

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 24 (1974)  
**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Bibliographie

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 04.05.2026

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

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

SCIENCES  
BIBLIQUES

R. BARTHES, F. BOVON, F.-J. LEENHARDT, R. MARTIN-ACHARD, J. STAROBINSKI : *Analyse structurale et exégèse biblique*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, 121 p. (l'achevé d'imprimer est de janvier 1972).

Ce volume réunit un bref exposé du professeur F. Bovon sur « Le structuralisme français et l'exégèse biblique », une analyse textuelle de Roland Barthes du récit de Genèse 32 sur le combat de Jacob au gué de Jabboq, une étude exégétique classique du même texte par le professeur Martin-Achard, une analyse littéraire du récit de Marc 5 sur le démoniaque de Gérasa par M. Starobinski et un essai exégétique sur ce dernier texte par le professeur Franz-J. Leenhardt, le tout devant montrer que « quand elle aura fait ses preuves, la méthode structurale nous ouvrira sans doute l'accès à une compréhension meilleure des textes bibliques » (p. 24). Une impression générale se dégage du tout : il est vain d'opposer massivement méthode exégétique et méthode structurale car elles sont l'une et l'autre à la recherche de leur propre identité. Il y a incontestablement de l'analyse littéraire au sens de la *Formgeschichte* dans les exposés de MM. Barthes et Starobinski ; et celui de M. Leenhardt, empruntant beaucoup à la psychanalyse, ne saurait [n'être qu'un modèle d'étude historico-critique. Autre remarque : il est peut-être vrai que la méthode structurale « permet de mieux dégager la *richesse* du texte » (p. 5), de même d'ailleurs que celle de M. Leenhardt ; c'est ce que M. Barthes appelle le *volume* ou « signifiante » du texte (p. 36) et M. Leenhardt, dans son langage, l'ensemble des « harmoniques » des mots (p. 97). Mais, en présence d'une telle richesse, principalement chez M. Starobinski, on serait tenté de dire que le texte s'y trouve noyé et qu'il ne surnagerait dans une signification intelligible que réduit à la pauvreté historique imposée par son contexte. D'ailleurs, c'est bien ce qu'affirme M. Leenhardt : « On trouve dans ce que dit le contexte *la limite* la plus stricte qu'il convient d'imposer à la recherche de ce que veut dire le texte » (p. 121) et M. Starobinski lui-même : « Le danger d'une analyse immanente réside assurément dans sa trop grande réceptivité, dans sa ductilité consentante... » ; on ne saurait mieux exprimer notre réserve. Enfin, ces études extrêmement suggestives ne nous ont pas paru faire apercevoir un processus nouveau d'actualisation du texte biblique par rapport à celui de l'analyse existentielle. Si l'Ancien Testament a voulu exprimer la signification « actuelle » de la Parole divine (p. 62), force nous est de reconnaître que son actualité n'est plus la nôtre. Resterait au Texte le pouvoir de faire apparaître quelque chose de la logique métonymique de l'inconscient (p. 39) ; mais cette actualité thérapeutique du Texte correspond-elle à ce que « veulent » les Ecritures ?

PIERRE BONNARD.

PIERRE GRELOT : *De la mort à la vie éternelle*. Paris, Le Cerf, 1971, 276 p. (Lectio divina, n° 67.)

« C'est un assemblage de morceaux dont la composition s'étale sur quelque dix ans... » (p. 7). Oui, mais un assemblage cohérent ; l'auteur le dit lui-même : « J'ai tâché de mettre en pratique un article qu'a publié la *Nouvelle Revue théologique* (1966) : *Exégèse, théologie, pastorale* » (p. 9). En un temps de haute (pas toujours très haute !) spécialisation exégétique, on voit ici un éminent connaisseur de la Bible et de son milieu réunir dans sa recherche l'Ancien et le Nouveau Testaments, la littérature intertestamentaire, les épopées babyloniennes, Qumrân et la religion égyptienne, comme d'ailleurs les noms de Martin Heidegger, Paul Ricœur, Paul Valéry, Eliade à ceux des biblistes. Et l'ensemble laisse une impression de rigueur convaincante. Péché, mort, bonheur, présence divine, richesse et pauvreté, résurrection et foi johannique sont les grands thèmes abordés. En méthode, l'auteur, à l'école de Bultmann, mais aussi contre lui, préconise une exégèse qui soit une critique du langage biblique, dans le sens d'une démythologisation originale, au contraire « des interprétations rationalisantes d'une certaine théologie abstraite » (p. 59). « Cette critique du langage est un des fondements de toute exégèse correcte » (p. 131). Ainsi, quand le Crucifié dit au brigand : « Tu seras aujourd'hui avec moi dans le Paradis », on peut analyser les sources apocalyptiques de cette parole, mais en définitive ce sont les mots *avec moi* qu'il importe de souligner en exégèse pastorale (p. 201-222). Mais ces mots, à leur tour, ne relèvent-ils pas d'une sévère critique linguistique et théologique ? Ce serait notre question. — Une autre question : l'herméneutique de l'auteur est dominée par l'idée de développement ; la révélation biblique s'accomplit « de manière progressive » (p. 13), les promesses de l'Ancien Testament reçoivent leur « ultime développement » dans le Nouveau (p. 157), particulièrement dans la Présence sacramentelle ecclésiale (p. 168, 180) et ceci correspond à la lente « éducation » d'Israël par son Dieu (p. 226 ss.). Cette conception linéaire et optimiste de la pensée biblique correspond-elle vraiment aux données textuelles ? Et peut-elle, à elle seule, fonder l'autorité actuelle des Ecritures ? Comment accorder cette idée du développement biblique avec celle d'un *centre* des Ecritures à partir duquel les textes devraient être appréciés ?

PIERRE BONNARD.

P. LENGSELD : *Adam et le Christ*. Traduit par G. Petitdemange. Paris, Aubier, 1970, 287 p. (Théologie, 79.)

L'auteur de ce livre poursuit un triple but fort intéressant : premièrement, « aider à trouver pour la doctrine traditionnelle du péché originel un mode d'expression accessible à la pensée contemporaine » (p. 13) ; deuxièmement, « montrer par un exemple, comment les résultats de la recherche exégétique peuvent devenir féconds pour la théologie dogmatique » (p. 13) ; troisièmement, présenter les points de vue de deux grands théologiens occidentaux de confessions différentes afin de faire progresser la théologie œcuménique. Ce sont le dogmaticien catholique de Cologne J. Scheeben († 1888) et K. Barth. — Pour cela, P. Lengsfeld va centrer son étude sur la typologie Adam-Christ. Remarquons déjà que ce choix est assez surprenant, car il laisse de côté un certain nombre de textes bibliques sur le péché. Par ailleurs, les résultats de l'étude de la typologie Adam-Christ en I Cor. 15 ne sont pas directement utilisables pour le propos de l'auteur. — Toujours est-il qu'il présente une solide exégèse de

I Cor. 15 : 20-22 et 45-49 et de Rom. 5 : 12-21. Ensuite, il expose en les critiquant les compréhensions qu'ont Scheeben et Barth de la typologie Adam-Christ. — La conclusion dogmatique laisse par contre sur sa faim le lecteur dont l'appétit a été aiguisé par les propos de l'introduction du livre. — P. Lengsfeld voit dans le péché originel l'inauguration de la *dissociation de l'historicité* à laquelle il reconnaît les mêmes caractéristiques qu'au péché. L'homme est placé dans une situation d'historicité qui est sa détermination spatio-temporelle. Or cette situation est sans cesse en rupture : rupture avec autrui et avec Dieu, aspect ponctuel de l'instant présent en rapport avec l'infini du passé et du présent, etc. L'historicité de l'homme est donc *dissociée*. C'est cela la situation de péché. Dans cette recherche d'une expression nouvelle, l'auteur renonce à étudier cette question pourtant capitale : pourquoi ce péché originel détermine-t-il la condition de tous les hommes ? — La traduction française (1970) du texte allemand (1964) est suivie d'une postface dans laquelle l'auteur précise son idée. On lui a reproché de ne pas s'être exprimé sur la théorie de la création qui sous-tend sa proposition. Il répond en s'engageant sur la voie d'une conception évolutionniste du monde qu'il rattache à sa théorie sur le péché en disant que la dissociation vient du fixisme et l'unification de la mobilité. Dans ces conditions, pêche celui qui s'installe dans le « statu quo », c'est-à-dire qui va contre les lois évolutionnistes du monde établies par Dieu. Dans cette postface, P. Lengsfeld précise que l'historicité présente deux aspects : un aspect unifiant et un aspect dissociant. Dès lors, « l'état originaire de péché consiste dans le fait que l'homme est ainsi disposé qu'il rend effectif l'aspect dissociant de l'historicité (à laquelle il est voué) lorsqu'il se détourne de l'offre unifiante d'accomplissement » (p. 274). L'auteur termine en invitant à poursuivre la recherche en utilisant ces deux aspects de l'historicité. — Quand on parle de conception évolutionniste, une question vient à l'esprit, à laquelle ne répond pas l'auteur : quelle eschatologie a-t-on en vue ? Par ailleurs, on a l'impression dans cette postface que P. Lengsfeld s'éloigne de l'exégèse, ce qui va contre sa méthode si intéressante d'associer étroitement exégèse et systématique. — Malgré les défauts relevés on peut dire que l'étude et sa proposition valent d'être prises très au sérieux. La recherche d'une expression moderne du dogme du péché originel est fondamentale. Par son travail exégétique et sa proposition d'une expression nouvelle, P. Lengsfeld a posé des bases à partir desquelles on peut poursuivre cette recherche, selon son invitation à laquelle il mérite qu'on réponde.

JEAN-MARC PRIEUR.

DANIEL VON ALLMEN : *L'Evangile de Jésus-Christ. Naissance de la théologie dans le Nouveau Testament*. Yaoundé, CLE, 1972, 404 p.

