Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **34 (1984)**

Heft 3

PDF erstellt am: **30.04.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 116 (1984), p. 253-269

BIBLIOGRAPHIE

Abbé MARCEL DEBYSER, *La Bible pour mes paroissiens,* Paris, Fayard, 1983, 492 p.

Comment faut-il lire la Bible? Avec sa foi et sa bonne volonté? Ou avec les outils scientifiques du spécialiste, après de longues années d'études? La première démarche risque de faire passer le lecteur à côté de la profondeur et de la densité des textes; la seconde peut être rebutante ou décourageante. Aussi l'auteur a voulu concilier les deux démarches, pariant sur leur fécondité mutuelle: faire advenir le texte au lecteur d'aujourd'hui après l'avoir placé dans son contexte et avoir dégagé son message historique. — L'Abbé Debyser se situe ici résolument dans la ligne de Vatican II et du renouveau biblique dans l'Eglise catholique issu de ce concile. L'ouvrage est né de rencontres d'animation biblique dans les paroisses; il est une réponse de l'auteur aux questions, aux attentes et à la foi de ses paroissiens. Le «croyant de la base» se trouve donc placé au début et à la fin de la démarche. Nul doute que ce ne soit auprès de lui qu'il trouve le meilleur écho. — Précisons encore un point: il ne s'agit pas ici d'une étude suivie de toute la Bible (comme le titre pourrait le laisser entendre), mais plutôt d'un sondage plus ou moins approfondi dans chacune des grandes parties de celle-ci. De plus le texte se limite dans «ce premier ouvrage» à l'Ancien Testament (canon de la LXX). Si toutefois le Nouveau Testament ne figure pas comme tel dans la table des matières, il est omniprésent puisque l'auteur n'envisage pas la lecture de l'A.T. sans la clé herméneutique que constitue le N.T. C'est ainsi qu'il définit lui-même la signification de son ouvrage: «nous permettre d'accomplir à notre tour le long cheminement par lequel Dieu a amené son peuple à accueillir son fils» (p. 487).

FRANÇOIS ROSSELET

ANDRÉ RIDOUARD, *Jérémie, l'épreuve de la foi* (Lire la Bible N° 62, Paris), Le Cerf, 1983, 120 p.

Elaboré à partir d'exposés donnés dans le cadre d'un cours public au Centre théologique de Poitiers, cet ouvrage se lit aisément et avec intérêt. L'auteur replace tout d'abord le prophète Jérémie dans son contexte théologique (quelques pages sont consacrées aux origines du prophétisme biblique) et historique; il donne aussi quelques brèves informations de critique littéraire. Puis il présente les trois étapes de «l'itinéraire spirituel» de Jérémie: son ministère prophétique et sa parole de jugement, ses souffrances et sa nuit de foi personnelle, sa fidélité et sa redécouverte de Dieu. Les dernières pages du livre évoquent le triple héritage, théologique, spirituel et culturel, légué par le prophète aussi bien aux Juifs qu'aux lecteurs du Nouveau Testament. Le tout représente une très appréciable introduction au message et à la personne — inséparable l'un de l'autre — du prophète d'Anatot. Nous ne formulerons qu'une seule réserve: qualifier Jérémie «d'artisan de la religion intérieure» (p. 46) ou affirmer que l'Alliance nouvelle consiste en «une situation de relation à Dieu spiri-

tuelle, désenclavée du temporel» (p. 85) ne nous semble pas approprié. Comme l'auteur le signale d'ailleurs lui-même en parlant de la relation à Dieu qui, vécue d'abord au centre vital de la personne, doit ensuite «rayonner de là vers les périphéries» (p. 93), il n'y a pas, pour Jérémie, de vraie connaissance de Dieu en dehors de celle qui se concrétise par un comportement conséquent dans tous les domaines de la vie. Le prophète n'a donc pas cherché à désenclaver la relation à Dieu du temporel, mais à la libérer d'une fausse relation au temporel; fausse justement parce que trop limitée, trop concentrée sur le seul domaine des rites religieux, compris comme garants d'un salut inconditionnel, au détriment de la fidélité aux exigences de l'Alliance, impliquant la pratique *hic* et *nunc* de la justice et de la solidarité envers le prochain et dans la vie sociale (voir à ce sujet le discours au Temple du ch. 7, l'oracle contre le roi Yoyaqîm en 22, 13ss.). Cette perspective ne sera pas abolie dans le cadre de la nouvelle Alliance, laquelle — il est nécessaire de le souligner — ne concerne pas seulement l'intériorité d'un individu religieux socialement isolé mais la vie du peuple de Dieu dans son ensemble, des petits jusqu'aux grands (cf. 31, 34).

LAURENT WISSER

F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento,* Edizione italiana a cura di Giordana Pisi, Brescia, Paideia, 1982, 70 p.

La grammaire Blass-Debrunner est la compagne sans cesse consultée de ceux qui lisent le Nouveau Testament en grec et cherchent à comprendre les subtilités, les évolutions et les caractéristiques d'une langue dont la syntaxe et la morphologie se distinguent du grec «classique» qu'ils ont appris à l'école. Mais la Blass-Debrunner trouve aussi des utilisateurs nombreux chez ceux qui s'intéressent à la littérature grecque des premiers siècles. Constamment revue et augmentée par une succession de philologues, cette grammaire en est à sa quatorzième édition allemande. Elle a évidemment été traduite en anglais. En voici à présent une excellente traduction italienne, composée à partir de la quatorzième édition (revue par Fr. Rehkopf et publiée en 1976). La typographie et la présentation sont d'une remarquable clarté. La traductrice et l'éditeur ont accompli une tâche digne d'éloge ... qui pourrait inspirer une équipe française; il est toujours permis d'espérer!

ERIC JUNOD

VITTORIO FUSCO, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù,* Roma, Edizioni Borla, 1983, 202 p.

Depuis quelque vingt ans les théories sur les paraboles ont poussé en nombre des deux côtés de l'Atlantique, cherchant à se substituer à celles, classiques, basées sur les recherches d'A. Jülicher. Le présent ouvrage marque un retour à Jülicher, fondamental bien que critique. F. distingue deux Jülicher: celui qui voit dans la parabole une simple comparaison à but didactique, et un autre, linguiste, qui par une méthode inductive «partant d'une analyse directe du fonctionnement de la parabole, met en lumière son caractère dialogico-argumentatif» (p. 59). C'est à Jülicher linguiste que l'auteur se réfère contre Jülicher lui-même, mais en cela même contre ses détracteurs, qu'il accuse — non sans raison — de ne l'avoir lu (s'ils l'ont lu) que superficiellement (p. 43 s.). C'est dire qu'il marque son désaccord à l'égard de «toute une série de positions récentes» (p. 12), qui tout en différant sur beaucoup de points, ont ceci de commun, qu'elles nient le

«caractère argumentatif» des paraboles. Selon ces théories, les paraboles n'argumentent pas et ne renvoient pas à une réalité extérieure à elles («oltre la parabola»), mais sont, en tant que paraboles, le langage adéquat et irremplaçable, la présence réelle de la réalité elle-même, du règne de Dieu. Ainsi selon Jüngel par ex., les paraboles, par leurs «traits invraisemblables» (P. ex. les dix mille talents de la parabole du serviteur impitoyable, Mt18) sont l'évangile du règne de Dieu, qui crée la rupture dans le cours des choses; ainsi selon Weder par ex., elles sont des métaphores expansées dont toute traduction dans le métalangage de la théologie détruirait l'essentiel, la force de suggestion poétique qui arrache l'auditeur à la cohésion banale de sa pensée. F. démolit ces théories qui cachent l'évidence, à savoir que les paraboles de Jésus, comme celles des rabbins, et comme Jülicher l'a bien vu, ont une fonction argumentative et sont destinées à convaincre l'auditeur. Sous le «déguisement» (mascheramento, p. 62) du fait divers, la parabole parle à l'auditeur de l'auditeur lui-même; elle l'implique par l'intérêt qu'elle éveille par le récit et lui coupe la retraite: il doit reconnaître que le berger a raison de s'intéresser à la bête perdue plus qu'aux autres nonante-neuf, ou que celui qui ne pardonne pas ne peut pas recevoir le pardon de Dieu. Elle peut certes avoir une valeur poétique; mais elle est en premier lieu stratégie, conçue par un tacticien. — L'ouvrage est remarquablement documenté; par sa rigueur, sa sobriété et sa clarté, il est une utile entreprise de démystification. Etant donné l'importance de son objet, il mériterait d'être traduit.

CHRISTOPHE SENFT

Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens, présenté par VICTOR GUÉNEL. (Lectio divina n° 114), Paris, Editions du Cerf, 1983, 300 p.

