

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 35 (1985)
Heft: 3

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: 13.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

JEAN-NOËL ALETTI, JACQUES TRUBLET, *Approche poétique et théologique des Psaumes. Analyses et méthodes* (Initiations), Paris, Cerf, 1983, 297 p.

Sciences
bibliques

Comme l'indique le titre de la collection, ce livre présente une *initiation* à la lecture des Psaumes. Il s'adresse donc à un large public et a le souci d'être simple. Les termes techniques sont généralement bien expliqués. La visée est à la fois d'introduire à la lecture des Psaumes et de donner une méthode qui permette au lecteur de poursuivre seul cette lecture. Pour cela, les auteurs utilisent principalement les résultats de l'analyse structurelle qu'ils enrichissent de ceux de l'étude des genres littéraires, les deux méthodes étant vues comme complémentaires (pp. 8 s.). Chaque psaume devrait pouvoir ainsi être saisi à la fois dans sa particularité et dans ses rapports aux autres. Les auteurs proposent un parcours en trois étapes. La première offre une analyse structurelle des psaumes, mettant en évidence, à l'aide des répétitions et des parallélismes les structures concentriques ou alternées de la grande majorité des psaumes. La deuxième analyse les structures relationnelles dans les psaumes de louange et de supplication, à partir des acteurs et de l'organisation des fonctions du langage. La dernière étudie les champs sémantiques mis en œuvre par quelques psaumes et leurs articulations. Tout au long de ce parcours, le souci théologique est constant. La portée exégétique ou théologique des résultats techniques est toujours donnée ou au moins esquissée. Par là, ce livre offre aussi, pour la théologie de la prière, des éléments souvent stimulants mais parfois un peu spiritualisants. Ainsi par exemple, à la page 171, «Rechercher Dieu et lui seul, telle est la finalité de la demande en sa forme la plus pure». Sa finalité est, à mon avis, beaucoup plus concrète et centrée sur l'homme dans sa relation à Dieu. La gloire et la crédibilité de Dieu sont bien les enjeux de la demande (cf. pp. 170 et 192), mais ils le sont comme moyens de pression sur Dieu. La lecture de ce livre fait découvrir beaucoup de richesses des psaumes et donne envie de continuer à mettre en œuvre les méthodes proposées. Il est donc une bonne initiation aux Psaumes, à leur théologie et à leur étude et aussi une référence utile pour l'exégèse. Tous les psaumes, sauf le 127, sont cités au moins une fois et plusieurs sont étudiés assez en détail. Un bon index biblique permet une consultation aisée et profitable. L'absence d'un index des matières est regrettable.

GUY LASSERRE

GIUSEPPE SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17). Un addio missionario* (Studi biblici 63), Brescia, ed. Paideia, 1983, 235 p.

En six brefs chapitres S. étudie la structure, les sources, la forme littéraire, le contexte culturel et social de Jean 17, ainsi que sa fonction dans le quatrième évangile. Le septième (p. 97-191) est «l'analyse exégético-linguistique de la prière». L'auteur prend énergiquement ses distances par rapport aux interprètes — notamment Käsemann — qui voient dans l'évangile de Jean le document d'un christianisme sectaire, sans ouverture sur le monde, cultivant une piété mystico-individualiste. Résumant (ch. 8) ce que l'exégèse de la prière sacerdotale lui a fait percevoir, il dit : «Tenant compte de cette ligne continue qui va du Père, qui a envoyé, au Fils Envoyé, et du Fils au Père au travers de la communauté des disciples que Jésus a constituée, on pourrait voir l'unité *herméneutique* de cette prière dans la *mission*.» Certes elle ne s'adresse pas au «monde»; mais comme l'évangile entier elle s'adresse à la communauté pour lui dire que la «mission de l'Eglise est la mission même de Jésus continuée» (p. 206). Un beau chap. final montre comment lire la «prière», parole «d'une actualité brûlante pour le temps de crise que

traversent aujourd'hui l'Eglise et le monde». La bibliographie comporte près de cent-vingt titres.

CHRISTOPHE SENFT

RUDOLF PESCH, *Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes. Paulus — neu gesehen. Die Briefe an die Gemeinde der Thessalonicher*, Herderbücherei 1167. Freiburg i.B., Verlag Herder, 1984.

Le titre de ce petit livre est sans doute un peu trop triomphant : ce qu'il présente n'est pas à proprement parler une découverte, ni surtout une vision nouvelle de ce que fut l'apôtre Paul. Pesch n'est pas le premier à conclure que la première lettre aux Thessaloniciens est en fait la compilation de deux écrits. Cela dit, il est juste de reconnaître qu'il est le premier à faire du texte et de ses problèmes une analyse méthodique, détaillée et exhaustive. La démonstration est conduite d'une manière exemplaire, le résultat est convaincant. Le voici. D'Athènes (1 Th 3, 1) où, venant de Macédoine, il s'est arrêté, Paul envoie son collaborateur Timothée à Thessalonique, pour s'enquérir de l'état de la communauté chrétienne qu'il avait dû quitter en catastrophe. Il lui confie une lettre, la première, dans laquelle il donne expression à son inquiétude. P. en retrouve la substance dans 1 Th 2, 1-3, 5; 4, 1-8. Quelques semaines plus tard Timothée, porteur de bonnes nouvelles, rejoint l'apôtre à Corinthe (cf. Ac 18, 5) et c'est de là que part une seconde lettre, dans laquelle celui-ci dit sa reconnaissance et répond à quelques questions que les chrétiens de Thessalonique lui ont posées. P. la retrouve dans 1 Th 1, 1-10; 3, 6-10; 4, 9-5, 28. — Ainsi s'éclaire d'une nouvelle lumière une étape du chemin de Paul, mais aussi le travail rédactionnel, observé déjà dans les lettres aux Corinthiens et aux Philippiens, des premiers éditeurs de ses lettres. Ce n'est pas le moindre intérêt de cette étude.

CHRISTOPHE SENFT

Histoire de
la théologie

CHARLES KANNENGISSER, *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des Traités contre les Ariens*. (Théologie Historique, 70), Paris Beauchesne, 1983, 416 p.

Dans la collection Théologie Historique des Editions Beauchesne, CK nous introduit non seulement à une lecture renouvelée des *Traités contre les Ariens* d'Athanase d'Alexandrie, mais à une connaissance plus vivante et véritablement saisissante de leur auteur dans son activité d'écrivain polémiste certes, mais surtout de pasteur, soucieux de mettre à la portée de ses fidèles le message essentiel du salut chrétien altéré et menacé par les interprétations erronées d'Arius et de ses épigones. — Après avoir donné, dans un premier chapitre, le plan détaillé des trois *traités contre les Ariens* (p. 19-113), puis montré, tout au long du deuxième chapitre (p. 113 à 246), comment se profilent les personnages et la doctrine d'Arius et des Ariens dans les trois écrits, l'auteur s'attache à un exposé précis de la catéchèse athanasienne telle qu'elle s'exprime dans les *CA I* et *II* (Chap. III, p. 255 à 310) pour mieux faire ressortir ensuite (p. 310 à 368) tout ce qui la sépare, sur le plan doctrinal, du *CA III*. Le chapitre IV permet à l'auteur de montrer alors ce qui lui semble constituer l'ouvrage originel d'Athanase contre les Ariens et d'en délimiter la date d'élaboration (p. 369 à 404), tandis que la conclusion (p. 409 à 416) pose le problème de la paternité du troisième traité et suggère d'examiner plus à fond ses liens possibles avec un Apollinaire de Laodicée «d'avant l'Apollinarisme» (p. 416). Laissant

aux spécialistes le soin de se prononcer sur une distinction qui nous semble évidente au terme de cette étude où rien n'est laissé à l'aventure, nous soulignerons tout spécialement le relief que prend, au fil de la recherche, la figure de l'évêque d'Alexandrie. Le titre de l'ouvrage *Athanase, évêque et écrivain*, se trouve pleinement justifié par la découverte qu'il nous permet de faire d'un Athanase rendu à la fois plus humain par le souci pastoral qu'il démontre d'explicitement fermement le dogme essentiel de la foi orthodoxe, avec ses implications concrètes pour le salut de chacun, et également fascinant par sa maîtrise d'une théologie puisée, à n'en pas douter, aux sources les plus éminentes de la tradition alexandrine. C'est toute cette théologie que le pasteur Athanase sait rendre accessible aux croyants dont il a la charge et au nombre desquels nous avons l'impression de pouvoir être comptés aujourd'hui encore, tant l'auteur du présent ouvrage a su communiquer de cette flamme à ses actuels lecteurs. On attend donc avec intérêt le volume que nous laisse espérer le dernier chapitre et qui devra confirmer, par une égale analyse de *CA III*, l'importante mise au point fournie par ce travail qui jette un jour nouveau, non seulement sur la tradition de l'œuvre athanasienne, mais sur le grand évêque d'Alexandrie lui-même et le milieu dans lequel il a écrit, lutté et surtout exercé son ministère de pasteur et de théologien.

FRANÇOISE MORARD

JACQUES LACARRIÈRE, *Les hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1983.

En Egypte, au IV^e siècle, des hommes par centaines — et un siècle plus tard par milliers — quittent leur société pour aller vivre en anachorètes dans les déserts de Nitrie et de la Thébaidé. Ce mouvement, dont les précurseurs s'appellent saint Antoine et saint Pakôme, s'étend ensuite à la Palestine, la Syrie, la Perse, l'Arménie et plus tard encore à tous les pays d'Occident. — Pour vivre leur solitude, des hommes s'enferment dans des trous, des grottes ou des cages; les stylites s'installent au sommet d'une colonne; les dendrites, au sommet d'un arbre; les brouteurs vivent à quatre pattes, se nourrissant d'herbes et de racines; les stationnaires s'immobilisent pendant des heures, les bras en croix ou tournés vers le ciel. — Ces ascètes ont décidé de mourir au monde et à la société, pour connaître l'hésychia, là où aucun sentiment, aucune pensée, aucun savoir ne viennent plus les assaillir; dans une parfaite inconscience d'eux-mêmes, une totale disponibilité de leur âme. — L'auteur nous raconte l'aventure exceptionnelle de ces hommes, en s'inspirant de témoins grecs, latins, coptes et syriens, contemporains de leur expérience, mais aussi d'auteurs païens et chrétiens, antérieurs et postérieurs à l'époque étudiée. Souvent séduit par l'ivresse de ces personnages, il sait toutefois, quand il le faut, demeurer critique à leur égard, tout comme à l'égard de la littérature abondante du désert.

MICHELLE RAVENEL

ALLAN LAZAROFF, *The Theology of Abraham Bibago* (Judaic studies 9), Alabama, The University of Alabama Press, 1981, 139 p.

Cette étude est consacrée à un philosophe et théologien juif espagnol du XV^e siècle, inspiré, à la fois, par Averroès et par Maïmonide. Sa principale œuvre s'intitule *Derekh Emunah* (*Le Chemin de la Foi*). Bibago a exercé une influence non négligeable sur la pensée juive des XV^e et XVI^e siècles. Cependant, une seule monographie lui a été consacrée jusqu'ici, il y a près de cent ans. Le livre d'A. Lazaroff comble donc une lacune.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

WALTER E. WYMAN JR., *The Concept of Glaubenslehre. Ernst Troeltsch and the Theological Heritage of Schleiermacher* (American Academy of Religion, Academic series 44), Chico, California, Scholars Press 1983, 255 p.

Les études sur Troeltsch sont rares. En voici une qui se distingue aussi bien par l'analyse d'un texte peu connu (la *Glaubenslehre*, publiée d'après les notes de Gertrude von Le Fort) que par un plaidoyer engagé pour une reconsidération de la théologie philosophique de Troeltsch (méprisé comme celui qui a dissout la dogmatique). L'auteur américain situe cette pensée dans la tradition inaugurée par Schleiermacher. Troeltsch combinerait le niveau historique avec le niveau métaphysique sans, malheureusement, s'expliquer clairement à propos de ses postulats méthodologiques. Mais la *Glaubenslehre* de Troeltsch demeure une alternative prometteuse dans une situation de relativisme historique et de pluralisme religieux, estime l'auteur.