Le professeur D. von Allmen a cherché dans ce livre, issu de cours qu'il a donnés à la faculté de Yaoundé, à montrer comment s'est formée, à partir de la foi de l'Eglise primitive, la théologie qui s'exprime dans le Nouveau Testament. Sans prétendre apporter des solutions originales, il présente un panorama de l'état actuel des investigations sur la préhistoire et l'histoire des textes néotestamentaires. En effet, selon lui, c'est le même dynamisme qui devrait aujourd'hui, dans d'autres contextes culturels, susciter l'élaboration de nouvelles théologies, africaines ou occidentales, s'il est vrai que le mouvement qui a produit le Nouveau Testament est aussi canonique que le texte lui-même. — L'ouvrage est complété par une bibliographie importante et par

deux index. — Tout en reconnaissant l'étendue de son information et l'intérêt de sa visée, on s'étonne qu'il semble ignorer le pluralisme théologique dont témoigne le Nouveau Testament — aucun chapitre particulier n'est consacré au johannisme — et on regrette que le dynamisme que l'auteur voulait dégager reste quelque peu enseveli sous l'abondance des matériaux.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

JEAN RADEMAKERS : *Au fil de l'Évangile selon Matthieu*. Louvain, Institut d'Études théologiques, 1972, 96 p. et 400 p.

Publié pour faciliter la lecture continue du premier évangile durant l'année liturgique, ce commentaire résulte d'un travail d'équipe. Il se présente en deux tomes. Le premier donne une traduction française aussi exacte que possible du texte grec : à chaque vocable grec correspond toujours le même vocable français. Pourtant l'élément le plus intéressant de cette « transposition » réside incontestablement dans le fait que, grâce à une disposition typographique adéquate, les auteurs sont parvenus à mettre en évidence les éléments essentiels de la structure littéraire du texte original, éléments qui se manifestent avant tout par un certain nombre de procédés littéraires (ex. : inclusion). — Le second tome ne prétend pas être un commentaire au sens traditionnel du terme ; il ne présente pas d'exégèse détaillée pour chaque péricope. S'inspirant des méthodes structuralistes, les auteurs étudient la structure de l'évangile à travers sa composition littéraire ; cette recherche leur permet de déceler la cohérence interne et l'unité profonde du livre, c'est-à-dire, à leurs yeux, sa théologie. Chacune des douze parties s'ordonne par rapport à cette totalité dynamique qu'est l'évangile ; saisir la structure de cette totalité équivaut à découvrir la clef d'intelligence du texte matthéen. Cette clef peut se définir grossièrement comme suit : l'histoire du Christ matthéen — et notamment sa relation avec ses disciples — est le paradigme de la relation toujours actuelle entre le croyant et son Seigneur. — Cette application de l'analyse structurale au premier évangile est nouvelle ; elle donne lieu à des aperçus à la fois suggestifs et convaincants. Mais ses prémices indiquent déjà ses limites. En envisageant Matthieu comme une totalité constituée et indépendante, les auteurs évitent de se pencher sur le problème des rapports entre tradition et rédaction, de même qu'ils n'accordent pas une attention suffisante à l'insertion historique du texte. Une bibliographie bien à jour est donnée tout au long du commentaire. La préoccupation pastorale affleure constamment sans pourtant gêner la rigueur du propos. On n'en dira pas autant de quelques affirmations dogmatiques de type confessionnel (heureusement rares !) qui n'ont rien à faire ni avec l'analyse structurale, ni avec le premier évangile.

JEAN ZUMSTEIN.

HARALD WEINACHT : *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1972, 197 p. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 13).

Depuis 1901, date à laquelle W. Wrede publia son livre « Das Messiasgeheimnis in den Evangelien », on sait que le motif du « secret messianique », central chez Marc, absent de Matthieu, modifié et résiduel chez Luc, est la clef

de la christologie du second Evangile. Après quelques premières tentatives de faire tourner la clef dans la serrure, dans les années où les recherches « formistes » étaient au centre des débats, l'intérêt s'est de nouveau concentré, depuis les années 50, sur les Evangiles synoptiques en tant que textes cohérents et porteurs, chacun, d'une théologie bien spécifique. H. W., après beaucoup d'autres, cherche à élucider le problème particulièrement difficile de la théologie de Marc. — W. veut cerner le problème en étudiant les relations complexes entre ce qu'il appelle la « forme » du second Evangile, c'est-à-dire la conception que Marc a de la personne du Christ et qui imprègne toutes les parties de son Evangile (p. 31-110), et son « Aufriss », c'est-à-dire, si nous avons bien compris, la structure narrative que l'évangéliste a donnée à sa présentation du Christ (p. 111-177). — La « forme » apparaît avant tout dans les trois récits, étroitement connexes, du *baptême* (Jésus porteur de l'Esprit est, en sa personne, la présence du royaume de Dieu), de la *transfiguration* (épiphanie de Dieu, anticipation de l'Eschaton, perceptible dans la personne de Jésus pour ceux qui l'écoutent, c'est-à-dire le suivent), et la *crucifixion* (où la lumière divine éclaire définitivement, pour la foi, Marc 15 : 34-39, la destinée humaine de Jésus) : « Pour Marc, l'Evangile se passe simultanément dans le ciel et sur la terre » (p. 53.67), ce qui signifie que c'est dans la condition terrestre du Fils, dans son humiliation même, que Dieu se manifeste. Le motif du « secret » en est l'expression constante. L'étude des *miracles* (p. 70-88) montre que loin d'être des « preuves », ils sont chez Marc — car ils sont presque tous, sous une forme ou sous une autre accompagnés du motif du « secret » — des signes du mystère de la personne de Jésus, que seule la foi peut connaître. Même tendance dans Marc 4, le chapitre des *paraboles*. Celles-ci attestent, selon W., que par la présence de Jésus le royaume de Dieu est arrivé et que le temps de croire nous est donné par Dieu (p. 97 s). Enfin, paradoxalement, l'*apocalypse* du chapitre 13 fait sauter le schéma des deux éons en donnant à entendre que l'accomplissement survient dans le présent de la prédication et de la foi : elle ne renvoie pas à l'avenir, mais à l'histoire, qui doit être « comprise christologiquement » (p. 107). — La seconde partie de l'ouvrage, consacrée à l'« Aufriss », veut répondre à la question : Pour quelle raison, alors que les Eglises s'étaient jusqu'ici passées d'une « histoire de Jésus », quelqu'un, vers l'an 70, s'est-il donné la peine d'en écrire une, en reliant par un fil narratif les éléments épars et divers de la tradition synoptique, créant ainsi le genre littéraire de l'« évangile » ? La réponse de W. est que Marc veut parer au péril d'une *christologia gloriae*, dont sont menacées les Eglises pagano-chrétiennes, en les rappelant vers l'*histoire* qui fonde et rend possible la foi, celle du Fils de Dieu qui va vers la souffrance et la mort (p. 142 s). Le thème de l'incompréhension des disciples est destiné à montrer que la foi n'est jamais adhésion naturelle à un Christ glorieux, mais celle humainement impossible au Christ humilié, qui nous appelle à sa suite. — C'est là aussi, selon W., ce qui explique l'absence, dans Marc 16, de toute apparition du Ressuscité : l'évangéliste fait comprendre ainsi que la résurrection ne marque en aucune façon la fin du « secret », mais qu'elle renvoie l'Eglise au Christ humilié qu'elle doit reconnaître et suivre en surmontant le scandale de la croix (p. 176 s). — Ainsi forme et structure narrative ont le même but : ramener l'Eglise sur le fondement et dans la dépendance de l'histoire, base de son existence, du Fils humilié. — L'ouvrage, une thèse présentée en 1968 à Marburg, est intéressant et utile ; mais il pêche par ses exposés diffus et par un style souvent voisin du charabia, qui fait de la lecture une rude épreuve.

CHRISTOPHE SENFT.

SIEGFRIED SCHULZ : *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*. Zürich, Theologischer Verlag, 1972, 508 p. ; en supplément à l'ouvrage et du même auteur : *Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen*, 108 p.

L'ouvrage monumental de Schulz marque une date dans la recherche synoptique, car il est le premier à offrir une exégèse détaillée et scientifique de chaque texte supposé appartenir à Q. A ce titre, il constitue véritablement un *commentaire* suivi de cette tradition. Dans la foulée des travaux de Tödt, mais aussi de Lührmann et de Hoffmann, Schulz présuppose que Q n'est pas simplement une source littéraire, mais bien une tradition autonome et structurée défendant une théologie originale. D'origine palestinienne, cette tradition est née dans un milieu judéo-chrétien dominé par l'apocalyptique, mais également tributaire de la sagesse. Ses agents en sont des prédicateurs prophétiques annonçant le jugement à Israël. — L'originalité de Schulz consiste dans le fait qu'il essaie de constituer *une histoire de la tradition Q*. A ses yeux, cette dernière se répartit en deux couches : la première, archaïque, se compose des textes issus de communautés palestiniennes et judéo-chrétiennes (55-164) ; la seconde, plus tardive, rassemble les textes redevables à des communautés syriennes dont le judéo-christianisme est d'obédience hellénistique (177-480). Le point à la fois décisif et problématique de la démarche consiste dans l'énoncé des critères qui permettent de distinguer la seconde couche de la première. Ces critères (47-53) relèvent aussi bien de la langue (sémitismes, utilisation de la LXX dans les citations A.T.), que de la forme littéraire (emploi de l'apophtegme, etc...), que des motifs utilisés (sagesse pré-existante, etc...), que du contenu (retard de la parousie, utilisation non-apocalyptique du titre Fils de l'homme, etc...). Sans entrer dans les détails, la démarche de Schulz suscite une double question critique : peut-on légitimement invoquer comme critères des éléments qui interviennent tour à tour comme résultats de l'analyse et comme prémisses de cette dernière (cercle exégétique !) ? Après les travaux de Hengel, est-il encore admissible d'utiliser l'opposition entre éléments palestiniens et hellénistiques comme critère de différenciation de la tradition ? — Enfin, pour terminer, deux problèmes ne nous semblent pas avoir été suffisamment éclairés par Schulz. D'une part, l'auteur ne discute ni l'étendue de la source Q, ni son plan ; il se borne à envisager les traditions communes à Matthieu et à Luc, et à en relever l'homogénéité terminologique par le biais de la statistique. D'autre part, il passe sous silence la question capitale de la relation entre la prédication du Jésus historique et la naissance de Q.

