

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 26 (1976)  
**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:** 06.01.2026

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

SAYYAD JALÂLODDÎN ASHTIYÂNÎ et HENRY CORBIN: *Anthologie des philosophes iraniens, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours*. Tome I<sup>er</sup>. Téhéran - Paris, 1972, 215 p. (texte français) et 521 p. (texte arabe et persan). (Bibliothèque iranienne, vol. 18.)

HISTOIRE DES  
RELIGIONS

Ce nouveau volume de la superbe et indispensable « Bibliothèque iranienne » est le premier d'une série de cinq ou six qui sont prévus pour faire découvrir aux orientalistes et aux philosophes les trésors de la production philosophique en Iran au cours des quatre derniers siècles. Le volume contient un choix de textes significatifs de sept philosophes du 17<sup>e</sup> siècle, dont Mullâ Çadrâ Shîrâzî (mort en 1640/41), personnage qui manifestement polarise les sympathies des deux éditeurs. M. Ashtiyânî, professeur à la Faculté de théologie de Meshhed, a choisi et commenté (en persan) les textes ; son commentaire a très souvent, comme le relève fort à propos M. Corbin, l'allure d'une discussion avec les auteurs cités, réfutant, dans le plus pur style de la tradition philosophique dont il se réclame, des vues avec lesquelles il est en désaccord, et prouvant par là la vivacité de la réflexion philosophique en Iran. Dans son introduction en langue française, M. Corbin résume le contenu des fragments édités, ainsi que les commentaires de son collègue, non sans apporter de temps en temps quelques nuances ; il élargit en même temps le débat en montrant l'enjeu de la discussion et en signalant des démarches parallèles dans la pensée occidentale. — La gamme des sujets traités est très large, allant des problèmes d'herméneutique à des questions de spiritualité, en passant par le problème du mal et les subtilités de la notion de temps, mais il est probablement juste de dire que la question clef à laquelle s'arrêtent tous ces penseurs est celle qui concerne *l'articulation des choses sur l'Absolu*, la relation entre l'Être Nécessaire et l'être tout court, et accessoirement les rapports entre la substance et l'accident, entre l'essence et l'existence. Question éternelle, débattue inlassablement et à l'aide des conceptualisations les plus diverses par toutes les philosophies traditionnelles, qu'elles soient d'obédience hindoue, bouddhiste, musulmane ou chrétienne : comment expliquer le multiple à partir de l'Un dont on a une certitude absolue et vers lequel tend tout l'effort de la vie ? Les thèmes traités par les penseurs réunis ici ne sont donc pas nouveaux : les philosophes et les théologiens de l'islam les avaient abordés depuis longtemps. Ce qui est spécifiquement iranien, c'est d'une part l'influence déterminante de la théosophie d'Ibn Arabî (mort en 1240), d'autre part la spéculation audacieuse de la « sagesse de l'Orient » professée par Avicenne (mort en 1037) et Suhrawardî (mort en 1191), et avec elles le thème lancinant de l'unité fondamentale de l'être, et de ces manifestations transcendantes, phénoménales, intermédiaires et intellectuelles. Les réponses données sont contradictoires, ce qui fait l'intérêt du

volume qui captive le lecteur plus il avance dans l'étude : Mullâ Çadrâ Shîrâzî est un défenseur convaincu de l'unité de l'être, alors que Rajab 'Alî Tabrîzî la rejette radicalement ; selon ce dernier, le rapport entre l'Etre Nécessaire et l'être tout court est d'ordre purement verbal : on désigne du même terme d'« être » deux entités totalement incommensurables. L'enthousiasme de M. Corbin est partagé par le lecteur ; on attend avec impatience la suite de l'anthologie.

CARL-A. KELLER.

G. S. KIRK : *Myth, its Meaning and Function in Ancient and Other Cultures*. Cambridge, University Press, 1973, 299 p. (Paperback-Edition.)

La première édition de cet ouvrage (1970) a déjà été annoncée dans cette revue (1972, p. 366). La parution en « paperback », moins volumineuse et moins onéreuse, est saluée avec satisfaction. Il s'agit d'un ouvrage bienfaisant puisque l'auteur refuse de réduire tous les mythes à un seul type ou de n'en admettre qu'une seule explication, qu'elle soit du type, « myth and ritual » ou du type structuraliste. Les mythes ont au moins trois fonctions : celle de divertir ; celle de répéter les événements du temps primordial et de valider des institutions sociales ; celle enfin de servir de véhicule à la réflexion et à la spéculation. — Il convient de féliciter l'auteur en particulier pour son analyse de quelques mythes mésopotamiens. Certes, il n'a pas épuisé ce sujet — le mythe de la « descente d'Ishtar », par exemple, recèle encore de nombreuses oppositions et spéculations qui mériteraient d'être relevées, et l'un des mythes les plus prodigieux de la littérature mésopotamienne, celui d'Erra, n'est même pas mentionné. Mais il a ouvert une voie, et les historiens de la religion ne manqueront pas de la suivre.

CARL-A. KELLER.

MAURICE MAUPILIER : *Le Yoga et l'homme d'Occident*. Paris, Le Seuil, 1974, 304 p.

Que le titre de ce livre — encore un ouvrage sur le Yoga ! — et l'image qui orne sa couverture ne découragent pas ceux qu'a pu lasser une littérature trop abondante sur le sujet. M. Maupilier est un auteur sérieux, qui a beaucoup lu, beaucoup exercé son esprit critique et surtout beaucoup pratiqué le yoga. Son but est d'informer le lecteur occidental sur le yoga, en insistant sur les rapports que cette école — ou cette technique — a pu avoir avec « ce qu'on appelle l'Occident ». La première partie définit le yoga, la deuxième en donne l'histoire dans l'Inde, telle qu'on peut la déduire des textes connus et des témoignages contemporains, la troisième traite des rapports entre Yoga et Occident. Les indianistes n'auront pas de peine à trouver beaucoup de défauts aux deux premières parties : 1) La translittération des termes sanskrits est assez fantaisiste (une même lettre étant rendue par deux graphies différentes, tandis qu'une même graphie correspond à deux lettres que l'auteur voulait distinguer), les fautes d'orthographe pures et simples dans l'écriture de ces mots sont légion, et la francisation des termes courants est, non seulement contestable, mais souvent contradictoire. 2) On s'étonne et on peut même être choqué de voir apparaître, sans indication du nom du traducteur, de nombreux extraits de textes célèbres (avec des références plusieurs fois inexacts ou

incomplètes). Il nous semble que Sénart, Renou, Aliette Silburn, avaient droit à la reconnaissance de l'auteur, même si ce dernier a supprimé une virgule ou un petit mot à leurs traductions. 3) Une série d'erreurs patentes se glissent dans un exposé par ailleurs honnête. Citons-en deux, parmi la douzaine que nous avons relevée : « *Aryanaka* » (p. 54) ne désigne pas un texte, mais une classe de textes, ce qui rend vaine la référence indiquée ; le « Yoga de Çiva Siddhanta » (p. 184) est en réalité le yoga pratiqué par l'école du *Çaiva-Siddhanta*. 4) Des affirmations étranges au sujet de la conception de l'Absolu représenté par Çiva (p. 67-68), ou sur les trois aspects de la forme féminine correspondante, dont le troisième seul serait nommé Çakti (p. 70), feront bondir, ou sourire, les personnes averties ; et tout le chapitre sur le tantrisme (section II, ch. VII) serait à revoir. 5) Par ailleurs, M. M. restreint le terme de yoga en éliminant de la catégorie des vrais yogis tous ceux qui visent les pouvoirs merveilleux (nous le renverrons alors aux *Pācupata-sūtra*, I, 10-44) ; et il l'étend en revanche abusivement en incluant dans cette catégorie des dévots de diverses observances qui n'ont à peu près rien à voir avec le yoga. 6) Enfin, il se laisse aller, malgré sa volonté de prudence, à trop d'affirmations générales, en parlant de « la démarche du yoga » (p. 80), en décrivant comme universelle la « concentration méditative sur le Cosmos » (p. 83), d'ailleurs décrite en termes... personnels, et en affirmant (p. 87) que « les yogis ont tous vécu la même et unique expérience ». L'exposé par ailleurs est quelque peu pointilliste, et les notes tirées de lectures s'accordent parfois avec peine aux renseignements que l'auteur a puisés (on l'imagine) chez son guru. — Mais la plupart des défauts signalés passeront inaperçus aux yeux des lecteurs non spécialistes, qui tireront finalement du livre une vision pas trop inexacte du yoga indien, apte à corriger dans une grande mesure l'idée étroite ou franchement erronée que d'autres ouvrages ont répandue. Les critiques que M. M. adresse aux déclarations des yogis eux-mêmes sont pertinentes, et il a raison de repousser les assimilations trop faciles du yoga avec certains faits occidentaux. La troisième partie est dans l'ensemble bonne et intéressante, bien qu'élargie en fait (et c'est une faiblesse) aux rapports de la pensée indienne dans son ensemble avec l'Occident. — L'auteur pose en conclusion le problème de savoir si le yoga est mort ou peut survivre. Il ne croit guère à la survie en Inde même du yoga traditionnel. Selon lui, l'avenir du yoga est « aux mains des 'modernistes', de la poignée, croissante en Europe, de ceux qui sont bien décidés à se maintenir en position de recherche ouverte » (p. 296). Le livre est écrit pour eux.

HÉLÈNE BRUNNER.

MAURICE GILBERT : *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse*. SCIENCES  
Rome, Biblical Institute Press, 1973, 323 p. et trois dépliants. BIBLIQUES  
(Analecta biblica, 53.)

La longue et fascinante polémique contre le culte païen, Sg. 13-15, est soumise dans cette thèse, soutenue à l'Institut biblique de Rome, à un examen on ne peut plus pénétrant. Les trois chapitres sont divisés en sept péripopes qui sont étudiées à tour de rôle ; une synthèse générale résume les résultats. La méthode de l'auteur est caractérisée d'une part par le souci de bien mettre en évidence la structure littéraire de chaque péripope et de l'ensemble du texte, souci qui conduit à une meilleure appréciation du cheminement de la pensée, et d'autre part par le dialogue constant non seulement avec l'exégèse moderne mais avec celle de l'Eglise depuis deux mille ans, des Pères grecs et latins en particulier. Cette fidélité à la tradition oblige l'auteur à consacrer pas moins



de 11 pages (p. 114-124) à la discussion de la portée christologique de Sg. 14, 7 (« béni est le bois par lequel naît la justice »), avec la conclusion qu'elle n'est « peut-être » (!) que le sens plénier du verset. — Il n'est pas possible de dire ici la variété et l'abondance des sujets traités au fil de l'exégèse : l'ouvrage est une mine d'informations sur ce texte apocryphe et sur son milieu d'origine. Relevons simplement quelques résultats : dans 13, 1-9, l'auteur de Sg. ne s'appuie pas sur l'éclectisme philosophique hellénistique mais uniquement sur le stoïcisme (p. 35) ; Sg. date « au plus tôt du règne d'Auguste » (p. 172 ; cf. 257 : début de l'ère chrétienne) ; les trois chapitres peuvent se diviser en trois parties : a) vanité (*mataioi*) des philosophes et de leur démarche inconséquente (13, 1-9), b) misère (*talaipôroi*) des idolâtres (13, 10-15, 13), c) folie (*aphronestatoi*) des Egyptiens qui vénèrent des animaux. — L'auteur insiste volontiers sur la théologie de l'histoire du Salut qui serait la base de la réflexion de Sg. : 14, 3 serait un rappel du passage de la Mer des Roseaux et 15, 1 ferait allusion à l'épisode du taureau d'or (Ex 32-34). Sg. défendrait « la foi des Pères » et jugerait « en fonction d'un yahvisme authentique » (p. 269). Cette tentative de récupérer Sg. pour un « yahvisme authentique » (notons en passant l'anachronisme de ce terme) n'a guère réussi, elle est aussi parfaitement inutile : sont appelés « peuple de Dieu », ses « fils », ses « saints », tous les vrais sages, ceux qui ont reçu la sagesse d'en-haut et qui ont compris la vérité ; la « foi des Pères » n'a aucune place en Sg. Ce que l'auteur dit de 14, 11-31 : que le paganisme n'est plus jugé « en fonction de l'histoire du Salut vécu par Israël, mais par rapport à une vision de la création et en fonction du décalogue », est vrai de l'ensemble de l'œuvre, et l'histoire de l'Exode qui est l'objet de Sg. 11-19 met en opposition le sage qui est aussi juste, et l'imbécile qui est aussi le méchant. Comme dans Prov., cette opposition est anhistorique dans ce sens qu'elle est valable partout et toujours.

CARL-A. KELLER.

SALVADOR PIÉ Y NINOT : *La Palabra de Dios en los libros sapienciales*. Barcelone, Editorial Herder, 1972, 319 p.