Plus qu'aucun autre écrit du Nouveau Testament, la première aux Corinthiens, adressée à une communauté chrétienne dont la plupart des membres venaient du paganisme, insiste sur l'importance de l'aspect corporel de l'existence chrétienne: le corps n'est pas la vile matière dont il faut se libérer, mais l'être même de la personne. Aussi est-ce avec beaucoup d'intérêt qu'on prend en main ce recueil d'articles, actes (incomplets, p. 10) du congrès tenu par l'Association catholique française pour l'étude de la Bible à Tarbes en 1981. Il se présente comme le document d'une entreprise non seulement interconfessionnelle, mais aussi pluri- et interdisciplinaire, associant aux théologiens des représentants des sciences humaines, linguistes, historiens, philosophes, psychanalystes. A vrai dire, concernant ce point, malgré la synthèse que *M. Bouttier* s'est efforcé de faire, on reste sur le seuil: ce qu'on trouve ce sont, juxtaposées, les propositions de réflexion de chacun, sans que nulle part le dialogue ne s'établisse. On ne peut énumérer toutes les contributions. Signalons celle de *P. A. Février,* Histoire et exégèse (p. 161-186), qui insiste sur l'influence des mœurs du monde ambiant sur l'éthique chrétienne (en oubliant celle du judaïsme); celle de *X. Léon-Dufour,* Corps du Christ et eucharistie (p. 225-255), qui s'efforce de préciser comment le pain «est» le corps du Christ. Le philosophe *A. Cugno,* Réflexion sur le corps. Désir, mort et parole (p. 205-223), réfléchit sur la relation entre le corps et la parole, un problème fondamental de l'herméneutique théologique, qui apparaît d'ailleurs aussi dans la contribution sémiotique de *J. Calloud,* Le repas du Seigneur; la communauté corps du Christ (p. 117-129). On reste perplexe devant des contributions comme celle de l'exégète *J. Rouquette,* Un seul corps; nourriture et sexualité (p. 131-160), qui essaie, très savamment (trop!) de justifier la malheureuse distinction que Paul fait entre péchés «hors du corps» et

«contre le corps» (1 Cor 6.12-20). Très inégal, le recueil a le mérite d'attirer l'attention sur la notion du corps, qui est, comme le disait Bultmann, la notion dominante de l'anthropologie paulinienne.

CHRISTOPHE SENFT

CHRISTOPHE SENFT, *Le courage de prier. La prière dans le Nouveau Testament,* Aubonne, Editions du Moulin, 1983, 84 p.

LUCETTE WOUNGLY-MASSAGA, *L'au-delà commence aujourd'hui. La résurrection selon l'apôtre Paul,* Aubonne, Editions du Moulin, 1984, 82 p.

Avec ces deux premières parutions, nous saluons la naissance d'une nouvelle série de monographies de bonne vulgarisation biblique que les Editions du Moulin souhaitent mettre à la portée de tous. — Comme son sous-titre l'indique, c'est le thème de la prière dans le N.T. que le Professeur Ch. Senft, de la Faculté de Théologie de Lausanne, aborde dans *Le courage de prier.* Et plus précisément, la prière dans trois secteurs néotestamentaires. Respectivement dans les synoptiques, dans l'évangile et la première lettre de Jean, et dans les épîtres pauliniennes. — L'introduction relève la double menace qui pèse sur la prière. Extérieure d'une part, avec la critique de la religion et celle des sciences humaines; intérieure d'autre part, avec les difficultés rencontrées par tout croyant: le doute, la paresse, la «sécheresse», les inexaucements... Prier est difficile sans doute, mais l'auteur va s'attacher, le renvoyant aux textes bibliques, à rendre à son lecteur «le courage de prier». — Traitant de la prière dans l'enseignement de Jésus d'après les évangiles synoptiques, le premier chapitre soulignera l'importance de *la requête* et des promesses d'exaucements du «Dieu auquel nous devons tout et de qui nous attendons tout». Dieu sait de quoi ses enfants ont besoin, certes. Mais il n'attend, pour le leur donner, que leur demande. Et si le besoin doit se faire requête, c'est parce que l'homme est invité à reconnaître sa situation de *«créature» devant Dieu.* Demander et recevoir constituent l'expression de la vérité de la condition de l'homme qui ne peut vivre que du don de Dieu. La prière, en tant que requête, signale précisément cette reconnaissance de la relation à Dieu inscrite dans notre condition créaturelle. — Au deuxième chapitre, rappelant l'enracinement pascal de la prière et le lien indissoluble entre elle et la mission de l'Eglise, l'auteur insiste sur le fait que, pour le 4e évangéliste, la prière est essentiellement prière *au nom de Jésus.* C'est-à-dire qu'elle s'appuie sur «Celui qui s'est fait connaître à nous comme la présence de l'Absent, de l'Autre», sur la promesse pascale de la présence du Christ dont nous vivons, qui se renouvelle sans cesse par sa parole. Entrer dans le mouvement de la *foi,* à savoir celui du demander et du recevoir, c'est permettre à la joie de Pâques de parvenir à sa pleine réalisation et c'est, pour la communauté chrétienne qui vit dans la dépendance de Christ après son départ, accepter d'être chargée de la mission que Jésus, l'Envoyé, avait lui-même assumée dans le monde dans la dépendance du Père. C'est aller et porter du fruit dans la fidélité et la persévérance, c'est «demeurer en» Christ, donnant à voir au monde le témoignage d'une Eglise qui vit de son Seigneur. — Avec les lettres de Paul (chap. III), l'auteur nous exhorte tout particulièrement à inscrire notre prière dans la réalité très concrète des tensions de notre statut présent et à l'exprimer dans le quotidien de la présence et de l'absence de Dieu. A nous placer véritablement sous le signe du provisoire, du déjà et du pas encore, de la marche par la foi qui accepte ses limites. Liant la gerbe, la conclusion mettra encore en évidence l'enseignement fondamental de toute l'étude: demander, prier, retrouver le courage de prier, c'est accepter d'être créature aimée de Dieu, c'est accepter d'être *homme devant Dieu.* Un homme qui ne possède pas tout en lui-même, mais qui

reconnaît son besoin de recevoir ce qu'il lui faut pour vivre de Celui qui nous témoigne de sa tendresse et de sa gratuité en Jésus Christ. — Merci au Professeur Senft de nous l'avoir rappelé dans ce livre remarquable, avec toute sa compétence d'exégète et son langage à la portée de tous!

L'au-delà reste une préoccupation universelle, obsédante parfois. Quel enseignement l'apôtre Paul peut-il nous donner à ce sujet? Comment formuler la bonne nouvelle de la résurrection dans le langage d'aujourd'hui? C'est à ces deux principales questions que Mme Woungly-Massaga, pasteur au service d'une paroisse réformée du canton de Vaud, tente modestement de répondre dans *L'au-delà commence aujourd'hui.* — Se penchant sur *I Co 15,* l'auteur tour à tour traite de la résurrection selon l'apôtre Paul et des nombreuses questions que nous pouvons nous poser, confrontés que nous sommes au foisonnement et à la diversité des opinions contemporaines sur la mort et l'au-delà. Sans entrer dans les détails de la vivante exégèse de l'auteur, nous signalerons en particulier que nous avons apprécié son effort pour distinguer entre le fond du message paulinien et sa forme, largement tributaire de l'époque et de la culture ambiante. Nous mentionnerons également le bien-fondé de son insistance sur le fait que la résurrection chez Paul, «interpellation adressée au croyant et saisissable par la foi uniquement», revêt un caractère essentiellement existentiel et *porte pour nous à conséquence:* notre attente et notre espérance, fondées sur la résurrection même du Christ, débordent sur notre vie entière et sur notre comportement, elles déterminent notre *présent.* — Dans la seconde partie de son livre, intitulée «Aujourd'hui la résurrection», l'auteur nous pousse à ouvrir les yeux sur un aujourd'hui fécondé précisément par la présence du Ressuscité. La préoccupation des chrétiens ne peut se résumer en une fébrile recherche de ce qui sera leur vie après la mort, mais, à la suite du message de Paul, à se «laisser mettre en route dans le présent, portés par l'espérance vivante que leur futur, aussi bien que leur présent, sont désormais liés à Jésus». Une invitation pertinente à vivre le passionnant aujourd'hui de Dieu, en acceptant d'abord de mourir à la crainte de la mort et aux fallacieuses idées de l'au-delà qui, trop souvent, nous habitent. Une invitation à *vivre* dans la certitude que Jésus-Christ nous emmène dans sa victoire, à nous laisser entraîner, dès aujourd'hui, par sa résurrection. Un livre stimulant qui ouvre de nombreuses pistes.

DANIEL GLOOR

FRANZ J. LEENHARDT, *La mort et le testament de Jésus,* Genève, Labor et Fides, 1983, 145 p.