JEAN ZUMSTEIN.

E. GRÄSSER, A. STROBEL, R. C. TANNEHILL, W. ELTESTER : *Jesus in Nazareth*. Berlin et New York, W. de Gruyter, 1972, 153 p. (Beiheft zur ZNW, n° 40.)

Les trois premiers évangiles font état d'une prédication malheureuse de Jésus à Nazareth, sa « patrie » (Marc 6 : 1-6 et parallèles, et quelques textes épars dans le quatrième évangile). Ces récits sont importants par les nombreux renseignements qu'ils paraissent nous fournir sur la famille de Jésus ou le culte synagogaal de son temps et par les interprétations très différenciées que les évangiles nous présentent de cette journée de Jésus. Une mise au point équilibrée sur les études récentes consacrées à ces textes eût donc été la bienvenue. Malheureusement, il ne s'agit ici que de quatre contributions fort savantes, mais

sans lien entre elles. E. Grässer démontre le caractère composite du récit de Marc, sans doute le plus archaïque ; l'auteur marcieen savait seulement que Jésus avait prêché sans succès à Nazareth ; conformément à ses présupposés théologiques, il présente en Jésus l'« homme divin » méconnu et rejeté par les siens. A. Strobel examine les sources apocalyptiques du thème de l'« année de grâce » auquel Jésus se réfère en citant Esaïe 61 ; si cette référence était une allusion à une telle festivité célébrée par les contemporains de Jésus, cela ne pourrait être que celle de l'année 26/27 et une datation de la mort de Jésus en 30 en recevrait une certaine confirmation. R. C. Tannehill montre que, chez Luc, Jésus est le témoin de la grâce prévenante de Dieu tout au long de son ministère terrestre, sans que la croix tienne une place privilégiée dans l'événement du pardon divin. Par ailleurs, Luc ne fait pas de la conversion un préalable au pardon divin, comme certains l'affirment aujourd'hui. W. Eltester a saisi cette occasion de prendre position dans le débat actuel sur la nature de l'Histoire et la destinée d'Israël dans l'œuvre de Luc. L'ensemble de ces études vaut surtout par d'innombrables références bibliographiques aux récentes études lucaïennes ; pour la joie ou l'embarras des spécialistes.

PIERRE BONNARD.

GERHARD SCHNEIDER : *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*. Munich, Kösel-Verlag, 1973, 174 p.

L'auteur présente son ouvrage comme une contribution à la « Redaktionsgeschichte » des évangiles. Après que la « Formgeschichte » ait cherché la source commune des récits, les études contemporaines s'attachent à dégager la participation de chaque rédacteur et ses intentions théologiques. « Leur intention est plus proche du « chemin de croix » catholique ou de la « Passion selon Matthieu » de Bach que d'un récit purement historique de ce qui s'est passé (p.9). » — Après avoir retracé l'histoire de la tradition primitive sur la Passion, G. Schneider mène très soigneusement l'exégèse des péricopes synoptiques, et termine par les caractères théologiques des trois récits. Ceux-ci se remarquent particulièrement dans le comportement des disciples, et dans le rôle des autorités et l'attitude du peuple devant la croix ; sur ces divers points, il y a plus que des nuances entre les synoptiques. — Nous avons là un bon instrument de travail, qui offre la synthèse de beaucoup d'études de détail.

FRANCIS BAUDRAZ.

JACQUES GUILLET : *Jésus, devant sa vie et sa mort*. Paris, Aubier, 1971, 241 p. (Intelligence de la foi.)

L'auteur de l'admirable *Thèmes bibliques* (2<sup>e</sup> éd., 1962) nous offre aujourd'hui, en réponse à Bultmann, une étude très nuancée et documentée sur l'aspect le plus délicat de toute reconstitution de la vie de Jésus, celui de sa « conscience messianique ». Car « qu'est-ce qu'un événement qui n'est pas vécu par une conscience ? Qu'est-ce que la mort de Jésus, si elle n'est la mort vécue par Jésus ? » (p. 15). Partant de ces prémices, qui pourraient être discutées, l'auteur tente de retrouver dans les Évangiles « la présence et l'action de cette conscience du Christ » (p. 24). Cette conscience, il la conçoit à la fois comme toujours identique à elle-même et « progressive ». On voit que le P. Guillet ne recule pas devant les difficultés qui encombrant depuis toujours ce redoutable sujet. Il abordera avec le même courage (p. 160 ss.) l'objection classique : si Jésus savait qui il était, et qu'il ressusciterait, quelle signification humaine peut-on accorder

à ses souffrances et à sa mort ? Et sa réponse, inspirée de Bergson et de Blondel, ne manquera pas de force. L'enquête elle-même se concentre sur quatre moments de la narration évangélique : le baptême, la période galiléenne, la confession de Pierre à Césarée, le ministère à Jérusalem et la Passion. L'analyse demeure sainement critique. « Nulle part sans doute autant que dans cette scène (le baptême) n'apparaît la distance entre l'événement initial et la description chrétienne » (p. 47). Excellentes sont les pages sur Jésus « évangélisateur » galiléen et guérisseur (p. 63 ss.) ; de même celles sur le Sermon sur la montagne, où l'auteur suit de près Jeremias (p. 101), ou celles sur l'invocation de Dieu comme Père, où De Waelhens et Ricœur complètent heureusement l'approche exégétique. Paradoxe étonnant, Jésus apparaît « maîtrisant l'avenir en le laissant venir à soi, sachant ce qu'il lui apporte et où il le conduit, et dans le même temps dénué de tout son pouvoir, livré à la puissance la plus redoutable, la haine de ses ennemis » (p. 169). Si le titre de Fils de Dieu appliqué à Jésus est probablement « une création chrétienne » (p. 224), c'est en lui que s'exprime, cependant, la réalité ultime d'une relation unique, dont la Passion laisse entrevoir quelques aspects : « Jésus ne parle plus de Dieu, il lui parle. Dialogue douloureux ; jusqu'au dernier soupir, nous n'en connaissons que les supplications angoissées de Gethsémani et l'appel dans le vide lancé de la croix » (p. 241). Ce livre pose peut-être plus de problèmes qu'il n'en résout ; mais il les pose avec une rigueur qui fait beaucoup réfléchir. L'auteur nous paraît, tout au moins dans ses présupposés, encore trop prisonnier d'une christologie de type statique : « ... un homme vaut par ce qu'il est, par son être profond et sa personnalité ; si la personnalité de Jésus est d'être le Fils de Dieu, il faut qu'il le soit dès sa naissance » (p. 56). Jésus n'avait-il pas plutôt conscience de ce qu'il avait à faire ; par exemple, selon Matthieu, réinterpréter la Loi ?

PIERRE BONNARD.

JOACHIM JEREMIAS : *Abba. Jésus et son Père*. Traduit de l'allemand par Sœur Christiane Péquino. Paris, le Seuil, 1972, 142 p. (Parole de Dieu, 8).

Cet ouvrage nous offre une partie du volume d'études publié sur ce sujet par l'auteur en 1966. Spécialiste du judaïsme au temps de Jésus, J. Jeremias s'est livré à une enquête approfondie sur l'usage du nom de « père » adressé à Dieu. Dans le judaïsme, le nom reste collectif, Dieu est le père du peuple d'Israël. Jésus exprime par « Abba, Père » la relation particulière qui l'unit à Dieu ; ensuite, en donnant à ses disciples le droit d'user du même nom, il les fait entrer dans cette relation. — Cet ouvrage très dense est cependant d'une lecture aisée, les notes étant groupées à la fin, avec un petit lexique des termes rabbiniques.

FRANCIS BAUDRAZ.

*Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de ROBERT VAN DER GUCHT et HERBERT VORGRIMLER. Tournai, Casterman, Tome I, 1970, 600 p. Tome II, 1971, 985 p.

THÉOLOGIE  
CONTEM-  
PORAINE

On le sait, l'accélération des sciences, des techniques et de l'économie bouleverse tous les aspects de la vie humaine. Puisque la théologie se trouve ainsi face à de nouveaux horizons matériels, politiques, sociaux, culturels et religieux, il était urgent de « dresser le bilan des efforts accomplis depuis le début du siècle, faire le point des recherches actuelles et mesurer l'ampleur