Si l'on examine l'emploi de Parole de Dieu (*debār YHWH*) dans l'Ancien Testament, on est frappé de constater l'absence de cette expression dans la littérature sapientiale. Le fait est d'autant plus surprenant que l'influence du langage sapiential est sensible dans le Prologue de l'Evangile de Jean, où Jésus-Christ est présenté comme la Parole incarnée de Dieu. D'autre part, cette littérature est essentiellement centrée sur l'homme, sa vie, ses sentiments et ses actions. A partir de ces observations, l'auteur se pose les questions suivantes : comment les sages d'Israël ont-ils pu transmettre leur message comme Parole de Dieu sans employer cette expression ? l'humanisme de leurs écrits a-t-il oui ou non sa source dans la Parole de Dieu ? cette sagesse nous conduit-elle oui ou non à rencontrer la Parole de Dieu ? L'ouvrage a été écrit pour répondre à ces questions. — Le premier chapitre présente une étude lexicographique rapide de *dābār-logos*, avec deux notes sur la racine 'mr et le terme *rēma*. Les chapitres suivants sont consacrés à une étude d'ordre exégético-théologique des cinq livres sapientiaux par excellence (le « Pentateuque sapiential », comme les appelle L. Alonso-Schökel), à savoir Proverbes, Job, Qohélet, Siracide, Sagesse de Salomon, pour en déterminer le rapport avec *dābār-logos* en tant que Parole de Dieu. L'auteur s'y montre fidèle à son intention de discerner, dans la sagesse, « la Parole de ce Dieu qui paraît extrêmement lointain

mais qui, déjà dans les livres sapientiaux et avant de s'incarner dans le *Logos*, manifeste sa profonde proximité en montrant son humanité » (p. 32). — On comparera utilement le point de vue de l'auteur, à ce propos, avec celui plus nuancé de G. von Rad dans *Israël et la sagesse* (traduction française, Genève, Labor et Fides, 1971).

JEAN-CLAUDE MARGOT.

H. W. WOLFF (éd.) : *Probleme biblischer Theologie*. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. München, Kaiser, 1971, 690 p.

Rabâchée, et quelque peu délavée, est la mélopée de ceux qui doivent rendre compte d'un ouvrage collectif, d'une « Festschrift » par exemple, et qui constatent avec tristesse qu'ils se sont attelés à une tâche impossible. Comment en effet résumer plus de quarante articles savants et bourrés d'idées, sans faire un choix partial et en évitant d'écrire un livre ? Contentons-nous donc de signaler, et de recommander avec insistance, ce volume impressionnant. Le contenu est très varié. Certes, l'exégèse et la théologie vétérotestamentaires dominent dans l'ensemble, mais la théologie chrétienne n'est pas négligée (les antécédents bibliques de la doctrine de la naissance virginale ; l'anthropologie contemporaine ; l'exégèse de Rom 11, 25-32), la philosophie est au rendez-vous (Socrate, Hegel, Kierkegaard), et l'histoire des religions ne manque pas (l'anthropologie de l'Égypte ancienne). Tous les auteurs rendent, d'une manière ou d'une autre, hommage à un maître vénéré ; toutefois, la critique constructive a aussi droit à la parole : notre compatriote Chr. Barth rappelle fort à propos que le concept de « réponse d'Israël » qui est utilisé par von Rad dans sa « Théologie de l'Ancien Testament » pour introduire et interpréter les psaumes et la littérature sapientiale, ne saurait se justifier sur la base de l'Ancien Testament lui-même. — Le volume était censé honorer et réjouir G. von Rad à l'occasion de ses septante ans ; c'est devenu un mémorial, le maître étant décédé prématurément. On lit avec émotion la contribution de H. W. Wolff, « Dialogue avec G. von Rad », qui brosse un portrait attachant du professeur de théologie à la veille de la retraite. Et aussi l'autoportrait qui clôt la collection d'articles, où G. von Rad constate qu'il est vieux, que l'enthousiasme de sa jeunesse s'est calmé, et qu'il donne ses cours avec une certaine mélancolie qui est due au fait qu'il n'arrive pas à rendre compte adéquatement des choses qu'il ressent le plus vivement : « ... je suis encore loin du but qui me donnerait satisfaction ».

CARL-A. KELLER.

FRIEDRICH CORNELIUS : *Die Glaubwürdigkeit der Evangelien. Philologische Untersuchungen*. München-Basel, E. Reinhardt, 1969, 96 p.

C'est l'opuscule d'un historien profane qui pose un certain nombre de questions gênantes aux exégètes du Nouveau Testament et aux historiens du christianisme primitif. L'auteur estime en effet que les récits évangéliques reposent sur une information beaucoup plus solide que ne le pense l'école « traditionsgeschichtlich ». Celle-ci surestime les capacités créatrices d'une communauté : en fin de compte, les « traditions » sont toujours formulées et rédigées par des auteurs individuels, informées par d'autres témoins individuels. — L'auteur note un remarquable consensus de Paul et des synoptiques dans l'énumération des apparitions du ressuscité ; il admet l'existence d'un « Ur-Matthäus » rédigé en araméen ; une analyse assez serrée de Mc lui montre que

cet Evangile reflète les sermons de Pierre et qu'il mérite davantage de crédit que ne lui accordent les adeptes de l'histoire des traditions ; l'Evangile de Thomas n'est pas gnostique, et son auteur utilise Q sous une forme plus ancienne que Mt et Lc ; Lc, historien authentique, utilise entre autres la « source hébraïsante » signalée par Schweizer ; Jean a, conformément au témoignage d'Irénée, mis par écrit ses souvenirs de jeunesse, quand il était un vieillard âgé de 80-85 ans. — Il est toujours salutaire pour un bibliste, formé aux méthodes critiques les plus rigoureuses et prétendument « historiques », de se mettre à l'écoute d'un historien de métier qui est peut-être bien habilité pour le rappeler à l'ordre.

CARL-A. KELLER.

R. SCHNACKENBURG : *L'Evangile selon Marc*. Traduit de l'allemand par C. de Nys. Paris, Desclée, 1973, 2 vol. 228 et 344 p.

Paru dans la collection Parole et Prière, l'ouvrage est un commentaire complet de l'Evangile de Marc. L'auteur, professeur à Würzburg, bien connu par ses importantes publications scientifiques, ne s'adresse pas, cette fois, au théologien de métier, mais au lecteur cultivé, désireux de dépasser le stade élémentaire de la lecture, capable de s'intéresser, sans entrer dans le détail de la démarche scientifique, aux recherches et aux conclusions des exégètes. Son but est surtout de le conduire à une écoute spirituelle plus exigeante de la parole révélée. Une brève introduction apprend au lecteur que Marc est le premier en date des Evangiles, qu'il n'est « ni un document purement historique ni un mythe sans relation avec la réalité de l'histoire », mais un témoignage de la foi de l'Eglise et « une sorte de catéchisme » ; en note, on l'informe des visées des méthodes formiste et rédactionniste. Introduction trop brève : le lecteur ne peut, à partir d'indications qui restent très générales, se faire une idée suffisamment nette de l'origine, de la formation et de la forme de l'Evangile, ainsi que des présupposés et des méthodes actuelles d'une lecture scientifique de son texte. A ce manque, quelques renvois bibliographiques ne suppléent que partiellement. Dans son commentaire l'auteur n'hésite pas à avertir le lecteur qu'ici il est en présence de « conceptions dépassées », que là le récit est « enjolivé », ou que l'auteur « décrit les choses avec la mentalité de son temps ». Il pratique la comparaison synoptique et met en relief la diversité des interprétations d'un même récit chez Marc, Matthieu et Luc. Il se réfère aux textes de Qumran et à l'Evangile de Thomas. Il ne cache pas les incertitudes de l'exégète, le choix parfois difficile entre des interprétations fort différentes. Il reconnaît qu'il est parfois impossible de reconstituer l'histoire derrière les récits, ce qui est le cas notamment des événements du matin de Pâques. Toutes ces informations auraient été valorisées par une introduction digne de ce nom. La substance exégétique est riche et présentée avec clarté ; la traduction, à part quelques faiblesses, est de bonne qualité.

CHRISTOPHE SENFT.

RUDOLF PESCH : *Jesu ureigene Taten ? Ein Beitrag zur Wunderfrage*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1970, 165 p. (Quaestiones disputatae, 52.)

Cet ouvrage nous paraît constituer une étape importante dans la recherche portant sur l'interprétation des miracles. Prenant le contre-pied de la tendance actuelle, représentée notamment par F. Mussner, R. Pesch montre que les

miracles de Jésus ne peuvent être considérés comme ses « ipsissima facta », et qu'ils n'impliquent aucune intention antirabbinique, antipharisienne ou antiessénienne. — Comme objet de son enquête exégétique (satisfaisante parce qu'elle prend au sérieux les résultats de la recherche moderne) R. Pesch choisit les textes rapportant la guérison de lépreux, tout d'abord : Mt 11,5 ; Lc 7,22 ; Mt 10,8 ; 11,5 ; Lc 4,27 ; 7,22. Rien ici ne nous permet de cautionner l'historicité des guérisons mentionnées. Mt 11,5 et Lc 7,22 présupposent l'interprétation de Jésus comme le prophète de la fin des temps, mais ne nous autorisent pas à remonter au-delà. — La majeure partie de l'ouvrage est ensuite consacrée à l'exégèse des quatre textes qui nous rapportent l'histoire de la guérison du lépreux : Mc 1,40-45 ; Mt 8,1-4 ; Lc 5,12-16 ; Papyrus Egerton 2, auxquels l'auteur en ajoute un cinquième : la rédaction prémarcienne du récit. L'origine d'une telle tradition doit être recherchée dans la christologie de la communauté primitive et les nécessités de la mission. La rédaction prémarcienne, reconstituée par l'auteur, correspond au schéma traditionnel des histoires de miracles. Si la recherche ne doit pas exclure la possibilité d'une guérison de lépreux par Jésus, le récit quant à lui ne permet pas de la déduire. « Die nur christologische Interessen verratende Erzählung erlaubt keine Aussagen über das Heilungswirken des historischen Jesus » (p. 80). Le rédacteur de Marc retouche peu l'histoire qu'il se contente « d'historiciser », et de présenter comme une invitation à la foi. Matthieu n'est pas guidé par un intérêt historiographique. Il comprend le récit comme une démonstration de Mt 5,17. Quant à Luc, il voit dans le miracle une illustration de sa thèse : le temps de Jésus est le temps de la présence du salut. Le papyrus Egerton 2 (qui, loin d'être une simple reprise de Marc, comme le pense Haenchen, s'apparenterait plutôt au *Sondergut* lucanien) ne nous apprend rien de nouveau d'un point de vue historique qui ne nous soit déjà connu par les textes synoptiques. — Enfin l'étude d'un dernier texte ne fait que confirmer les conclusions déjà dégagées par l'auteur : impossibilité de remonter aux « ipsissima facta Jesu » ; absence de ce que F. Mussner appelle un front antirabbinique. — Que Jésus ait accompli des miracles n'est pas douteux. Cependant, que les récits correspondent aux « ipsissima facta Jesu » voilà qui est insoutenable. Les récits de guérison, même ceux qui pourraient être authentiques, ne nous montrent pas Jésus agir autrement que les thaumaturges de son époque. Quelle est donc la spécificité des miracles de Jésus ? Selon l'auteur (et ce sera son dernier chapitre) seule la parole de Jésus qui interprète ses miracles, les transforme en « ipsissima facta ». La recherche doit donc dépasser l'interprétation christologique proposée par la communauté primitive, pour remonter jusqu'à cette parole. C'est le rapport entre le fait historique et la parole qui l'interprète que R. Pesch entend préciser par 16 thèses dont nous reproduisons les plus importantes : — Les miracles de Jésus comme tels ne peuvent prétendre être des « ipsissima facta Jesu », ils doivent être interprétés par la parole de Jésus. — Les miracles de Jésus sont des illustrations de sa Bonne Nouvelle ; les récits de miracles sont des illustrations de la christologie de la communauté primitive. — La vie et la Bonne Nouvelle de Jésus constituent l'horizon immédiat permettant de comprendre ses miracles. — Les miracles de Jésus impliquent une prétention christologique. — Les miracles de Jésus impliquent une prétention sotériologique. — Les miracles de Jésus exigent l'accueil de fait de cette prétention sotériologique. — Les miracles de Jésus exigent la reconnaissance de cette prétention christologique. — « Als sotériologisch-christologisch gedeutete Taten sind Jesu Macht-taten 'ipsissima facta Jesu' » (p. 158).

DANIEL ROQUEFORT.



KARL-ADOLF BAUER : *Leiblichkeit, das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*. Gütersloh, Mohn, 1971, 206 p.