KLAUSPETER BLASER

SALVATORE NICOLSI, *Utopia e apocalisse. Cristianesimo e temporalità*, Roma, Cadmo Editore, 1982, 278 p.

Recueil de sept essais, dont certains déjà édités entre 1970 et 1980, le livre de M. Nicolosi se veut une réflexion sur le rapport entre ce qu'il appelle «*la libertà dello spirituale*» et les structures temporelles, politiques, juridiques et idéologiques. Partisan d'une théologie capable de concilier d'une façon harmonieuse l'esprit utopique et l'esprit apocalyptique, autrement dit partisan d'un engagement dans l'histoire qui soit pourtant nourri d'attentes eschatologiques, l'auteur se propose de retrouver les traces de ces dimensions et de leurs déviations dans l'histoire et l'actualité chrétiennes. Sans avoir la prétention de réécrire l'histoire de l'église à la lumière de cette double composante, il nous livre des échantillons qui lui permettent de retracer la succession et souvent la concomitance de ces deux attitudes, depuis toujours présentes dans le christianisme. L'église primitive («*Cristianesimo tra utopia e apocalisse*», p. 11-64), la chrétienté médiévale («*Medievalismo e attualità dell'utopia di Dante*», p. 67-141), la rencontre de la théologie avec les idéologies bourgeoises et les marxismes («*Tra capitalismo borghese e rivoluzione proletaria*», p. 207-245), de récents épisodes de l'histoire ecclésiastique survenus notamment en Italie («*Strutture temporali e libertà religiosa*», p. 145-168 et «*Mondo disumanizzato e umanesimo di speranza*», p. 247-273) font ainsi l'objet d'une analyse qui mélange sans cesse description historique et formulation dogmatique. Le recours à certains chapitres de l'histoire de l'église ne doit en fait pas tromper le lecteur sur le but et la méthode d'un livre où s'entassent, entre autres, répétitions et souvent généralisations. L'approche historique n'est qu'un prétexte pour proposer sans cesse ou confirmer la thèse de départ et mettre en garde les catholiques contre les risques opposés, mais également dangereux, d'une indifférence à l'égard des réalités terrestres et d'une identification du christianisme avec le monde.

MARIA CRISTINA PITASSI

PIERRE GIBERT, MAURICE JOURJON, HENRI BOURGEOIS, *Le monothéisme* (essais et recherches), Lyon, Faculté de théologie, s.d., 102 p.

Une petite brochure née d'un cours inter-disciplinaire à la Faculté de Théologie de Lyon. C'est un ensemble de notes, dans un style rapide et précis, qui touchent au monde

biblique (Pierre Gibert, p. 5-32), à la patristique (par quelques paragraphes d'introduction et le choix de treize textes courts de Pères de l'Eglise : Maurice Jourjon, p. 33-48), le tout étant repris en systématique par Henri Bourgeois, auquel j'emprunte les quelques remarques qui vont suivre : (Chap. I : constitution génétique du monothéisme biblique) : « l'affirmation monothéiste n'est pas une « définition » *théorique* de Dieu. Elle résulte d'une expérience concrète et particulière : Dieu, c'est « mon » Dieu et, en l'occurrence, le Dieu de Jésus Christ » (p. 61). Cette relation particularisée avec Dieu (cf. l'expérience d'Israël) implique « la non compatibilité entre ce Dieu et d'autres conceptions religieuses, la dénonciation des idoles, l'universalisation d'une particularité qui s'avère en fin de compte commune et accessible à quiconque » (idem). On passe alors par la constitution thématique du monothéisme pour arriver au chapitre III, la critique contemporaine du monothéisme. Celle-ci s'origine dans Nietzsche pour qui le divin dont nous manquons devrait être « varié, contrasté, exubérant. Tout l'inverse de la rigueur froide du monothéisme ! » (p. 76). Ainsi le monothéisme sécréterait l'ennui (p. 76), aurait partie liée à une idéologie de l'histoire (p. 78), serait prétentieux et intolérant (p. 79) et aurait un rôle politique redoutable (p. 81). Bourgeois reprend en partie ces critiques, reconnaissant l'ambivalence du monothéisme dont la visée est effectivement accompagnée d'un risque (p. 89). Dans ses conclusions (« position et fonction du monothéisme biblique »), Bourgeois revient surtout à cette idée du monothéisme « réducteur de la religion spontanée », qui, « inscri(vant) la différence au cœur de l'expérience humaine », « dédivinise ou désacralise le monde » et dont l'affirmation est dès lors « *moins unitaire* qu'on ne le dit parfois » (p. 94). Soulignant que la question centrale du christianisme est celle de la *médiation unique* de Jésus-Christ (p. 97-98), Bourgeois expédie en cinq lignes l'*affirmation trinitaire* du christianisme qui n'annule ni n'oublie le monothéisme, mais « le déploie », la Trinité étant ainsi un monothéisme développé et non un polythéisme camouflé (p. 96). A noter encore le refus (intéressant) d'une vision évolutionniste : « entre polythéisme et monothéisme, il y a plus contemporanéité que succession » (p. 93). Le style de cette brochure, nous l'avons dit, est rapide et bref. On aurait pu souhaiter de plus amples développements. Qui s'intéresse à la nouvelle vogue parisienne du polythéisme n'en trouvera pas moins ici quelques remarques stimulantes pour sa réflexion.

JEAN-ERIC BERTHOLET

EDMUND SCHLINK, *Oekumenische Dogmatik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 828 p.

Théo
cont

Dernière grande œuvre de ce célèbre théologien luthérien autrefois professeur à Heidelberg, la dogmatique est parue juste quelques mois avant la mort de Schlink, en juin 1984. Quel bel héritage il nous a fait là, résultat d'un long et intense labeur dans la recherche, la comparaison et la réconciliation d'affirmations doctrinales anglicanes, orthodoxes, catholiques et protestantes convergentes ou divergentes. Ces 800 pages sont un événement œcuménique. Par rapport à *l'Initiation à la pratique de la théologie* (recensée dans RTP 1983, p. 407s. et 1985, pp. 170-172), cet ouvrage magistral a le grand avantage de la cohérence dans le style et dans la pensée. Renonçant à l'appareil des notes et des références bibliographiques, l'auteur aborde toutes les grandes questions de la dogmatique dans un texte à la fois dense et parfaitement décanté. La Dogmatique œcuménique, par rapport à celles parues en allemand ces dernières années, se distingue par sa solidité, son information biblique ou historique, son jugement équilibré et ses perspectives systématiques. Elle ne connaît pas les extravagances, les approches audacieuses ou les tendances à la mode. Pour le lecteur francophone, nous relèverons ici quelques points caractéristiques d'un ouvrage encore à découvrir dans un usage plus

approfondi. — 1. *La méthode*. Schlink distingue plusieurs genres d'énoncés dans lesquels naissent les différentes affirmations doctrinales. Ainsi les assertions doctrinales perdent de leur exclusivité lorsqu'on se rend compte des structures particulières qui régissent ces genres, d'autant plus qu'il faut également examiner le *Sitz im Leben* et les fronts polémiques de toute doctrine. Les formes élémentaires des énoncés dogmatiques sont la prière, la doxologie, le témoignage, l'enseignement, la confession de foi — toute réponse à l'évangile qu'il s'agit de dire dans son ensemble, mais sous des formes complémentaires. Dès lors, les accords fondamentaux des Eglises vont beaucoup plus loin que si l'on compare simplement les énoncés doctrinaux peut-être contradictoires. Parler de l'homme *pécheur* relève en définitive de la confession et non de la doctrine, alors que la doctrine de Dieu est de l'ordre de l'adoration et de la louange. Ce qui suscite les problèmes dogmatiques, les malentendus et les séparations, c'est le transfert d'énoncés d'un genre particulier dans un autre. Voici donc le grand apport de Schlink (déjà esquissé en 1957 dans un article de *Kerygma und Dogma*) appliqué ici à l'ensemble de la dogmatique. Ensuite, l'auteur aborde alors chaque question dans ses composantes bibliques, à la lumière de différentes traditions ecclésiastiques traitées dans leur intention fondamentale commune et dans la perspective d'une reprise actuelle. En ce qui concerne par exemple la genèse de l'homme, Schlink trouve inutile de répéter les représentations bibliques comme si elles étaient intemporelles; au contraire, la doctrine de l'église doit plutôt être la continuation de l'acte biblique du témoignage à la création de Dieu, face aux connaissances du monde moderne. Sans devoir nécessairement contester les résultats de la recherche empirique et scientifique, elle énonce ce qu'aucun examen empirique ne peut énoncer: l'activité du créateur dans une évolution complexe conduisant à l'homme, ainsi que la parole adressée à l'homme qui par là-même devient un Tu, une image de Dieu. C'est en définitive une théologie de la résurrection qui remplit le récipient dogmatique de sa vigueur, de sa splendeur et de son espérance. — 2. *Le qualificatif œcuménique*. Nous en avons déjà un aspect. Mais que signifie exactement «dogmatique œcuménique»? Sans pouvoir rapporter toutes ses observations, Schlink, me semble-t-il, affirme trois choses. D'abord, une dogmatique œcuménique ne saurait se baser sur un plus petit dénominateur commun, mais uniquement sur un maximum d'intensité de la foi que la théologie réfléchit. Ensuite, même si toutes les Eglises et traditions apportent leur contribution propre, il ne s'agit pas de chercher un consensus à partir des oppositions confessionnelles et traditionnelles; au contraire, à partir d'un consensus fondamental tel qu'il s'exprime dans différents énoncés de la foi chrétienne commune, on trouvera plutôt une nouvelle compréhension, relativisante, des oppositions (on résoudra p. ex. les problèmes christologiques controversés à partir de la résurrection du Christ). Enfin, de même que la richesse des énoncés bibliques permet d'aboutir à des affirmations doctrinales non encore attestées dans l'histoire des dogmes, la catholicité de l'Eglise, elle aussi, ne s'exprime pleinement dans aucune des églises existantes; cela appelle une pneumatologie comme motif d'une véritable œcuménicité, et l'intégration, dans une terminologie occidentale, d'impulsions venant d'autres traditions (orientale p. ex.). — Irénisme? Je ne le crois pas, la méthode étant à la fois rigoureuse, exigeante et suggestive. Traditionalisme? Je crois que cette dogmatique deviendra importante tant dans le dialogue œcuménique que pour lui parce qu'elle nous fait progresser dans un cadre donné. Peut-être est-ce trop peu, mais c'est déjà beaucoup.

KLAUSPETER BLASER

ALDO MODA : *La dottrina dell'elezione divina dalla dogmatica ecclesiastica di Karl Barth* a cura di Aldo Moda. Unione tipografica editrice torinese (*Collezione Classici delle religioni*, sezione quinta, diretta da Luigi Firpo.), 1983.