des tâches qui nous attendent » (tome I, p. 9) au moment où la réflexion théologique va probablement s'intensifier tout en prenant un caractère de plus en plus international et interconfessionnel. A cet effet, l'abbé R. Van der Gucht, chercheur qualifié du FNRS, et M. H. Vorgrimler, professeur à la Faculté de théologie de Lucerne, se sont assurés le concours de 56 auteurs de confessions et de nationalités diverses. La publication de ces deux gros volumes représente en elle-même un événement que nous saluons avec enthousiasme, d'autant plus que la théologie de langue française n'est pas riche en sommes de ce genre.— La première partie, *Le monde du XX<sup>e</sup> siècle*, brosse en 410 pages une fresque de notre univers contemporain : caractéristiques économiques, politiques, sociales et religieuses ; arts et littérature ; physique, biologie, psychologie, sociologie, sciences des religions, pédagogie ; courants philosophiques de Kant au structuralisme ; grandes religions non chrétiennes (bouddhisme, Inde, islam, judaïsme). Chaque chapitre fait le point des idées et des connaissances actuelles avec un esprit d'ouverture, avant de dégager les questions qu'elles posent à la théologie postconciliaire. La deuxième partie, *La théologie chrétienne* (852 pages à cheval sur les deux tomes), décrit l'évolution des théologies catholique, protestante, anglicane et orthodoxe au XX<sup>e</sup> siècle, puis expose l'état de chaque discipline. La troisième partie, *Portraits de théologiens*, consacre près de 230 pages à U. von Balthasar, K. Barth, D. Bonhoeffer, E. Brunner, R. Bultmann, M.-D. Chenu, Y. Congar, H. de Lubac, R. Niebuhr, K. Rahner, E. Schillebeeckx et P. Tillich. Le professeur Karl Rahner apporte enfin une conclusion sous la forme d'un essai intitulé *L'avenir de la théologie*. — Ce bilan n'est pas l'œuvre de polygraphes mais de spécialistes. Ainsi l'on a recouru à des protestants pour les sujets touchant au protestantisme : le professeur Trillhaas de Goettingue a écrit les pages sur la théologie protestante du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours, M. André Dumas a tracé le portrait de Bonhoeffer, M. André Malet celui de Bultmann, etc. Que des lacunes apparaissent malgré tout ici ou là, chacun le remarquera à sa manière. Nous regrettons pour notre part l'absence d'une synthèse consacrée à l'œcuménisme (le thème est présent partout, mais éparpillé). Bien sûr, des omissions étaient fatales dans une telle entreprise. Plutôt que de chicaner à ce propos, nous nous arrêterons à quelques remarques générales. — Tout d'abord, à qui cet ouvrage s'adresse-t-il ? Se veut-il vulgarisation (de bonne qualité, précisons-le !) ou mise au point pour des spécialistes ? L'introduction ne l'indique pas et le contenu oscille entre ces deux pôles. La plupart des chapitres apportent une information claire et fournie, mais d'autres se contentent d'une brièveté sommaire ou hermétique au profane. Par exemple, le chapitre sur la biologie nous renseigne d'une manière étendue et vivante, alors que celui sur la physique est un peu mince. Ou encore : les lignes sur le structuralisme sont probablement pénétrantes, mais ne constituent en rien une initiation. Le grand nombre des collaborations rend ces disparités inévitables et la majorité des auteurs indiquent loyalement leur méthode et les limites de leurs exposés, voire leur embarras. D'ailleurs ce défaut reste mineur, surtout dans les deux dernières parties, et la coordination est bonne : peu de répétitions et d'interférences, une présentation graphique homogène et très lisible. Bref, cette mine de renseignements devrait avoir sa place dans la bibliothèque de tous les pasteurs, qui pourront d'une part compléter leurs connaissances, les mettre à jour, et d'autre part s'initier à la pensée catholique. L'ouvrage se lit de bout en bout avec beaucoup d'intérêt ou se consulte comme une encyclopédie, grâce à l'excellente disposition des matières et à un index de 150 colonnes minutieusement établi. D'abondantes biblio-

graphies guident utilement le lecteur désireux d'étudier un problème en détail. Le tome I captivera même les laïcs cultivés.— Mais ces deux volumes valent bien mieux qu'une sorte de gros manuel universel. Leur ambition est avouée. Nous aident-ils à distinguer les lignes de force de la théologie contemporaine ? Ouvrent-ils des perspectives à la réflexion ? Nous répondons oui sans hésiter, même si le théologien protestant n'entre pas toujours dans leur problématique. Et nous sommes inquiets en songeant que ce noble et colossal effort ne rencontrera peut-être pas la critique qu'il mérite : une synthèse de ses synthèses, assortie d'un examen approfondi.

JEAN-FRANÇOIS DEPPIERRAZ.

FRIDOLIN WECHSLER : *Romano Guardini als Kerygmatischer*. Paderborn, F. Schöningh, 1973, 238 p. (Schriften zur Pädagogik und Katechetik, n° 22).

L'auteur envisage l'œuvre considérable du théologien-philosophe catholique Romano Guardini (1885-1968) sous l'aspect du *kerygme*. F. Wechsler se rend alors compte que Guardini fut une figure de prédicateur exemplaire (exemplarische Kerygmatischer Gestalt, p. 12, cf. p. 213 ss.). L'étude de F. Wechsler trace en quatre chapitres l'ensemble de la théologie *pratique* de G., avec l'intention de faire découvrir au lecteur que l'œuvre et la pensée de G. étaient orientées vers l'annonce de la Bonne Nouvelle et centrées autour de la prédication de Jésus Christ. — Les deux premiers chapitres découvrent les fondements de cette prédication dans la structure de pensée de G. et dans son analyse critique de son temps. La prédication directe et *indirecte* font l'objet des autres chapitres du livre. Jésus Christ est l'essence du message chrétien : tel est la clé de voûte du christianisme selon G. — Une étude de ce genre est nécessairement descriptive. Le livre de F. Wechsler n'échappe point à ce danger, mais il oblige le lecteur à recourir aux écrits mêmes de G. L'intention de cette monographie n'est d'ailleurs pas autre (p. 14). — Signalons enfin qu'il s'agit de la première thèse de doctorat acceptée par la Faculté de théologie de Lucerne qui reçut en 1970 le droit de conférer des grades académiques.

RUEDI IMBACH.

CARL J. ARMBRUSTER : *La vision de Paul Tillich*. Paris, Aubier-Montaigne, 1971, 315 p. (Théologie, 80.)

Traduction d'un livre paru en anglais en 1967 aux Editions Sheed and Ward à New York, cet ouvrage est consacré à l'examen des rapports qu'entretiennent la religion et la culture dans l'œuvre de Tillich, deux thèmes qui — c'est l'évidence pour qui connaît la pensée de Tillich — ne constituent pas deux blocs distincts et opposés, mais au contraire s'interpénètrent, se « synchronisent ». Tillich est un homme pour qui les frontières sont toujours mouvantes. Sa théologie — sa vision — est profondément unitaire, synthétique. — Le lecteur trouvera ici un exposé systématique de la pensée tillichienne. On a renoncé à toute présentation génétique : Tillich a plus procédé par affinement lent et minutieux de ses premières intuitions que par ruptures ou mutations. L'auteur ne s'attarde pas non plus sur le cadre historique dans lequel Tillich a vécu. L'ouvrage est délibérément thématique. On y découvrira la richesse de l'œuvre de Tillich et on éprouvera tout à la fois — pour peu qu'on ait passé par l'école de la théologie dialectique et de la critique de la religion — le sentiment d'étrangeté de se trouver en face d'une synthèse qui rappelle, structurellement, par bien des côtés, l'entreprise (unitaire) de Schleiermacher.

PIERRE GISEL.

HERWIG ARTS : *Moltmann et Tillich : Les fondements de l'espérance chrétienne*. Gembloux, Duculot, 1973, 178 p. (Recherches et synthèses, section d'œcuménisme, 2.)

Le Père Arts tente, dans cette thèse de doctorat qu'il a soutenue à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg et qu'il a quelque peu remaniée depuis, de confronter, sur le problème particulier de l'eschatologie, deux théologiens dont se réclament des partis théologiques totalement opposés. Pour pouvoir mettre en valeur la théologie moltmannienne, il se trouve tout d'abord confronté au problème du rapport entre l'eschatologie et l'herméneutique, par le simple fait qu'il est contraint d'élargir la discussion aux écoles bultmannienne, barthienne, et pannenbergiennne pour définir le front polémique de l'entreprise de Moltmann. Cette préoccupation herméneutique, il ne la conserve cependant pas dans sa seconde partie consacrée à Tillich et à la confrontation de celui-ci avec Moltmann. Ce sont alors principalement les lieux théologiques — directement interdépendants pour Tillich — de la révélation et de l'eschatologie qui préoccupent le Père Arts. Cela lui permettra, dans son sixième chapitre intitulé « Conclusions », de ne pas montrer que les désaccords fondamentaux entre les deux théologiens analysés. La conclusion du Père Arts est, en effet, que, bien qu'allant dans un sens opposé au plan de la démarche théologique — Moltmann allant de la Bible à la philosophie et Tillich allant de la réalité mondaine à la cristallisation de celle-ci dans le donné biblique — Tillich et Moltmann peuvent se donner la main en ce qui concerne l'eschatologie et l'intervention éthique du chrétien dans le règne de Dieu mondanié qui va en découler. La dernière phrase de l'ouvrage donne cependant — bien que formulée sous forme de question — un petit avantage à Moltmann en la matière ! — Malgré les affirmations du professeur Mehl sur la « neutralité purement méthodologique » du Père Arts, le lecteur ne peut s'empêcher de penser que l'auteur manifeste le désir apologétique de défendre Moltmann et de récupérer ce qui peut l'être du côté du libéralisme protestant. Ainsi, il nous semble regrettable que la confrontation soit toujours envisagée du point de vue moltmannien à l'égard de la théologie tillichienne et que le mouvement inverse ne soit pas aussi opéré. De là découle également que la confrontation, si fructueuse parce que si facile lorsqu'on se place au niveau idéologique, entre Moltmann et les grands courants théologiques de XX<sup>e</sup> siècle, ait quasiment disparu dans la seconde partie. C'eût certainement été plus difficile, par le simple fait, par exemple, qu'il eût fallu se préoccuper du niveau herméneutique des problèmes. On peut encore regretter le manque de clarté des remarques conclusives dans lesquelles les positions communes et opposées des deux théologiens ainsi que leurs divers plans d'attaque sont imbriqués les uns dans les autres. Ce livre, d'une lecture facile dans ses cinq premiers chapitres, donne une introduction partielle aux deux théologiens, mais exige du lecteur la possibilité de prendre un certain recul et demande un esprit critique toujours en éveil à l'égard des affirmations du Père Arts.

JEAN-DENIS KRAEGE.

JÜRGEN MOLTSMANN : *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Évangile*. Paris, Le Seuil, 1973, 194 p. Trad. de l'allemand par J. P. Thévenaz.