Avec ce sixième volume de la collection «Essais bibliques», les éditions Labor et Fides nous offrent à la fois une étude et une méditation sur le sens de la mort de Jésus et sur le rite eucharistique. La première partie de l'ouvrage du Professeur Leenhardt aborde la question fondamentale du «pour quoi» de la mort du Christ, et ce exclusivement au travers de l'étude des évangiles synoptiques. Un choix méthodologique qui peut, à raison, surprendre, mais pour lequel l'auteur a pris soin de s'expliquer dans sa préface. Dissociant à juste titre le «pourquoi» (qui trouve sa réponse dans l'hostilité soulevée par le comportement et l'enseignement de Jésus amenant ses adversaires à vouloir s'en débarrasser) du *«pour quoi»,* Leenhardt relève que cette dernière interrogation est bien évidemment liée à l'interprétation que l'on peut donner des évangiles. Prédicateur autorisé actualisant la volonté de Dieu de restaurer l'homme pécheur dans sa vocation originelle, le Christ annonce la proximité du Règne de Dieu. Mieux, il interpelle ses vis-à-vis, les enjoignant à prendre la décision requise par son avancée: la conversion, l'accueil de cette possibilité de réconciliation et d'une existence nouvelle

offerte en la personne de Celui qui ira jusqu'au bout de l'accomplissement du dessein divin rédempteur. Vivant son sacrifice, nous dit l'auteur, «comme le seul moyen de sauvegarder l'Evangile tout en donnant à ses détracteurs une chance encore de le recevoir», le Nazaréen, à la violence dont il est l'objet, répond par l'amour: on ne lui arrache pas sa vie, mais il la donne! C'est dire que la gratuité rédemptrice de Dieu garde toute sa possibilité d'atteindre les hommes, malgré l'interruption dramatique imposée au ministère du Christ. — Résumant ses conclusions dans une formule laconique, l'auteur dira: «Jésus est mort pour que l'Evangile vive, et par lui le monde.» Car cette Bonne Nouvelle, qui est puissance de Dieu pour le salut de celui qui croit, nous a été, en quelque sorte, donnée deux fois. D'abord, par la vie et la proclamation de Jésus; ensuite, par sa mort, qui a scellé son ministère. Le Christ a accepté de donner sa vie pour que le monde soit sauvé *par la prédication de l'Evangile.* Voilà le sens de sa mort pour nous, de cette mort qui permet à la Bonne Nouvelle de déployer sa puissance de salut par la foi (l'adhésion à la personne de Jésus) qu'elle suscite en nous. — Renouant avec sa longue réflexion sur le sens de la Cène, le Professeur Leenhardt, dans la seconde partie de son livre, développe successivement huit aspects de ce qu'il appelle «l'itinéraire eucharistique»: l'invitation, l'action de grâces, le pain rompu, offert, donné, mangé, la coupe et le peuple de Dieu. — Avec intérêt, nous avons lu cette étude accessible à un large public et retenons la richesse de l'analyse qui, tour à tour, met en lumière l'une ou l'autre facette du sacrement et qui en montre l'impact sur l'existence du chrétien. — Dans une dernière et brève partie, l'auteur apporte quelques éclaircissements sur certains points difficiles ou discutés. Comme par exemple dans son chapitre «La mort de Jésus est-elle sacrificielle?», dans lequel le Professeur Leenhardt, proposant lui-même une troisième voie, nous suggère de nous dégager enfin de l'alternative qui oblige, à ce sujet, à s'avouer disciple d'Anselme ou disciple d'Abélard.

DANIEL GLOOR

MICHEL AUBINEAU, *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala In Centurionem et contra Manicheos et Apollinaristas. Exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le synode de Latran (649)* (Cahiers d'Orientalisme, V), Genève, P. Cramer, 1983, 166 p.

L'érudition la plus précise n'est pas nécessairement la plus austère. Les quelque cent pages d'introduction à cette homélie inédite de Sévérien de Gabala *Sur le Centurion, contre les Manichéens et les Apollinaristes* sont traversées par un humour (parfois piquant!) et composées avec un art de la narration qui en rendent la lecture agréable, pour ne pas dire plaisante. Elles abordent cependant des sujets ardus (tradition manuscrite, procès d'attribution fondé sur les critiques externe et interne, polémique anti-manichéenne et anti-apollinariste, caractéristiques christologiques...). Cette homélie, transmise par un unique manuscrit grec du Xe, fournit aussi à l'A. l'occasion de dresser un bilan des connaissances et des études relatives à cet évêque d'une petite ville de Syrie qui s'est illustré par son talent de prédicateur, sa propension à vivre à Constantinople plutôt qu'à Gabala et enfin par son acharnement à intriguer contre Jean Chrysostome. La collection de ses homélies a malheureusement été dispersée. Quelques-unes subsistent, partiellement ou intégralement, dans des versions orientales ou dans leur langue originale (à l'intérieur de florilèges ... ou sous le nom de Chrysostome!). Les homélies qu'on peut à ce jour attribuer solidement à Sévérien sont au nombre d'environ 45. Nul

savant ne s'est encore appliqué à faire une étude systématique de la langue et de la pensée de cet auteur intéressant. — Je ne puis résumer ici le procès d'attribution de l'homélie (transmise par le manuscrit sous le nom de Chrysostome), mais ceux qui connaissent les travaux de M. Aubineau peuvent imaginer qu'il est instruit avec une clairvoyance critique et un luxe de détails qui effacent les réserves. — La dernière bonne surprise que réserve le livre est bien sûr l'homélie elle-même (dont l'A. donne une présentation et une traduction excellentes). Après un beau développement sur les divers degrés de foi — le Centurion illustrant le plus haut degré parce qu'il a cru à la divinité du Sauveur fait homme en excluant le doute —, Sévérien s'en prend aux Manichéens qui interprètent de travers les passages pauliniens sur la «chair mauvaise» lorsqu'ils déclarent qu'elle appartient à Satan. Enfin il se tourne vers les Apollinaristes qu'il tient pour des hérétiques; le reproche majeur qu'il leur adresse est de refuser au Sauveur un intellect humain et par là-même la possibilité d'éprouver des passions dans son âme. Du fait qu'il est Dieu et homme, Christ a subi ces passions pour sauver complètement les hommes, mais dans la mesure où ces passions restaient extérieures au péché. — Sans doute ce superbe livre de M. Aubineau et l'homélie qui y est présentée vont-ils efficacement contribuer à favoriser la recherche d'autres textes de Sévérien et à susciter l'étude synthétique que mérite ce prédicateur doué et ce théologien de bon niveau qui a vécu à une époque déterminante pour la définition de la foi christologique.

ERIC JUNOD

Les Règles des saints Pères, t. I-II. Introduction, traduction et notes par A. de Vogüé (Sources Chrétiennes, 297-298), Paris, Cerf, 1982, 683 p.

L'un des signes les plus éclatants de la vitalité et du développement du monachisme occidental entre les années 400 et 700 est la prolifération des règles monastiques. Ces règles permettent d'entrevoir la spiritualité, les formes d'organisation, les difficultés externes et internes de cellules monastiques sur lesquelles on n'est guère renseigné par d'autres sources d'information. Encore faut-il déterminer d'où viennent ces règles et quels rapports elles entretiennent; dans nombre de cas, en effet, on ignore quels en furent les auteurs et les utilisateurs. — Dans ce double volume, le Père de Vogüé présente six règles (*Règle des Quatre Pères, Seconde Règle des Pères, Règle de Macaire, Règle Orientale, Troisième Règle des Pères, Recension sud-italienne des Quatre Pères*) dont il fournit l'édition critique et dont il examine les relations. L'A. estime qu'on se trouve en présence d'une famille d'origine lérinienne. Les trois premières règles auraient été composées à Lérins même au cours du Ve siècle; quant aux trois autres, elles auraient été écrites dans l'ordre à St-Claude, en Gaule et en Italie durant le VIe siècle et elles intégreraient des éléments d'origine lérinienne. — En fait, l'unique texte qu'on puisse dater et situer avec une certaine assurance me paraît être la Troisième Règle des Pères, un document intéressant parce que (probablement) issu d'un synode épiscopal qui s'est tenu en 535 à Clermont; cette règle témoigne de la volonté de l'épiscopat d'exercer un contrôle sur les communautés monastiques dont le caractère clérical est de plus en plus marqué. — Signalons enfin, à l'intention des historiens locaux, l'hypothèse de l'A. concernant la *Règle Orientale:* elle aurait été rédigée à St-Claude par l'auteur de la *Vie des Pères du Jura* et destinée au monastère d'Agaune, c'est-à-dire St-Maurice.

ERIC JUNOD

P. M. ANDRÉ FRACHEBOUD, o.c.s.o., *Les premiers spirituels cisterciens* (Pain de Cîteaux), Paris, Desclée de Brouwer, 1982, 138 p.

Ce petit volume représente un survol des activités littéraires des Cisterciens du XIIe siècle, dont le plus célèbre est saint Bernard de Clairvaux. L'auteur nous offre une esquisse de certaines caractéristiques principales de la production littéraire de l'ordre entre 1130 et 1260 environ et montre qu'il s'agit bel et bien d'une « école cistercienne ». Les ouvrages de ces « moines blancs » ne sont pas uniquement des ouvrages théologiques. Hélinand de Froidmont et Gonthier de Pairis ont laissé derrière eux des chroniques et des poésies. Quant aux sermons et aux traités théologiques des auteurs cisterciens, ils sont très souvent fondés sur l'expérience personnelle et reprennent en quelque sorte le style des *Confessions* de saint Augustin. Ils témoignent aussi d'un souci du langage et d'un souci pédagogique. Nos auteurs s'efforcent d'instruire non seulement leurs propres novices, mais aussi les laïcs. La charité constitue le sujet principal d'un grand nombre de leurs écrits (v. p. 80ss.). De plus, tous sont très conscients de l'importance de l'individu et de la connaissance de soi-même. Presque tous sont influencés par les lettres classiques profanes et citent volontiers Cicéron ou Horace dans un contexte théologique. Une liste complète des auteurs cisterciens du XIIe siècle figure à la p. 132. A part le nom de saint Bernard, elle comprend aussi ceux de: Adam de Perseigne, Aelred de Rievaulx, Etienne de Salley, Guillaume de Saint-Thierry et d'autres encore. Ecrit avec élégance, ce livre encouragera le lecteur non initié à approfondir sa connaissance des cisterciens du XIIe siècle.