Ce n'est pas seulement la traduction en une langue élégante et sobre d'une partie essentielle de la dogmatique de Karl Barth qu'Aldo Moda présente au public italien mais une véritable encyclopédie barthienne. L'introduction, les notes biographiques et historiques éclairent magnifiquement le texte de Barth. On sait quel écho la dogmatique a eu dans certains milieux catholiques. Citons comme seul exemple l'admiration enthousiaste d'Urs von Balthasar et d'Henri Bouillard. Mais dans le protestantisme italien aussi, le retentissement de la pensée de Barth a été plus profond qu'on ne pouvait s'y attendre : selon Aldo Moda, la réaction protestante italienne a été plus vive que celle du protestantisme français. En tout cas, le nombre de traductions en italien d'ouvrages traitant de problèmes théologiques est impressionnant. Aldo Moda, par ses recherches préliminaires, est tout désigné, pour exposer le problème de l'élection. — Déjà, dans la première version du *Römerbrief* l'idée de l'élection apparaît pour se préciser dans la Dogmatique et y jouer un rôle essentiel. L'élection est l'acte d'amour de Dieu à l'égard du Christ préexistant et du monde encore à naître. Le Christ est élu en Dieu et l'humanité est élue dans le Christ. De cette humanité élue, naîtra le peuple de l'alliance (Ancien Testament) puis une fois le Christ incarné, il suscitera les apôtres et l'Eglise. La force de la conviction théologique de Barth lui a permis de résister au totalitarisme nazi et d'inspirer et de soutenir d'autres résistants. Une seule Parole, la Parole de Dieu, mérite toute obéissance. Non que Barth soit fondamentaliste ou littéraliste. La Parole de Dieu nous parvient le plus souvent à travers la Bible, mais peut passer par d'autres voies ; elle est essentiellement volonté active de Dieu. Tout être humain est élu en Christ par l'amour de Dieu mais il peut accepter ou rejeter cette élection. Ici intervient le problème de la prédestination qui a si lourdement pesé sur l'histoire du christianisme et du protestantisme en particulier. Barth ne sépare pas les élus des réprouvés, ils doivent vivre ensemble et le réprouvé reste un élu en puissance. Il lui arrive même de jouer un rôle dans l'histoire du salut (Judas par exemple). Longuement, Barth examina la doctrine de la prédestination. Chez saint Paul elle est avant tout assurance du salut, mais à partir de saint Augustin, elle dévie vers une théologie de séparation entre les élus et la massa perditionis, selon un partage arbitraire et inexplicable. L'élection biblique, l'élection en Christ n'a été que trop rarement comprise et affirmée dans l'Eglise, il faut la remettre en lumière. — Mais si vigoureuse que soit la théologie barthienne, elle ne suffit plus à répondre aux problèmes qui se posent au chrétien d'aujourd'hui. Les découvertes, poussées toujours plus loin, des sciences, de l'histoire du cosmos, de l'évolution de la race humaine, de l'histoire des religions et du contact aujourd'hui inéluctable avec les mouvements religieux du bouddhisme ou de l'Islam, nous obligent à un effort de pensée plus large. Moda en est conscient. Mais ce qui est remarquable, c'est que, dans ce climat très différent, la théologie de Barth offre encore des éléments dynamiques pour la pensée de demain, la certitude, au-delà de l'histoire et du cosmos, de l'amour inébranlable de Dieu. — Le plus bel éloge que l'on puisse faire au livre d'Aldo Moda, c'est qu'il sera, à l'avenir, difficile de s'en passer à qui voudra étudier la théologie de Barth.

LYDIA VON AUW

ROBERTO VIGNOLO, *H. U. von Balthasar: Estetica e Singularità*, Milano, Istituto Propaganda Libraria, 1982, 499 p.

H. U. von Balthasar lui-même, dans la préface de ce livre, rappelle cet adage du Moyen-Age comme quoi Dieu est une sphère dont le centre est partout et la périphérie nulle part. A première vue, peut-être en va-t-il analogiquement de même pour l'œuvre de Hans Urs von Balthasar. aussi ne peut-on être qu'extrêmement reconnaissant à Roberto Vignolo d'avoir tenté de décrire le centre de la théologie de Balthasar. Son travail, parmi les thèses consacrées à ce dernier est assez original par son projet systématique et même «spéculatif» (p. XXVIII) et non pas d'abord «historico-génétique» ou simplement descriptif comme tant d'autres. Si H. U. von Balthasar est un auteur qui se soustrait à toute interprétation unidimensionnelle (p. XIX), il s'agira cependant ici de fournir une clef de lecture de son esthétique théologique, *La Gloire et la Croix*. Or celle-ci se trouve justement dans la catégorie de la *singularité*. Dieu se révèle en Jésus-Christ — on reconnaît là l'ascendant barthien de la théologie de Balthasar — et cette auto-révélation de la Gloire de Dieu, auto-exégèse de Dieu lui-même, est le point de départ de la théologie. Dans une première partie Roberto Vignolo, au moyen d'une lecture quasiment «neutre», phénoménologique, de l'œuvre de Balthasar montre comment ce thème se développe dans *La Gloire et la Croix*. Ce n'est que dans la deuxième partie qu'il traitera de façon plus systématique le thème de la singularité dans le rapport balthasarien de la philosophie à la théologie. C'est là l'originalité de Balthasar par rapport à Barth, puisque, pour lui, la philosophie est non seulement possible, mais encore nécessaire, toute la question étant de savoir «comment le *logos* humain qui interroge et interprète l'horizon ultime de l'être et de l'histoire se situe par rapport au *Logos* divin qui produit dans une figure singulière de cet espace la propre auto-interprétation et auto-communication de la vie divine, trinitaire» (p. 138), où l'on remarque (cf. p. 131) qu'il ne s'agit pas, avec la métaphysique, de limiter de façon préjudiciable la liberté de Dieu, mais bien de partir de cette libre auto-révélation de Dieu, la «métaphysique» représentant avant tout l'horizon de sens dans lequel la figure de la révélation apparaît, «l'espace de la révélation» étant ainsi qualifié par Balthasar d'«*espace de la métaphysique*». Les deux parties suivantes («herméneutique» et «intégration») vérifieront cette clef de lecture à travers l'œuvre de Balthasar, montrant comment la singularité chrétienne absolue est à la fois exclusive et inclusive (!). Les dernières trente-cinq pages, «remarques conclusives», reprennent les résultats essentiels de cette étude. Je crois le travail de Vignolo précieux par sa lecture très précise de Balthasar, puis par la reconstruction systématique de cette lecture alors que l'œuvre elle-même n'est justement ni «systématique» ni «spécialisée» au sens étroit (ou universitaire) du terme. Les deux pages de remerciements que Balthasar adresse à Vignolo en ouverture de ce livre («votre belle œuvre»), montrent aussi qu'il s'agit là d'une réussite et d'une entrée intelligente et autorisée dans l'œuvre du grand théologien bâlois.

JEAN-ÉRIC BERTHOLET

W. A. VISSER'T HOOFT, *La paternité de Dieu dans un monde émancipé* (Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève, 8), Genève, Labor et Fides, 1984, 215 p.

Cet ouvrage est promis à une audience considérable. Pour plusieurs raisons. D'abord parce que son auteur fut cheville ouvrière de l'œcuménisme et par là même peut évoquer de nombreux contacts; cet aspect autobiographique n'est en effet pas sans charme, non plus que le choix des citations, toujours appropriées. Mais surtout ce livre est unique parce qu'il réunit dans une même réflexion des phénomènes souvent considérés isolé-

ment, alors qu'ils ont un trait commun: ils s'opposent à une tradition patriarcale et promeuvent une émancipation: celle des esclaves et des serfs face aux maîtres, des peuples colonisés face à leur métropole, des femmes face au sexisme masculin, de la jeunesse face aux pères, des laïcs face au paternalisme ecclésiastique, enfin celle qui récuse la paternité de Dieu. On le voit, multiples sont les mouvements qui, dans l'histoire ancienne ou récente, se sont nourris d'une espérance émancipatrice. Il est possible d'ailleurs de se réclamer de l'un sans souscrire aux autres; l'auteur ne cache pas ses sympathies; toutefois il garde envers eux une grande objectivité tant qu'il s'agit de décrire ou d'analyser. Mais il n'élude nullement les choix nécessaires. En définitive, faut-il être pour la tradition, ses structures contraignantes et ses interdits moraux? Ou bien célébrer la nouveauté comme étant en soi la vérité libératrice? Il existe une troisième voie, répond Visser't Hooft, «celle qu'a découverte le Fils prodigue lorsqu'il revint chez son Père — au foyer où, à cause de l'amour qui y régnait, l'ordre n'était ni domination, ni anarchique liberté.» (8); de même, «la personne humaine, parvenue à maturité, est quelqu'un qui a passé par l'émancipation pour s'engager personnellement, pour faire un choix conscient de la vérité ou de la cause qui vaut la peine d'être servie.» (213) La difficulté est que cet engagement sans esclavage s'inscrit, dans la réalité de nos existences, sur un mode tantôt conservateur, tantôt novateur; aussi la question décisive est-elle: *en vue de quoi* conserver ou s'émanciper? l'émancipation ne peut être le but final, mais une étape nécessaire vers une maturité; Dieu n'en est jamais jaloux; au contraire, il nous y appelle.

LOUIS RUMPF

H. MEYER, L. VISCHER éd. *Growth in Agreement, Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Genève, Conseil Œcuménique des Eglises, 1984, 514 p.

Un ouvrage bien épais, somme de *tous* les dialogues doctrinaux interconfessionnels menés au *niveau mondial* (c'est-à-dire que les dialogues nationaux ou régionaux ne sont qu'indirectement compris dans ce livre, quand, à une occasion ou à une autre tel ou tel document les cite). Toutes les grandes Eglises sont impliquées: anglicans, luthériens, orthodoxes, réformés, baptistes, pentecôtistes, vieux catholiques, et, bien sûr, catholiques. Vatican II a en effet joué un rôle extrêmement dynamisant lors de ces dialogues *bilatéraux* qui ont trouvé un souffle nouveau dans les années 60 et porté leurs fruits dans la dernière décennie. L'Eglise catholique se trouve en effet en dialogue avec toutes les autres Eglises, à quoi on peut ajouter le dialogue anglicans-luthériens, anglicans-vieux catholiques (depuis plus d'un siècle déjà), anglicans-orthodoxes, vieux catholiques-orthodoxes, baptistes-réformés..., plus le document luthéro-réformé-catholique sur les mariages mixtes (1971-1976). Rien de statique à tous ces rapports, tous accompagnés d'un historique du dialogue entre les deux confessions, et suivis (par exemple pour le dialogue anglicans-catholiques) d'*élucidations*, réponses de la commission aux remarques et critiques faites à leurs rapports, ce travail ayant porté, dans certains cas, sur une bonne quinzaine d'années. Les thèmes centraux sont bien entendu l'eucharistie, le ministère, l'unité de l'Eglise, le baptême (le livre s'achève sur le document de Lima de Foi et Constitution), l'autorité dans l'Eglise, Ecriture, Tradition, Confessions de foi... mais les problèmes éthiques ne sont pas absents (par exemple dans le document méthodiste) alors que *le monde* joue un grand rôle dans le dialogue luthéro-catholique (l'Eglise, comme le Christ, vit *dans* et *pour* le monde). Les points de frictions existent aussi (par exemple à cause du ministère féminin dans certaines Eglises anglicanes), et, s'il s'agissait d'établir quels sont les points d'accord entre deux traditions, ce qui, dans leurs différences, a été gardé de la tradition commune (la tâche est plus facile dans un

dialogue bilatéral que dans des discussions multilatérales), on dit aussi très clairement les divergences et désaccords, comme on mentionne les questions non résolues au cours du dialogue et qu'on établit les plans de ce qu'il reste à faire. Le tout donne quelque chose de très impressionnant et très passionnant à découvrir. C'est ainsi qu'on arrive à des accords «substantiels» sur l'eucharistie (anglicans-catholiques, p. 71) et qu'on se demande si les différences qui demeurent doivent continuer à diviser l'Eglise (luthériens-catholiques, p. 170). Lima parlait d'un «degré remarquable d'accord», même si le consensus n'est pas complet. Que reste-t-il donc encore à faire?... beaucoup! à commencer tout d'abord par prendre connaissance de tous ces résultats (d'où ce livre), ensuite, même s'il s'agit de dialogues *officiels* entre les Eglises, il s'agira de leur donner autorité dans la pratique des Eglises et dans leurs reconnaissances mutuelles. Enfin (cf. l'introduction de H. Meyer et L. Vischer), il faudra être plus au clair sur la sorte d'unité que nous cherchons: «unité spirituelle», «communauté d'action», «unité basée sur une concordance au niveau théologique et prenant forme dans des structures spécifiques»? La variété des traditions sera-t-elle préservée ou bien celles-ci seront-elles fondues dans une union organique? Faudra-t-il mettre l'accent sur l'unité en chaque lieu ou plutôt sur la réalisation de l'unité de l'Eglise au niveau universel?... Pour ceux qui ne liraient pas l'anglais, signalons la version allemande de ce livre: H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer, éd. *Dokumente wachsender Übereinstimmung, 1931-1982* Frankfurt, 1983.

JEAN-ÉRIC BERTHOLET

ANS J. VAN DER BENT, éd. *A Guide to Essential Ecumenical Reading*, Genève, Conseil Œcuménique des Eglises, 1984, 44 p.