Le titre de ce nouveau livre de Moltmann traduit en français résume bien le fil conducteur qui le parcourt. J. P. Thévenaz qui, une fois de plus, a accompli

un admirable travail de traduction et de rédaction écrit à ce sujet : « On commence à entendre parler d'une traduction politique de l'Évangile, après avoir longtemps dû se contenter des possibles conséquences politiques d'une foi chrétienne restée traditionnelle, non changée, non réformée... Les textes ici réunis constituent... des stations sur ce chemin qui mène à une traduction plus réelle et plus historique du message évangélique » (p. 7). — Le présent ouvrage envisage donc les actions concrètes nécessitées par la théologie de l'espérance ; cela ne paraît cependant pas possible sans signaler déjà le nouveau thème dont Moltmann s'occupe depuis un certain temps : Dieu et la souffrance, Dieu dans la croix. « La foi est chrétienne lorsque dans l'histoire elle rencontre Dieu et son royaume sous la forme de la croix... Dans la résurrection de ce crucifié, elle comprend que cette souffrance de Dieu dans le monde déchiré est due à la passion de Dieu pour un monde réussi. Positivement, il s'ensuit que la foi chrétienne participe à la souffrance et à la passion de Dieu... la foi prend sur elle, avec la force de l'espérance, la croix du présent, transformant la figure actuelle de ce monde dans la perspective de le voir se manifester comme monde de Dieu » (p. 15). Dans cette perspective, Moltmann aborde des questions relatives à la libération de l'humanité (p. ex. révolution, droit de résistance, racisme) et la société scientifique et technique (responsabilité pour un avenir humain, médecine et valeurs humaines). Parce qu'il sait que le Dieu biblique est un libérateur, l'auteur peut plaider pour le dialogue avec les marxistes ou dénoncer l'hypocrisie de nos théories politiques. Il est évident que ses bases théologiques l'amènent à prendre des positions qui sont souvent mal vues dans nos régions. Celui qui est engagé dans la lutte politique ressentira peut-être le besoin de recevoir plus d'éléments pratiques et stratégiques pour arriver à ce but que Moltmann décrit brillamment. Est-ce là son point faible, comme quelques critiques le prétendent ? — Le lecteur qui désire s'initier à l'étude de Moltmann trouvera à la fin du livre les notes et les références bibliographiques ajoutées par le traducteur.

KLAUSPETER BLASER.

JEAN-PIERRE JOSSUA, O.P. : *Le Père Congar : la théologie au service du peuple de Dieu*. Avec une bibliographie générale du P. Y. Congar par PIETRO QUATTROCCHI. Paris, Le Cerf, 1967, 277 p. (Chrétiens de tous les temps, 20.)

Bien que ce livre date de quelques années, il vaut la peine de le signaler : c'est la première étude d'ensemble sur la vie et l'œuvre du R. P. Congar. L'auteur a bénéficié de longues conversations avec celui qui a renouvelé l'ecclésiologie catholique. Il a eu accès à des sources inédites. Le résultat est fort bon : une biographie détaillée mais sans complaisance, un tableau précis d'une théologie qui aboutit au concile. La bibliographie, qui couvre plus de cinquante pages, énumère toutes les publications du P. Congar jusqu'en 1967. A elle seule elle manifeste, dans son étonnante diversité et dans son unité, l'immense effort d'un théologien nullement reclus dans sa cellule.

JEAN-FRANÇOIS DEPIERRAZ.

RENÉ MARLÉ S.J. : *Herméneutique et catéchèse*. Paris, Fayard-Mame, 1970, 127 p.

Malgré son titre, ce petit livre traite presque exclusivement d'herméneutique. Le lecteur — non spécialiste — y trouvera de bonnes introductions,

d'accès aisé, rédigées non sans souci didactique, complétées chaque fois d'éléments bibliographiques. Entrée dans le problème contemporain de l'herméneutique (en liaison avec l'avènement de la modernité, la critique et l'histoire) ; la position de Bultmann ; la question du Jésus historique chez Bultmann et ses disciples ; le problème du canon avec, notamment, une discussion des thèses de Kaesemann ; une présentation des travaux de Paul Ricœur qui élargissent (ou modifient ?) le champ herméneutique dans la mesure où ils prennent corps face à un type d'interprétation hérité de Marx-Nietzsche-Freud et non plus d'abord face à une critique de type positif liée aux sciences de la nature ; les perspectives ouvertes par Bonhöffer récusant l'héritage « libéral » de la problématique bultmannienne ; « l'instance structuraliste » ; telles sont les principales étapes de l'ouvrage. Marlé fait montre — une nouvelle fois — d'une grande maîtrise des courants de la théologie protestante de l'Allemagne contemporaine. On regrettera peut-être, parfois, des conclusions un peu classiques, notamment dans le chapitre final (dogme et herméneutique) ou à propos de Kaesemann (Marlé me paraît sous-estimer la radicalité de la question critique qui sous-tend les textes consacrés au problème du canon par l'exégète de Tübingen), ainsi qu'une certaine propension à privilégier le schème de la « *complexio oppositorum* » au détriment d'une réflexion plus radicale sur le *concept même de vérité*.

PIERRE GISEL.

HORST W. BECK : *Weltformel contra Schöpfungsglaube. Theologie und empirische Wissenschaft vor einer neuen Wirklichkeitsdeutung.* Mit einem Geleitwort von Hendrik van Oyen. Zürich, Theologischer Verlag, 1972, 281 p.

A lire cet ouvrage, on devient terriblement conscient des limites du théologien et de sa formation. Mais même celui qui n'est pas familiarisé avec les sciences naturelles et les systèmes cybernétiques se rendra compte de la qualité et de l'importance de ce livre soit pour le *dialogue* entre la théologie et le monde technique, soit pour une nouvelle approche de la *création*. Un dogmaticien le retiendra donc pour son prochain cours sur la doctrine de la création. Concernant le *dialogue* : il n'y a pas ici de confrontation stérile ni non plus de fraternisation a-critique. Beck, lui-même ingénieur et théologien, nommé récemment privat-docent à Bâle, essaie plutôt de mettre en lumière les axiomes positivistes sur lesquels repose la perception de la réalité telle qu'elle est vue par la psychologie, la cybernétique, la biologie. Ces axiomes sont constamment remis en cause par les méthodes, par les réponses et surtout par les questions non résolues auxquelles on arrive à partir de ces axiomes précisément. La technologie elle-même ne peut se contenter d'une interprétation quantitative et combinatoire du monde, telle que celle du positivisme. Beck le montre en discutant à fond et avec une compétence extraordinaire les théories des systèmes cybernétiques et autres. La théologie risque de rester ignorante à l'égard des transformations profondes opérées aujourd'hui par les « machines à penser », ou alors de vouloir s'adapter d'une façon naïve. — Concernant l'approche de la *création* : la thèse principale de l'auteur est que la technologie en tant que science empirique exige un dépassement de son immanentisme. Le nombre énorme des faits appelle une nouvelle « ouverture » (*Offenheit*) prenant la place des systèmes clos ; la quantité des données et leurs relations multiples nécessite

une réflexion sur la qualité, le sens, le mystère de l'être dans son ensemble. Beck montre comment cette réflexion commence à s'imposer aux scientifiques eux-mêmes, ce qui pourrait ouvrir de nouvelles perspectives pour notre temps. D'autre part, l'expérience biblique de la réalité, elle aussi, tend vers cette ouverture ; la création en particulier ne constitue pas un fait accompli ; l'agir de Dieu se poursuit (conservation, bénédiction). Dieu en tant que créateur est le Dieu de la nature, ou alors il n'est ni créateur ni Dieu. Ainsi, une définition de la réalité une qui soit ouverte à la révélation de Dieu n'est pas complètement insensée. Y aurait-il là une chance pour les sciences ? — Ce qui paraît particulièrement bienvenu chez Beck, c'est le fait qu'il s'abstient d'une mauvaise apologétique. Il cherche plutôt à entraîner le lecteur dans un processus de réflexion qui lui fasse admettre comme scientifique la possibilité de la révélation chrétienne. Rien de plus. Dans le souci de ne pas diviser la réalité, Beck rejette et les mythes qui postulent un surnaturel et les mythes qui veulent démythologiser le monde de tout ce qu'il pourrait y avoir de « divin » (historicisme, existentialisme, idéologie de la sécularisation). Je ressens pourtant ici un certain malaise, non sans partager néanmoins l'intention de l'auteur. Comment éviter à la limite le mysticisme de l'être, la divinisation de la nature ? Comment préserver la mondanité du monde et la critique toujours nécessaire de la naïveté religieuse et fondamentaliste ? Sans doute, chez Beck, le principe de l'ouverture exerce-t-il une fonction critique (car eschatologique) vis-à-vis de ces dangers. Mais on souhaiterait peut-être une cohérence plus grande entre ce principe et ce que l'auteur appelle « le mystère de l'être ». — Beck revalorise un programme théologique longtemps oublié, celui de Karl Heim, en le précisant par celui du philosophe hollandais A. E. Loen. Le nom de leur interprète mérite d'être noté, car c'est un interprète indépendant.

KLAUSPETER BLASER.

HEINZ-ROBERT SCHLETTE : *Pour une « théologie des religions »*. Traduit de l'allemand par Henri Rochais. Paris, Desclée de Brouwer, 1971, 170 p. (Quaestiones disputatae, n° 6.)