IRENA BACKUS

ROBERT THOMAS o.c.s.o., *La Journée monastique* (Pain de Cîteaux), Desclée de Brouwer, 1982, 212 p.

L'auteur se donne pour but de décrire étape par étape une journée dans la vie des cisterciens au 12e siècle. En consultant la table (p. 209ss) qui reconstitue des variations de l'horaire de ces cisterciens en été et en hiver, le lecteur apprend que la journée monastique durait environ dix-huit heures en été et quinze heures en hiver. Elle commençait en fait vers deux heures du matin avec les vigiles et prenait fin juste après les complies, c'est-à-dire vers 20 heures en été et vers 17 heures en hiver. Tout au long de la journée, les cultes alternaient avec les périodes de travail et de lecture. L'auteur décrit la journée (en commençant par la nuit!) à travers un choix d'écrits des premiers cisterciens, tel Bernard de Clairvaux, Guillaume de St-Thierry, Baudoin de Ford. Ce sont leurs expériences, avis, conseils et descriptions qui nous sont présentés en traduction française. Nous en citons ici quelques exemples: Guillaume recommande une préparation spirituelle aux vigiles de la nuit; il n'est pas nécessaire « d'écraser l'âme par la récitation d'une grande quantité de psaumes ». Bernard souligne l'importance du travail manuel qu'il considère, à la différence des clunistes, comme une des marques distinctives de la vie monastique. Aelred critique les moines qui se montrent trop fastidieux dans leur choix de nourriture. La méthode du P. Thomas est assez particulière. Le lecteur qui s'attend à trouver dans l'ouvrage une reconstruction historique sera déçu. L'auteur ne se préoccupe pas de chiffrer les revenus d'un monastère. Il ne dit ni qui étaient les hommes qui devenaient moines, ni comment ils administraient leurs biens. Toutefois, c'est un aperçu intéressant de l'aspect spirituel de la journée monastique au 12e siècle qui nous est offert.

IRENA BACKUS

JULIEN GREEN, *Frère François,* Paris, Seuil, 1983, 340 p.

C'est d'un ami dont Julien Green veut nous parler dans son dernier livre: Frère François, pour ne pas dire Saint François d'Assise. L'auteur a lu tous les témoins de ce grand personnage, dont l'amour rayonne encore jusqu'à nous. Lorsqu'il se sent en difficulté sur un point précis, il n'hésite pas à nous citer ses différentes sources, laissant ainsi au lecteur la liberté d'interprétation. Julien Green ne craint pas devant le mystère. Que ce soit celui de l'histoire ou celui de Dieu. Comme à la recherche d'un être aimé, il s'est rendu sur les lieux. Que de pages merveilleuses sur la beauté des sites franciscains, où l'auteur nous restitue un décor qui semble ne pas avoir changé depuis 8 siècles. Le voilà dans la chapelle de Saint-Grégoire, près de Subiaco. Deux portraits de Frère François nous sont décrits avec force précision jusqu'à la ligne des sourcils droite et peu arquée. Puis l'auteur argumente avec pertinence au sujet de la date de ces portraits et du séjour de notre saint en ces lieux bénédictins. Admirable de la part d'un historien, le désir de nous faire revivre un personnage, en mettant de côté, quand il le faut, les exigences raisonnables, chères à notre époque. Au XIIe siècle, les visions et les rêves étaient monnaie courante. Julien Green en tient compte, nous les raconte, y croit. En ce sens, sa tâche d'historien n'en est que grandie. *Frère François:* le personnage et son époque à facettes sont justement cernés; le langage ne néglige aucun détail; l'auteur se donne.

MICHELINE RAVENEL

D. Martin Luther, Operationes in Psalmos 1519-1521. Teil II: Psalm 1 bis 10 (Vulgata), hgb. G. Hammer u. M. Biersack, Böhlau Verlag, Köln/Wien 1981 (*Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers* Bd. 2, hgb. G. Ebeling, B. Moeller, H. A. Oberman), LXXXVIII + 648 p.

Le deuxième volume du *AWA* représente une édition critique de très grande qualité. Il est clair que, désormais, tous ceux qui souhaitent étudier Luther comme théologien et exégète auront à leur disposition un instrument de travail perfectionné. L'ouvrage remplace l'édition des *Operationes* parue dans la *Weimarana* (*WA*) en 1892 (=t.5). Le texte donné par la *WA* 5 était, comme le texte du présent volume fondé sur l'*editio princeps* des *Operationes* (Wittenberg, 1519). Cependant, son apparat de variantes ne tenait compte ni des versions allemandes, ni des éditions latines parues après la mort de Luther. Or, déjà Luther lui-même déplorait la mauvaise qualité de l'édition de 1519. De plus, les erreurs de celle-ci ont été en grande partie reprises par les éditions ultérieures, parues du vivant du Réformateur. C'est donc à juste titre que les éditeurs du présent volume tiennent compte dans leur apparat non seulement de différentes versions latines et allemandes des *Operationes* mais aussi des éditions des *Oeuvres complètes* (Wittenberg 1549, Jena 1557, Erlangen 1845/46, et la *Weimarana* elle-même). Leur apparat, en fait, sert non seulement à justifier les changements qu'ils ont introduits au texte par rapport à l'édition de 1519, mais aussi à illustrer la manière dont le texte a été transmis. La bibliographie des *Operationes,* présentée en tête du volume, est la plus complète de nos jours. Elle apporte plusieurs corrections à celle figurant dans la *WA* 5 et à la *Lutherbibliographie* de Benzing. Citons à titre d'exemple les éditions d'Erfurt (Sachse), 1525, que l'on place désormais *après* celles d'Altenburg (Kautz), de la même année. A côté des descriptions détaillées, la bibliographie comporte aussi une liste complète des bibliothèques détentrices. (On souhaiterait toutefois y voir BL comme abréviation de: *British Library* et non pas: BM!) Une autre amélioration, par rapport aux éditions précédentes, réside en

la tentative systématique, de la part des éditeurs, d'indiquer dans les notes les sources les plus directes de l'exégèse de Luther. Le service que l'on rend ainsi au lecteur est énorme. Nous aimerions toutefois soulever quelques questions quant à la manière dont les sources sont indiquées. En général, on cite les passages concernés *in extenso.* Est-ce vraiment nécessaire pour les auteurs comme saint Augustin, dont les œuvres existent en plusieurs grandes séries modernes? La lecture d'un passage d'exégèse sous forme d'une note en petits caractères est assez laborieuse. Elle le devient encore plus, dès que le lecteur constate que certains passages ont été artificiellement abrégés par des points de suspension. Comment savoir si, en fait, la matière qui manque à l'intérieur d'un passage ne concerne pas Luther? Soit le lecteur fait confiance aux éditeurs, soit il est obligé, malgré tout, de vérifier le passage lui-même! D'autre part on se demande pourquoi, à la p. 177 n. 67, Hugues de St-Cher est cité comme source, étant donné que son exégèse de *vanitas* [Ps 4,3] n'est pas la même que celle de Luther. Selon ce dernier, «*vanitas* est quicquid Deus non est», tandis que selon Hugues, *vanitas* représente les «idola vana vel terrena ista, quae nihil habent soliditatis sed tantum vanitatem». Les explications de certaines allusions classiques sont, à notre avis, trop détaillées (p. ex. Apion p. 6 n. 18, Minerva p. 17 n. 20, «alea iacta est» p. 8 n. 29). «Charybdis» n'est pas annoté à l'endroit où le terme paraît pour la première fois (p. 36 1.11), mais plus loin (p. 57 n. 10). Par contre l'expression «omnium horarum viri» (p. 50 1.1) n'est pas identifiée. Or, elle prend son origine chez Quintilien (*Inst.* 6,3.110). Les éditeurs ont renoncé à signaler tout ce qui est simplement *allusion* au texte biblique. Toutefois, nous constatons que certaines allusions reparaissent tout au long du texte et constituent, de ce fait, une partie intégrante du langage exégétique de Luther. Citons comme exemple *fides, spes, caritas* [1 Cor 3,13] au pp. 88 1.14, 136 1.12, 173 1.5s., 354 1.12s, 371 1.4-5. Parmi d'autres allusions, qui ne sont pas indiquées et qui mériteraient de l'être, nous mentionnons: p. 221 1.8 [Eph 4,11], p. 253 1.1 [Io 1,1s.], p. 366 1.14 [Rm 8,15]. Enfin, nous signalons quelques fautes d'impression: p. LIX Staehlin *pro*: Staehelin, p. 28 n. 1 omine *pro*: nomine, n. 2 opertur *pro:* operatur, p. 228. 1.2 ea m *pro*: eam, p. 449 1.1 aostolos *pro*: apostolos, p. 467 n. 2 Stanpitz *pro* : Staupitz. Ces quelques critiques de détail n'ont pas pour but de déprécier la grande valeur scientifique de cette édition dont nous attendons avec impatience la suite.