Un outil de travail utile, cette bibliographie sélective de la littérature œcuménique, destinée aussi bien aux étudiants qu'aux pasteurs ou aux laïcs. Elle présente, avec un accent privilégié sur la littérature de ces quinze dernières années, l'essentiel de la littérature œcuménique de ce siècle, en donnant, pour chaque livre choisi, une brève description de quelques lignes. Pour ce qui concerne la christologie, l'ecclésiologie, la pneumatologie, l'eschatologie etc., on renvoie à d'autres bibliographies d'ailleurs mentionnées dans notre brochure. Les autres thèmes sont rangés suivant les trois sections du COE: foi et témoignage, justice et service, éducation et renouveau: unité de l'Eglise, Eglise et société, mission et évangélisation, dialogues avec les hommes d'autres religions, affaires internationales, réfugiés, développement, santé, racisme, éducation, femmes dans l'Eglise et la société, laïcs, jeunesse et renouveau, pour finir par la mention de quelques pamphlets antiœcuméniques et par une série de biographies d'importantes personnalités œcuméniques; la biographie du patriarche Athénagoras ou les autobiographies de Marc Bægner ou Visser't Hooft, pour citer celles qui sont en français, ne sont-elles pas une excellente introduction au mouvement œcuménique? L'accent de cette bibliographie est évidemment porté sur la littérature de langue anglaise, mais de nombreuses traductions sont signalées, notamment en allemand ou en français, de même qu'un certain nombre de titres existent dans ces langues sans être traduits en anglais.

JEAN-ÉRIC BERTHOLET

ANDRÉ BIRMELÉ, éd. *Local Ecumenism, how church unity is seen and practised by congregations*, Genève, Conseil Œcuménique des Eglises, 1984, 37 p.

Une petite brochure du centre de recherches œcuméniques de Strasbourg, produit d'une très vaste enquête qui tente, et je crois qu'elle le fait bien, de nous présenter un

miroir de la réalité de l'œcuménisme «à la base», dans tous les continents. Cinq chapitres: I. La motivation en faveur de l'œcuménisme au niveau local, II. Le rôle des pasteurs et des prêtres dans l'œcuménisme local, III. Les conceptions de l'unité de l'Eglise au niveau local — celles-ci reposent surtout sur l'idée d'une *célébration* commune, alors qu'au niveau interecclésiastique on est plus soucieux d'accord sur les questions de foi, de doctrine et d'ordre ecclésiastique — IV. L'importance des questions doctrinales au niveau local, et, V. L'influence des facteurs non doctrinaux. L'image, nous l'avons dit, est fidèle. Elle est sans surprise. Mais, en l'objectivant, elle peut nous aider à prendre plus clairement conscience de notre réalité, à nous méfier de succès superficiels pour leur préférer un travail plus fondamental d'information et de «traduction» des résultats obtenus dans les dialogues interconfessionnels, peut-être aussi à ne pas tomber dans le piège d'activités œcuméniques «alibis» qui perdent de vue le but de l'unité de l'Eglise, ou du groupe œcuménique, un groupe parmi tant d'autres dans la paroisse... Mais le projet de cette brochure n'est pas clos. L'introduction s'achève par un remerciement aux «futurs collaborateurs» qui réagiront à cette étude, la perfectionnant et permettant aussi que la réalité locale soit mieux prise en considération dans les discussions au sommet... un petit livre à lire donc en commun pour se (re)mettre en route ou poursuivre plus lucidement son chemin.

JEAN-ERIC BERTHOLET

JEAN-LUC BLONDEL, *Les transferts d'armements: une question morale?* (Le Champ éthique n° 10) Genève, Labor et Fides, 1983, 248 p.

Constatant autant l'absurdité que les risques de la course aux armements, l'A. nous entraîne dans une vaste réflexion éthique sur les problèmes de la guerre et de la dissuasion, du droit et de la justice, du développement et du désarmement. Une première partie expose de façon très documentée les ressorts politiques et économiques des transferts d'armements. La deuxième partie rapporte quelques thèmes et positions des traditions biblique et ecclésiastique. La troisième partie propose la réflexion éthique proprement dite. Pour éviter d'affaiblir l'argumentation de l'ouvrage en le résumant, je mentionne trois points seulement qui me paraissent devoir être relevés, puis je formulerai une réserve. 1. Le premier point concerne le rapport entre les dépenses militaires et le développement des pays du tiers-monde. Un propos courant consiste à déclarer qu'il suffirait que les pays du tiers-monde réduisent leurs dépenses militaires et en affectent les fonds à des tâches civiles pour que la misère régresse. L'A. montre que le désarmement des nations pauvres accroît encore les inégalités. C'est pourquoi le lien entre désarmement et développement doit être inversé, «le développement devenant condition du désarmement» (p. 81). Cet élément témoigne de l'orientation de la suite de la réflexion: le désarmement n'est possible que précédé par un climat de confiance. 2. D'où la réflexion de l'A. sur la paix. La paix est plus que l'absence de guerre, elle est manifestation et exercice de la justice. «La paix est *équilibre* (sécurité) qui exclut l'exercice de la force meurtrière; elle requiert un engagement pour la *justice* tout en préservant la valeur fondamentale de la *liberté*.» (p. 182) 3. Si la paix est l'affaire des Eglises et de tous, elle est surtout «le but de l'activité normale de l'Etat» (p. 183). L'Etat doit promouvoir la justice et le droit. «Le droit (...) est la marque d'une non-violence» et «la justice est pour ainsi dire une traduction de l'amour en termes socio-politiques.» (p. 162 et 173) Les Eglises doivent donc appeler les Etats à s'entendre au travers d'institutions fondées sur le droit pour régler leurs conflits par le dialogue, la solidarité, la collaboration et même l'esprit de sacrifice. 4. Ma réserve porte sur ces dernières considérations pleines d'espérance. Les Etats souffrant de la course aux armements peuvent y souscrire. Cependant, quels effets ont le dialogue et l'esprit de sacrifice (i.e. des

mesures unilatérales) face au bloc de l'Est qui tire profit de tout relâchement de l'Ouest et crache sur les traités qu'il a pourtant signés (Cf. J.-F. Revel, *Comment les démocraties finissent*, Grasset, 1983). Une page de réflexion sur une réponse chrétienne possible au cynisme politique aurait utilement complété cet ouvrage de qualité.

JEAN-MARIE THÉVOZ

Ecologie et environnement. (Cahiers de Recherche Ethique n° 9, Montréal), éditions Fides, 1983, 194 p.

Après avoir abordé des problèmes d'éthique fondamentale, sexuelle et politique, les Cahiers de Recherche Ethique publient leur neuvième volume sur le thème de l'écologie. Onze articles et un document épiscopal nourrissent une réflexion sur les liens qui existent entre l'homme et son milieu sous l'angle des finalités. Après les années d'enthousiasme et de militance, ce cahier présente une écologie qui se pense autant comme une science fondamentale de l'environnement que comme une éthique pour la survie de l'homme. Le débat sur le rôle de l'avancée de la science et de la technologie — menace ou bénéfice — pour l'homme y est constant. L'homme doit-il faire tout ce qu'il est capable de réaliser? On se rend bien compte aujourd'hui qu'une réponse positive est insensée. Alors viennent les questions éthiques embrassées dans ce livre. Sur quels problèmes doivent porter les choix? Quelles valeurs fondamentales doivent orienter ces choix? Les deux parties de l'ouvrage répondent respectivement à ces questions. Malgré la diversité des approches, il se dessine un point de convergence: la nécessité d'un changement de mentalité. Une nouvelle conscience de nos rapports à notre environnement doit émerger afin que la responsabilité qui mène à la vie prenne le pas sur notre insouciance qui mène à la catastrophe.

JEAN-MARIE THÉVOZ

MARCEL CONCHE, *Le fondement de la morale*, Limoges, Ed. de Mégare, 1982, 150 p.

L'auteur vise à présenter par une suite de propositions ce qui justifie le jugement moral. Celui-ci n'est pas différent du fondement même de la société, c'est-à-dire la capacité de saisir les raisons de ce qui est dit. «Ecouter, répondre, interroger», ces trois verbes constituent le titre du chapitre initial et tout le reste est conditionné par cet être-en-dialogue, fondateur de la vérité comme de l'égalité des humains. La vérité, ce n'est pas d'abord dire ce qui est, mais ce qui me semble être. L'enfant, l'idiot, le méchant ont virtuellement le même droit; lorsqu'ils ne sont pas susceptibles de l'exercer, je suis tenu de le faire (qu'il s'agisse par exemple de défendre la vie embryonnaire ou les peuples condamnés à la malnutrition). Sans doute l'inégalité n'est-elle pas totalement éliminable, mais elle doit au moins être relativisée par un droit à la culture, dans la mesure où le sujet est capable d'y accéder. Celle-ci n'est d'ailleurs ni savoir, ni religion, ni philosophie livresques, mais «savoir de soi-même». Quant au droit de punir, c'est-à-dire de faire souffrir, il n'en existe que s'il en résulte quelque chose de bon; d'où le problème posé par la peine de mort, droit de la collectivité pour que s'établisse une mémoire sociale, elle n'est cependant pas un devoir, car elle peut être suspendue si des raisons plus grandes de faire grâce s'imposent. On ne juge d'ailleurs jamais que des actes, la personne échappant par définition à tout jugement. En conséquence — pour parler comme le veut l'auteur — «il me semble que» son ouvrage mérite d'être lu, médité et discuté.

LOUIS RUMPF

BERNARD FRANCK, *Vers un nouveau droit canonique*, Paris, Cerf 1983.

Quelles retombées allait avoir Vatican II sur le droit canonique ? L'objet du présent ouvrage est de tracer l'histoire de la révision, de commenter le Code promulgué en 1983, de s'interroger sur la portée et la praticabilité de celui-ci, de voir dans quelle mesure les mœurs établies méritent d'être revues à sa lumière, mais surtout de poser les « jalons pour un droit canonique nouveau ». En effet, on ne saurait se contenter d'une simple révision du Code de 1918. Par exemple en ce qui concerne la situation de divorcés mariés ou de mariages mixtes, on n'est pas sorti des catégories juridiques de cet héritage. S'il est vrai que l'Eglise doit être essentiellement conçue comme une « communion » et non plus seulement une « société », il faut constater que cette perspective conciliaire a peu passé dans la révision et qu'elle appelle d'autres lendemains. Le lecteur protestant ne peut qu'abonder dans cette conclusion de l'auteur, prêtre du diocèse de Metz.

LOUIS RUMPF

YVES CONGAR, *Le concile de Vatican II, son Eglise, peuple de Dieu et corps du Christ* (Théologie historique 71), Paris, Beauchesne, 1984, 180 p.