L'ouvrage comporte deux parties principales : la première, plus systématique, est consacrée à l'histoire récente de l'exégèse du concept de corps chez Paul. L'auteur y expose avant tout deux positions antithétiques, celles de Schlatter et de Bultmann. Aux yeux du premier, le corps caractériserait chez Paul le tout de l'homme (et donc son appartenance au monde) qui peut être diversement « qualifié » selon qu'il s'articule à la sphère de « la colère de Dieu » ou à celle de sa « Justice ». Paul ignorerait ainsi tout rapport à la nature qui serait principiellement négatif. L'exégèse de Bultmann serait au contraire déterminée par un accent porté sur l'« ipséité » de l'homme, conquise et valorisée par-delà la nature et l'histoire et en opposition à elles. — La seconde partie, plus exégétique, reprend les textes pauliniens où il est fait mention du corps. L'enquête donnera finalement raison à Schlatter contre Bultmann : on privilégiera une théologie de la création et de la recreation (du Dieu créateur dans son rapport à la globalité du monde) qui fait du corps un passage obligé ; on refusera de parler d'identité de l'homme en fonction d'un schème continu pour ne reconnaître au contraire que la seule « identité instaurée dans l'espace-temps christologique par l'acte d'identification du créateur eschatologique avec sa créature » (p. 186) ; on pensera christologiquement en termes de représentativité. — Elève fidèle de Käsemann (lui-même élève de Schlatter), l'auteur attire en même temps notre attention sur une ligne théologique qui passe par le « piétisme württembergeois », par des hommes comme Oetinger et Blumhardt (on connaît la thèse d'Oetinger : « Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes »), qui vit de critiquer la modernité cartésienne (cf. von Baader, dont hérite Schlatter), qui trouve l'une de ses origines chez Böhme et qui, on le sait, n'a pas été sans marquer Schelling et Hegel. Il y a là une position théologique à laquelle, à mon avis, on n'a jusqu'ici pas suffisamment prêté attention et qui serait susceptible d'aider la théologie à assumer sa tâche au cœur de la modernité et en débat critique avec elle.

PIERRE GISEL.

HELMUT MERKLEIN : *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*. München, Kösel-Verlag, 1973, 440 p. (Studien zum Alten und Neuen Testament, XXXIII.)

L'ouvrage est une thèse de doctorat présentée en 1971-1972 à la faculté de théologie de Würzburg. L'auteur, assistant du professeur de N.T. R. Schnackenburg, s'attaque au problème du ministère institué et de sa fonction dans l'Eglise. L'épître aux Ephésiens (Eph) se situe au tournant de la période apostolique, moment crucial et critique pour la transmission de l'Evangile ; elle est due à un homme conscient de la situation et qui réfléchit lucidement sur la fonction et la nécessité d'un ministère ecclésiastique (kirchliches Amt). *Pre-mière partie* (p. 17-54) : M. établit la pseudonymité de l'épître. La démonstration, basée sur les arguments connus (langue, pensée, dépendance à l'égard de la lettre aux Colossiens), est bien autre chose qu'un exercice d'école : la pseudonymité est un fait théologique essentiel. Dans la situation critique de postapostolicité, l'auteur recourt à la fiction littéraire d'une réflexion de l'apôtre sur l'autorité de l'apôtre dans et pour l'Eglise postapostolique : lui-même n'a que l'autorité seconde du ministère ecclésiastique, qui représente et actualise

l'autorité première, définitivement souveraine, de l'apôtre du Christ. La *deuxième partie* (p. 57-231) apporte l'exégèse de trois péricopes, Eph 4, 7-16 ; 2, 19-22 ; 3, 1-7, dans lesquelles l'auteur de l'épître a exprimé sa conception de l'apostolicité. « Apôtres et prophètes » (très intéressantes remarques sur ce singulier et très significatif couple de termes) sont la norme de la tradition, elle-même assujettie au Christ. L'Eglise n'est et ne demeure communauté eschatologique du salut « que si elle demeure dans le Christ, tel qu'il se manifeste dans la norme apostolique-prophétique, c'est-à-dire si elle garde la tradition normative et s'y soumet constamment » (p. 157). Dans la *troisième partie* (p. 235-397), M. tente un historique des ministères dans le N.T. Il constate, notamment chez Paul, une « tendance à l'institution » : opposer ministères « charismatiques » et « institutionnels » (Harnack, Sohm) est une erreur. Dans une synthèse fort intéressante des données exégétiques de Eph, M. fait apparaître la modification, caractéristique de la situation postapostolique, des fonctions ministérielles : « apôtres et prophètes » sont devenus les instances normatives, fixes dans le passé ; les « pasteurs » et les « docteurs » — l'auteur d'Eph est l'un d'eux — sont les interprètes et les actualisateurs. Cette ligne se prolonge, mais en une terminologie ministérielle en partie différente, dans les Epîtres pastorales. *Conclusion* (p. 393-401) : Si les ministères de la parole sont devenus « institution », ils n'ont cependant aucune autonomie. Ils ne disposent pas de l'Evangile ; leur institutionnalité est au contraire la conséquence et le signe de l'autorité souveraine de l'Evangile (p. 399) : ils sont « fonction de l'Evangile », liés inconditionnellement au Christ de la norme apostolique. Ils servent l'Eglise en étant l'expression de la soumission — toujours à actualiser et à réaliser — de l'Eglise à cette norme : *ecclesia semper reformanda* (p. 401). — Il faudrait, bien entendu, relever bien des points particuliers de l'ouvrage, tels que, par exemple, l'excursus sur le concept d'apôtre (p. 260-276), ou les pages éclairantes sur les presbytres et évêques dans les Pastorales (p. 384-390). En mettant en lumière une préoccupation essentielle — peut-être la préoccupation principale — de Eph, M. apporte à l'étude de ce texte une contribution de valeur, et les clartés qu'elle jette sur la controverse aujourd'hui tellement vive et souvent confuse au sujet des ministères et de la tradition, aussi au plan œcuménique, sont très bienvenues.

CHRISTOPHE SENFT.

ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Sur l'incarnation du Verbe*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Charles Kannengiesser. Paris, Le Cerf, 1973, 484 p. (Sources chrétiennes, 199.)

HISTOIRE DE  
L'EGLISE ET  
DE LA PENSÉE  
CHRÉTIENNES

Le problème de l'établissement du texte du *De incarnatione* (comme d'ailleurs du *Contra gentes*, puisque les deux textes sont liés dans la tradition manuscrite) sont tellement compliqués qu'il faudrait s'y être soi-même frotté pour juger correctement les caractéristiques et les mérites de cette nouvelle édition. Limitons-nous donc sur ce point à des remarques descriptives. Le texte du traité est transmis dans deux recensions. La recension longue a été fort bien étudiée et publiée par C. J. Ryan en 1945 sur la base de 24 manuscrits (il suffit de regarder le stemma de Ryan, reproduit p. 184, pour mesurer les difficultés de la tâche). En revanche, le travail analogue auquel R. P. Casey s'est livré sur la recension courte (en 1945 aussi) est très défectueux : la collation des 4 manuscrits du texte court contient nombre d'inexactitudes. Le R. P. Kannengiesser a donc à nouveau collationné et étudié ces manuscrits, ainsi du reste que tous



ceux de la collation longue, ce qui lui a permis notamment de supprimer quelques bévues de Ryan. Restait la question la plus délicate : comment éditer le texte ? Fallait-il éditer séparément les deux recensions ou opter pour l'une d'elles ? En ce dernier cas, comment tenir compte tout de même des apports de l'autre recension ? Kannengiesser a choisi d'éditer la recension longue, non seulement pour de simples motifs littéraires, mais parce qu'il discerne dans le texte court « la marque d'une pensée théologiquement étrangère à celle d'Athanase » (p. 26). Son apparat critique est « à double étage » ; celui de la recension longue est notablement allégé par rapport à celui de Ryan ; celui de la recension courte est en revanche « aussi soigné que possible » (p. 254) dans le but de compléter et de corriger le travail de Casey. Il est certain que cet effort est méritoire, puisqu'on peut ainsi mieux connaître le texte de la recension courte, mais était-il vraiment opportun dans une édition qui opte justement pour la recension longue ? Enfin « toutes les leçons manuscrites qui intéressent d'une manière ou d'une autre la confrontation détaillée des deux recensions » (p. 254) figurent dans l'apparat. Voilà, décrites sous une forme très simplifiée, les caractéristiques de cette édition ; on imagine ce qu'elle a dû coûter comme travail au R. P. Kannengiesser. — Outre les questions relatives à l'édition et aux manuscrits, l'introduction aborde longuement celles de la doctrine du *De incarnatione*, au moyen surtout d'une étude de vocabulaire. La traduction, qu'accompagnent des notes abondantes, se lit très agréablement, mais nous paraît trop soucieuse d'être littéraire. A plusieurs reprises elle s'éloigne de la lettre du texte, au point d'en modifier le sens. En voici trois exemples, pris dans les premières pages. P. 263-265, l'auteur traduit : « si tout s'est produit spontanément en l'absence d'une providence, *selon eux* (= les Epicuriens) tous les êtres devraient être purement et simplement semblables et sans différences », alors que le texte place *selon eux* dans le premier membre de la phrase ; la nuance est de taille : si selon les Epicuriens il n'y a pas de providence, Athanase, lui, de façon polémique, en conclut que les êtres devraient être semblables. P. 267, ce n'est pas un démiurge « différent » du Père de notre Seigneur Jésus-Christ qu'inventent les gnostiques, mais un « autre démiurge à côté du Père... » ; en effet, l'erreur des gnostiques ne consiste pas à avoir un Dieu différent de celui des chrétiens, mais à en concevoir deux dont l'un serait exclusivement créateur. P. 269, pourquoi traduire ἡ κατὰ Χριστὸν πίστις par « la foi du Christ » ? Mais il serait plus qu'injuste de conclure sur ces remarques, alors que, grâce au labeur considérable du R. P. Kannengiesser, nous disposons d'une belle édition et d'une copieuse étude d'un texte fondamental dans la littérature chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle.

ERIC JUNOD.

NICOLAS DE CUSA : *Opera omnia*, t. XI, 2, *Triologus de Possest*, ed. Renata Steiger, Hambourg, Meiner, 1973, 110 p. ; t. XVI, *Sermones I* (1430-1441), Fasc. 2 : *Sermones V-X*, ed. Rudolf Haubst, Martin Bodewig et Werner Krämer comitibus. Hambourg, Meiner, 1973, p. 73-220.

La grande édition publiée sous les auspices de l'Académie des Lettres de Heidelberg suit son cours. Viennent de paraître le *Triologue*, que l'éditeur date de 1460, et six sermons antérieurs. On le sait, la présentation de cette édition

est admirable : le papier, le format, les caractères, tout est beau. L'effort scientifique des éditeurs est à la hauteur de cette réalisation esthétique. On trouve au bas des pages non seulement les notes critiques, mais encore les passages parallèles dans les auteurs antérieurs à Nicolas et chez Nicolas lui-même. *Possest* est une contraction de *posse est*, qui est la même chose en Dieu que *posse est actu* (p. 17-18). La consultation des index fait apparaître la richesse des sources implicites, parmi lesquelles naturellement figurent Eckhart, Proclus et Thierry de Chartres. Les sermons ont un caractère moins spéculatif que ceux d'Eckhart. Cependant Nicolas y introduit souvent l'avis des saints et des docteurs et rencontre des questions comme celles de la vie active et contemplative (sermon VIII) ou de la contemplation et ses degrés (sermon IX). Dans le sermon X, il commente les Béatitudes. Rappelons que les sermons I à IV ont paru en 1970.

FERNAND BRUNNER.

CHRISTINE THOUZELLIER : *Livre des deux principes*. Paris, Le Cerf, 1973, 504 p. (Sources chrétiennes, n° 198.)

Christine Thouzellier présente magistralement, dans la collection des *Sources chrétiennes*, le *Livre des deux principes*, découvert en 1939, à Florence, par le P. Antoine Dondaine. Ce livre est l'un des seuls documents cathares que nous possédions. Un autre écrit a été publié par Christine Thouzellier en 1961 : *Un traité cathare inédit du début du XIII<sup>e</sup> siècle, d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique de Louvain, n° 37)*. — La publication du *Livre des deux principes* parmi les *Sources chrétiennes* est une prise de position intéressante. On sait que les historiens ne sont pas d'accord sur l'origine du catharisme. Les uns le considèrent comme une résurgence du manichéisme ; les autres le font dériver du christianisme même. Christine Thouzellier, tout en considérant l'hérésie cathare comme fondamentalement étrangère au christianisme, admet que son développement a été fortement influencé par le contact avec la foi et le dogme chrétiens. La polémique anti et pro-cathare se base sur la Bible et, si les cathares interprétaient les textes autrement que leurs adversaires, ils étaient loin de les ignorer. Le document, étudié par l'éditrice avec un soin et une érudition exemplaires, provient du bourg de Sirmione, près du lac de Garde, qui fut l'un des derniers refuges des cathares de Lombardie, anéanti en 1278. Ce livre est probablement un résumé assez mal rédigé d'un écrit de Jean de Lugio, l'un des maîtres de la secte. Il contient un fragment de rituel et une partie polémique contre les « Garratenses », un groupe dissident qui s'écartait du dualisme pur et admettait que la création, bonne à l'origine, avait été corrompue par une puissance mauvaise. Mais l'essentiel du *Livre des deux principes* est sa réfutation du monothéisme, de la création ex nihilo et du libre arbitre. Cependant les fidèles de Jean de Lugio se considéraient comme « veri christiani » et puisaient dans le Nouveau Testament les encouragements et les promesses qui leur permettaient d'affronter la persécution.