Sous un titre qui pourrait être prometteur, voici une manière très traditionnelle d'aborder le sujet. L'auteur ne prend guère de risques et préfère s'en tenir à un exposé, d'ailleurs très clair, de la doctrine reçue. Son seul effort de renouvellement porte sur une meilleure articulation de la réflexion chrétienne sur les religions non chrétiennes au thème de l'histoire du salut. Mais la perspective choisie détermine une argumentation de type toujours légaliste : on commence par poser la prééminence de la révélation chrétienne pour se demander ensuite, mais ensuite seulement, ce qu'il est légitime d'affirmer à propos des autres religions. C'est le vieux thème du « salut des païens ». L'auteur semble malheureusement craindre tellement la contamination du concept de religion tel qu'il a été élaboré par l'école de l'histoire des religions qu'il ne se contente pas d'une critique peu convaincante de sa méthode ; il laisse surtout passer l'occasion d'une réflexion théologique circonstanciée sur ce concept-là. C'est d'autant plus dommage qu'on aurait grand besoin actuellement d'une réflexion nouvelle sur la foi chrétienne comme religion parmi les autres religions, et qu'une contribution catholique suggestive serait un apport précieux pour une telle étude.

BERNARD REYMOND.

PAUL VAN BUREN : *The Edges of Language*. An Essay in the Logic of a Religion. Londres, Student Christian Movement, 1972, 178 p.

Auteur en 1963 d'un livre devenu célèbre (*The Secular Meaning of the Gospel*), van Buren est devenu critique à l'égard de sa position d'alors. On trouvera dans ce nouvel ouvrage la justification d'un revirement auquel l'auteur a été conduit par une méditation approfondie des *Investigations philosophiques* de L. Wittgenstein. — Van Buren ne croit plus possible l'analyse linguistique des affirmations religieuses telle qu'il l'a pratiquée précédemment, à la suite de penseurs comme Ian T. Ramsey, Hare ou Braithwaite. Si je vois bien, cette impossibilité naît du refus de l'auteur de penser selon les lignes de l'antithèse théisme-athéisme : « The issue of theism itself arises from and assumes a view of language and its workings, and so a theory of meaning, which I shall argue is inadequate and untenable » (p. 4). En bref, van Buren s'en prend à la conception positiviste de la réalité. L'athéisme et le théisme ne sont que deux pôles à l'intérieur d'une même illusion. — Sachant avec Wittgenstein entre autres que le sens se donne toujours dans et par le langage, l'auteur pense que le vrai clivage passe entre ceux qui ne veulent utiliser le langage qu'en sa platitude et sa normalité et ceux qui l'utilisent à ses frontières, là où affleure la possibilité du non-sens, au point de naissance de la richesse poétique. « The difference between positivists of both sorts and those who are aware of the frontiers of language is a difference of no small cultural moment » (p. 161). Tout est langage — et van Buren porte son attention sur le langage en tant qu'il constitue l'homme de manière fondamentale. Mais, en quelque sorte, le langage fonctionne à des régimes différents. Utiliser ce type particulier de langage qu'est le langage « marginal » de la foi, c'est faire preuve d'un comportement linguistique (« linguistic behavior ») parmi d'autres. Le chrétien est celui qui s'aventure à la frange du langage et qui le pousse ainsi à ses limites. Il n'y a aucune obligation historique ou logique à parler ce langage-là, mais une telle décision peut être — et est souvent — le fait de gens intelligents (on sent chez van Buren un souci apologétique ; il se place du point de vue des chrétiens « éduqués »). — Ce livre nous laisse sur notre faim. Beaucoup de temps est consacré à la philosophie de la religion et à la théorie du langage, fort peu par contre à l'analyse du kérygme chrétien, de sa structure linguistique et de son enracinement culturel. La promesse faite dans le sous-titre de l'ouvrage (logique d'une religion) n'est pas tenue. Je crains fort que nous ayions ici un (bon) ouvrage de plus sur les conditions formelles d'une théologie nouvelle. C'est un *programme* intéressant, mais ce que nous attendons et ce dont nous avons besoin, c'est une *lecture herméneutique* du kérygme chrétien qui tienne compte du renouvellement apporté par les méthodes philosophiques et linguistiques. Une fois de plus, nous avons la preuve que la philosophie de la religion, même dans sa version logico-linguistique, est une voie trop courte pour qui cherche à dire sa foi dans le langage de ce temps.

DENIS MULLER.

PHILOSOPHIE  
CONTEM-  
PORAINE

RICHARD SCHAEFFLER : *Religion und kritisches Bewusstsein*. Freiburg-München, Alber, 1973, 451 p.

L'auteur, titulaire d'un enseignement consacré aux questions-frontière entre la théologie et la philosophie à l'Université de Bochum examine ici la question des rapports que la conscience critique et la religion entretiennent l'une avec l'autre. Il le fait à partir d'un triple refus, refus des présupposés qui, habituellement, commandent la discussion : 1) le présupposé qui veut qu'on

sache ce qu'est la critique ; 2) celui qui veut que la critique soit une grandeur indépendante de la religion ; 3) celui qui veut que seule une critique indépendante de la religion puisse décider de sa légitimité, trois présupposés qui font que la question du rapport religion/conscience critique est réduite à celle de leur « com-possibilité ». — L'auteur nous entraîne dès lors dans une histoire de la critique. Il en distingue quatre stades : 1) l'herméneutique religieuse qui n'accepte pas la facticité du fait sans pour autant postuler un autre monde, à côté du monde réel : elle pose plutôt et interroge l'équivocité de l'apparaître ; 2) la désintégration de la synthèse socio-religieuse consécutive à la modernité et à l'Aufklärung ; 3) la découverte de l'historicité de la raison qui fait qu'il n'est plus possible de prendre appui sur la raison comme auto-position et autonomie, mais seulement de la penser dans sa *fonction* historique, c'est-à-dire dans son effectivité, chaque fois en prise sur une expérience donnée (fin du XVIII<sup>e</sup> et amorce du romantisme) ; 4) le passage d'une critique qui examine la raison à l'œuvre *dans* le système ou la totalité à une critique *du* système lui-même (Marx, etc.). L'éclatement de la critique en systèmes d'interprétation pluriels, et particuliers à chaque fois, me paraît ici ne pas être suffisamment souligné, et ce, au profit de la seule affirmation d'une solidarité indépassable, dialectique, du sujet et de l'objet. — Cette histoire de la critique se dévoile finalement comme histoire conduisant à une crise (crise de la raison). Le problème critique s'énonce dès lors ainsi : comment préserver la radicalité de la critique sans postuler, à un moment ou à un autre, le voulant ou non, un savoir absolu ? C'est là que Schaeffler entreprend de recourir à une herméneutique-critique de la religion. Il s'agira de dépasser les apories de la conscience critique vu, notamment, la non-réalisation du programme kantien (penser le transcendantal en prise sur le pratique sans que la radicalité critique oblige à un jeu infini de dissociations et d'abstractions). Schaeffler examine alors, de façon privilégiée, l'expérience du *sacré* : elle lui paraît en effet fournir la spécificité irréductible de la religion. — Qu'en penser ? Les apories de la conscience critique me paraissent judicieusement mises en lumière. Le projet d'un recours à une herméneutique religieuse susceptible de jouer un rôle positif dans le dépassement de l'aporie me semble légitime. Je n'en dirais pas autant de sa mise en œuvre. Il me paraît que le recours devrait porter sur une tradition et des figures *particulières*. L'herméneutique à laquelle l'auteur fait appel postule (comme toute herméneutique) une réconciliation déjà donnée (première) entre le monde et la vérité. Je crois préférable (pour des raisons théologiques et critiques) de faire ressortir cette réconciliation à une figure historique contingente, et donc à un procès d'identification lui aussi historique et contingent (ex. : que Jésus de Nazareth soit Seigneur et Vérité) plutôt que de la faire ressortir à une possible universalité de l'expérience religieuse (ici, l'expérience du sacré). Mais le projet demeure bien le même : dénouer l'alternative : savoir absolu camouflé (ex. : autonomie de la raison) ou son contraire, qui se dédouble : refus total du réel (Adorno) ou affirmation totale (cf. l'affirmation du pluriel chez Deleuze), à moins que la critique ne se fasse plus radicalement nihiliste : ni oui ni non ou oui et non (le hasard et la nécessité chez Derrida).

PIERRE GISEL.

CLAUDE GRUSON : *Renaissance du plan*. Paris, Le Seuil, 1971, 176 p.

Le titre de cet ouvrage est bien loin de suggérer la richesse et la profondeur des propos de son auteur, car ce n'est rien moins que le sort prochain de l'humanité au sujet duquel, en économiste rigoureux, celui-ci s'interroge. Si proche

lui paraît la catastrophe à laquelle conduit l'accélération vertigineuse des mécanismes économiques actuellement déchaînés et nulle part maîtrisés, ni à l'Ouest ni à l'Est, qu'il ne cache pas sa vive inquiétude. — Cet homme de science qui fait autorité, ce polytechnicien auquel la France a confié les plus importantes responsabilités pour orienter sa vie économique, cet Inspecteur général des finances, créateur et directeur général de l'Institut national de statistiques et d'études économiques (INSEE), actuellement à la direction d'une grande banque privée et directeur d'études à l'École pratique des Hautes Etudes, ne se laisse pas prendre au piège de la connaissance scientifique : celle-ci, avoue-t-il avec une honnêteté et une humilité qui forcent l'admiration, est incapable de résoudre à elle seule les problèmes dont dépend la survie de l'humanité. Aussi, au terme de son ouvrage, confesse-t-il sa foi chrétienne, montrant comment l'espérance qu'elle lui communique se traduit dans son métier d'économiste. — Cette foi le conduit à prendre des positions très hardies qui ne doivent rien à l'orientation idéologique des économistes de droite ou de gauche. Il pense que la seule technique qui pourrait permettre aux peuples de sortir de l'impasse actuelle et de prendre en main leur destinée de façon vraiment démocratique serait d'institutionnaliser à tous les niveaux un véritable débat qui fournirait les informations nécessaires à l'établissement d'un plan général, capable d'intégrer les désirs et les besoins réels de tous les groupes en compétition et de sauvegarder à la fois les marges de liberté nécessaires aux initiatives de chacun et les inéluctables contraintes de la vie en société. — Il faut une extraordinaire liberté à un savant de cette envergure pour exprimer ce qu'il dit. Bien loin de mettre en doute la valeur de l'objectivité scientifique, au service de laquelle il travaille assidûment, il en montre les limites ; et il indique quel risque mortel court l'humanité quand ses élites pensent ne pas devoir quitter ces limites techniques pour résoudre les problèmes de la vie et de la mort. Ce livre, ardu par certains côtés, mérite d'être lu par tous ceux qui sont frappés par la perte de sens et le désespoir de tant de travaux scientifiques, une fois ceux-ci dépouillés des fausses espérances idéologiques.