C'est un véritable traité d'histoire de l'ecclésiologie catholique que les amis du Père Congar ont constitué en rassemblant, à l'occasion de son huitantième anniversaire, toute une série de ses articles (1969-1983) portant sur Vatican II et son ecclésiologie. Le Père Congar, dont W. A. Visser't Hooft disait qu'il était très tôt devenu « le partenaire catholique le plus important du dialogue œcuménique » est aussi un témoin de premier plan pour cet « événement » de Vatican II, ainsi qu'il aime à qualifier le concile. Y. Congar a en effet été associé de très près à la rédaction tant de *Gaudium et Spes* que de *Lumen Gentium*, en particulier son chapitre II sur le « Peuple de Dieu », et c'est à lui aussi que nous devons l'expression d'Eglise, « peuple messianique ». Les articles, d'importances diverses, vont du traitement informatif des textes de Vatican I, au rôle, à Vatican II, des observateurs ou des théologiens, « au service des évêques » (p. 80), en passant par l'idée du concile chez Jean XXIII. Mais, outre que ce livre est remarquablement documenté, ce qui m'a impressionné, c'est la fresque d'histoire de l'ecclésiologie qu'il brosse, d'une conception juridique (« christologique » !), « hiérarchologique » de l'Eglise, dans le conflit des deux pouvoirs au Moyen-Age ou dans la nécessaire redéfinition de l'Eglise face à la Réforme ou aux sectes du XII^e au XV^e siècles, à la veine d'une conception, malgré tout toujours présente, de l'Eglise comme *corps mystique du Christ*, effleurée dans la préparation de Vatican I — mais suspectée alors de protestantisme ! — et aboutissant à la grande encyclique du même nom, en 1943. La vision juridique de l'Eglise s'en trouvait rééquilibrée par une vision spirituelle, mais il restait le problème de l'appartenance à ce corps, seuls les *membres* de l'Eglise catholique romaine en faisant partie (cf. n. 70, p. 157 !). La solution à ce problème se trouvera dans une théologie du « peuple de Dieu », dont Congar retrace l'histoire au cours de ce siècle (p. 122-136), y compris les débats conciliaires à son sujet. Au passage, on retrouve l'évêque Wojtyła s'exprimer de façon très positive sur le chapitre II de *Lumen Gentium*, en octobre 64 (p. 131), mais aussi Küng et Leonardo Boff, cités en un trait pour le manque d'orthodoxie de leur ecclésiologie (p. 165). Ce que les protestants découvriront peut-être à la lecture de ce livre, c'est, en opposition tant à Mgr Lefebvre qu'à ceux qui voudraient voir en Vatican II un début absolu, la continuité dans laquelle le Père Congar voit Vatican I et Vatican II, même si, un jour, il faudra tenir Vatican I de façon nouvelle (p. 84) — à noter, les pages 99-107, très intéressantes, sur la réception des conciles — de même que le fait de penser le peuple de Dieu non en opposition, mais *avec* les prêtres et les évêques (p. 111) (pour le Père Congar, l'Eglise locale se vit au niveau du diocèse, cf.

p. 172), ou encore, alors qu'ils auraient tendance à préférer l'image de l'Eglise «peuple de Dieu», l'avertissement que Congar donne aux protestants comme quoi l'Eglise doit toujours être pensée comme «peuple de Dieu» et «corps du Christ» (d'où le titre du livre), même si, dans le prolongement de Vatican II, le livre s'achève dans une vision trinitaire (et donc aussi pneumatologique) de l'Eglise, «peuple de Dieu», «corps du Christ» et «temple de l'Esprit Saint» (p. 175s). Enfin, une bibliographie des différents ouvrages du Père Congar clôt ce livre aux si nombreuses richesses.

JEAN-ERIC BERTHOLET

ROGER MEHL, *Le protestantisme français dans la société actuelle, 1945-1980*, (Histoire et société 1), Genève, Labor et Fides, 1982, 252 p.

C'est ici d'abord un livre d'information, dont l'auteur est profondément engagé dans la réalité qu'il décrit, mais n'a rien de triomphaliste; il a voulu contribuer à «la mémoire du protestantisme»; il en analyse également les possibilités et les limites présentes, à l'aide des enquêtes sociologiques notamment; quelques documents des Eglises en cause sont utilement réunis en annexe. Mais c'est surtout le dernier chapitre, une interrogation sur l'avenir, qui captive le lecteur non français, mais néanmoins francophone; on y trouve en effet des réflexions précieuses sur la crise d'identité protestante, le pluralisme doctrinal, la relation entre le saint et le sacré, la prédication du salut dans ses rapports avec la recherche du sens, la recherche d'une confession commune de la foi, la nécessité d'un ministère politique de l'Eglise à ne pas confondre avec sa politisation: autant de réponses éclairantes et nuancées à des problèmes qui se posent à nous aussi.

LOUIS RUMPF

La mutation des modèles missionnaires au XX^e siècle. Expériences d'inculturation chrétienne. Cours de missiologie historique dirigé par J. Gadille, 1981-1982 (Les Cahiers de l'Institut catholique de Lyon), s.d. 102 p.

Le présent cahier ressemble à un dossier; il contient un condensé de chaque leçon donnée. Il présente d'abord les faits majeurs de l'histoire de la mission au 20^e siècle: lien entre mission et œcuménisme au sein des Eglises de la Réforme, positions pontificales et conciliaires, engagement missionnaire de l'Ordre monastique et l'apport de théologies non-européennes. Un retour sur le passé — en particulier les Relations jésuites du 17^e et 18^e siècle ainsi que de la mission primitive — permet une démarche interprétative qui constate le remplacement d'anciens modèles missionnaires par la coopération entre les Eglises, le message théologique original des «tierces Eglises» et l'intensification de la communication entre elles. Les indications bibliographiques pour chaque chapitre seront particulièrement appréciées.

KLAUSPETER BLASER

Histoire de
la philosophie

YVON LAFRANCE: *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie. Soutenance de Paris-Nanterre*, Les Editions Bellarmin, Montréal, 1983, 133 p.

L'auteur, professeur à l'Université d'Ottawa, présente ici ses travaux des quinze dernières années. Son livre comprend trois parties: dans les deux premières, il expose sa conception de l'histoire de la philosophie et sa méthode; dans la troisième, il indique les résultats qu'il a obtenus. Sa pensée, remarquablement lucide, est servie par un style

simple et clair. L'auteur souligne la différence qu'il y a entre le philosophe et l'historien de la philosophie: l'un travaille sur le réel, l'autre sur les philosophies; l'historien ne s'engage pas comme philosophe: il se contente d'une «conscience philosophique». C'est à ce prix qu'il évite les distorsions que le plus souvent les partisans d'une philosophie particulière imposent aux philosophies qu'ils étudient. L'auteur écarte donc les présupposés thomistes, marxistes et analytiques. Il discute habilement l'objection qu'on peut lui faire d'introduire lui aussi certains présupposés. La méthode scientifique qu'il prône ne se présente pas avec le dogmatisme qui caractérise les entreprises des philosophes et a l'avantage d'admettre une large part de vérification. Les analyses que l'auteur fait ensuite des résultats qu'il a obtenus, principalement dans les études platoniciennes, sont convaincantes. Selon les règles qu'il a posées, il a établi les faits linguistiques et conceptuels qui rendent intelligibles une série de chapitres du platonisme demeurés obscurs. Nous acceptons donc largement le point de vue de l'auteur et nous avons la même estime que lui pour les travaux de Martial Gueroult et de Victor Goldschmidt. Nous placerions cependant dans une lumière un peu différente les efforts de l'historien de la philosophie en insistant sur l'utilité qu'ils présentent pour qui veut se situer et effectuer des choix raisonnables. Cet intérêt des philosophies, que l'auteur signale lui-même, nous paraît plus grand que celui qui consiste à faire passer «des heures agréables» à leurs lecteurs. Au risque de mettre en péril l'objectivité scientifique si justement défendue par l'auteur, nous ne libérerions pas complètement la conscience philosophique de l'historien de sa responsabilité philosophique et nous n'accepterions pas d'écrire que l'ambition d'atteindre une vérité philosophique universelle et nécessaire est illusoire. Car enfin cette assertion ne tend-elle pas à détruire la philosophie, c'est-à-dire ce dont vit l'historien de la philosophie? Sans nier la valeur des vues de l'auteur, nous vivrions donc d'une façon plus inquiète que lui la relation de l'historien de la philosophie avec la philosophie.

FERNAND BRUNNER

MARTIAL GUEROUT, *Dianoématique*. Livre 1, *Histoire de l'Histoire de la Philosophie. I. En Occident, des Origines jusqu'à Condillac*. (Analyse et Raisons), Paris, Aubier, 1984, 328 p.

En 1979 avait paru *La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie* de Martial Gueroult. L'ouvrage représentait le livre 2 de la *Dianoématique*, consacré à l'étude des conditions philosophiques de la production philosophique et de la coexistence des systèmes philosophiques dans l'histoire. Selon le plan de l'auteur, cette réflexion devait être précédée d'une première partie formant une enquête historique sur le développement de l'histoire de la philosophie elle-même. Le présent volume est donc le premier d'une série de trois, qui reconstituent cette histoire. — Inutile d'insister sur l'originalité de cette façon de prendre très au sérieux le lien de la philosophie et de l'histoire de la philosophie, au point non seulement de réfléchir sur le statut de cette dernière, mais d'en faire également l'histoire. Et les résultats montrent en effet que la représentation qu'on s'est faite de l'histoire de la philosophie à chaque époque est loin d'être indifférente au développement de la philosophie. — Certes, les deux histoires ne sont pas simplement parallèles, et elles n'ont pas toujours les mêmes acteurs principaux. Dans l'Antiquité, l'intérêt historique pour les philosophies ne joue pas généralement un rôle propre dans la réflexion philosophique, même si, dès Aristote en tout cas, un certain lien entre l'intérêt historique et l'argumentation s'établit, même si, plus tard, dans le néoplatonisme notamment, le commentaire devient un genre dominant. Les sceptiques mis à part, c'est pour les chrétiens seulement que la relation à la tradition, païenne, devient très problématique, parce qu'on pense avoir une autre source de révélation de la vérité, supé-

rieure à la raison naturelle. Et c'est la Patristique qui engendre les grands types de rapports à la tradition qui vont déterminer l'histoire de la philosophie pour les époques suivantes, avec les deux attitudes apparemment inverses de l'*historia stultitiae* et de l'*historia sapientiae*. Le moyen âge entier sera une période d'histoire de la philosophie plus que de réflexion philosophique originale, selon l'auteur, qui ne s'y arrête pourtant pas avec prédilection, sans doute parce que les philosophes du moyen âge sont plus préoccupés d'adapter la tradition à leur foi que de la considérer en elle-même. La Renaissance, on le sait, se distingue, en philosophie comme ailleurs, par un nouvel intérêt pour la tradition antique dans sa diversité propre, et la philosophie y est caractérisée par des réactions typiques à cette considération historique en philosophie, par la prolifération des sectes, sans doute, mais aussi par le scepticisme, l'éclectisme et le syncrétisme. Même Descartes et les cartésiens vont se déterminer d'une manière importante encore par leur rapport à la tradition, quoique en partie au moins par sa négation. Chez Bacon, par contre, à côté d'une certaine attitude critique face à la tradition, s'impose l'idée d'un progrès des sciences à travers l'histoire. C'est dans cette double lignée que va naître lentement l'idée d'une considération plus objective de l'histoire de la philosophie, dont le développement semble devoir être l'objet des volumes suivants.

GILBERT BOSS

ROBERTO RADICE, *Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937-1982* (Elenchos VIII), Naples, Bibliopolis, 1983, 331 p.

En 1938, H. L. Goodhart et E. R. Goodenough publiaient *A General Bibliography of Philo Judaeus*, comprenant plus de mille six cents titres, qui a rendu des services considérables. Néanmoins, depuis lors, la bibliographie se rapportant à Philon d'Alexandrie a considérablement augmenté. Une importante floraison de travaux sur cet auteur est apparue durant les dernières décennies, tant en Europe qu'aux Etats-Unis. Des mises à jour bibliographiques ont été effectuées par plusieurs savants: Dellings, Feldman, Nazzaro et, récemment, Hilgert. Il appartenait cependant à R. Radice de reprendre ce travail ardu sur une échelle beaucoup plus vaste et sous une forme plus systématique. Il offre désormais aux nombreux chercheurs qui étudient Philon une bibliographie générale extrêmement précieuse, incluant des écrits dans les principales langues européennes. Chaque indication bibliographique est suivie d'un résumé de contenu. — Le livre se divise en trois parties, la première groupe les sources bibliographiques, les éditions, les traductions, les commentaires et les lexiques; la seconde renferme la littérature critique, ordonnée d'après les années de publication, de façon à mettre en évidence l'évolution des recherches sur le philosophe alexandrin; la troisième comprend divers index, renvoyant aux traités de Philon, aux thèmes généraux de l'œuvre, aux termes grecs essentiels, aux auteurs de travaux publiés entre 1937 et 1982. Enfin, un appendice intéressant nous oriente sur les principales études en voie d'élaboration ou de publication ou se trouvant à l'état de projets. La belle présentation typographique rend ce volume agréable à consulter.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

ECKHART, *L'Œuvre latine de Maître Eckhart. 1. Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues*, Texte latin, introd., trad. et notes par F. Brunner, A. de Libera, E. Weber et E. Zum Brunn, Paris, Cerf, 1984, 694 p.