LYDIA VON AUW.

*Les lettres à Jean Calvin de la collection Sarrau.* Publiées avec une notice sur Claude et Isaac Sarrau par Rodolphe Peter et Jean Rott. Paris, Presses universitaires de France, 1972, 103 p. (Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, n° 43.)

Les éditeurs des *Calvini Opera* connaissaient déjà l'existence de ces 15 lettres en 1872, mais ils n'avaient pu alors s'en procurer une transcription. Grâce à l'obligeance de la famille Sarrau, cette lacune est désormais comblée et ces 15 documents, dont 11 étaient encore inédits, sont désormais édités de manière admirable. Ces lettres avaient été données en 1647 à Claude Sarrau (1600-1651) « l'un des plus vertueux magistrats et un des érudits les plus distingués du XVII<sup>e</sup> siècle » (p. 10), par le pasteur de Châtelleraut, Jean Carré, qui les avait vraisemblablement acquises lors d'un séjour à Genève en 1601. Elles restèrent depuis ce temps la propriété de la famille Sarrau. Ces 15 lettres furent écrites entre 1541 et 1563. Elles ont pour auteurs Simon Sulzer, Mathurin Cordier, Martin Bucer, François Hotman, Pierre Toussain, le duc de Somerset, Jean Laski, Jean Thenaud, Félix Cruciger, Henri Bullinger, Albert Blaurer, Jean Morély, Théodore de Bèze et Nicolas des Gallars. Leur contenu est aussi intéressant que varié. On trouve par exemple dans les lettres de Thenaud (1<sup>er</sup> juillet 1556) et de Cruciger (18 mars 1560) de précieux renseignements sur le passage au calvinisme des Eglises de Petite Pologne et sur les luttes contre les thèses christologiques de Stancar et contre l'antitrinitarisme de Gonesius et de Blandrata. — Le texte des lettres est éclairé par d'abondantes notes qui révèlent l'étendue et la sûreté de l'érudition des éditeurs, MM. Rott et Peter. On y trouvera notamment des notices biographiques sur les auteurs des lettres et sur les personnages auxquels elles font allusion qui réunissent des données souvent inédites ou peu connues. Un index onomastique permet une utilisation aisée de cet ouvrage qui offre aux calvinologues des sources nouvelles présentées de manière supérieure.

OLIVIER FATIO.

FRITZ BÜSSER : *Huldrych Zwingli. Reformation als prophetischer Auftrag.* Göttingen, Musterschmidt, 1973, 116 p. (Persönlichkeit und Geschichte, Band 74(75).)

On n'ouvre pas un livre de Fritz Büsser sans s'en promettre de l'intérêt et du plaisir. Et l'on n'est pas déçu en lisant son récent ouvrage sur Zwingli. Présentée sous forme d'un livre de poche, cette biographie est brève et dense sans être touffue. Et nous reconnaissons volontiers qu'il y a là un tour de force s'agissant d'une vie aussi remplie et d'une pensée aussi riche que celles de Zwingli. — L'ouvrage présente le réformateur sous l'angle du prophète. C'est un point de vue qui se défend dès lors que Zwingli est l'homme totalement engagé dans l'œuvre à laquelle il s'est senti appelé, celui qui, dans cet élan prophétique, dessine les grandes lignes de ce que l'on appellera plus tard la théologie réformée. M. Büsser montre d'ailleurs que cet élan prophétique dont l'axe est christologique prend forme de dogmatique et spécialement d'ecclésiologie lorsque les circonstances l'exigent. — Trois parties à peu près égales divisent l'exposé. La première, plus historique, décrit la vie et le développement intérieur de Zwingli depuis sa naissance : son milieu, ses études, les premières années de sa prêtrise jusqu'à la première dispute de Zurich, en quoi on s'accorde à voir le « climat » décisif de la Réforme en cette ville. La seconde traite de Zwingli prédicateur et théologien : l'un ne va pas sans l'autre parce que, pour

Zwingli avant Karl Barth, la prédication est une fonction de la théologie. Il est intéressant de constater que certains traités du réformateur sont en fait des sermons remaniés. Signalons en passant deux pages sur la « Prophezei » qui sont d'un grand intérêt. Quant à la troisième partie, elle montre Zwingli réformateur de l'Eglise et de la société, encore deux choses inséparables pour lui et dont témoigne son traité de la justice divine et de la justice humaine dont il serait grand temps que l'on nous donne une traduction française. A partir de là nous voyons la pensée de Zwingli se développer non seulement vers une politique de la cité, mais du pays et même de l'Europe. Nous voyons aussi, la chose est indiquée brièvement, comment Calvin et Bullinger sont les continuateurs de son œuvre. — Quelques points de détail : nous aurions aimé qu'à propos des sacrements, l'auteur montre plus nettement la dimension ecclésiale de la pensée de Zwingli : le sacrement constitutif de l'Eglise est plus nécessaire à cette dernière qu'au croyant. Nous aurions souhaité qu'à propos de son exhortation de 1524 à ses confédérés, Nicolas de Flue, auquel Zwingli se réfère et dont il se réclame à plus d'un titre, ait été évoqué. Enfin nous aurions aimé voir esquissés les échos de la pensée de Zwingli dans la constitution fédérale qui nous régit tels qu'Ernest Gagliardi les précise d'une façon pertinente dans son Histoire de la Suisse. — Ces dernières remarques veulent moins être des critiques concernant un petit livre très complet qu'un témoignage de reconnaissance envers son auteur.

JACQUES COURVOISIER.

AMEDEO MOLNAR : *Jan Hus*. Torino, Claudiana, 1973, 255 p.

Les études sobres et substantielles d'Amedeo Molnar, contenues dans ce modeste livre, mettent en lumière l'originalité souvent méconnue de Jan Hus. Celui-ci s'insère dans une lignée de prédicateurs qui, au quatorzième siècle, cherchaient avant tout à faire connaître l'Evangile au peuple tchèque. Hus, recteur de l'Université de Prague, prêche en langue vulgaire et compose dans cette langue des hymnes qui seront incorporés au culte. Il gagne à tel point l'âme de son peuple que sa mort suscite une révolution. La notion de vérité est au centre de la pensée de Hus ; il sert et défend de toutes ses forces la vérité évangélique qu'il entrevoit. La préréforme, dont il est un des protagonistes, a exercé une influence plus profonde qu'on ne le pense généralement sur la Réforme. Une iconographie intéressante, une notice explicative sur les conciles de Pise et de Constance, un choix de textes caractéristiques de Hus dont certains traduits en dialecte des Vaudois du Piémont (ce qui atteste les relations d'amitié entre les deux mouvements) enrichissent ce précieux petit volume.

LYDIA VON AUW.

GÖTZ HARBSMEIER : *Wer ist der Mensch ? Grundvigs Beitrag zur humanen Existenz. Alternativen zu Kierkegaard*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, 245 p. (Kontroverse um Kierkegaard und Grundvig, Band 3.)

Les lecteurs de Kierkegaard connaissent la polémique que l'auteur de *L'Ecole du Christianisme* mena contre Grundvig. Mais ils ignorent souvent pratiquement tout de ce dernier. C'est pourquoi ils seront heureux de trouver de nombreux et utiles renseignements sur la vie, la pensée et l'action de Grundvig. 40 ans d'études sur ce penseur ont en effet familiarisé G. Harbsmeier avec cette philosophie et cette théologie. On découvre ainsi le rôle important



que joua Grundvig au Danemark, tant sur le plan ecclésiastique (création de nombreux chants), social (création originale des universités populaires), théologique (conception polémique des rapports de l'homme naturel et de l'homme régénéré, lutte contre un certain piétisme). On appréciera de trouver, fort bien insérées dans l'ensemble de l'ouvrage, de nombreuses traductions de texte et poèmes de Grundvig. — G. Harbsmeier a traité dans un précédent ouvrage de la polémique entre Kierkegaard et Grundvig ; aussi n'en parle-t-il guère ici ; il la signale tout au plus dans la conclusion. Ainsi, et c'est tant mieux, nous est présenté un Grundvig pour lui-même.

MICHEL CORNU.

GEORG CALIXT : *Ethische Schriften*, herausgegeben von Inge Mager. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1972, 253 p. (Werke in Auswahl, Band 3.)

GEORG CALIXT : *Schriften zur Eschatologie*, herausgegeben von Inge Mager. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, 515 p. (Werke in Auswahl, Band 4.)

Sous l'impulsion de l'« Abteilung für Niedersächsische Kirchengeschichte » de l'université de Göttingen a été entreprise la réédition d'un choix de textes du théologien Georg Calixt (1586-1659). Six volumes sont prévus qui présenteront des écrits dogmatiques (t. 1 et 2), éthiques (t. 3), eschatologiques (t. 4), exégétiques et sacramentels (t. 5) et enfin des écrits sur l'un des sujets préférés de l'iréniste Calixt, l'union des Eglises (t. 6). Le t. 3, qui avec le t. 4 est déjà sorti de presses, contient l'*Epitome theologiae moralis* (1634) et divers traités portant sur des problèmes moraux, tels le jeûne, l'autorité impériale, la formation de la jeunesse, la continence ou l'usure. L'*Epitome* décrit le but, le sujet, les principes des actions de l'homme régénéré ainsi que les lois qui y président. Elle présente ainsi l'anthropologie et la théorie des relations entre droit naturel et droit révélé de Calixt. Plus mélanchthonien que luthérien, Calixt veut éviter une compréhension de la grâce sans contenu éthique, aussi estime-t-il que les œuvres ont une signification dans le cadre de la doctrine de la justification et insiste-t-il sur le troisième usage de la loi. Le Saint-Esprit certes est la source de l'action salutaire, mais les forces humaines ont pour leur part le devoir de servir. Ces opinions classèrent leur auteur parmi les synergistes et le mêlèrent au conflit qui opposait philippistes et luthériens. Aux yeux de l'éditeur, Inge Mager, l'*Epitome* est le premier ouvrage en terrain protestant à exposer l'éthique théologique de manière séparée de la dogmatique (p. 11 et 25). (Il semble pourtant qu'il faille réserver cette primeur à l'*Ethice christiana* de Daneau publiée en 1577.) Éthique et dogmatique n'en restent pas moins liées pour Calixt, la première traitant de la genèse de la foi et de la justification, la seconde de la conservation et de l'affermissement de cette foi et de cette justification. Selon l'éditeur, l'*Epitome* a en commun avec le contenu du t. 4 (*Schriften zur Eschatologie*) une même référence à la guerre de Trente Ans. En effet, elle est destinée à combattre l'immoralité qui régnait à cette époque, alors que les écrits eschatologiques ont pour toile de fond une situation historique où la mort et la destruction constituaient l'environnement immédiat. Les trois traités, *De immortalitate animae et resurrectione carnis* (1627), *De supremo judicio* (1635), *De bono perfecte summo* (1643), contenus dans le t. 4, illustrent également le souci éthique de Calixt : l'agir de l'homme est une condition nécessaire à la

conservation de l'état de grâce et par conséquent à la béatitude éternelle. La foi au jugement dernier exige et motive la conduite éthique. Sans la conviction de la survie après la mort, toute moralité disparaîtrait de la terre au profit de l'épicurisme. Il ne s'agit pourtant pas de rétablir une théologie des œuvres en vue d'obtenir la récompense éternelle. Calixt considère le jugement comme une grâce, mais il estime aussi avec Mélanchthon, fondé sur II Co 9, 6, que les élus recevront des récompenses particulières pour des œuvres particulières et inversement que les damnés recevront des punitions pour leurs fautes. L'homme ne peut gagner son salut par sa conduite, mais il peut le perdre à cause d'elle. Ces textes de Calixt, d'un haut intérêt, sont clairement introduits et sobrement annotés par I. Mager. Les sources indiquées en note montrent une large utilisation des modèles aristotéliens et thomistes dans les domaines de l'anthropologie et de la métaphysique. C'est avec plaisir que l'on verra paraître cette réédition soignée qui contribuera à renouveler les études sur le XVII<sup>e</sup> siècle théologique, ce parent pauvre de l'histoire de l'Eglise. OLIVIER FATIO.