ANDRÉ BIÉLER.

MARC ORAISON. *Le temps des alibis*. Paris, Le Seuil, 1973, 142 p.

Tandis que les sciences sociales tentent d'analyser les faits sociaux comme des phénomènes objectifs, le psychologue s'efforce de comprendre l'origine de ceux-ci dans la subjectivité (analysée avec la même prétention objective) de l'individu. Bien loin d'être opposées, comme l'imaginent également des idéologies adverses, ces deux méthodes sont complémentaires. — De ce second point de vue, Marc Oraison voit la plupart des grands problèmes contemporains comme des *alibis* pour les individus, c'est-à-dire des prétextes « d'être ailleurs pour être tranquille ». « Il y a des moments où la nécessité s'impose de faire croire, ou de se faire croire, qu'on est ailleurs que là où la question se pose ». Or, la question qui se pose à chacun est celle du sens de la vie dans la société scientifique contemporaine et de la culpabilité de l'impasse historique dramatique dans laquelle se trouve celle-ci. — L'Occident a subi depuis la Renaissance une « révolution culturelle » qui, par la méthode de connaissance scientifique, a désenchanté le monde et l'a vidé de tout autre espoir que celui de comprendre mieux et par conséquent d'être plus puissant. Mais ce « progrès ne comble pas

le désir fondamental de l'homme » comme celui-ci l'avait pensé jusqu'à ces dernières décennies. Bien plus, cette « civilisation urbaine, scientifique et industrielle », qu'elle soit organisée « sur le mode capitaliste ou sur le mode socialiste », « s'avère comme profondément inhumaine et destructrice ». — La « mythologie de la science » elle-même n'étant plus crédible (dans la première moitié de notre siècle l'homme moderne croyait encore au salut par la science), ce dernier *alibi* s'est effondré et « l'homme se rend compte qu'il est en quelque sorte *coupable* de son propre malheur ». Les Eglises (quand elles ne parlent que de « problèmes intérieurs ») aussi bien que les partis politiques (qui se battent à coup de slogans « à propos de ce qui n'est pas le vrai problème ») apparaissent de façon affligeante comme « à côté de la question ». On peut donc « honnêtement se demander si les hommes, dans les vingt ou trente ans à venir sauront éviter une apocalyptique explosion de rage et de désespoir. Le moins qu'on puisse dire c'est que cela n'est pas mathématiquement prouvé. » — Aussi l'homme se donne-t-il toutes sortes d'*alibis* pour refuser de se poser à lui-même les vraies questions de son avenir, de sa responsabilité et de son action propres : l'« alibi de l'ordre » (« les plus avantagés sont directement menacés de perdre leur sécurité quant à l'avoir et quant au pouvoir », ainsi « l'idée du maintien de l'ordre consiste à fuir éperdument la question posée »), l'« alibi de l'idéalisme » (la guerre du Vietnam en 1972 consiste à camoufler une motivation sordide par une motivation idéaliste), l'« alibi de l'expansion » (« l'homme moderne se rend compte qu'il est lui-même son propre destructeur en voulant se construire »), l'« alibi de la révolution » (« la révolution elle-même, dont la nécessité impérieuse se fait à certains moments sentir, ne tarde pas elle aussi à se changer en alibi... la domination des uns par les autres tend irrésistiblement à s'installer »), l'« alibi de la religion » enfin. Le « christianisme établi » a été dénoncé non sans raison « comme *l'opium du peuple*, c'est-à-dire une manière efficace d'endormir... » en projetant un avenir meilleur dans « le royaume des cieux ». « A cet alibi mensonger de la religion a répondu un autre alibi, celui du messianisme athée », proposant l'illusion de « la société sans classes ». — « Le malaise de notre civilisation occidentale » réside en ceci que même ces alibis ultimes s'effondrent. — « Il semble bien que la seule attitude qui ne verse pas dans l'alibi consiste à accepter totalement la mort comme *rupture*. » « Croire dans l'avènement d'un *autre* monde », mais qui « se prépare et qu'on prépare » dans la durée de notre existence terrestre « est la seule attitude qui évite la fuite dans l'alibi ». La foi dans la venue d'un autre monde exige donc la transformation constante de ce monde, sinon ce dernier, aussi bien que l'autre, sont vides de sens.

ANDRÉ BIÉLER.

AD. TH. PEPPERZAK : *Der heutige Mensch und die Heilsfrage. Eine philosophische Hinführung*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1972, 224 p.

Peperzak, élève de P. Ricoeur et professeur à Utrecht, se propose de répondre à la question du salut de l'homme par des réflexions philosophiques. On peut facilement en déduire que le but du livre, dont le style « sent » malheureusement la traduction, est une contribution à la rencontre entre théologie et philosophie (p. ex. p. 78). En effet : « Le message chrétien dans toute son ampleur forme l'horizon de nos réflexions ; en ce sens, cette étude touche la foi en quête d'une

compréhension de soi. Notre pensée a pour point de départ et pour contexte l'expérience de soi (*Selbsterfahrung*) et la pensée autonome de l'homme contemporain qui est à la recherche de la raison ultime. Du point de vue de la méthode, nous faisons abstraction de l'Évangile dans la mesure où celui-ci dépasse nos efforts philosophiques. La démarche philosophique que représente cette étude nous mènera ainsi peut-être jusqu'à la frontière de la foi » (p.35). — Etant donné que l'homme lui-même constitue la question du salut, il s'agit bel et bien de trouver une instance sensible au salut. Peperzak la situe dans le désir. S'il est vrai que ce désir introduit un mouvement, un chemin que la vie doit poursuivre (*Hodologik*), l'existence humaine doit être définie comme un chemin vers le salut. L'auteur examine ce qu'il appelle « égonomie » et « hétéronomie » comme déterminations de ce chemin pour ensuite déboucher sur la question de Dieu comme question du salut par excellence. Cette approche philosophique (qui s'apparente aux essais de Karl Rahner) veut donc mettre en évidence le fondement rationnel sur lequel la relation croyante avec Dieu doit reposer. Pour ne pas tomber dans le fidéisme, on est ainsi invité à se servir de la philosophie comme préalable à la théologie, ce qui permet à celle-ci de se constituer comme la vraie philosophie (p. 224) !

KLAUSPETER BLASER

PIERRE BOUTANG : *Ontologie du secret*. Paris, P.U.F., 1973, 523 p.

Ce livre, qui a fait l'objet d'une soutenance de thèse d'Etat en Sorbonne, est le fruit d'une longue quête de « l'être tel qu'il se cache et se montre dans le secret » (p. 5). C'est aussi la reprise d'une « interrogation venue du fond des âges » (p. 6), un retour à l'être originel. — Si l'être ne se donne que dans le secret, c'est qu'il n'est atteint dans sa plénitude qu'au terme d'un pèlerinage qui présuppose, dans l'intervalle, la foi. On retrouvera donc tout au long du livre de Pierre Boutang un thème typiquement marcellien, celui de l'*homo viator* ; cela explique sans doute pourquoi Gabriel Marcel a hautement apprécié cet itinéraire personnel. L'expression la plus universelle de la foi, l'acte par lequel le secret émerge, c'est, selon l'auteur, la croyance en un destin dont le *numen* divin en est la forme pieuse. Ce *numen*, « c'est l'émergence d'une espèce d'étonnement qui englobe « signifiant », « signifié » et les autres objets au sein desquels est pris le signifié, et dit, justement, un autre monde où il est répondu de celui-ci » (p. 34) — Dans ce contexte, l'auteur opte pour un langage qui suggère beaucoup plus qu'il ne dit — même s'il a recours très souvent à l'étymologie. Il emprunte à Platon, largement cité et commenté, une forme de pensée « dyadique » pour laquelle les termes vont deux par deux, en s'opposant, sans pour autant s'exclure : dialectique de l'être et du paraître, de la transcendance et de l'immanence, de la présence et de l'absence, de l'au-delà et de l'en-deçà, de la veille et du sommeil, de la mémoire et de l'oubli, du sourire et des larmes... En essayant de reconnaître l'être dans les diverses modalités du secret, Pierre Boutang élabore une ontologie de l'appartenance et de la participation qui rejoint l'ontologie de l'*actus essendi* de saint Thomas d'Aquin. — Le point d'attache de cette ontologie du secret est une sorte d'« aventure vécue », analogiquement la même pour tous les êtres humains ; c'est essentiellement le secret d'un moi qui s'éprouve d'abord sans contenu, d'un moi qui souffre d'un manque, d'un moi tout entier tourné vers un seul être qui l'interroge en le produisant et le produit comme devant être questionné. C'est ainsi que l'auteur