Ce volume est le premier d'une dizaine dans lesquels sera donné en version originale avec traduction française tout l'œuvre latin d'Eckhart. Malgré leur importance, ces ouvrages latins sont moins connus que les écrits allemands du Maître. Quoique le volume des textes d'Eckhart qui nous restent soit déjà considérable, certaines de ses œuvres essentielles ont été entièrement perdues. Et, de l'*Œuvre tripartite*, qui exposait l'ensemble de la philosophie eckhartienne et comprenait l'*Œuvre des questions*, l'*Œuvre des Propositions* et l'*Œuvre des Expositions* (c'est-à-dire les divers commentaires de la Bible), seuls nous sont encore connus quelques prologues (le prologue général, le prologue à l'*Œuvre des Propositions* et le prologue à l'*Œuvre des Expositions*), sept commentaires (dont le *Commentaire de la Genèse*) et quatre questions disputées, ainsi que 56 sermons latins. — Les prologues restants sont donc les documents essentiels qui nous renseignent sur la structure d'ensemble de la philosophie eckhartienne, ainsi que Fernand Brunner le montre dans le riche commentaire qu'il fait suivre à sa traduction des prologues, et dans lequel il situe les diverses parties de l'*Œuvre tripartite* selon l'intention eckhartienne, met en évidence la structure des prologues eux-mêmes, éclaircit les difficultés de détail, accompagnant le texte pas à pas et donnant ainsi sur une centaine de pages une interprétation qui mériterait d'être envisagée aussi pour elle-même. — Les traducteurs du *Commentaire de la Genèse* ont choisi une autre méthode, limitant leur intervention à une brève introduction et à des notes accompagnant le texte et destinées surtout à expliciter les références de l'auteur. — L'ensemble est fait avec soin et intelligence. Outre une bibliographie, l'ouvrage comporte divers index (des citations bibliques, des auteurs cités par Eckhart et des thèmes). Notons une bizarrerie pourtant, la table des matières ne se trouvant ni au début ni à la fin du livre, mais avant les index.

GILBERT BOSS

Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart. Etudes, textes et traductions par Emilie Zum Brunn, Zénon Kaluza, Alain de Libera, Paul Vignaux, Edouard Wéber, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 234 p. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses, vol. LXXXVI).

EMILIE ZUM BRUNN et ALAIN DE LIBERA, *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris Beauchesne, 1984, 252 p.

Alain de Libera, *Introduction à la mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, O.E.I.L., 1984, 488 p.

Ces trois ouvrages, parus presque ensemble, font avancer de façon considérable les études eckhartiennes et font sortir de l'ombre tout le milieu de la mystique rhénane. Les «Questions parisiennes» de Maître Eckhart sont des textes difficiles et leur rapport au reste de l'œuvre du Maître est obscur. On y voit Eckhart revenir sur une de ses thèses antérieures et déclarer que Dieu n'est pas être, alors qu'en tête de son œuvre majeure, l'*Opus tripartitum*, il placera plus tard la proposition «l'être est Dieu». Les auteurs du présent ouvrage poussent plus loin qu'on ne l'avait fait avant eux la solution de cette difficulté, comme de toutes celles que posent les Questions, particulièrement les deux

premières. Ils donnent ces éclaircissements dans la première partie du livre (jusqu'à la page 154). Dans la seconde partie, ils fournissent, avec le texte latin, la première traduction française des deux premières «Questions parisiennes», celle des «Raisons d'Eckhart» transmises par le franciscain Gonzalve d'Espagne et celle de quelques textes tirés des Sermons latins et se rapportant à la problématique des Questions. L'ouvrage, complété par plusieurs index, roule tout entier sur le problème du connaître (*intelligere*) en Dieu, que les dominicains considèrent comme plus fondamental que l'être (*esse*), et sur celui de l'intellect qui va plus loin que l'amour quand il s'agit du rapport de l'homme à Dieu. On sera surpris d'observer grâce à ce livre la richesse des harmoniques que ces thèses font entendre. On voit en particulier comment une théorie aristotélicienne relative à l'intellection des choses d'ici-bas donne lieu, dans la perspective théologique de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle, à une doctrine de la vie spirituelle et mystique et comment cette doctrine divise les penseurs d'alors en partisans du langage nouveau et partisans des vues antérieures. — Le deuxième ouvrage concerne l'ensemble de la pensée d'Eckhart. Il s'impose par la justesse du point de vue adopté par les auteurs et par la précision et la nouveauté des analyses qu'il contient. Les auteurs ne cherchent ni à justifier ni à condamner, mais à comprendre et si possible à expliquer. Leur première tâche est de montrer comment peuvent se conjuguer une «métaphysique rigoureuse» et une «mystique ardente». C'est qu'il s'agit d'une «métaphysique de la conversion», selon une heureuse formule de Gilson, c'est-à-dire d'une discipline théorique dont la portée est également pratique et spirituelle. Il s'agit pour eux de faire apercevoir comment Maître Eckhart recourt pleinement à la culture scientifique de son temps pour établir sa métaphysique sur des fondements rationnels, sans pourtant que la valeur théologique et mystique de sa doctrine en soit affectée. Au contraire. L'effort des auteurs pour définir exactement la pensée du Maître va de pair avec l'attention qu'ils accordent à ses sources — Albert le Grand reçoit à cet égard la place qui lui revient —, de sorte que cet ouvrage est à la fois solidement informé et pensé avec une pénétrante sympathie. Il s'en dégage une image du Maître dont la vérité dépasse de loin les vues qu'en avaient les érudits du XIX^e siècle et qui traînent encore dans la culture de notre époque: l'œuvre latine et l'œuvre allemande ne s'opposent plus; la science du docteur et l'ambition spirituelle du sermonnaire ne font qu'un. En même temps, de par l'objectivité même de l'exposé, justice est rendue à cette forme suprême de savoir et de piété. — Le troisième ouvrage signalé ci-dessus élargit encore l'enquête, puisqu'il est question de toute l'école rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart ou tout au moins de ses principaux représentants: Hugues Ripelin de Strasbourg, Ulrich de Strasbourg, Thierry de Freiberg, Maître Eckhart et Berthold de Moosburg. L'auteur présente d'abord l'influence néoplatonicienne qui s'est exercée sur ces penseurs et leur hérédité albertinienne, il indique ce que nous savons de chacun de ces hommes et de son œuvre, puis il analyse les thèmes dominant cette œuvre. Il faut beaucoup d'expérience et de sagacité pour procéder au choix de ces thèmes et à leur exposition; Alain de Libera a l'une et l'autre. Sa connaissance des ensembles est fondée sur la maîtrise des détails, comme en témoignent les notes très riches qui suivent chaque chapitre et qui donnent aussi au lecteur toutes les précisions bibliographiques nécessaires. Ce livre est peut-être le plus original des trois que nous signalons ici, parce qu'il explore un domaine qui n'était connu que de quelques-uns. Rien d'étonnant à cette ignorance antérieure, puisque l'œuvre de presque tous ces penseurs commence seulement à voir le jour grâce à quelques savants éditeurs d'Allemagne, de France, d'Italie et de Suisse. Il s'agit donc d'une vraie révélation pour beaucoup et d'une vraie stimulation pour les philosophes. Un nouveau pan de l'histoire de la pensée occidentale est dorénavant du domaine public. Ce livre le fait comprendre sans prétendre brosser l'image définitive: les pages de conclusion, tout en présentant l'importance de l'acquis, dessinent quelques-unes des voies qui s'offrent maintenant à la recherche.

FERNAND BRUNNER

NICOLAI DE CUSA, *Idiota de sapientia, de mente*, editionem post Ludovicum Baur alteram curavit Renata Steiger, duas appendices adiecit Raymundus Klibansky, *de staticis experimentis* ex editione Ludovicus Baur, brevem dissertationem addiderunt Carolus Bormann et Iohannes Gerhardus Senger, Hambourg, Meiner, 1983, 316 p.

On a déjà signalé ici l'édition de Nicolas de Cues qui est en cours de publication à Hambourg: notre Revue a reçu en effet les tomes XVI, fasc. 1-3 (Sermons I-XXI) et le Tome XI, fasc. 2 (*Dialogus de Possess*). Le présent volume est consacré à trois dialogues célèbres qui datent de 1450 et dans lesquels le Cardinal s'exprime par la bouche d'un *idiota*, c'est-à-dire d'un ignorant de bon sens qui peut en remontrer à un orateur et à un philosophe. Le premier dialogue, en deux livres, met l'accent sur l'incompréhensibilité de Dieu. Le deuxième traite de l'esprit de Dieu et de celui de l'homme, considérés dans leurs ressemblances et leurs différences; il est riche aussi en enseignements sur l'épistémologie et la cosmologie de Nicolas. C'est de physique, et de cosmologie encore, dont il est question dans le dialogue sur les expériences de statique. Le Cardinal y montre que «la connaissance des différents poids, dans l'eau, l'air et l'huile, des diverses terres serait fort utile à la recherche des secrets de la nature» (p. 236). Comme dans ses autres tomes, cette édition se présente magnifiquement à l'œil et à l'esprit: les caractères sont beaux, la mise en page aérée, les apparats se divisent en trois parties concernant respectivement les variantes, les sources et les passages parallèles chez le Cusain. Quatre index complètent le volume et concernent tour à tour les noms propres cités par Nicolas, les auteurs mentionnés par les éditeurs, les manuscrits et les mots qui figurent dans les trois dialogues. Toutes les indications philologiques dont on peut avoir besoin se trouvent dans les quelque quatre-vingts pages sur lesquelles s'ouvre le volume.

FERNAND BRUNNER

FRANCISCO SUAREZ, *De Legibus VII (IV, 1-10) — VIII (IV, 11-20), De Lege positiva canonica*, Edicion critica bilingüe por A. García y García, L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, F. Rodriguez, F. Cantelar, L. Baciero, J. Manzanares y F. Maseda, Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXI-XXII, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1981, LXXXVII + 267 p.; XVI + 178 p.

Inaugurée voici vingt ans par la publication du Livre III de la *Defensio Fidei* de 1613 (dirigée contre Jacques I^{er}, le Roi théologien), l'entreprise de réédition des principaux livres des grands traités de philosophie juridique et politique de Suarez, que président L. Pereña et V. Abril, se poursuit depuis 1971 avec celle des différents Livres du *De Legibus ac Deo Legislatore* de 1612. Fidèle aux principes qui commandent toute la collection du *Corpus Hispanorum de Pace*, cette nouvelle édition du *De Legibus* se signale à la fois par la clarté de sa présentation — texte original latin et traduction espagnole en regard — qui en facilite l'accès et le maniement, et par son souci — parfois excessif — de réactualiser la pensée suarézienne, relançant par là le débat sur la place et le rôle dans l'histoire de la philosophie du Droit de celui que l'on a tour à tour exalté ou dénigré comme l'initiateur du contractualisme, le type du théologien politique, voire comme le «pionnier de la démocratie». Les deux présents volumes — respectivement le VII^e et le VIII^e de la collection consacrés au *De Legibus* — contiennent en fait les 20 chapitres du Livre IV de l'œuvre juridique maîtresse du Docteur Eminent ayant pour objet la loi canonique. C'est dire que les historiens de la pensée juridique et théologique retrouveront ici non seulement les thèses classiques de Suarez sur la force obligatoire des