ROLF SCHAEFER : *Der evangelische Glaube*. Tübingen, Mohr, 1973, 168 p. THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

Il faut un certain courage pour écrire aujourd'hui un livre intitulé simplement « La foi évangélique » et qui est — en 165 pages — une dogmatique complète. Le plan est résolument protestataire en ceci qu'il est, somme toute, solidement traditionnel : prolégomènes, Dieu, l'homme, Jésus-Christ, la justification, l'Eglise, l'eschatologie. L'auteur constate que dans de nombreux secteurs de l'Eglise on ne croit plus à la vertu de la foi ; on ne sait plus, on ne se donne plus la peine de savoir ce qu'elle est. Parce qu'elle est relation de l'homme à Dieu, réalité « religieuse », inévitablement l'affaire de la personne (*des Einzelnen*), on décrit la foi comme mouvement de repli sur un méprisable individualisme bourgeois (p. 19). L'Eglise, excitée par certains à un faire continu, oublie l'Evangile, qui est d'abord un appel à croire. « Il semble que la force de l'Evangile soit en train de se retirer de la vie de l'Eglise sans qu'on s'en aperçoive... Ce qui reste en fin de compte, est le sentiment pénible que l'Eglise, à force d'activité, pourrait avoir perdu de vue ce qui est sa raison d'être » (p. 2). Alors, comme autrefois Schleiermacher posait en principe que la religion n'est ni un savoir ni un faire, mais une réalité *sui generis*, conscience d'une dépendance absolue, l'auteur entend restituer à la foi sa dignité et sa spécificité. Face à l'engouement de beaucoup de théologiens pour les sciences humaines extrathéologiques, il proclame que l'étude méthodique de la foi est « elle-même une science humaine, et la science humaine la plus importante pour l'Eglise » (p. 3) ; et pour combattre la « morosité » dont souffre le service de l'Eglise, il se propose de présenter la foi chrétienne de telle manière qu'elle apparaisse de nouveau comme une réalité significative et vivable, comme un « chemin praticable » (p. 7). Il n'entend nullement récuser les sciences humaines, encore moins nier les conséquences éthiques, sociales et politiques de la foi et faire par exemple du chrétien un « abstinent politique » (p. 134) ; mais au risque de paraître un vil traditionaliste, aider les chrétiens à comprendre la foi qui est la leur, comme la dogmatique s'était efforcée de le faire jusqu'ici. — La protestation de l'auteur ne manque peut-être pas de fondement ; il est utile de s'opposer à une certaine confusion ; il est bon de trouver, à côté de tant de Théolo-



gies de... une étude de la foi. Il trouvera certainement des lecteurs reconnaissants. Mais peut-on vraiment édifier un exposé de la foi chrétienne sur la base d'une « religion de Jésus », qu'on prétend reconstituer en ignorant délibérément les résultats les moins douteux des 80 dernières années de recherches sur les évangiles ? Peut-on revenir ainsi, sans guère de précautions critiques, à la théologie d'Albrecht Ritschl ?

CHRISTOPHE SENFT.

MAX THURIAN : *L'essentiel de la foi*. Taizé, Les Presses de Taizé, 1973, 216 p.

L'auteur puise dans sa riche connaissance de la théologie réformée, du catholicisme et de l'orthodoxie les matériaux de ce résumé, qu'il veut le plus cohérent et le plus inclusif possible, de la foi chrétienne. Sans cacher l'existence de certaines divergences dogmatiques, il demeure certain que « notre bien commun est plus considérable que l'héritage de nos dissensions ». — Le plan proposé est de type catéchétique. Le chapitre I suit d'assez près les articles du Symbole des apôtres, consacrés au Dieu créateur, au Christ, au Saint-Esprit et à l'Eglise. Le chapitre II traite des classiques « moyens de grâce » (Parole et sacrements, prière personnelle et liturgique). Le chapitre III est consacré aux vertus qui caractérisent l'existence du croyant selon le Nouveau Testament : la joie, la paix, l'humilité, la pauvreté, la miséricorde notamment. — On relèvera l'importance donnée par l'auteur à l'Eglise (communauté liturgique et enseignante), seul lieu où la foi peut naître et grandir dans la vérité ; son exposé nuancé des débats anciens qui n'ont pas cessé d'être actuels : Ecriture et tradition ; liberté de l'Esprit et nécessité de l'institution ecclésiale ; unicité du ministère historique des apôtres et importance du magistère de l'Eglise ; on se réjouira des belles pages consacrées aux incidences cosmiques de la foi en la résurrection ; et des lignes courageuses consacrées au combat pour la justice sociale et économique. — Le lecteur critique ne sera toutefois pas convaincu par une certaine apologétique (« la perfection compliquée et subtile du corps humain... ne peut pas être le fruit d'une simple évolution millénaire... », p. 39 ; « il fallait qu'un être sans péché vînt apporter à l'homme la force qui le libère de son péché... », p. 61). Pas plus qu'il n'acceptera sans autres les catégories thomistes dans lesquelles est exposée la foi dans les sacrements ; ou encore, la manière dont il est parlé des anges ; de la descente du Christ au séjour des morts (laquelle permettrait que « dans une autre vie, tous les non-chrétiens puissent avoir une nouvelle chance de salut par le Christ », p. 76) ; de l'intercession des défunts en faveur des vivants (p. 98, 102) ; de l'ordination des ministres de l'Eglise ; et, surtout, de Marie (p. 65). Tout ce qui est dit ici appartient-il vraiment à « l'essentiel de la foi » ? — En résumé, un exposé très complet ; des divergences qui subsistent, plus nombreuses qu'il n'y paraît ; beaucoup de questions soulevées sinon résolues et qui méritent, plus que jamais, le dialogue.

BERTRAND ZWEIFEL.

FERNAND GUIMET : *Existence et Eternité*. Paris, Aubier, 1973, 137 p. (Intelligence de la foi.)

Licencié en lettres classiques, en philosophie et en théologie, diplômé de langues orientales, héros de la Résistance, Mgr Guimet est mort accidentellement, le 21 juin 1973, après avoir assumé de lourdes responsabilités dans son Eglise. Le présent livre était à l'impression au moment de la mort de l'auteur. Dépouillé de références et de polémique directe, il n'en est pas moins constamment orienté par l'intention de dénoncer « l'insuffisance des théologies de

l'Événement et de la Parole » (p. 8, l'expression est du préfacier, H. L., probablement Henri de Lubac). Les trois brèves parties se complètent admirablement : Tradition et Saint-Esprit, Événement et Mystère, Transcendance et Mystère. Le style et le fond sont ceux de la plus authentique tradition classique catholique. « Il y a une parenté originelle entre la raison métaphysique et la foi religieuse » (p. 87), ceci contre « on ne sait quel fondamentalisme biblique infiniment sommaire » (ibid.). C'est ce qui explique aussi qu'après un excellent chapitre sur l'anamnèse du Christ historique comme essence du christianisme, on en vient, trop tôt nous semble-t-il, à naviguer dans l'éternité, où les difficultés de notre condition historique, tant intellectuelles que spirituelles, sont noyées dans l'infailibilité et « une éternité de grâce où s'anticipe une éternité de gloire ». Selon les propres termes du préfacier, le livre devient de plus en plus « sublime » (p. 10). Nous craignons qu'il en devienne aussi quelque peu ennuyeux. Tant de certitudes magistrales impressionnent plus qu'elles ne convainquent.

PIERRE BONNARD.

LOUIS BOUYER : *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*. Paris, Le Cerf, 1974, 533 p.

Le titre fait craindre un traité de théologie classique et intemporelle, mais c'est tout le contraire qui nous est offert. L'auteur estime en effet qu'il « est impossible à quiconque aborde l'étude du Christ aujourd'hui... d'éviter le problème que posent la critique biblique et l'exégèse moderne qui fait corps avec elle » (p. 17). D'où trois grandes parties : Les préparations (la critique de l'Ancien Testament, les origines des titres de roi, messie, serviteur et Fils de l'homme), l'annonce (la critique du Nouveau Testament, d'un point de vue on ne peut plus conservateur, les christologies primitive, paulinienne et évangéliques), l'intelligence de la foi (des apôtres au credo de Nicée-Constantinople, le Moyen Age, l'époque moderne). Ce n'est qu'après cet immense détour de plus de 450 pages que l'auteur en vient à quelques « réflexions », assez peu liées entre elles. Nous ne nous plaindrons pas de voir un systématicien s'imposer de telles prudences bibliques et historiques. Ce que nous ne voyons pas, cependant, c'est ce qu'elles ont apporté de positif aux « réflexions » finales, qui se situent au niveau d'une métaphysique trinitaire sans relation décisive, nous semble-t-il, avec l'histoire évangélique de Jésus. L'auteur entend « ... voir dans le Fils éternel, d'un seul regard, la divinité parfaite, l'humanité complète et l'unité des deux, comme principe de notre propre réconciliation avec le Père » (p. 360) mais cette « vue » a pour lui le sens d'une possibilité d'intelligibilité de la Trinité, non celui de la contemplation du Christ néotestamentaire. — La pensée systématique du P. Bouyer nous paraît dominée par deux thèmes intéressants, celui de l'unité organique entre le Christ et nous « inséparable de son lien exceptionnel avec la divinité » (p. 473 ss.), et celui de l'humanité éternelle du Verbe, où sont repris les traits de la figure évangélique du Fils de l'homme : « Comme tel, il nous est décrit par l'apôtre comme l'homme qui vient du ciel, ce qui n'a pas grand sens si l'on se refuse à admettre qu'il était déjà humain dans sa préexistence céleste » (p. 485). Malheureusement, la nature de cette unité du Fils avec les hommes est élaborée en termes essentialistes assez inadéquats. Cette unité n'est-elle pas plutôt donnée dans ce que Jésus a fait « pour nous » ? Est-il bien nécessaire de fonder en ontologie ce « pour nous » ? Nous craignons que cette démarche ne serve, en définitive, qu'à exalter Marie et l'Eglise (p. 489 ss.), plutôt que le Fils.

PIERRE BONNARD.

J.-M. DUFORT, S.J. : *A la rencontre du Christ Jésus*. Précis d'eschatologie chrétienne. Paris-Tournai et Montréal, Desclée-Bellarmin, 1974, 250 p.

Pour être exact, il faudrait sous-titrer cet ouvrage : « précis d'Eschatologie thomiste ». Le livre de ce père jésuite est scolastique par sa méthode, intégriste dans son esprit et médiéval par son et ses propos. — Si vous vous intéressez à la nature du feu du purgatoire, à la démonstration de l'immortalité de l'âme ou à la distinction entre l'élément essentiel et l'élément accidentel dans la vision béatifique accordée aux ressuscités, alors vous aurez grand profit à lire l'ouvrage sus-dit. Si en revanche vous désirez comprendre l'eschatologie chrétienne, cette proclamation de la fin et du renouvellement des temps mis en œuvre par la mort en croix de Jésus de Nazareth, lisez plutôt autre chose, le Nouveau Testament, par exemple, et les exégètes sérieux qui en analysent les textes. — Bien sûr l'eschatologie est au centre de la doctrine chrétienne comme du Nouveau Testament. Elle exige un traitement *dogmatique* approprié et « précis ». Or c'est justement ce que le discours de J.-M. Dufort et de ceux dont il s'inspire ne saurait faire, puisqu'il est fondé sur une contradiction dans les termes. Thomisme et eschatologie chrétienne s'excluent en effet comme... l'eau et le vin. — C'est toujours la même rengaine : la Grâce ne détruit pas la nature mais l'accomplit, la perfectionne, la surélève, la dynamise, la fait parvenir à sa « consommation », etc. On parle de la résurrection comme d'une transformation *radicale* de l'homme ; et comment opère-t-elle ? eh bien, elle « l'achève en le surélevant » (op. cit. p. 201), et l'on précise qu'il s'agit de l'« achèvement surnaturel de cette nature humaine individuelle ainsi rendue à elle-même » (ibid.) : comme vous le voyez, une radicalité vraiment radicale ! — Parlons enfin de l'épilogue : un modèle du genre. Etant bien entendu, d'une part, que le monde lui-même est au fond chrétien sans le savoir, et que, d'autre part, il faut le Magistère de l'Eglise pour lui révéler le sens final de ses « aspirations », il n'y a plus aucune difficulté à faire rentrer l'engagement éthico-socio-politique dans la ligne de l'Eglise. Le thomisme rejoint ici, curieusement, les thèses de la théologie de l'espérance : nul doute qu'il soit promis à un certain avenir...

PIERRE PAROZ.

LUCIEN PEYROT : *Le Saint-Esprit et le Prochain retrouvé*. Genève, Labor et Fides, 1974, 129 p. (Nouvelle série théologique, n° 28.)