pense devoir « rechercher, dans le domaine propre du secret, ce qui signale et décrit le même et l'autre en la chose humaine prise pour « image » de l'être » (p. 101). Dans le secret de l'être, on n'y entre que par l'intermédiaire de la parole prophétique et de l'image. Le mystère de notre existence secrète n'est concevable que dans un retour à l'originaire, à l'inconditionné qui transforme le destin tragique des Grecs en l'annonce d'un salut. C'est dans cette perspective que l'on comprendra l'importance de l'image dans la philosophie de saint Augustin et de saint Thomas : dire de l'homme qu'il est image de Dieu, c'est exprimer « la relation, secrète par excellence, objet de révélation, entre l'humain et le divin » (p. 204). Il conviendra dès lors de placer, aux sources de la parole, l'analogie, « parole voilée » qui « n'a d'autre fin que de relier et d'inventer » (p. 249). — Or, le fondement de l'analogie de l'être c'est la participation. L'auteur a compris la leçon du *Parménide* de Platon qui nous révèle, grâce à la participation, que le plus réel est le plus caché. « L'être caché a par soi un pouvoir de révélation de ce qui n'est pas lui » (p. 384). Cette hypothèse présuppose l'immanence de la transcendance, la présence du divin dans les étants, « présence autant « absente » que « présente ». L'être de l'existant humain apparaît, de ce fait, « comme indice du divin dans le monde et provocation majeure à notre liberté » (p. 437). — Nous ne saurions conclure ce compte-rendu sans souligner l'originalité, mais aussi l'ambiguïté, de l'ontologie de Pierre Boutang. Cet auteur a le mérite de nous rappeler une sorte d'expérience originaire, point de départ de la réflexion ontologique ; il nous donne la preuve encore qu'il est nécessaire de trouver une expression adéquate, essentiellement analogique et « dyadique » pour formuler les questions relatives à l'être. Il y a donc une lecture du réel qui se situe à un autre niveau que celle de la science dite exacte. Est-ce cependant une raison suffisante pour faire de la philosophie l'instance suprême, parfaitement qualifiée, pour accepter ou refuser les conquêtes de la science moderne ? Autre chose est de souligner une tendance réductionniste qui pourrait exister — dans une méthode structuraliste prétendant remplacer la connaissance philosophique, dans une méthode psychanalytique s'érigeant en « métapsychologie », — autre chose est de reconnaître à la science une autonomie et une vérité qu'il appartient à la science elle-même de fonder. En ne faisant pas ces distinctions élémentaires, Pierre Boutang nous paraît être par trop méfiant à l'égard de la raison humaine et de ses conquêtes. A vouloir sauver l'intégrité d'une révélation personnelle qui s'opposerait à la connaissance rationnelle on risque de tourner à l'intégrisme.

DOMINIQUE REY.

J. M. GABAUDE, etc. : *La pédagogie contemporaine*. Toulouse, Privat, 1972, 216 p.

Cet ouvrage collectif est une bonne introduction : — au renouveau des principales techniques pédagogiques ; — à la nouvelle orientation des méthodologies de quelques disciplines comme le français et les mathématiques ; — à quelques problèmes fondamentaux. — Malheureusement pour un lecteur romand, et malgré son titre, cette introduction ne couvre que la France, sauf dans l'article consacré aux éducateurs d'adultes où, tout à coup, l'auteur annexe le Québec. Cet ethnocentrisme est même délirant lorsque, à la page 185, l'éditeur, J. M. Gabaude, parle de « la réussite mondiale des maternelles

françaises ». Affirmation que bien des pays membres du Conseil de l'Europe contesteraient radicalement. — Outre ces aspects plutôt techniques, l'éditeur nous propose à deux reprises une réflexion plus fondamentale. Si nous pouvons partager ses conclusions, nous avons eu beaucoup de peine à suivre les méandres de son argumentation, car il confond constamment *l'éducation* (qui n'est pas seulement l'ensemble des influences exercées par quelqu'un sur autrui, mais, et peut-être surtout, l'activité de celui qui s'éduque !) et la *pédagogie* qui, curieusement, à la page 9, ne fait qu'appliquer « les résultats et les données des autres sciences », mais serait en même temps... « une science » ! Néanmoins, le lecteur trouvera dans les pages 184 et suivantes d'intéressantes informations sur les différents groupes, parfois parallèles, qui s'efforcent d'innover dans un pays dont le système public nous donne, hélas, un spectacle permanent d'immobilisme.

PIERRE FURTER.

TOBIAS BROCHER : *Aufstand gegen die Tradition — Über den Konflikt zwischen den Generationen*. Stuttgart-Berlin, Kreuz Verlag, 1972, 144 p.

La troisième enquête sur la jeunesse allemande enregistré, en 1964, une remontée frappante de la famille dans la vie de l'adolescent, une sorte d'équilibre entre le travail et le temps de loisir qui rendait la très grande majorité des jeunes, consultés selon les règles des sondages scientifiques, satisfaits de leur place dans la vie. Cinq ans après, le tableau se déchire. 1968 révèle des abîmes entre les générations. Certes, on entend surtout les contestataires, pour lesquels toute personne de plus de trente ans est suspecte (mais c'est la simple reprise d'un mot d'ordre romantique qui date au moins de la première vague de désordre étudiantin de notre tradition, dans l'Allemagne de la Restauration, culminant dans le soulèvement de la Wartburg en 1817). Mais ceux qui ne s'expriment pas font chorus. L'éducateur qu'est T. Brocher, chargé d'un enseignement portant à Giessen sur la sexualité et la psychanalyse, cherche à thématiser le conflit ainsi ouvert. Il commence par le décrire, puis passe en revue les points les plus brûlants, l'autorité, la liberté, l'agressivité, la sexualité, la substitution de la coopération à la confrontation. Chaque fois, il fait le point, puis ouvre la discussion à laquelle participent des hommes et des femmes des trois générations actuelles, celle des étudiants, celle des jeunes adultes, celle des gens rassis (et assis). Cette forme d'exposé invite le lecteur à entrer dans le débat, à le continuer dans le forum de sa conscience, ou de l'élargir dans les groupes auxquels il a accès. C'est une forme de réflexion morale qui a l'avantage de concerner plus directement les participants, et qui porte sur des points brûlants de la praxis actuelle. Mais elle a aussi l'inconvénient de juxtaposer les avis, de frôler les sujets plutôt que de les étudier au niveau de technicité qu'ils réclament. A cet égard, une présentation typographique, qui économise au lecteur le recours constant à l'identification des interlocuteurs, aurait sans doute animé encore le cercle et facilité la prise de position personnelle, qu'un texte de ce genre implique et incite à faire. Tel qu'il est, ce petit livre méritait un compte-rendu un peu plus long que d'ordinaire, parce que les points soulevés sont importants, parce que les conditions allemandes, qui ressortent vivement des entretiens, sont mal comprises ailleurs, parce que nous avons à résoudre des problèmes urgents du même type. Et parce que la morale aujourd'hui exige l'actualisation de sa réflexion.

PHILIPPE MULLER.

BERNARD MARTIN : *Frank Martin ou la réalité du rêve*. Neuchâtel, La Baconnière, 1973, 230 p. (Langages).

Il fallait que fût écrit un livre en français sur Frank Martin. Mais c'était là entreprise très difficile. Certes la musicologie aurait offert une approche qui aurait facilité les choses : mais la musique de Martin se laisse-t-elle réduire à une analyse scientifique ? On peut en douter. L'approche psychologique ou interprétative aurait aussi pu être suffisante : la personnalité de Frank Martin ne se distingue pas de sa musique, et se retrouve en elle. — Bernard Martin nous offre les deux. C'est un tour de force. La sûreté de son jugement musical s'allie avec sa profonde connaissance des hommes, et son analyse touche le point central : l'union d'une volonté subjective de créer avec l'ordre objectif des sons dans une œuvre de musique. Ce point est exactement celui que Frank Martin appelle, de son côté, *l'incarnation*. — Bernard Martin est pasteur ; Frank est fils et petit-fils de pasteur. Ce n'est pas la théologie qui fonde la rencontre de ces deux Martin-là, mais peut-être bien un peu son contenu. C'est pourquoi un ministre de l'Évangile trouvera aussi dans ce livre une substance concrète qu'il peut méditer, en même temps que l'ouverture à l'œuvre de Frank Martin, et à la personnalité si attachante de ce compositeur. — Disons encore que, scientifiquement parlant, cet ouvrage est le premier qui livre de façon absolument sûre (parce que vérifiée avec l'auteur) le catalogue complet des compositions de Frank Martin, de ses écrits théoriques sur la musique, et de la discographie. En plus des qualités humaines, cet ouvrage est donc de référence et de haut niveau scientifique. J.-CLAUDE FIGUET.

CHARRON GYSLAIN : *Du langage. A. Martinet et M. Merleau-Ponty*. Ottawa, Éditions de l'Université, 1972, 187 p.

Ce livre est le premier volume paru d'une nouvelle collection publiée par la Faculté de philosophie de l'Université d'Ottawa, « Collection  $\phi$ -Philosophica ». Sous la forme d'une introduction à l'usage du non-spécialiste il a pour thème une comparaison entre l'œuvre linguistique de A. Martinet et l'œuvre philosophique de M. Merleau-Ponty, éléments importants de la controverse sur le problème du langage qui prend place en France entre les années 1930 et 1960. L'œuvre de F. de Saussure est alors l'objet d'une polémique très nourrie entre approche structuraliste et approche phénoménologique. Comme le montre clairement l'auteur dans les deux premières parties, si on doit à Martinet une délimitation du domaine de la linguistique — « les langues comme instruments de communication doublement articulés et manifestés dans des actes de parole » — une définition de sa méthode — description synchronique de la langue, où la fonction de communication détermine la pertinence des éléments structuraux à retenir dans l'analyse — on doit à Merleau-Ponty une attention jamais en défaut portée sur le caractère dynamique de la parole lorsqu'elle est rapportée à sa source, l'acte du sujet parlant et l'intention et la réflexion qui l'animent dans un procès totalisant toujours en cours. La troisième partie de l'ouvrage est moins convaincante. On peut émettre quelques réserves sur l'intention de synthèse qui s'y manifeste. Faute d'une réelle reprise critique des thèmes au travail dans les œuvres analysées, reprise menée à la lumière des problèmes qui se posent, actuellement, à la linguistique et, surtout, à la théorie du discours, l'entreprise de l'auteur échoue à déboucher sur une réflexion qui pourrait servir à fonder théoriquement une science du langage et du discours, parvenant à prendre distance à l'égard des présupposés du saussurisme.

MARIE-JEANNE BOREL.