lois canoniques pour tous les baptisés, hérétiques compris (c. XIX), et sur le fondement pontifical du pouvoir épiscopal (c. IV), mais encore l'exposé systématique du grand Jésuite espagnol sur le fondement du Droit canonique et la «ratio legis» du pouvoir législatif de l'Eglise (c. I-II), sur le titulaire de ce pouvoir *dans* l'Eglise (c. III-VI) et la détermination de sa sphère de compétence, notamment par rapport à celle du pouvoir civil (c. VII-XIII), enfin sur les formes, les modes de promulgation et la portée des lois canoniques (c. XIV-XX); bien plus, ils découvriront au contact des textes la démarche d'un véritable théologien du Droit, convaincu de la spécificité d'ordre surnaturel du Droit de l'Eglise à l'encontre aussi bien des canonistes catholiques de son temps, qui, tel Fortunio García de Ercilla, assimilent sa finalité à celle des Droits séculiers, que des contempteurs protestants de tout Droit canonique, qui, de Luther à R. Sohm, tiennent le Droit pour incompatible avec la nature même de l'Eglise. De fait, l'intérêt du présent ouvrage tient, autant que dans ces différents aspects de la philosophie et de la théologie du Droit de Suarez, dans leur mise en perspective historique et dans leur réactualisation, très significative de l'évolution de la pensée catholique contemporaine. A l'instar des autres volumes du *De Legibus* de la même collection, ces deux volumes sont introduits en effet par une *Etude préliminaire* en trois parties d'un singulier conformisme à l'esprit du temps. La première partie de cette *Introduction*, signée de L. Pereña et retraçant avant tout la genèse, le développement et la méthode de l'auteur du *De Legibus* en matière canonique, souligne ainsi à la fois l'importance des sources bibliques dans cet aspect de l'œuvre suarézienne, l'ampleur de l'intégration des œuvres antérieures et la constance de l'opposition établie par le savant Jésuite entre «la structure essentiellement monarchique de la communauté ecclésiale» et «la nature originellement démocratique des communautés politiques» (p. XX); la deuxième partie de l'*Introduction*, d'A. García y García et mettant en évidence la spécificité de l'approche suarézienne du Droit canonique, centrée sur «la justification et la place du phénomène juridique dans l'Eglise» (p. XXXVI), décèle son originalité dans une véritable «théorie générale du Droit canonique»: selon la terminologie des Facultés de Droit canonique contemporaines, «sa nouveauté et son apport, c'est au premier chef d'offrir un Traité de Droit canonique fondamental» (p. XLIX); la troisième étude introductive, due à J. Manzanares et tendant à situer le L. IV du *De Legibus* «dans la perspective actuelle», c'est-à-dire face à la crise du Droit canonique comme face à sa nouvelle codification, confronte enfin lourdement les thèses de Suarez sur certaines questions controversées (fondement du pouvoir épiscopal, compétences des laïcs, portée des lois canoniques) avec les tendances et les solutions de notre temps (cf. pp. LXI, LXVII, LXXVIII, LXXXIV) pour conclure de manière révélatrice d'une certaine pensée catholique post-conciliaire: «Une lecture de Francisco Suarez dans la perspective d'aujourd'hui révèle des valeurs permanentes, mais aussi des affirmations et des positions qui appellent une révision. Non en raison de la fragilité de son raisonnement, mais parce que *l'histoire est la clef nécessaire pour interpréter toute doctrine, toujours conditionnée par les données et les schémas de pensée propres à son époque*» (p. LXXXVII). Si la perspective idéologique dans laquelle se situe la présentation de cette édition critique et de cette traduction du Livre IV du *De Legibus*, comme celle des précédents volumes, suscite plus d'une réserve, il n'en faut pas moins reconnaître les mérites de ses auteurs. Ce n'est pas seulement en effet un classique de la pensée théologique et juridique qui est ainsi mis à la disposition des canonistes, des philosophes et des théologiens du Droit; c'est aussi une nouvelle intelligence de sa teneur qui leur est offerte par la mise au jour de la place de certaines de ses thèses majeures. On appréciera au surplus les *Index des sources* (VII, p. 243-255; VIII, p. 163-172) et des *concepts* (VII, p. 263-267; VIII, p. 173-178) dont est assortie cette édition ainsi que le succinct *Index bibliographique* (VII, p. 257-263), qui achèvent de faire de cet ouvrage un précieux instrument de travail pour les historiens du Droit de l'Eglise comme pour les historiens de la philosophie du Droit.

ANDRÉ TOSEL, *Spinoza ou le Crépuscule de la Servitude. Essai sur le «Traité théologico-politique»*. (Philosophie de l'Esprit), Paris, Aubier, 1984, 319 p.

Reprenant l'idée de Léo Strauss que le *Traité théologico-politique* serait écrit dans un langage en quelque sorte chiffré et destiné à n'être compris que par un public précis, et après une petite enquête historique destinée à montrer que ces philosophes possibles parmi les chrétiens que Léo Strauss définissait comme les destinataires de l'ouvrage étaient probablement les collégiants, l'auteur entreprend un commentaire suivi du texte selon des principes de déchiffrement qu'il pense trouver dans la méthode même que Spinoza propose pour l'interprétation des Écritures. Dans cette vue, le *Traité théologico-politique* apparaît comme un ouvrage particulier d'introduction à la philosophie spinoziste, dans lequel le penseur ruserait avec les opinions superstitieuses ou religieuses de ses lecteurs pour conduire ces derniers à une attitude plus philosophique grâce à une série de contradictions habilement amenées dans le développement des notions propres à une attitude non encore rationnelle. Grâce notamment à la destruction du préjugé finaliste, les lecteurs les plus raisonnables devraient être ainsi conduits à sortir de la condition hétéronome de l'attitude religieuse pour acquérir l'autonomie rationnelle propre à la vraie responsabilité politique.

GILBERT BOSS

JACQUES D'HONDT, *Hegel, le Philosophe du Débat et du Combat*, (Le Livre de Poche — Textes et débats), Paris, Librairie Générale Française, 1984, 379 p.

Hegel est à la mode, et donc tout le monde en parle dans les cercles plus ou moins intellectuels, si bien que des opinions stéréotypées courent sur le philosophe et son œuvre. Plutôt qu'une étude de sa pensée, ce livre donne au public une sorte de guide de conversation sur Hegel. Il retouche les clichés sur la personne de Hegel et s'efforce de nous la présenter sous une figure plus avantageuse au goût contemporain, comme un esprit souvent révolutionnaire et presque téméraire, derrière les aspects opposés qu'on lui connaît. Il répertorie aussi les opinions du philosophe sur les divers sujets philosophiques politiques ou autres, avec le même souci de les présenter comme généralement acceptables aujourd'hui, une fois admises quelques singularités du personnage. — Mais est-il bien utile à une philosophie qu'on la montre conforme aux opinions courantes, et écrite par un homme finalement sympathique et apte à entrer dans le cliché à la mode du «philosophe» (engagé, frondeur, etc.)? On peut se demander aussi si la présentation de Hegel à travers l'homme et ses opinions aurait convenu à celui qui voulait distinguer radicalement entre les opinions, même philosophiques, et la philosophie proprement dite, entre les anecdotes de la vie du penseur et la logique de la pensée. Mais, tout bien considéré, une présentation de ce type (habilement faite, comme ici) n'est peut-être pas si inadéquate à Hegel.

GILBERT BOSS

DOMINIQUE PIGNAT: *Expérience de soi et métaphysique. Schelling et Heidegger*, Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg, 1981, 361 p.

On reconnaîtra à l'auteur une belle maîtrise intellectuelle: son entreprise est d'envergure et il a la force de la mener à bien en empoignant les doctrines à bras le corps.

Dans la perspective que lui ouvre la philosophie du *yoga*, l'auteur considère une expérience de soi qui dépasse la conscience que nous avons d'ordinaire de nous-mêmes. En deçà du moi occupé de ses pensées et de ses actions, il cherche le «sujet premier», le «Soi», «d'où sourd la pensée». Il s'agit d'un absolu qui n'est pas cependant le Dieu transcendant. L'auteur prend au même sens l'expérience mystique du Soi et l'expérience mystique naturelle. Il trouve dans les philosophies de Descartes et de Kant une sorte de préhistoire des doctrines de l'expérience du Soi, telles qu'elles se présenteront de façon plus parfaite chez Schelling et chez Heidegger. Que Descartes et Kant soient sur le chemin d'une connaissance mystique, voilà qui est assez paradoxal. Mais Descartes et Kant fondent des philosophies du sujet. La conversion qu'ils instituent ainsi est la condition des philosophies de Schelling et de Heidegger qui «conçoivent la philosophie comme un exercice qui doit amener l'homme à découvrir ce qui rend possible la pensée». L'intérêt de ce livre se concentre moins sur cette lecture particulière de Descartes et de Kant que sur l'étude convaincante des philosophies de Schelling et de Heidegger; elle occupe la seconde moitié de l'ouvrage et donne, sous deux modes différents, la réponse de la pensée moderne à la question de l'en-deçà de la pensée. Le lecteur ne manquera pas de profiter des belles analyses auxquelles l'auteur se livre, même s'il lui prend envie quelquefois de discuter ses vues. Il s'arrêtera, par exemple, à l'image trop conventionnelle de Descartes, comme si l'auteur des *Méditations* n'était pas aussi le philosophe de l'existence de la substance étendue et de l'union de l'âme et du corps. Il s'étonnera surtout de l'absence dans cet ouvrage de références à la tradition néoplatonicienne à laquelle on doit pourtant la découverte de l'intériorité et le souci de l'origine de la pensée. Ce genre de lacune, qui était caractéristique de plusieurs milieux naguère encore, s'observe aujourd'hui de moins en moins. Le lecteur s'interrogera enfin sur l'interprétation qui est donnée ici de la mystique du Soi. Exposer l'expérience du Soi dont traite le *sāmkhya*, auquel le *yoga* doit sa philosophie, ou l'*advaita*, dans un langage emprunté à Maritain et comme le font le P. Gardet et Olivier Lacombe, c'est user de concepts éclairants sans doute, mais dont d'autres interprètes contestent la légitimité. La question de la nature du Soi et de sa «confusion» avec Dieu pourrait donc donner lieu à d'autres développements. Il n'en est pas moins vrai que cet ouvrage nous met en présence d'une pensée forte et sincère, dont il est permis d'espérer qu'elle s'ouvrira encore à d'autres horizons.

FERNAND BRUNNER

THÉODORE DREYFUS, *Martin Buber* (Témoins spirituels d'aujourd'hui), Paris, Le Cerf, 1981, 203 p.

Les études consacrées à Buber en français sont très peu nombreuses; aussi faut-il savoir gré à Th. Dreyfus, professeur à l'Université de Bar-Ilan (Israël), d'avoir présenté au public francophone un ouvrage clair, vivant et bien documenté sur cet auteur. Particulièrement attentif à la *qualité dialogale* des individus et des sociétés, Buber reste, de ce fait même, éminemment actuel: la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre, dans son altérité, demeure en effet une exigence impérieuse de notre temps. Le dialogue authentique, qui présuppose justement la reconnaissance de l'autre dans son altérité, offre, selon Buber, une chance de transformer l'individu et d'instaurer un nouveau type de société. Pour affirmer le primat du dialogue, l'auteur qui s'est rendu célèbre par le *Je et Tu* (1923) se fonde aussi bien sur la Bible que sur la pensée hassidique. Un des principaux mérites du livre de Th. Dreyfus est de faire saisir au lecteur la cohérence de l'œuvre du philosophe juif allemand à travers sa richesse et sa complexité. Le savant israélien montre, en particulier, que l'exégèse biblique est, chez Buber, la face cachée de la philosophie dialogale. Pour Buber l'essentiel est dans la relation. Le Je-Tu est la

relation par excellence. L'œuvre de Buber témoigne, dans son ensemble, de la volonté exprimée sans relâche, par ce philosophe, d'amener les hommes à vivre les uns avec les autres. De là l'importance de la réflexion politique et sociale et des aspirations messianiques chez cet auteur. C'est dans ce contexte également qu'il faut comprendre les efforts déployés par Buber, aussi bien du temps où il vivait en Allemagne qu'après son installation à Jérusalem (1938), en faveur d'une entente entre Juifs et Arabes. — En conclusion, Th. Dreyfus invite à mieux connaître une personnalité et une pensée fort attachantes. Tout en examinant avec soin l'abondant matériel des Archives Buber à Jérusalem et en recourant à des manuscrits inédits pour interpréter cette œuvre, Th. Dreyfus n'hésite pas à prendre position au sujet des problèmes qu'elle soulève. Nous attendons avec un vif intérêt l'*Introduction aux philosophies juives de l'Existence*, dont le professeur israélien nous annonce la publication.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

JEAN BEAUFRET, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, 112 p.