« Toute la Révélation confirme : avant d'être celui qui a besoin de nous, le prochain est celui dont nous avons besoin, désespérément » (p. 61). Cette phrase livre sans doute la clé de ce livre déconcertant, orthodoxe et non conformiste, à la fois sous-tendu par une théologie très calviniste de l'élection et refusant énergiquement de limiter celle-ci aux chrétiens. — Le Bon Samaritain ne représente pas l'Eglise mais il apparaît comme un don du Saint-Esprit qui lui est fait. De même, la péricope du Jugement dernier met en scène des élus dont Jésus-Christ est à leur insu le principe de vie. Car l'action de l'Esprit déborde largement les lieux où elle se manifeste comme parole, c'est-à-dire l'Eglise, qui est devenue totalitaire chaque fois qu'elle l'a oublié. — Il y aurait là de quoi renouveler profondément la missiologie, notamment quand l'auteur affirme qu'il n'y a pas de « mondes oubliés ». Pasteur de la paroisse francophone de Tananarive, il en est certainement conscient. Ce n'est malheureusement qu'au terme de multiples considérations qu'il entre dans le vif du sujet et débouche sur ces perspectives.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

CHRISTIAN LINK : *Hegels Wort « Gott selbst ist tot »*. Zürich, Theol. Verlag, 1974, 106 p. (Theologische Studien, 114.)

Il est symptomatique que notre époque, après le passage de l'existentialisme, et sous l'influence du marxisme, reprenne l'étude de Hegel. Ainsi la catégorie de l'histoire s'est vue revalorisée en théologie récente (par exemple Pannenberg, Moltmann). La philosophie de Hegel suscite un intérêt particulier chez les protestants aussi bien que chez des catholiques (par exemple Küng). Les fameuses paroles : « Dieu lui-même est mort » et « Vendredi Saint spéculatif », ainsi que certains concepts qui leur sont liés, continuent à provoquer des réflexions profondes, même si le temps de la théologie de la mort de Dieu, un peu plate, semble révolu. Christian Link, de Heidelberg (auteur de *Theologische Perspektiven nach Marx und Freud*) analyse une nouvelle fois cette mort de Dieu chez Hegel, surtout à l'aide des œuvres de jeunesse, de la Phénoménologie et de la Philosophie de la religion. Selon l'auteur, Hegel ne se serait pas contenté d'exprimer le sentiment de l'Aufklärung, mais aurait au fond renversé l'ordre : avec l'éclipse de la religion de la nature (*Naturreligion*) se produirait déjà la scission du sujet/objet et avec elle la perte de Dieu, la conscience malheureuse, le néant dont l'Aufklärung rend témoignage. Ainsi, à l'origine, la notion de la mort de Dieu s'est détachée de la théologie, en signifiant le contraire de ce qu'elle devait, dans une perspective chrétienne, exprimer : aliénation et mort à la place de la vie. La mort de Dieu marque ainsi le début de la métaphysique moderne et non pas le dernier stade. C'est seulement dans la « Philosophie de la religion » que Hegel retrouvera dans la mort de Dieu la réconciliation du concept avec l'esprit. Mais Link pense que Hegel le fera aux dépens de la nature et qu'il restera au fond au stade du penser, de l'idée. D'où, en conclusion, quelques réflexions de l'auteur sur les possibilités d'une nouvelle « théologie naturelle », non pas au sens traditionnel du terme, mais plutôt selon le mode d'interprétation des paraboles par Barth et de l'union de la foi et du savoir dans la sagesse d'Israël (v. Rad). — On se sent assez attiré par ces thèses intéressantes de Link, d'autant plus qu'elles sont minutieusement basées sur les textes et s'accordent bien avec la pensée de Hegel en général. Mais des doutes subsistent : est-il permis, dans cette affaire, de négliger tout à fait le « Sitz im Leben » de ce débat (par exemple Fichte et la querelle de l'athéisme) ? Y a-t-il des projections « marxisantes » dans cette lecture de Hegel ?

KLAUSPETER BLASER.

ROBERT A. EVANS : *Intelligible and Responsible Talk about God. A Theory of the Dimensional Structure of Language and its Bearing upon Theological Symbolism*. Leiden, Brill, 1973, XVII + 238 p.

Cet ouvrage est le texte revu et corrigé d'une thèse de doctorat présentée à l'Union Theological Seminary de New York. — L'auteur s'inspire principalement des théories philosophiques de Wilbur Urban (*Language and Reality*, New York, 1961) et du dernier Heidegger pour défendre une « high evaluation » du langage. Le chapitre 4 expose la thèse centrale du livre : « Dimensions of Language ». Le terme de dimension est préféré à d'autres comme niveau (*level*), couche, etc., afin d'éviter l'idée d'une séparation rigide à l'intérieur du langage. Les deux dimensions que Evans découvre sont la dimension symbolique et la dimension conceptuelle. L'auteur reprend la définition tillichienne du symbole, comme participant à la réalité de ce qu'il symbolise. Mais il reproche à Tillich d'avoir réservé le symbole pour certains univers du discours. Tout langage, dit Evans,



a une dimension symbolique, même le langage scientifique. De plus, le symbole ne saurait être séparé de la dimension conceptuelle. Tout symbole demande à être interprété (76). Or, « la notion d'interprétation du symbole présuppose qu'il y a un langage non symbolique dans lequel il puisse être interprété » (citation de Urban à la page 79). Ce langage non symbolique est précisément le langage conceptuel. — Evans voit bien que le symbole-participation doit déboucher aussi sur une *connaissance* : sans quoi le symbole est arbitraire et inintelligible. — L'analogie joue un rôle capital : elle assure en effet le passage du symbole à son interprétation. Le symbole illumine, l'analogie illustre, répète Evans à plusieurs reprises. Conception de l'analogie plus herméneutique qu'ontologique : elle est un « outil de description » ou un « principe d'interprétation ». Ainsi, contrairement à Tillich qui tend à les confondre, symbole et analogie doivent être distingués pour ensuite être mis en relation. — Le modèle global qui permet à Evans d'articuler dans leur double dimension le langage, la pensée, la connaissance et les moyens de confirmation de cette connaissance est schématisé de la manière suivante à la page 137 :

Dimensions du langage	Dimensions de la pensée	Types de connaissance	Moyens de confirmation
SYMBOLIQUE	FONDATRICE	RÉCEPTIVE	AUTHENTIFICATION
↕	↕	↕	↕
CONCEPTUEL	TECHNIQUE	CONTRÔLANTE	VÉRIFICATION

Evans s'applique à vérifier l'universalité de ce modèle en étudiant divers univers du discours (science naturelle, histoire, théologie, ch. 7 à 9). On s'étonne au passage de le voir identifier la notion jaspérienne de chiffre et celle de symbole (155). La fin de l'ouvrage est plus particulièrement consacrée à l'analyse du langage théologique. L'auteur précise sa critique à l'égard de la notion tillichienne de symbole. Tillich a bien vu le caractère éclairant et le pouvoir des symboles ; mais il n'a pu, faute d'une philosophie du langage, montrer *comment* ces symboles peuvent être rendus intelligibles à quelqu'un qui n'aurait pas d'abord été saisi par eux. C'est la *vérité* des symboles qui fait problème chez Tillich. Evans développe plus amplement le rôle de l'analogie dans l'interprétation du symbole. — Un malentendu doit être écarté : Evans ne veut pas réduire le symbole à sa dimension conceptuelle. Le but de l'interprétation est de rendre intelligibles les symboles, mais cela afin qu'ils puissent agir à nouveau *en tant que symboles éclairants*. — On appréciera l'effort de l'auteur de briser l'autophagie du symbole et de vouloir penser ce que le symbole « donne à penser ». Cela lui est possible grâce à sa théorie de la dimensionnalité du langage. Le modèle proposé évite tout dualisme. L'effort porte au contraire sur la complémentarité des dimensions dégagées. — Le travail a certes ses limites. Il opère avec une conception linguistique qui fera grincer bien des dents. Plus grave encore à mon avis : il ne débouche sur aucune herméneutique des symboles religieux. La voie suivie est trop courte (voir l'exemple d'application de l'analogie, à propos du symbole « Dieu est amour », pages 227-230. L'individualité, la liberté, l'action, la souffrance et autres « existentiels » permettraient de comprendre la signification du symbole. Le bilan est bien mince). — Bien écrit et facile à suivre, cet ouvrage est aussi bien documenté. On regrette pourtant une ignorance relative des publications francophones et allemandes. Gadamer est cité de seconde main. Ricœur — à qui l'auteur doit beaucoup — n'est connu qu'au travers d'une conférence tenue à New York en 1966. DENIS MÜLLER.

H. A. OBERMAN : *Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall*. Zürich, Theol. Verlag, 1974, 54 p. (Theologische Studien, 113.)

La présente petite étude est certainement plus importante qu'elle n'en a l'air. D'une manière très originale, le médiéviste de Tubingue intervient dans le débat sur les origines de ce que l'on appelle « l'époque moderne » ou « la sécularisation », et plus précisément à propos du bien-fondé de la thèse de H. Blumenberg (*Die Legalität der Neuzeit*, 1966), qui dit en substance que l'avènement de l'époque moderne n'est pas dû au Christianisme (cf. Gogarten et d'autres), mais est une réaction légitime contre le Christianisme et sa dénonciation de l'activité de la raison. Or, Oberman montre, par une analyse de textes de Tertullien à Luther, que la *juste* curiosité n'a jamais été mise en cause et que les théologiens s'opposaient surtout à la « curiosité vaine », désireuse de connaître des réalités placées au-delà des limites de la connaissance ou de la *potentia ordinata* (révélation). Il corrige par là même la lecture qu'avait faite Blumenberg de certains textes nominalistes. Dans le nominalisme, l'impossibilité de connaître ne concerne justement pas les lois naturelles, mais seulement ce qui ne peut pas être objet d'expérience. — On peut regretter peut-être qu'Oberman s'arrête à Luther (dont il donne une interprétation légèrement différente de celle de la récente école herméneutique, par exemple Ebeling) et qu'il n'ait pas conclu son précieux petit ouvrage par des réflexions portant sur l'ensemble et le fond de la question.

KLAUSPETER BLASER.

YVES CONGAR, O.P. : *Une passion, l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*. Paris, Le Cerf, 1974, 120 p. (Foi Vivante, 156.)

Ce petit livre, qui retrace l'itinéraire d'un pionnier de l'œcuménisme, a le mérite de la modestie mais laisse le lecteur sur sa faim. On eût souhaité que l'auteur, tout en se montrant d'une discrétion exemplaire sur son « temps de la patience », fût quelquefois plus explicite. Pourquoi le groupe des Dombes n'est-il même pas cité, alors que le P. Congar se définit lui-même comme un des tenants de l'œcuménisme doctrinal ? Mais sa contribution a peut-être été davantage l'approfondissement spirituel du catholicisme et de son ecclésiologie que le dialogue proprement dit.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

H. STIRNIMANN, W. A. VISSER 't HOOFT, H. J. MARGULL : *Zukunft der Oekumene*. Fribourg, Universitätsverlag, 1974, 42 p. (Oekumenische Beihefte, 7.)

Ce petit cahier contient trois conférences dont deux données à Genève et la troisième à Fribourg. Stirnimann et Visser 't Hooft, tout en essayant de comprendre et d'analyser ce que l'on peut appeler « la crise de l'œcuménisme », signalent les événements ou phénomènes (tels que la TOB) qui laissent néanmoins espérer. Et c'est précisément parce que l'œcuménisme a fait des progrès que la crise, s'il y en a, est provoquée et déclenchée. Elle doit conduire à une intensification de l'effort œcuménique, par exemple face à la détresse du monde. — Margull donne un « rapport » (*Bericht*) de Bangkok (1973) qui se distingue de tout ce qu'on a pu lire à ce sujet par sa simplicité, son engagement et la découverte nouvelle qu'y a faite ce chercheur. L'auteur raconte surtout ; puis il cite ces textes non conventionnels de Bangkok, pour se demander si cette conférence, dans ce qu'elle disait du salut, n'a pas amorcé une herméneutique sociale, inaugurant ainsi une ère nouvelle.

KLAUSPETER BLASER.



HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE E. MOROT-SIR : *La métaphysique de Pascal*. Paris, PUF, 1973, 154 p. (SUP, 107.)

Trouver un langage où puissent coexister des propositions contraires est ce qui importe d'abord pour Pascal, fait remarquer Morot-Sir. Seul le langage religieux est capable de remplir cette fonction. La systématisation de type cartésien est rejetée parce qu'elle est contraire à l'esprit du langage religieux. D'ailleurs, toute tentative, pour le langage humain, d'instaurer un discours est illégitime : « La vérité ne peut être donnée à l'homme que par et dans le langage de Dieu ». — Dans un chapitre suivant, Morot-Sir, à la lumière de la linguistique, montre que Pascal fait intervenir des « catégories » pour expliquer sa conception du monde. Ces catégories se posent au niveau de la formation du langage dans l'homme, ainsi qu'au niveau de « l'apparition et de la composition des mots qui conditionnent le sens de nos langages ». Des mots comme « mouvement, nombre, espace, temps » sont en liaison réciproque et nécessaire. L'un d'eux, le mouvement, est le principe physique premier. L'inachèvement théorique de notre connaissance du monde trouve sa raison dans la reconnaissance de ces catégories physiques. — Le chapitre IV contient une très pertinente mise au point au sujet de l'antinomie cœur/raison. Certains critiques, tel Jean Laporte, voient sous le mot raison une foule de significations ne permettant pas de situer clairement l'antithèse. Morot-Sir montre combien les deux réalités sont distinctes dans leur sens mais imbriquées quant à leur fonction dans le système. La dualité cœur/raison prend tout son sens lorsqu'on la considère dans une perspective épistémologique et non psychologique. Morot-Sir explique également que cette dualité est le résultat de la « condition même du langage ». — Pour l'homme vivant dans l'équivoque, plongé dans « l'aventure du jeu » (nouvelle structure que dégage Morot-Sir), le Pari revêt une importance particulière. Le texte est remis à sa place. En effet le Pari n'est pas une argumentation comme le veut H. Gouhier. Il est une démonstration qui trouve que la seule vérité humaine est la vie religieuse qui sera éclairée par la Grâce. L'homme devra cependant accepter la contradiction de deux langages : celui de la Grâce et celui de sa liberté. — L'ouvrage contient encore de brèves, mais lumineuses réponses que réclament des problèmes aussi difficiles que le Mémorial ou la conversion pascalienne. Le mérite de la méthode de Morot-Sir est de partir de Pascal et de le lire à la lumière de Pascal lui-même. La démarche est rigoureuse et démontre que la linguistique peut être utilisée sans dessécher les œuvres.

