer un acte cognitif. Il est aussi normatif, créateur de valeur, s'inscrivant dans une structure hors de laquelle l'homme ne serait pas homme. Éprouver de la pudeur et s'en rendre clairement compte sont une prise de conscience de son existence physique, un retour sur soi-même, qui provoque un heurt salutaire, parce que sublimant la

pulsion animale en l'intégrant dans un processus spirituel (par ex. l'amour authentique). — La pudeur est provoquée par l'intrusion des autres dans notre sphère intime, ou encore par cet autre Moi en moi (la censure). Ce sentiment et les réactions qu'il suscite protègent donc le noyau de notre personnalité, se confond avec le principe de la dignité de soi-même, et constitue un mécanisme défensif face au monde social. — Sa fonction est donc vitale, et on sent venir la critique à l'égard de Freud : Scheler retire à la libido son rang de substance et de véritable réalité de la vie — qu'il voit dans le Moi spirituel. La censure *déclenche* selon lui le processus vital, au lieu de le refréner. Théorie séduisante, si elle n'était entachée d'un biologisme raciste inquiétant, par l'idée d'une sélection qualitative et l'affirmation que l'amoralisme sexuel est d'essence juive ! — Rutishauser n'a pas manqué de relever — précisément dans les exemples que Scheler croit irréfutables — à quel point le comportement étudié est tributaire de la morale dominante dans la société, des conduites autres étant réputées a-normales. — De par ses fonctions compensatrices telles que la pudeur, l'instance spirituelle suprême mène une lutte constante contre notre tendance à déchoir ; c'est là un des thèmes principaux de la phénoménologie du sentir émotionnel, illustré par l'analyse schelérienne de la pudeur. A cette mission de moraliste sont imputables une série de contradictions graves qui entravent le chercheur, ce que l'auteur ne se fait pas faute de démontrer. La prétention de la phénoménologie schelérienne de s'élever à une anthropologie philosophique le laisse sceptique, car ces recherches ne sont jamais exemptes de parti pris confinant à l'obsession, d'a priori qui ne sont en définitive que des préjugés.

MARC REINHARDT.

EIICHI SHIMOMISSÉ : *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik*. An Hand des Versuchs von Max Scheler. Den Haag, Nijhoff, 1971, 140 p.

A la recherche d'une nouvelle base de réflexion philosophique chez Scheler, Shimomissé constate que sa critique de Kant lui a permis de dépasser la dichotomie apparemment irréductible de l'a priori formel et de l'a posteriori matériel : d'un point de vue phénoménologique, il arrive à une troisième voie, celle de l'a priori matériel. L'éthique se fonde dès lors sur l'intuition directe des valeurs. La contribution majeure de Scheler à la recherche portant sur les fondements de la morale est d'avoir démontré l'autonomie de l'éthique. En excluant toute explication causale de l'acte volontaire, du fait de la détermination a priori des valeurs — de l'intention jusqu'à l'exécution de l'acte —, Scheler confère un nouvel aspect à la querelle entre déterminisme et libre arbitre. — Le domaine des valeurs préexistantes englobant celui du « devoir » (de l'impératif moral normatif), le « dû » en soi ne contient pas la valeur, mais la présuppose. Le monde des valeurs potentielles comprend autant ce qui existe que ce qui n'existe pas, ainsi que le passage de la non-existence à l'existence ; le « devoir » idéal, lui, n'est que ce passage même. Et la personne humaine est le catalyseur des valeurs essentielles, a prioriques, et des valeurs de situation, a postérieures. — Le jeune savant (car ce travail est une thèse) pense que la tentative schelérienne n'exclut pas la possibilité d'une pluralité d'éthiques. Il faudrait, pour que l'éthique soit une, que les problèmes de l'essence des valeurs soient résolus ; Scheler, malgré la lumière jetée sur l'a priorisme des phénomènes de valeur et son essai axiologique de fonder une assise morale téléologique, n'y a pas réussi.

MARC REINHARDT.



MAX SCHELER : *Frühe Schriften*. Berne, Francke, 1971, 434 p.

Ce volume, septième dans l'ordre de parution, est en fait le premier dans l'ordre systématique et chronologique, puisqu'il comprend les travaux de Scheler publiés vers 1900. Sa thèse concerne les rapports entre les principes logiques et les principes éthiques, problématique kantienne par excellence. Le critère moral que Scheler invoque, celui de la sincérité, annonce cependant déjà les recherches ultérieures, et l'orientation vers le monde des faits affectifs. *Arbeit und Ethik*, après avoir constaté que le propos de la philosophie n'est plus le héros créateur — ô Nietzsche ! — mais l'observation de la multitude en quête de valeurs, aboutit finalement à une conclusion assez inattendue : le principe objectif de la valeur éthique est hors du temps et de l'historicité ; il est inné en l'homme, alors que le travail n'est qu'une activité médiate et moralement indifférente. La distance, ici, est considérable entre ce premier jet et les dernières réflexions de Scheler sur les formes du savoir et la société, où le travail prendra une signification proprement constitutive. Le troisième texte majeur du recueil, une réflexion fondamentale sur la méthode de la philosophie, a paru en 1900, et correspond à un état de la philosophie contemporaine immédiatement antérieur au surgissement de la phénoménologie. Scheler y prend distance du transcendantalisme qui animait encore ses premières élaborations personnelles, il se sépare également du psychologisme inhérent à Brentano, il tâtonne en direction d'une méthode proprement philosophique qui n'est encore ici qu'en programme. Sa métaphysique critique, à cette date, est essentiellement ouverture, et l'on pressent que par cette brèche passeront les fructueuses recherches ultérieures. Des écrits mineurs complètent le volume, et manifestent plus particulièrement l'influence de R. Eucken, le maître de Scheler et l'un des premiers titulaires des prix Nobel, aujourd'hui sans doute un peu injustement négligé.