IRENA BACKUS

Zur Lage der Lutherforschung heute, hgb. von Peter Manns, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, 1982, 128 p.

Il ne s'agit pas d'un rapport sur l'état actuel des recherches luthériennes. Cet ouvrage représente les actes du colloque tenu du 8 au 10 octobre 1981 à l'Institut für Europäische Geschichte, à Mayence. Sept contributions sont réunies ici. B. Lohse (p. 9-30) offre un conspectus général des recherches luthériennes qu'il divise en cinq parties: (a) éditions des œuvres de Luther; (b) Luther dans le contexte de l'histoire de la Réforme; (c) biographie; (d) méthodologie; (e) le jeune Luther — ici, on se demande pourquoi Paltz ne peut pas être considéré comme un représentant de l'Augustinisme du Moyen Age tardif (p. 26)? Le travail de B. Hamm (*Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jhdts,* Tübingen 1982) a démontré le contraire! W. v. Loewenich (p. 31-43) met en relief avec une clarté et une concision remarquables, les problèmes principaux de la biographie de Luther, y compris la question fort négligée des connaissances qu'aurait eues Luther d'Aristote. G. A. Benrath (p. 44-58) montre quelques lacunes dans les recherches sur Luther et la mystique. Les liens entre Luther et la pensée mystique de Bernard de Clairvaux n'ont pas encore été étudiés. De plus,

affirme Benrath, le terme « mystique », en ce qui concerne Luther, doit comprendre toute la piété médiévale. A. Ganoczy (59-70) décrit l'état actuel des recherches calviniennes et conclut que le réformateur genevois peut être considéré comme « ein kreativer Lutheraner » — autrement dit il y a peu de rapports directs entre les deux. F. Beisser (p. 71-78) montre que la théologie systématique luthérienne de nos jours contredit de plus en plus les propos originels du Réformateur. K. Lehmann (p. 79-89) discute le rôle ambigu que joue Luther dans la théologie systématique catholique-romaine. Enfin, P. Manns (p. 90-128) discute la question de l'unité et de son manque dans les recherches historiques sur Luther qu'entreprennent les théologiens catholiques allemands comme E. Iserloh, R. Bäumer, Th. Beer, etc. Même si quelques contributions se recoupent en partie (la question du « vieux Luther » est soulevée par Lohse et par v. Loewenich), le volume dans son ensemble offre une perspective intéressante sur les études luthériennes en Allemagne.

IRENA BACKUS

YVES CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme. Etudes de théologie historique* (Cogitatio Fidei, 119), Paris, Cerf, 1983, 150 p.

Trois des quatre études réunies dans ce livre ont déjà paru sous forme d'articles ; elles traitent successivement de l'eucharistie, de la christologie et enfin de l'angoisse de Luther (à propos du livre de R. Dalbiez, *L'Angoisse de Luther,* Paris 1974). La nouveauté de ce volume réside donc dans la quatrième étude, de loin la plus longue, qui est consacrée à « Luther réformateur ». Il y a là une soixantaine de pages qu'on souhaite voir lues et méditées par tous ceux que tourmente la désunion des Eglises. L'étude du Père Congar ne se borne pas à dégager quelques-uns des traits saillants de la théologie de Luther et certaines des raisons pour lesquelles la réforme a engendré une dramatique rupture. En même temps qu'il se penche sur Luther, l'A. interpelle ses contemporains catholiques et protestants. Il admet dans une large mesure la légitimité de la réforme luthérienne par rapport à l'Eglise médiévale, mais il pose une question centrale : Luther n'a-t-il pas durci à l'extrême sa critique de l'Eglise du pape et par là même de toute l'Eglise visible, au point de nier l'histoire et toute idée de tradition ? L'A. constate par ailleurs que l'Eglise catholique a pris conscience de la nécessité d'une réforme et que cette conscience s'est clairement manifestée lors du concile de Vatican II, mais ici encore il s'interroge : nombre de textes officiels qui portent la signature du pape ou d'évêques sont-ils vraiment engendrés dans un esprit de soumission active à la Parole de Dieu ? Il reste à faire de part et d'autre pour qu'advienne l'unité qui soit autre chose qu'une uniformité. A l'écart de toute démagogie œcuménique, le Père Congar, un modèle de théologien responsable, ne cesse de rappeler les questions et les espérances d'un dialogue qui passe nécessairement par l'examen attentif et compréhensif de la déchirure qui s'est produite entre 1517 et 1521.

ERIC JUNOD

HENRI SCHMITZ DU MOULIN, *Blaise Pascal. Une biographie spirituelle,* Assen, Van Gorcum, 1982. 146 p.

Ce n'est pas un des moindres mérites de l'auteur de ce petit ouvrage, bref mais dense, que d'avoir porté son attention sur un aspect très peu traité de la doctrine pascalienne : l'aspect proprement spirituel. Les biographes et commentateurs ont sans doute reculé

devant une tâche rendue singulièrement difficile par la rareté des témoignages en ce domaine. Aussi bien H. Schmitz du Moulin a dû se livrer à un travail minutieux de relecture des textes les plus significatifs, recueillis dans les écrits des proches de Pascal, comme dans l'œuvre de ce dernier. Cette œuvre elle-même est reconstituée ici dans sa genèse indissociable des circonstances qui l'ont suscitée tout au long d'un itinéraire qui n'est pas seulement «spirituel». — La «philosophie» de Pascal bénéficie par là d'un éclairage nouveau, à la lumière du *vécu* où elle a pris naissance et qui est avant tout celui d'un converti, dans le mouvement continu d'une conversion qui ne cesse de se reprendre depuis la fameuse nuit du 23 novembre 1654. Expression d'un combat intérieur, avec soi-même et pour la vérité, la doctrine de Pascal prend alors tout son sens, qui dépasse l'ordre des querelles théologiques auxquelles Pascal prit part, comme par devoir et selon un dessein qui transcende toute polémique. — On regrette cependant que, dans cette reconstitution du cheminement spirituel de Pascal, une place trop restreinte soit faite aux *Pensées,* par rapport aux *Provinciales* qui retiennent longuement l'A. La spiritualité pascalienne n'en est pas moins remarquablement dessinée selon ses principales lignes de force qui reflètent chaque fois une intime expérience: la conscience de l'abîme radical qui sépare l'homme de son Créateur, l'affirmation de la prééminence de l'ordre du «cœur», l'attention aux événements, fût-ce les plus quotidiens, comme étapes providentielles tout au long de la *via salutis,* et surtout, dominant tous ces points, un christocentrisme foncier, tel qu'il s'exprime dans le texte *Le Mystère de Jésus,* que l'A. a placé en appendice à son livre. Non sans raison, s'il est vrai que Pascal, en cette contemplation du Christ des douleurs, concentre dans la personne de Jésus tout le mystère de l'humanité perdue et sauvée, sur laquelle il n'a cessé de méditer et qui est sans doute la clef de sa «biographie spirituelle».

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA

EDOUARD BEAUDOIN, *Mémoires d'Erasme.* Paris-Gembloux, Les amis de Mgr Beaudoin et Editions Duculot, 1983, 382 p.

Erasme n'a pas laissé de *Mémoires.* Le récit que nous présente ici feu Mgr Beaudoin est reconstruit par lui à partir de la correspondance du savant hollandais, parue entre 1906 et 1947 dans la magistrale édition de P. S. Allen. Le résultat de la démarche de Mgr Beaudoin n'est pas très heureux. Le livre est d'une part trop romanesque pour être considéré comme une biographie historique et, d'autre part, trop peu imaginatif pour être lu comme un roman historique. Il est, à en juger par la préface, adressé au premier chef au lecteur non spécialiste. Or celui-ci, s'il est francophone, a déjà à sa disposition non seulement de nombreuses études au sujet d'Erasme (mentionnons à titre d'exemple J.-C. Margolin, *Erasme par lui-même,* Paris 1965, ou encore Huizinga, *Erasme,* tr. V. Bruncel, Paris 1955), mais aussi une édition française de sa correspondance publiée par Aloïs Gerlo et ses collaborateurs (Bruxelles, 1967-1982). Comme le livre de Mgr Beaudoin est sans notes et sans bibliographie, le lecteur ne peut vérifier qu'avec difficulté les données biographiques. S'il a le courage d'entreprendre une telle vérification, il constatera non seulement que les traductions des lettres sont, en fait, des paraphrases libres, mais que l'auteur accentue certains éléments de la biographie d'Erasme aux dépens d'autres. Citons quelques exemples : aucune mention n'est faite de la méfiance que ressentait Erasme devant l'hébreu (cf. *Allen* no. 798, t. 3, p. 253), ni de son attitude envers les langues vivantes. Il n'est dit nulle part non plus qu'Erasme n'a jamais ouvertement refusé l'enseignement au Collège de France, se contentant de ne pas l'accepter. Il n'a jamais révélé ses raisons : celles que lui attribue Mgr Beaudoin (p. 197ss.) appartiennent donc au

domaine du « roman historique ». L'auteur omet aussi de nous dire qu'Erasme lui-même a publié plusieurs recueils de sa correspondance de son vivant (v. L. Halkin, *Erasmus ex Erasmo*, Aubel 1983). Pourtant ces recueils auraient fourni une bonne base pour une telle reconstruction biographique. Les *Mémoires* sous leur forme actuelle contiennent plusieurs anachronismes (p. ex. Erasme, à une ou deux reprises, se déclare « féministe »!), que l'emploi de la première personne rend encore plus gênants. Pour un texte sans complications techniques, le livre contient un nombre étonnant de fautes d'impression dont certaines donnent lieu à des absurdités (p. ex. p. 374, Lefèvre d'Etaples est né en 1555 et mort en 1436!). Comme point positif, le lecteur constatera que l'analyse que donne l'auteur de l'attitude d'Erasme envers « les lettres sacrées » et « les lettres profanes » ne manque pas de subtilité. De plus, l'auteur témoigne tout au long de cet ouvrage particulier d'une vive sympathie pour l'humaniste hollandais.