JEAN-FRANÇOIS DOUGOUD.

JEAN-MARC GABAUDE : *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz. Philosophie justificatrice de la liberté*. Toulouse, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1974, 452 p.

Ce livre est le troisième volume, consacré à Leibniz, d'une série dont les deux volumes précédents traitaient des philosophies de Descartes et de Spinoza. Il s'agit d'une tentative de découvrir sous le texte de la doctrine leibnizienne sa réalité idéologique. Une partie du livre est donc consacrée à la définition de la situation politique et sociale de Leibniz, et des ambitions politiques de sa pensée. Il apparaîtrait alors que le philosophe de Hanovre aurait été un réformiste, constamment plongé dans la tâche de réconciliation entre son conservatisme profond, amoureux de l'ordre, et son progressisme confiant en les nouveautés et les bienfaits que peut apporter la raison. Il s'agirait pour Leibniz

d'éviter la vraie révolution en lui abandonnant pour l'apaiser certaines réformes, sans renoncer jamais à un ordre stable et rationnel. Ainsi, quoique le diplomate-philosophe n'ait pas produit directement de doctrine politique, toute son œuvre serait cependant au service de sa politique : sa métaphysique serait en réalité une théopolitique, dont l'ambition serait de soumettre le changement à un ordre préétabli, de garder la volonté tout en donnant une place prépondérante à la raison. C'est la raison pour laquelle l'auteur qualifie également cette philosophie de justificatrice de la liberté. Mais, plus que par les considérations sociologiques et psychologiques de cet ouvrage, nous avons été intéressé par l'analyse de certaines difficultés importantes du leibnizianisme : les relations entre l'entendement divin et la volonté de Dieu, la fonction complexe du principe du meilleur servant à sauvegarder simultanément la raison et la libre volonté, ou le rapport de la raison humaine à celle de Dieu, qui, d'une part, se définit par une entière communauté de nature, permettant ainsi le rapprochement de l'homme et de Dieu, tandis que, d'autre part, malgré cette continuité essentielle, Leibniz insiste sur l'infinie différence de puissance entre les deux entendements, de telle sorte qu'il sauvegarde un mystère ultime dans la divinité, même s'il s'explique finalement pour la raison infinie elle-même. Un langage et un mode d'exposition clairs rendent aisée la consultation de ce livre, pourvu d'ailleurs d'une riche bibliographie.

GILBERT BOSS.

RENÉ MARCIC : *Hegel und das Rechtsdenken im deutschen Sprachraum*. Salzburg-München, Pustet, 1970, 120 p.

Ce livre est né d'une conférence. L'auteur, juriste, porte un jugement personnel et critique sur les problèmes contemporains, constants et fondamentaux de la philosophie du droit. Il pose à leurs propos une question : trouve-t-on dans la philosophie du droit de Hegel une réponse à l'un ou à l'autre de ces problèmes ? Puis, dans une partie plus historique et juridique, il analyse la présence et l'absence de la pensée hégélienne dans la jurisprudence des pays de langue allemande. — On trouvera dans ce livre, souvent schématique, bien des renseignements utiles sur l'influence exercée par Hegel dans le domaine du droit. Mais il ne faudrait pas y chercher ce que l'auteur n'a nullement prétendu tenter : une méditation sur la philosophie du droit chez Hegel.

MICHEL CORNU.

OLIVIER REBOUL : *Nietzsche critique de Kant*. Paris, P.U.F., 1974, 170 p.

Entre Nietzsche et Kant, on découvre essentiellement une continuité de la critique épistémologique et une rupture quant à la morale et à la conception de l'homme. Nietzsche félicite Kant d'avoir montré la subjectivité du temps, de l'espace, de la causalité, et d'avoir ainsi mis un terme à la métaphysique rationaliste dogmatique : seule cette mutation pouvait ouvrir la voie aux philosophes-artistes. Mais, avec Nietzsche, la critique épistémologique se radicalise : Nietzsche reproche à Kant de n'avoir pas posé jusqu'au bout les

questions de la raison et de la vérité. Kant a montré l'importance du jugement, de ses catégories, etc., mais croit à l'universalité de ces catégories : il n'y a qu'une raison, elle est naturelle et vraie. Pour Nietzsche, il ne saurait y avoir de catégories en dehors du sémantique, donc du (des) discours et de l'(des) histoire(s). Kant sait la contingence du monde, mais, chez lui, la notion de sujet demeure mythologique ; c'est là qu'avec Nietzsche la critique redouble : on n'échappe en aucun point à la contingence. — Dès lors, la morale kantienne ne peut qu'être dénoncée : il ne saurait y avoir de morale immédiate, évidente, désintéressée, universelle, absolue. La question de Nietzsche, ce sera celle de l'œuvre (question qui se concrétise en : *quelle œuvre et en vue de quoi*). Le débat est polémique : œuvre contre œuvre. La question de Kant, c'était celle de la liberté (wovon) à l'égard des passions, du corps, etc., la question du but (wozu) ne faisant pas problème (pas plus que celle de l'origine) : la raison est une, naturelle et quasi divine. — Enfin, si Kant se veut d'abord témoin de l'homme, Nietzsche milite pour une philosophie au service de laquelle on ne peut que périr. L'homme est ce qui doit être dépassé. L'homme n'est d'ailleurs nullement point de départ : il est déjà précédé et dépassé par le monde (et ses dieux ?). D'où la prédication du oui à la terre sur le fond des thèmes de la volonté de puissance, de l'éternel retour et d'un athéisme tout sauf facile et satisfait. — Reboul montre en même temps et chaque fois que le motif de la *création* est fondamental chez Nietzsche. C'est lui qui permet de surmonter l'opposition du réel et de l'idéal (empêchant la reconnaissance radicale de la contingence de sombrer dans le scepticisme) ; qui permet de parler d'œuvre (empêchant la reconnaissance du poids de notre historicité corporelle de sombrer dans la résignation décadente) ; qui permet à la redécouverte de nos précédences et de notre non-maîtrise du monde de ne pas se faire appel romantique à se dissoudre dans l'univers. La question de Nietzsche, c'est celle de la création comme structuration du monde et comme « connaissance » (si Jésus prêche un « joyeux message », Nietzsche consigne un « gai savoir »), par quoi on voit que la question de Kant (celle de la raison, des principes ou de la validité des jugements), quoique profondément modifiée, n'est pas abandonnée (d'où la typologie et la généalogie) au profit de l'affirmation purement dionysiaque d'un temps sans fin ni commencement. — Un très bon livre, clair et qui sait résister aux modes qui aujourd'hui s'originent trop souvent à une (pseudo-) lecture de Nietzsche.

PIERRE GISEL.

D. M. MACKINNON : *The Problem of Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974, 172 p. (Gifford Lectures delivered at the University of Edinburgh.)

Ce livre, très savant et profond (dans le sens modeste que l'on donne à ce mot en Angleterre), mériterait plus de sympathie que nous ne pouvons, de par notre tempérament, lui accorder. L'auteur y analyse les aspects fondamentaux de la métaphysique pour tenter de dégager les traits caractéristiques de ce genre d'entreprise intellectuelle. Les œuvres de Kant, d'Aristote et de Platon, interprétées avec finesse mais de manière quelque peu volontaire, servent de point de départ à des méditations qui culminent dans l'analyse du genre de vérités que nous pouvons atteindre à travers les arts. MacKinnon décrit lui-même son intention dans les termes suivants : « Are there any tests relevant to the claims

that men may make about that which must by definition lie altogether beyond the reach of possible observation ? Or is the attempt to conceive it not rather a deflection of energies from the sorts of enquiry that may in fact enlarge men's understanding both of their world and of themselves ? It is with such questions as these that this whole work is concerned. » (p. 52). — La retenue avec laquelle il y répond, sa prudence dans le jugement et la clarté, peu commune dans ce genre d'exercices, sont, sans doute, la marque d'un esprit véritablement distingué.

HENRI LAUENER.

J. R. WEINBERG : *Der Wirklichkeitskontakt und seine philosophischen Deutungen*. Meisenheim am Glan, Hain, 1971, 403 p.

PHILOSOPHIE  
CONTEM-  
PORAINE

Le contact que nous établissons — ou non — avec le réel, ce que la philosophie nomme « transcendance », est le processus central qui donne à tous les champs de notre expérience d'être — ou non — signifiants (cf. p. 1). C'est ce processus que l'auteur cherche à comprendre ; il ne saurait, à ses yeux, être expliqué selon un modèle mécanique ou physique. Les processus créatifs de l'homme, qui déterminent notre type de relation avec le réel, mettent en œuvre un mouvement d'*intégration* par lequel le système de nos contenus de pensée s'ouvre à des champs nouveaux avant de se les assimiler (cf. p. 2). — Il s'agit, pour l'auteur, de libérer l'analyse du phénomène de transcendance de l'emprise que les modes de pensée philosophiques exercent encore sur elle, et d'en faire l'objet d'une étude psychologique. Une analyse des différents moments de la réflexion philosophique portant sur ce phénomène de la transcendance (Kant, Fichte, Hegel, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Cassirer, Husserl, Heidegger, Jaspers et Sartre) conduit finalement à Wittgenstein qui marque, aux yeux de l'auteur, l'achèvement — ou plutôt l'épuisement — des possibilités d'une détermination philosophique de ce phénomène, laissant ainsi place à la « psychologie intégrative » pour en établir la structure. — L'auteur veut donc proposer une analyse scientifique et anti-métaphysique du phénomène de transcendance. Mais il récuse aussi tout positivisme : celui-ci, à ses yeux, repose sur une méconnaissance naïve des limites de la pensée scientifique. La psychologie intégrative, quant à elle, laisse leur place à la religion et à la philosophie et prétend montrer que les différentes formes de notre relation au réel se complètent (cf. p. 5-6). — Aux yeux de Weinberg, la psychologie de la forme tout comme la psychologie associationniste utilisent le modèle des sciences de la nature — que ce soit celui de la physique des champs ou celui de la mécanique classique — dans le domaine de la psychologie auquel il ne saurait convenir sans plus. En particulier de tels modèles ne peuvent rendre compte du processus *créateur* constitutif de notre contact avec le réel. Non pas qu'il s'agisse de renoncer aux enseignements des sciences de la nature, mais il convient plutôt d'appliquer leur exemple librement dans un domaine différent. C'est ce que vise la psychologie intégrative de Weinberg, en élargissant le schéma de la physique des champs et en proposant l'idée d'un système dynamique qui s'ouvre de nouveaux champs et les intègre. Les processus créateurs sont alors à comprendre selon un schéma en deux temps : a) tension entre champ nouveau et système, b) intégration du champ dans le système et nouveau statut d'homogénéité (cf. p. 9-11 et 1<sup>re</sup> partie, sp. chap. 2-3). — Les modalités de ce schéma sont d'ailleurs multiples : tandis que le cas général est celui où l'intégration du nouveau champ est rendue possible par une transformation du système qui