MARC REINHARDT.

ERIC WERNER : *De la violence au totalitarisme*. Essai sur la pensée de Camus et de Sartre. Paris, Calmann-Levy, 1972, 261 p. (Liberté de l'esprit).

D'une lecture aisée à cause de son langage, le livre de M. Werner décrit de manière vivante les moments de la controverse politique qui brouilla Sartre et Camus, en 1952. D'abord unis dans leur hostilité au fascisme, puis confrontés, comme toute la gauche française, à la nouvelle des crimes staliniens, Sartre et Camus vont être amenés à des prises de position radicalement opposées sur le problème communiste. Si pour Sartre la violence peut changer de nature selon sa finalité (certaines violences sont nécessaires quand elles sont instrument de progrès social), pour Camus elle est irréductiblement condamnable, sous toutes ses formes. Mais cette divergence a un fondement philosophique renvoyant à deux attitudes, deux doctrines différentes, quant à l'histoire et aux rapports humains. L'auteur en explicite les articulations d'une manière parfois un peu schématique mais qui a l'avantage de faire saillir nettement les différences. Si Sartre et Camus s'accordent pour voir dans l'idée de « sens de l'histoire » une idéologie progressiste, à laquelle ils opposent un humanisme qui est, de fait, un « fidéisme de l'histoire » au sens où Kant pouvait le définir, ils s'opposent sur la façon dont s'articule dans la praxis, ou le vécu de l'histoire, *progrès* (l'absolu est une tâche, l'histoire est à faire — l'histoire est une « esquive »

de l'hic et nunc), *existence humaine* (l'absolu est le « pari » de la contingence — l'absurde est l'expérience de la déchéance) et *rapport à autrui* (la violence est inévitable, l'homme est un loup pour l'homme — l'homme est fraternel par nature et l'histoire source de violence). Parties du même thème pascalien, les solutions divergent : l'optique sartrienne est celle de Hobbes, l'attitude de Camus, celle de Rousseau.

MARIE-JEANNE BOREL.

CLÉMENT ROSSET : *Logique du pire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 190 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

J'ai lu avec d'autant plus de plaisir cet ouvrage que les exigences de la critique m'avaient obligé de traiter sévèrement, ici-même, un essai antérieur du même auteur (1963, p. 92-93) et qu'il n'y a pas de commune mesure entre les deux. — La logique du pire se définit par une inversion de la vision plotinienne : elle s'enfonce dans le dispersé, dans le hasard et devient, finalement, vision de rien, « anti-extase ». Il se trouve, en effet, de loin en loin des penseurs qui, tels les Sophistes, Lucrèce, Montaigne, Pascal, Nietzsche retournent sur elle-même l'opération philosophique, réussissent à penser le pire. Philosophes « terroristes », qu'il ne faut pas confondre avec les pessimistes, tels que Schopenhauer. Ceux-ci interprètent en non-sens un donné positif, et aboutissent à une théorie de l'absurde. Le tragique, au contraire, supprime les assises du donné ainsi que tout élan vers l'idéal ou vers l'utopie, déclare que l'homme ne manque de rien, n'a besoin de rien, mais que, s'il est pleinement ce qu'il est, c'est sur le fond d'un hasard radical. Ainsi l'absurde même éclate sur le fortuit, et dès lors aucun refus ne se justifie ; c'est le règne de l'approbation totale. La philosophie tragique apparaît donc comme une joie de vivre qui se trouve sans se chercher, récuse toute solution, va du structuré à l'éparpillé, de l'idée distincte à l'idée obscure, de l'identité à la différence. Elle pose le hasard comme antérieur à tout événement, de même que les anciens mythologues fondaient l'ordre sur le chaos. — Il s'ensuit une dissolution de l'idée de nature au profit de la convention (Sophistes) ou de la coutume (Pascal). Vision d'épouvante, puisqu'elle aboutit à penser ce qui ne se pense pas, à fonder le nécessaire sur l'impossible (on regrette ici que l'auteur n'ait pas retenu les admirables *Mémoires écrits dans un souterrain* de Dostoïevski, qui eussent été une de ses meilleures références), mais vision de fête aussi, car ce qui se répète est ici radicalement nouveau : l'ennui de l'essence fait place à la surprise de l'apparence, à la « brillance de la surprise ». — Quant aux conséquences pratiques, elles se résument d'abord en une tolérance à toute épreuve, car il n'est rien que le hasard ne puisse accueillir, ensuite dans une forme exterminatrice du rire, le rire d'un naufrage qu'aucune attente déçue ne parvient à expliquer. — Cet ouvrage, agréablement écrit, atteste fortement l'influence de Nietzsche et se réclame souvent de Deleuze. On souhaiterait parfois plus de force et moins de subtilité dans le développement, mais une perspective nouvelle s'ouvre devant nous, et ce n'est pas rien.

RENÉ SCHAEERER.