IRENA BACKUS

GIUSEPPE ALBERIGO, *Chiesa Conciliare. Identità e significato del conciliarismo* (Testi e ricerche di Scienze religiose, pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna, t. 19), Brescia, 1981, 368 p.

Le retard avec lequel nous rendons compte de cet ouvrage nous permet de signaler deux importantes recensions faites par R. Bäumer (in *Theol. Rev.* 1982, n° 6, cols. 464s.) et W. Ullmann (in *J.T.S.* 33, oct. 1982, pp. 611s.). Ajoutons que le *De ecclesia* du Cardinal Stoichovic, signalé ici comme inédit (pp. 333ss.), paraît en 1983 à Raguse. — Dans un article publié la même année que notre ouvrage (*Natural Law, the Corpus Mysticum and Consent in Conciliar Thought...* in: *Speculum* 56, pp. 786ss.), Francis Oakley distingue trois époques dans l'étude du conciliarisme: jusqu'en 1945 on s'attachait surtout à la question du schisme papal, origine du phénomène; depuis on en étudie la théologie; maintenant viendrait le tour des données politiques. — *Chiesa Conciliare* paraît plutôt se situer hors d'un tel cadre. Courageusement, l'auteur identifie le conciliarisme avec le décret *Haec sancta* de Constance. Pas à pas, presque jour après jour, selon une démarche si amplement documentée que l'on regrette l'absence d'une bibliographie, il en décrit l'historiographie, la préhistoire (précisément les premières tentatives de réfléchir sur les remèdes à apporter au schisme) et la genèse (à travers les conciles de Pise et Constance). Retenons de ces chapitres l'importance du cadre politique et l'échec des solutions purement politiques et juridiques comme la « sottrazione d'obbedienza » ainsi que la thèse, maintes fois réitérée, que l'élaboration d'une doctrine ecclésiologique est lente, conservatrice et s'explique fort bien par la tradition canonique, sans que l'on ait besoin de faire appel pour l'expliquer au corporatisme ou à la théologie d'Ockham. — C'est la situation, la nécessité d'agir sans pape, bien plus qu'un développement doctrinal qui aurait présidé à l'élaboration de *Haec sancta*, élaboration décrite, elle aussi, en grand détail. Sitôt édicté, ce décret semble oublié et Constance se concentre sur le problème de la réforme bien plus que sur ceux de la « supériorité » conciliaire. Ce n'est que la « terza generazione », réunie à Bâle (mais représentée aussi à Rome) qui aurait transformé *Haec sancta*, règle pratique édictée (avec succès!) pour surmonter le schisme papal, en dogme, valable aussi bien en dehors d'un tel contexte, et de ce fait instrument de puissance à défendre ou à combattre. — La véritable conclusion de l'auteur n'est pourtant pas là. Elle se trouve bien plus dans une analyse fouillée de la *Concordantia catholica* de Nicolas de Cues, qui occupe la majeure partie du dernier chapitre. Nous y voyons le théologien de Cologne innover de deux manières significatives: en fai-

sant dévier le débat de l'Eglise universelle, seul objet de réflexion théologique et canonique jusque-là, vers les Eglises locales et leur cohésion dans l'*una sancta*; et en délaissant les catégories canoniques, qui dominaient les débats médiévaux sur les compétences juridictionnelles et la «supériorité», en faveur de l'histoire conciliaire et de la patristique. Autre conclusion de l'auteur: alors que les conciles du Moyen Age n'auraient pas fait de l'Eglise (latine) une Eglise conciliaire, les luttes et les crises de cette époque y seraient parvenues. Au-delà de l'indéniable succès que représente la réduction du schisme, Florence et Trente en seraient la preuve. — Concluons en attirant une fois de plus l'attention du lecteur sur l'énorme masse d'information historique, politique et littéraire mise en œuvre ici: il nous semble que la présentation du «significato del conciliarismo», réussie ici, soustrait cet ouvrage à la critique que M. G. R. Elton a, dans un autre contexte et à propos d'un autre ouvrage (in *J.E.H.* 33, 1982, p. 133), adressée au «conciliarism... and all other abstractions that people a well-known and limited intellectual territory».

PIERRE FRAENKEL

Histoire de la philosophie

HANS KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia.* Introduzione e traduzione di Giovanni Reale, Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Centro di ricerche di metafisica, Vita e Pensiero, 1982.

Depuis Aristote, l'interprétation de la philosophie platonicienne pose le problème difficile des rapports entre la doctrine des Dialogues et celle de la tradition orale. Ce livre de Hans Krämer — paru en italien avant l'édition originale allemande — présente de façon détaillée la solution que propose l'école de Tübingen dont Krämer est le chef de file avec Konrad Gaiser. Pour les représentants de cette école, la doctrine non écrite constitue le centre et le fondement métaphysique de toute la philosophie platonicienne. Cette doctrine exerce une «fonction totalisante» et assure la «réalisation concrète du programme philosophique» de Platon. Elle révèle les principes véritables du système qui seuls permettent une compréhension adéquate de Platon, d'Aristote et du Néoplatonisme. A la base du système platonicien, il n'y aurait donc pas le pluralisme qu'implique la théorie des idées mais le dualisme de l'unité et de la multiplicité. Au-dessus des idées, l'un et la dyade indéfinie sont les principes suprêmes et les éléments ultimes du platonisme authentique. Le point crucial de l'argumentation de Krämer réside dans son interprétation de la conception platonicienne de l'oralité. L'auteur considère que la Septième Lettre renferme une théorie de la communication philosophique, c'est-à-dire une théorie de l'enseignement et de l'apprentissage qui s'articule sur une critique sévère de l'écriture. Aux yeux de Krämer, dans les écrits de Platon il y a des traces de l'idée selon laquelle les principes suprêmes du système ne peuvent et ne doivent pas être divulgués par l'intermédiaire équivoque de l'écrit. Le dévoilement du principe suppose l'initiation et le dialogue vivant du maître et du disciple. La tradition indirecte du platonisme a été occultée par la plupart des interprètes modernes, de Schleiermacher à Zeller et à Cherniss. Dans la première partie du livre, Krämer retrace l'histoire philosophique de cet important courant de l'herméneutique platonicienne. Dans la deuxième partie, après avoir restitué la philosophie platonicienne dans sa forme systématique, l'auteur essaie de résoudre le problème du rapport entre les doctrines non écrites et la philosophie exotérique des Dialogues. Ainsi systématisée, la pensée plato-

nicienne est mise en rapport avec la plupart des tendances philosophiques successives: de Kant à Husserl, de Hegel à Heidegger, la pensée moderne s'inscrit dans la ligne du platonisme secret. — A la fin du volume, le lecteur trouvera une édition bilingue d'une série de documents sur lesquels devront se confronter les partisans et les critiques de l'école de Tübingen: «auto-témoignages» de Platon, les renvois des écrits platoniciens à la problématique de l'oralité et un important recueil doxographique de «Testimonia Platonica».

CURZIO CHIESA

CARLO RICCATI, *«Processio» et «Explicatio». La Doctrine de la Création chez Jean Scot et Nicolas de Cues.* Naple, Bibliopolis, 1983, 278 p.

La parenté entre Jean Scot Erigène et Nicolas de Cues est plus étroite que leur appartenance commune au courant platonicien de la théologie négative inauguré par le Pseudo-Denys. L'auteur veut montrer qu'on trouve chez les deux philosophes une même structure systématique, une même orientation de la pensée, un même esprit spéculatif, et très souvent des raisonnements parfaitement parallèles. La manière de dépasser le monde créé ou fini vers l'être suressentiel ou infini, pour situer celui-ci au delà du règne du principe de non-contradiction, si bien qu'il reste ineffable, la description de sa position comme le tout en tout et en même temps au delà de tout, la compréhension des choses du monde comme de pures manifestations ou images de l'indicible, la vision du processus d'émanation dont vient le monde, dans le mouvement de la procession ou explication, ainsi que de la réversion ou complication, tout cela est commun aux deux philosophes. Leur vision de l'homme et de sa destinée est aussi largement la même: l'homme est la médiété universelle, le microcosme entre Dieu et le monde dans lequel se joue le salut du monde, un salut qui, pour les deux penseurs, doit être l'effet de la contemplation, c'est-à-dire, selon un schéma qu'ils expliquent tous deux de manière semblable, de la paradoxale nescience ou docte ignorance de l'être ineffable de Dieu et des choses. — La démonstration est faite de manière claire et précise, avec en notes d'abondantes citations des textes, et des perspectives historiques utiles et discrètes.