permet à la tension entre les deux de se résoudre, divers cas particuliers peuvent être envisagés. Le comique, par exemple, se produirait quand les deux ordres se mêlent, sans la transformation médiatrice, en un « ordre » incongru et risible. — Cette façon de voir permet, selon l'auteur, une nouvelle approche du problème du contact avec le réel. Aussi longtemps que l'autre est vécu en rupture, il nous reste étranger, mais dès que nous avons développé des concepts pour cet autre, et qu'ils nous satisfont, alors il n'y a plus altérité, et le contact avec le réel est accompli. Le contact ne s'établit donc qu'à travers un processus dynamique impliquant tension et apaisement de la tension. Une telle façon de considérer ce processus transforme, aux yeux de l'auteur, notre image du monde. Nous ne sommes plus condamnés à l'alternative liaison causale - liberté, mais nous rencontrons un domaine intermédiaire jusque-là occulté. — De plus, par le fait même qu'elle prétend saisir la structure globale du processus dynamique en question, la psychologie intégrative s'écarte de la démarche philosophique qui, par définition pour l'auteur, vise toujours à ramener le phénomène dont elle s'occupe à un trait essentiel, à son « essence ». Ainsi notre rapport à la réalité serait déterminé essentiellement, pour Kant par exemple, par l'ordonnance imposée à l'expérience par la pensée, pour Kierkegaard, par l'intensité de certaines expériences privilégiées. — La psychologie intégrative est donc amenée à détacher l'étude des relations de transcendance du champ philosophique qui traditionnellement était le sien, suivant ainsi l'exemple des différentes sciences qui, au cours du temps, sont issues de la problématique philosophique. — Par ailleurs, l'accent mis sur l'aspect *dynamique* du processus de la relation au réel permet à la psychologie intégrative d'échapper à la position du « tout ou rien » qui a été, estime Weinberg, celle de la philosophie traditionnelle pour qui ou bien le contact avec le réel est établi et constant ou bien reste irréalisable. — Enfin, si la psychologie intégrative développée par l'auteur dans la première partie de l'ouvrage s'inscrit donc dans une perspective autre que celle de la démarche philosophique, passant de la question du fondement, de l'essence de la relation de transcendance à celle de sa structure, elle prétend pourtant donner une place, ou plutôt sa véritable place, à chacune des analyses philosophiques étudiées dans la deuxième partie, à chacun des aspects de la relation de transcendance que les philosophes avaient mis à son fondement. On peut toutefois se demander si une telle « intégration » est possible, et si le sens de la question philosophique du rapport au réel n'est pas nécessairement perdu au cours de ce qui apparaîtrait alors plutôt comme un « détournement ». — C'est donc finalement tout le problème du rapport entre philosophie et science qui est en cause ici, et l'auteur s'arrête plus d'une fois à cette question, en particulier dans les chapitres de conclusion. Pour lui, si la philosophie n'a pas à traiter des questions qui relèvent du champ des sciences, cela ne signifie pas pour autant que la raison d'être de la démarche philosophique soit mise en cause fondamentalement. Il appartiendrait en propre à la philosophie de transporter les faits fournis par les sciences sur le plan du vécu où ils prennent sens pour le sujet et pour la société. Loin donc de porter atteinte à l'exigence philosophique, la psychologie intégrative doit plutôt, pour Weinberg, l'aider à toujours mieux délimiter son champ, en laissant à la science l'étude des faits qui sont mûrs pour une analyse de structure. Du même coup, elle échappera à l'auto-destruction dont elle se menace lorsque, dans l'œuvre d'un Wittgenstein par exemple, c'est non l'étude d'un domaine particulier qu'elle se refuse, mais la forme de pensée qui lui est propre qu'elle tend, pense Weinberg, à liquider.

SYLVIE BONZON.

LUCE FONTAINE-DE VISSCHER : *Phénomène ou structure. Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1974, 113 p.

Dix ans après la publication du *Visible et l'Invisible*, l'auteur tente d'étudier l'évolution du problème du langage dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Les apports de la psychologie de la Forme et du structuralisme linguistique tiennent une part importante dans les différentes formulations de ce problème. Ils permettront à Merleau-Ponty non de renier Husserl, mais de le dépasser, en reprenant les dernières réflexions husserliennes sous un éclairage nouveau. — La question du langage a joué un rôle primordial dans la pensée de Merleau-Ponty. Dès la *Structure du comportement* le refus de l'intellectualisme, héritier de Kant, qui envisage la conscience comme cause du comportement, tout comme celui du behaviourisme, qui sombre, lui, dans une conception physiologiste, est net. Comment ce refus pourra-t-il véritablement être opéré ? Par la saisie du comportement comme forme, comme *structure*. « En s'élevant peu à peu aux formes supérieures de comportement, nous voyons ce caractère structural s'affirmer davantage, et s'appliquer éminemment au comportement-langage, en surmontant les contradictions insolubles que soulèvent tant l'empirisme que l'intellectualisme » (p. 25). — La *Phénoménologie de la perception* offre aussi une phénoménologie du langage. En maintenant la mise entre parenthèses husserlienne, mais en refusant l'interprétation de la phénoménologie comme une philosophie des « essences séparées » (Wahl), c'est-à-dire comme un idéalisme, Merleau-Ponty s'appuie sur l'intentionnalité pour exprimer cette structuration qu'est l'acte de perception, autant que l'acte d'expression. S'il y a dans ce livre des traces du « malaise de l'idéalisme » (p. 53), elles sont dues davantage aux moyens conceptuels utilisés, plutôt qu'au point de vue lui-même, dans son intention. L'autocritique du *Visible et l'Invisible* en fait foi. — Le premier contact entre la phénoménologie et le structuralisme laisse d'abord apparaître leur parenté. « La structure du langage comme totalité n'est donc pas une chose, elle n'est pas de l'ordre de la cause ; mais comme forme elle est d'ordre critique, c'est un mode de connaissance. Elle n'est ni une totalité empirique... ni une totalité idéale... » (p. 66). S'ensuit alors un enrichissement réciproque. D'une part la phénoménologie dégagera le sens des descriptions de la linguistique, sens contenu dans ces descriptions, d'autre part la phénoménologie apprendra du structuralisme que la parole qu'elle étudie — et elle ne peut étudier que cela, devant se tenir dans « l'ordre de la spontanéité enseignante » (*Signes*, p. 227) — n'est pas extérieure au système que constitue le langage. — La linguistique structurale rejoint la phénoménologie, parce qu'elle est « incompatible avec des préjugés positivistes » (p. 86), comme le donne à penser Jakobson, dont la théorie des fonctions ou celle des embrayeurs sont impensables sans référence à une situation de communication *vécue*. C'est, selon Luce Fontaine-de Visscher, ce contact entre la phénoménologie et le structuralisme qui permet à Merleau-Ponty de penser la phénoménologie d'une manière nouvelle (dans le *Visible et l'Invisible* notamment) ; manière qui surmonte les obstacles d'une philosophie de la conscience. Cette phénoménologie est l'attitude naturelle elle-même cherchant à se dire dans la réflexion, par la description du chiasme de la perception et du langage. Son rapport semble s'imposer avec la grammaire générative qui cherche à établir les relations entre les structures de surface et les structures profondes de l'énoncé. — La brièveté, la simplicité de l'expression, les cadrages et les citations fréquentes de cet ouvrage permet-



tent de penser qu'il s'adresse au lecteur peu averti ; en réalité, il est rendu d'une compréhension difficile par sa densité et l'implicite dans lequel demeurent certains concepts mis en jeu. Que cela ne retienne toutefois pas celui qui déplore un certain hermétisme dans les échanges entre spécialistes.

MICHEL SCHAFFTER.

FRITZ JOACHIM VON RINTELEN : *Values in European Thought, I.*  
Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972, 566 p.

Ce livre est une refonte et une mise à jour de l'ouvrage publié en 1932 sous le titre : *Der Wertgedanke in der Europäischen Geistesentwicklung*. Après une soixantaine de pages consacrées à la nature de la valeur et à la relation des valeurs à l'histoire en général, l'auteur en consacre près de cinq cents à étudier l'idée de valeur dans l'antiquité, au début du christianisme et au moyen âge. Il traite pour finir des transformations qui conduisent à la pensée axiologique moderne, préparant ainsi le second volume, à paraître. En distinguant l'être et la valeur, l'auteur ne ramène nullement le premier à l'objectivité et la seconde à la subjectivité : il y a pour lui, dans les valeurs, un facteur objectif qui fonde le caractère légitime ou illégitime des jugements à leur propos. On trouvera aux pages 15 et 16 l'énumération de neuf éléments de la notion de valeur et un essai de définition de celle-ci. De même, en plaçant les valeurs dans l'histoire, l'auteur ne tombe pas dans le relativisme : les valeurs ont un caractère supra-temporel en dépit de leurs variations historiques et culturelles. « Le sens de l'histoire doit être cherché dans les valeurs historiques particulières et dans les créations de valeurs, dans la mesure où elles sont l'expression de sphères supra-temporelles de valeur » (p. 62). Cela dit, l'auteur s'attache à montrer l'importance de l'effort entrepris par les philosophes au cours de l'histoire pour saisir la valeur. Von Rintelen en vient ainsi à récrire l'histoire de la philosophie, de Socrate à Eckhart, après un chapitre sur l'Orient. Cette entreprise monumentale est menée avec force et sûreté : elle nous conduit à la fois dans le détail des diverses doctrines et devant les grands panoramas où la multiplicité se simplifie et se synthétise. Loin de se livrer à une interprétation solitaire du passé, l'auteur se réfère à une vaste bibliographie et incorpore à son étude les travaux antérieurs. Dans la pensée grecque, il souligne l'opposition de l'universel et du particulier et le privilège accordé à l'universel. Il relève l'unité de la pensée médiévale malgré sa diversité : la place de la communauté, le prix du monde et de la nature, saisis dans leur rapport à Dieu plutôt que méprisés. C'est l'étude du Moyen Age — divisée en deux parties — qui occupe le plus de place dans ce livre, et, dans le Moyen Age, c'est Thomas d'Aquin qui a la part du lion. Von Rintelen voit volontiers dans l'immanence aristotélicienne et thomiste des formes l'image de sa propre conception des valeurs, réalisées dans le concret de l'histoire. Au seuil de la pensée moderne, le monde corporel perd sa relation à Dieu et devient axiologiquement neutre, le monde de l'éthique, de l'intériorité, de l'individuel, se fait jour, et la sphère de la religion se constitue dans son autonomie par rapport à la nature, à la science et à la raison. Le dualisme augustinien se renouvelle ainsi sous une nouvelle forme, spécifiquement moderne. Mais cette situation n'est pas nécessairement définitive. On a l'impression, à lire von Rintelen, que les valeurs éternelles perdues sont nécessairement retrouvées un jour, que les erreurs sceptiques ou matérialistes, par exemple,

entraînent inévitablement leur correction. Ce livre suppose ainsi une certaine conception du développement historique qui n'a rien de la construction logique hégélienne, mais qui n'en implique pas moins une sorte de nécessité dans la contingence, de continuité dans la discontinuité, d'invention et de transformation dans la constance. C'est en somme une vision optimiste d'un certain type. Le volume en préparation, qui concernera l'époque moderne, confirmera-t-il cette interprétation de la pensée de l'auteur ?

FERNAND BRUNNER.

MARC ORAISON : *Vivre en adulte. Immaturité et maturation*. Paris, Le Centurion, 1974, 123 p. (Psychoguides).

Comme le montre Marc Oraison, ancien chirurgien devenu prêtre, l'on s'y emploie avec plus ou moins de succès, de la naissance à la mort, à « vivre en adulte » ; ou alors, l'on ne s'y emploie pas, et l'on perpétue des comportements infantiles très fâcheux chez celui qui est bien éloigné de son enfance. Ce phénomène de maturation, commun à tout ce qui est doué de vie, est donc particulièrement intéressant et important chez l'être humain. Mais il ne va pas de soi, contrairement à ce que l'on pourrait penser ; il procède par étapes, par crises ; il peut être retardé, dévié, voire arrêté par divers facteurs que Marc Oraison analyse. — Il étudie, ce faisant, les caractéristiques de l'âge adulte telles qu'elles se manifestent sur le plan affectif, psychologique, social. Il ne dit rien, peut-être, qui soit absolument nouveau, mais il le dit dans une perspective propre à encourager tout lecteur qui a réfléchi, ne serait-ce qu'à propos de lui-même, à la façon dont son évolution s'est faite et se fait. Comme le dit Marc Oraison, ce n'est pas en quelques années que l'on devient « mûr pour vivre » et « mûr pour aimer ». L'entreprise n'est jamais achevée ; surtout, elle est toujours perfectible. Elle comporte ses crises, ses arrachements, dont la naissance est le premier, ses périodes de désarroi ; il n'y a pas lieu de s'en effrayer. Mais il faut savoir que toute maturation effective satisfaisante exige une prise de conscience continuelle du passé, afin d'éviter de vivre dans la dépendance de ce dernier et de permettre l'accueil d'un présent toujours nouveau et imprévu. Dans la mesure où la maturation est réussie, la vieillesse, au lieu d'être sclérose, représente un processus d'adaptation qui enrichit l'être. — Les réflexions que l'auteur a consignées dans cette brève étude, à la suite d'expériences concrètes, témoignent de sa part d'une grande confiance dans la possibilité qu'ont les êtres humains, surtout s'ils y sont aidés, de surmonter les difficultés que la marche vers un état de plénitude — celui de l'adulte véritable — suppose. « Savoir vieillir » est aussi une preuve de maturité, dit Marc Oraison. « C'est, en quelque sorte, savoir apprendre à mourir en vivant chaque jour davantage. » « Vivre chaque jour davantage », n'est-ce-pas là une façon très belle d'envisager le fait de devenir adulte ?

GERTRUDE ROSSIER.