GILBERT BOSS

FERNAND VAN STEENBERGHEN, *Le Thomisme* (Que sais-je? 587), PUF, Paris, 1983, 127 p.

Thomas, qui défendait l'idée d'une distinction nette entre la philosophie et la théologie, n'a pas laissé pourtant d'exposé systématique de sa philosophie comme telle. F. van Steenberghen se donne donc pour tâche de reconstituer ce système et de le présenter dans sa cohésion propre, différente de celle de la théologie que Thomas lui avait imposée dans ses œuvres. Sont ainsi présentés les éléments d'un système philosophique complet: une épistémologie, une métaphysique, une philosophie de la nature, une philosophie de l'homme et une philosophie morale. L'auteur ne cherche pas à donner ici l'ensemble des pièces du puzzle en indiquant leur provenance, il expose continûment la philosophie thomiste telle qu'elle résulte de ce travail de reconstruction, sans plus laisser voir les coutures. Cette manière de procéder permet

une présentation très claire et très logique. Et pourtant, la simplicité de l'exposé n'empêche pas l'auteur de nuancer, de faire apparaître les zones d'ombre qui restent dans plusieurs parties du système. Il prend d'ailleurs nettement position face à la pensée thomiste dans un dernier chapitre, où il s'affirme partisan d'un thomisme renouvelé et repensé dans la situation culturelle contemporaine afin qu'il puisse entrer réellement dans le débat actuel des idées et permettre de trouver des réponses convaincantes à nos problèmes. — Ce petit livre me paraît effectivement constituer un excellent point de départ pour un tel dialogue.

GILBERT BOSS

S. THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité, Question XI: Le Maître.* Préface de Jean Châtillon, texte latin de l'édition Léonine, introduction, traduction et notes par Bernadette Jollès (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris, J. Vrin, 1983, 125 p.

Bien qu'il s'agisse d'une œuvre de jeunesse, les *Questions disputées sur la vérité* figurent parmi les œuvres philosophiques majeures de Thomas d'Aquin. Si l'on dispose depuis fort longtemps de plusieurs versions françaises des grandes *Sommes*, il n'existe jusqu'à présent aucune traduction française des *Questions disputées* (De veritate, De potentia, etc.). La présente traduction constitue donc une première qu'il convient de signaler. La question XI, composée de quatre articles, traite de l'enseignement humain, de ses fondements et de sa possibilité, un sujet qui « peut attirer et retenir l'attention de lecteurs moins spécialisés » (7). La traduction proprement dite — accompagnée du texte latin de l'édition Léonine — est précédée d'une introduction succincte (11-18) et suivie d'un vocabulaire expliquant une dizaine de termes techniques (109-117). De nombreuses notes facilitent la lecture et enrichissent l'interprétation. La traduction est à la fois fidèle et élégante. Je suis donc certain que ce petit volume permettra à un public beaucoup plus large de connaître la pensée thomasienne sous un angle peu habituel. Dans son introduction et ses commentaires la traductrice s'inspire presque exclusivement des travaux d'E. Gilson. Ceci explique peut-être pourquoi un des problèmes les plus importants soulevé par ces textes — et notamment par l'article premier — n'est même pas effleuré, à savoir la question du statut et de l'importance des moments non empiriques dans la théorie thomasienne de la connaissance. Comment, en effet, interpréter l'affirmation que « des germes de sciences préexistent en nous, à savoir ces premières conceptions de l'intellect qui nous sont immédiatement connues » (38)? Quel est le contenu de cette *ratio entis* sur laquelle semble reposer toute connaissance? Que veut dire S. Thomas lorsqu'il parle de « principes innés » (42)? Un célèbre texte, ST I-II, 94, 2, où Thomas, traitant des ultimes présupposés de la raison pratique et théorique, ramène toute connaissance à la notion de l'étant et à celle du non-étant, éclaire singulièrement cette problématique. Plus important me paraît encore un texte du *Commentaire de la Métaphysique* (n. 605): dans ce passage fondamental, Thomas dit que la notion d'étant fonde la première opération de l'esprit comme le principe de non-contradiction est la base de la seconde opération, à savoir le jugement. Or ici la question revient: ces « germes de sciences » préexistant dans l'âme sont-ils le fruit de l'expérience ou précèdent-ils toute expérience? Toute l'interprétation de l'épistémologie thomiste dépend de la réponse à cette question. Pour E. Gilson ce problème ne semble pas se poser (cf. Le Thomisme, 6e éd., Paris 1965, 272-273), mais en commentant l'article premier de la

question XI du *De veritate* il aurait fallu au moins signaler son existence. En outre, les auteurs surestiment l'originalité et la portée des réponses thomasiennes (cf. p. ex. 15). Cela tient, à mon avis, à un autre défaut sérieux, à savoir l'absence d'une véritable perspective historique. En réalité, on ne peut apprécier l'authentique originalité de la pensée thomiste qu'en la situant dans son *contexte historique.* Il se peut que l'enseignement de l'Aquinate sur l'autonomie de l'opération intellectuelle soit « le plus grand événement de tout le moyen âge occidental » (15), mais si de telles affirmations ne veulent pas rester purement gratuites, il conviendrait de confronter cette doctrine aux positions contemporaines de S. Thomas. Une telle comparaison obligerait certainement les auteurs à nuancer leurs jugements excessifs.

RUEDI IMBACH

RAIMUNDI LULLI, *Opera Latina. — Vol. X: Op. 114-117, 119, In Monte Pessulano anno MCCCIV composita*, ed. Louis Sala-Molins (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XXXVI), Turnhout, Brepols, 1982, XXVII + 420 p. *Vol. XI: Op. 135-141, In Monte Pessulano annis MCCCVIII-MCCCIX composita*, ed. Charles Lohr (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XXXVII), Turnhout, Brepols, 1983, XXXI + 384 p.

Lors de la récente recension des volumes V-IX de l'édition critique des œuvres latines de Raymond Lulle (RThPh 114, 1982, 312-313) nous avons émis le souhait que cette édition avance rapidement. Voici donc deux nouveaux volumes réunissant onze traités composés à Montpellier entre février et avril 1304 (pour le vol. X) et durant l'hiver 1308-09 (pour le vol. XI). A l'exception d'une seule œuvre, il s'agit de l'*editio princeps.* La qualité scientifique de ces deux volumes — comme des précédents — est exceptionnelle; les textes présentés répondent parfaitement aux exigences d'une véritable édition critique. — Malgré une identité structurelle dans leur plan, les quatre traités du vol. X sont d'une nature assez différente, bien qu'il s'agisse chaque fois d'une application de l'*Art universel* à un thème particulier. Comme le titre l'indique, le *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* aborde le problème classique de la compatibilité entre l'omniscience divine et la liberté humaine (X, 360-411), alors que le *Liber de investigatione actuum divinarum rationum* (X, 245-346) traite d'un sujet typiquement lullien; sans se référer ni à la Tradition ni à l'Ecriture, Raymond veut montrer que l'on aboutit par la voie rationnelle à la découverte de la Trinité divine (cf. X, 240-241). Dans le *Liber de significatione* (X, 11-100) Lulle établit une vaste théorie de la signification. Ce texte — peu connu — constitue un document très important de la grammaire spéculative au moyen âge. Selon L. Sala-Molins, le *Liber de consilio* est le plus original des quatre traités (cf. X, 103). Dans cet ouvrage que l'on peut rapprocher des « Miroirs des princes » Lulle « prétend fournir les normes scientifiques... d'une conduite politique » (X, 109). Il faut espérer que les historiens de la pensée politique tiendront dorénavant compte de cet apport fondamental aux idées politiques médiévales. — Les sept œuvres contenues dans le vol. XI témoignent d'un moment essentiel dans l'évolution de la pensée lullienne. Plusieurs d'entre elles (notamment l'*Excusatio Raimundi*, XI, 337-375, mais aussi le *Liber de refugio intellectus*, XI, 231-320) sont écrites en prévision du séjour à l'Université de Paris (à partir de 1309). En effet, ce voyage — Lulle est âgé de 75 ans — marque un certain tour-

nant dans sa carrière scientifique: jusqu'à présent il concevait son *Art universel* surtout comme un moyen pour convertir les infidèles, notamment les Musulmans; dorénavant — en vue de sa prochaine rencontre avec le corps professoral de Paris — il va s'efforcer de prouver que les principes et la méthode de son Art peuvent également s'appliquer aux problèmes contemporains de la *théologie.* Cette tentative apparaît clairement dans les op. 136 et 137 (XI, 145-152; 159-168), mais surtout dans l'*Excusatio Raimundi,* œuvre dans laquelle il veut faire comprendre que sa méthode de démonstration permet de répondre aux questions posées par trois grands théologiens parisiens (Thomas d'Aquin, Richard de Middletown et Gilles de Rome). D'autre part, comme le rappellent les excellentes introductions de Charles Lohr, l'ensemble des traités du vol. XI est significatif pour l'évolution de la théorie lullienne de la démonstration. Selon Lulle la conversion des infidèles échoue, parce que la théorie aristotélicienne de la démonstration est insuffisante pour prouver les articles de foi (cf. XI, 220-221). Les deux seules formes de démonstration prévues par le Stagirite — *quia* et *propter quid* — doivent être remplacées par deux nouveaux types de preuve que Lulle appelle *demonstratio per aequiparantiam* et *demonstratio per hypothesim.* Cette dernière méthode qui consiste à convertir un syllogisme dialectique en un syllogisme démonstratif trouvera sa forme définitive quelques années plus tard, mais les opuscules du vol. XI, en particulier le traité *De novis fallaciis* (XI. 11-136), représentent un pas décisif dans la découverte de ce nouveau procédé scientifique. Ce dépassement étonnant de la théorie péripatéticienne de la science mérite d'être souligné. En outre, il est intéressant de noter que cette nouvelle méthode d'argumentation implique un changement dans la conception de la vérité: Lulle abandonne une théorie de la vérité comme adéquation en faveur d'une théorie de la vérité comme expérience de l'intellect (cf. à ce propos les remarques judicieuses de Ch. Lohr, XI, 6). — Ces deux nouveaux tomes des œuvres de Lulle révèlent — une fois de plus — l'étonnante modernité de la démarche lullienne.

RUEDI IMBACH

G. W. LEIBNIZ, *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum. Allgemeine Untersuchungen über die Analyse der Begriffe und Wahrheiten.* Ed., trad., com., de Franz Schupp, (Philosophische Bibliothek 338), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982, XXXV + 266 p.

Il s'agit d'une nouvelle édition du texte latin de cette importante œuvre logique de Leibniz, avec une traduction allemande en regard. Une introduction situe le texte historiquement ainsi que par rapport à son interprétation et aux développements actuels de la logique, et donne l'appareil critique de l'édition. A la fin de l'ouvrage un abondant commentaire réexpose toute la matière de ces recherches logiques, en montre les enjeux et les difficultés, développe des explications intéressantes en renvoyant partout où c'est possible aux ouvrages des critiques qui ont abordé plus amplement ces différents problèmes. L'effort pour rendre justice à Leibniz tout en le confrontant aux tendances plus récentes de la logique, et en cherchant à le rendre compréhensible pour le contemporain, me paraît réussi. Une bibliographie clôt le livre.

GILBERT BOSS

ELISABETH LABROUSSE, *Bayle* (Past Masters), Oxford et New York, Oxford University Press, 1983, 97 p.

La collection anglaise *Past Masters* comprend déjà plus de vingt ouvrages d'introduction écrits par des auteurs réputés comme A. J. Ayer (*Hume*), J. O. Urmson (*Berkeley*) ou A. Quinton (*Francis Bacon*). E. Labrousse, spécialiste reconnue de Pierre Bayle, vient de s'inscrire brillamment dans cette jeune tradition. La position de Bayle est subtile et souvent méconnue depuis que les philosophes du 18e siècle ont vu en lui principalement l'ironiste et le sceptique. Or il est d'abord un protestant français contraint de s'expatrier en raison du climat hostile qui, tout au long du 17e siècle, ne cessa de s'alourdir jusqu'à la Révocation de l'Edit de Nantes en 1685. Parmi les théologiens calvinistes réfugiés aux Pays-Bas, ses idées sont originales sur plusieurs points: en matière politique, il reconnaît l'absolutisme royal au titre de condition de la paix civile et il rejette les théories du contrat social. Cependant, il recommande aussi une stricte séparation des règnes temporel et spirituel et professe un anticléricalisme marqué. Dans le domaine religieux, Bayle distingue absolument foi et raison et fait preuve de scepticisme à l'égard des réflexions de la théologie rationnelle. Non qu'il tienne la foi pour une adhésion aveuglément régie par les autorités extérieures: elle est un mouvement personnel dont chacun est responsable. Ainsi, Bayle est un défenseur décidé de la tolérance religieuse. Celle-ci assure le respect de l'instance intérieure de la conscience qui, étant la voix de Dieu en l'homme, ne saurait être forcée même lorsqu'elle embrasse ce que, dans un autre parti, on tient pour erroné ou hérétique. Chez Bayle, la tolérance repose sur le droit de Dieu sur l'homme plutôt que sur les droits de l'individu comme chez Locke. Il apparaît donc que loin d'en être resté à la critique, Bayle a développé des doctrines personnelles bien dessinées. Pour une première approche, il convient de souligner la qualité de cet ouvrage concis qui fait revivre l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* et, avec lui, diverses questions d'actualité politique et religieuse de la fin du 17e siècle et du début du 18e siècle.

DANIEL SCHULTHESS

PIERRE BAYLE, *Oeuvres diverses* t. 5 : 2. Présentation par Elisabeth Labrousse, Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, 1982 , 800 p.

Il s'agit ici de la deuxième partie du «tome 5» des *Oeuvres* de Bayle. Ce «tome 5» représente un rajout aux quatre tomes des écrits du philosophe, édités pour la première fois par Desmaizeaux en 1727 et réimprimés par la maison Olms à partir de 1965. Le «tome 5», comme le précise Mme L. dans son introduction (5 : 1, pp. VIIss.) est une compilation. Sa première partie fournit au lecteur quelques textes de Bayle (numérotés 1-6 par l'éditrice) qui soit n'ont pas été édités aux 17e et 18e siècles, soit ont paru uniquement dans leur version latine. Signalons à titre d'exemple le no 2, *Objections contre le traité de Pierre Poiret* (1679), traduit en français par l'éditrice. La deuxième partie du «tome 5» qui nous concerne ici présente au lecteur vingt-neuf opuscules (nos 7-35) tous rares, écrits par des contemporains de Bayle. Certains de ces opuscules ont été incorporés parce qu'ils complètent les textes de Bayle dans les *Oeuvres diverses*. D'autres figurent ici parce qu'ils jettent une lumière sur la manière dont la pensée de Bayle fut reçue par ses contemporains. Les opuscules, souvent des pamphlets ou même des extraits, sont présentés dans un ordre chronolo-

gique et concernent en très grande partie (nos 10-33) la querelle entre Bayle et Jurieu. Ils comprennent entre autres la sixième Lettre du *Tableau du Socinianisme* (automne 1690), la deuxième édition des *Remarques générales sur la Cabale Chimérique* de Jean Robethon (?) (1691) et les deux *Apologies* de Jurieu (1691, 1692) avec la réponse de Beauval: *Examen de la doctrine de M. Jurieu.* Les pièces nos 7-9 sont toutes de 1685. Elles comprennent le compte rendu de l'abbé de la Roque, paru dans le *Journal des Sçavans* du 16 avril, la traduction française de la lettre de van Paets à Bayle et l'*Avis à l'auteur des Nouvelles* d'Antoine Arnaud. A la fin du volume (nos 34-35), on trouve l'article nécrologique sur Bayle paru dans le Journal de Trevoux en avril 1707, ainsi que le jugement de Saint-Evremond publié pour la première fois dans les *Oeuvres Meslées* en 1709. Le choix des textes est cohérent et leur ensemble jette une lumière intéressante sur la querelle entre Bayle et Jurieu. En publiant un nombre considérable de textes rares ou même rarissimes, Mme L. rend un grand service non seulement aux spécialistes de Bayle, mais à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire intellectuelle du 17e siècle.

IRENA BACKUS

GÉRAUD TOURNADRE, *L'orientation de la science cartésienne,* Paris, éd. J. Vrin, 1982, 320 p.

Cet ouvrage pourrait être considéré comme une défense et illustration de la méthode cartésienne. L'auteur veut montrer que, dans l'usage conjoint de la déduction mathématique et de l'expérimentation, Descartes est à l'origine de la méthode des sciences modernes de la nature, de la physique mathématique. L'auteur montre comment la déduction a priori, chez Descartes, n'exclut pas l'expérience. Celle-ci sert, au début de la recherche, à fonder les principes et les hypothèses, puis, en cours de recherche, à délimiter le réel du possible, et enfin elle intervient dans le contrôle des résultats (p. 101). Après avoir illustré l'usage de l'expérience, liée à la déduction, chez Descartes, l'auteur étudie successivement les rapports de l'expérience et de la déduction chez quelques cartésiens (Rohault, Régis, Malebranche et Fontenelle), puis examine ces rapports dans la science moderne, et cela dans le domaine de la mécanique. Il envisage la mécanique classique, relativiste, et enfin quantique. — La thèse de l'auteur se dégage dans ses conclusions. « La méthode expérimentale a valeur d'échafaudage provisoire, la méthode déductive seule est la forme définitive de la science, parce qu'elle seule réalise l'unité » (p. 307). — Descartes est envisagé ici du point de vue scientifique. Pour l'auteur, l'appareil métaphysique de la physique générale est, chez Descartes, une survivance scolastique. — L'ouvrage a une bibliographie qui ne contient pas d'ouvrages récents. L'auteur s'en explique dans la Préface.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