Philosophie
contemporaine

«J'ai un ami que je vois souvent, qui me demande ce que je fais et je lui réponds : «Je viens de comprendre Heidegger!» Il y a plusieurs années que «je viens de comprendre Heidegger», après avoir pendant trente ans imaginé à plusieurs reprises que j'étais sur le point de comprendre ou d'avoir compris.» (p. 5) — Cet aveu de J. Beaufret à F. de Towarnicki, au début des entretiens radiodiffusés (France-Culture, juin-juillet 1983) reproduits dans ce volume, n'exprime-t-il pas une situation commune à tout lecteur de Heidegger? Aussi bien ce petit ouvrage fait resurgir la question que se pose tout commentateur de la pensée heideggerienne : comment expliquer cette pensée, qui n'est pas à proprement parler *explicable*? En fait, au fil de cet échange où les interlocuteurs passent en revue les concepts majeurs de la philosophie de Heidegger et s'efforcent d'en réduire autant que possible l'obscurité, ce qui vient au jour, c'est l'origine même de celle-ci, le lieu en abîme d'où ces concepts procèdent, comme source secrète, irréductible à la lumière du langage, de leur signification. Ce que *signifient* ces sortes de notions- limite — le *Dasein*, la *différence de l'être et de l'étant*, la *fin de la philosophie*, le *non-pensé*, le *non-dit*, le *sens* de l'être, la *vérité* de l'être, etc... — réside plutôt dans ce que ces notions *désignent* et qui se trouve comme en deça du penser, du dire, de la philosophie — et qui est pourtant l'essentiel. La philosophie de M. Heidegger est difficile à penser? Sans doute, mais parce que c'est une philosophie de l'impensé. Irréductible aux définitions, aux idées claires et distinctes, les concepts heideggeriens sont éclairés ici, moins par un contenu sémantique fixe, que par leur orientation vers le lieu où repose la source de toute vérité et de toute présence, «clairière» de l'être où brille la *Lichtung* originaire que la philosophie n'a jamais pu regarder en face. En écoutant J. Beaufret, il nous est revenu en mémoire ce beau texte qu'il a traduit et présenté au colloque sur Kierkegaard de l'Unesco, en avril 1964 : «Ce qu'elle (l'Ἀλήθεια) est en elle-même demeure en retrait. Est-ce là l'effet d'un simple hasard? N'est-ce que la suite d'une négligence de la part de la pensée humaine? Ou bien en va-t-il ainsi parce que se retirer, demeurer en retrait, en un mot la Ἀλήθεια, appartient à l'Ἀλήθεια, non comme simple adjonction, pas non plus comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le cœur même de l'Ἀλήθεια?» On comprend ainsi pourquoi Heidegger, le philosophe sans doute le plus célèbre de notre temps, demeure pourtant (J. Beaufret en témoigne, non sans quelque amertume) un penseur isolé, relativement peu enseigné et, en un sens, méconnu. Rien, à vrai dire, dans les orientations actuelles de la philosophie, de plus en plus tournée vers l'étant et ses différentes régions, ne permet d'espérer la reprise des tâches proposées par Heidegger au philosophe de notre temps, dans la perspective métaphysique absolument pure qui était

la sienne. — Ce petit ouvrage, dont les vertus pédagogiques sont encore favorisées par la forme de l'entretien, est à recommander tout spécialement aux étudiants de philosophie (voire à leurs professeurs), comme une des meilleures introductions à la pensée de Heidegger que nous connaissions.

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA

FRANCIS JACQUES, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, (Analyse et raisons), Paris, Aubier Montaigne 1982, 423 p.

Après Kant, Fichte et le jeune Schelling, la subjectivité a été mise en cause quant à sa portée comme fondement et principe de la philosophie. Le mot wittgensteinien : «*Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht*» (*Tractatus logico-philosophicus*, 5.631) marque le dépassement définitif de la notion de sujet en philosophie. Aujourd'hui, c'est surtout en France que le thème de la «déconstruction du sujet» (Derrida) domine la discussion. Mais, tandis que les écoles structuraliste et néostructuraliste semblent rester sur le plan du dépassement définitif de toute métaphysique de la subjectivité, d'autres conceptions philosophiques osent reprendre des problèmes liés à la notion de sujet. Sans doute, là aussi, les présuppositions systématiques ainsi que les résultats (si l'on peut déjà en parler) ont profondément changé. Le domaine de la recherche est le langage, la nouvelle notion de subjectivité est la rationalité communicationnelle. — C'est au sein de cette discussion récente que se situe le dernier livre de Francis Jacques, professeur à l'Université de Rennes et auteur de *Dialogues I. Recherches logiques sur le dialogue* (Paris: PUF, 1979). L'importance de son nouvel ouvrage volumineux consiste dans la tentative d'établir une théorie de la subjectivité qui évite les apories aussi bien du «solipsisme» cartésien que du réductionnisme (néo-)structuraliste. En premier lieu, la subjectivité «change de statut» (10), est «transformée» (9). Le primat est placé «sur la relation interpersonnelle» (12). La théorie proposée par Jacques est une «philosophie de la personne» (15) d'un «point de vue relationnel» (12). Dans cette mesure, *Différence et subjectivité* reprend les «recherches logiques sur le dialogue et son *transcendental*, le rapport d'interlocution» (14) qui paraîtront dans *L'espace logique de l'interlocution. Dialogues II*, Paris, PUF. La question clé est maintenant la suivante : «Qu'est-ce que la découverte philosophique de la communication change à notre conception de sujet parlant?» (17). La théorie qui est susceptible d'élaborer une réponse soutenable est, d'après Jacques, une «pragmatique du discours» (17). Une telle pragmatique permet de concevoir le sujet comme «interlocuteur» qui s'identifie «au cours et à travers les communications où il lui est donné de prendre part» (18). Les analyses dans cet ouvrage sont «transdisciplinaires» (13). Jacques se réfère à la linguistique de l'énonciation, à la phénoménologie existentielle, à la *philosophical logic* de style anglo-saxon, à la critique littéraire, à la psychanalyse et à la théologie. En s'appuyant sur ces différentes analyses, Jacques montre que les concepts de conscience et de réflexion sont dérivés du «*factum* communicationnel» (192, 223 sqq.). «La conscience n'est pas première pour la subjectivité» et la «réflexion est comme un re-ploiement et une re-flexion de la communication, quand un énonciateur entreprend de recycler un moment de l'entretien dans le discours avec soi» (225). Ce qui est premier à la subjectivité c'est «l'identité personnelle» (47) qui se constitue dans la relation interlocutive en tant qu'«instance fondatrice» de la subjectivité (370). «Il n'est pas de conscience de soi sans communication avec soi» (224). Cependant, Jacques n'identifie sa théorie ni à celle de Wittgenstein ni à celle du structuralisme. Ce dernier «introduisait une différence sans sujet, condition de possibilité du système des différences qui apparaissent dans la langue» (370). Tandis que d'après Jacques, «il faut que le sujet soit inscrit comme personne dans un univers de communication effective pour qu'il puisse, non pas mobiliser la langue à son profit,

mais simplement prendre part à la mise en communauté du sens et de la référence» (ibidem). — Sans entrer dans les détails, on peut dire que cette nouvelle théorie de la subjectivité mérite une discussion intense. Elle répond à l'un des plus importants intérêts de la philosophie de nos jours. Malheureusement, Jacques n'aborde pas les théoriciens contemporains qui vont, depuis une bonne vingtaine d'années, dans la même direction, et qui ont déjà introduit une grande partie de la terminologie utilisée par Jacques et les idées principales d'une «pragmatique du discours» comme théorie de la compétence communicative: Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas. — Finalement, une remarque critique sur la possibilité de fonder la subjectivité sur la communication. Il semble qu'une théorie de la subjectivité aujourd'hui devrait, en effet, comprendre la «découverte philosophique de la communication» dans son fondement. Mais le statut de fondement que peut avoir la communication dans une telle théorie doit être bien défini. Car, comme la communication est une relation, l'explication de la constitution de la subjectivité — qui appartient sans doute à toute théorie de la subjectivité — ne peut se référer qu'à une relation. Or, dans la mesure où Jacques qualifie l'identité personnelle de première dans la subjectivité, il est obligé de rendre compte de la constitution de la subjectivité en expliquant l'identité personnelle à partir de la relation interlocutive. Mais, l'explication d'une identité à partir d'une relation, et cela veut dire à partir de ses *relata*, doit nécessairement échouer. L'identification avec soi qui est l'élément indispensable de l'identité personnelle ne peut pas être expliquée à partir des *relata* qui sont, en tant que *relata*, différents l'un de l'autre.

GEORG MOHR

JON ELSTER, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge, Paris, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983, 177 p.

Le caractère raisonnable ou rationnel du comportement humain concernant les affaires importantes de l'existence est ici mis en question par l'étude d'une série de phénomènes qui paraissent mettre en échec notre raison, non seulement par accident, mais de manière essentielle. Ainsi, le titre fait allusion à la fable de La Fontaine dans laquelle Renard, affamé et découvrant des raisins mûrs au haut d'une treille, hors de sa portée, conclut: «ils sont trop verts et faits pour des goujats». Jon Elster voit dans cette réaction un exemple d'un phénomène fondamental: la formation de préférences par adaptation à nos possibilités. Or un tel mécanisme s'oppose à la rationalité en tant qu'elle suppose l'autonomie des désirs. De même cette autonomie est compromise aussi par des mécanismes tels que la conformation automatique des croyances aux désirs. D'autres phénomènes limitent la rationalité en tant que réalisation délibérée d'un plan cohérent. Il intervient ici surtout une catégorie d'états désirables mais impossibles à atteindre délibérément parce qu'ils sont par essence des produits accidentels (comme le sommeil, que chasse l'insomniaque en le cherchant). Ces phénomènes rendent irrationnelles justement les tentatives de les aborder directement selon la rationalité commune de la planification directe. Par là ils représentent des pierres d'achoppement sérieuses pour les théories de la planification rationnelle, telles qu'on les trouve en économie par exemple. Ils permettent aussi la critique des interprétations intentionnelles qu'on tend à donner de l'ensemble des actions humaines et minent ainsi les principes herméneutiques d'historiens ou de sociologues comme Foucault ou P. Bourdieu. — Clair et intelligent, abordant des questions importantes avec simplicité, ce livre reprend en quelque sorte dans le contexte contemporain la critique de la pensée finaliste.

GILBERT BOSS

JACQUES BOUVERESSE, *Le Philosophe chez les Autophages*. Paris, Les Editions de Minuit, 1984, 196 p.

Né de l'exaspération de l'auteur face à la morgue des milieux intellectuels français à la mode, ce livre accuse la contradiction ou l'hypocrisie d'un courant qui affecte de condamner la raison comme trop autoritaire, voire despotique, et ceci à seule fin d'imposer plus aisément le despotisme réel du caprice de la mode et de ses vedettes. Contre cette tendance, néfaste au travail philosophique, Jacques Bouveresse veut affirmer les droits de la raison comme garante de notre liberté. — Plusieurs des analyses des procédés utilisés pour conserver l'autorité des faiseurs d'opinion en dépit de la raison sont intéressantes. Le souci de rendre à nouveau possible le débat philosophique authentique est sans doute sympathique aussi. Nous avons regretté cependant que l'argument cherche si souvent l'appui de la citation et recoure par là également à l'autorité plutôt qu'à la pure critique rationnelle.

GILBERT BOSS

MICHEL VILLEY, *Le Droit et les Droits de l'Homme*. (Questions), Paris, P.U.F., 1983, 170 p.

Les droits de l'homme sont à la mode. Ils forment le credo de notre nouvelle religion. M. Villey les estime pourtant contradictoires, inefficaces, voire dangereux. Pour montrer cette contradiction, l'auteur retrace l'histoire de la notion de droit dans le monde occidental. Il part donc d'Aristote, chez lequel il cherche la définition du droit qui formera le fondement de la doctrine du droit romain. Il trouve là l'idée du droit comme nœud de relations entre les hommes et les choses dans une cité. Le droit est alors toujours déterminé et objectif, en tant que « chose » attribuée à certaines personnes. C'est à partir de l'époque moderne seulement, avec Hobbes, qu'on va chercher à tirer la notion de droit de l'idée abstraite d'homme, si bien qu'il deviendra possible de parler des droits d'un individu en dehors de toute relation précise aux autres. Et c'est Locke, qui, liant de façon incohérente la notion hobbienne d'un droit d'agir et la notion théologique du dominium, inventera le droit subjectif à des choses ou le droit fondamental de propriété. Toute notre notion des droits de l'homme repose sur cette confusion lockienne. — M. Villey plaide pour le retour à la clarté de la notion de droit telle qu'on la trouvait chez Aristote, dans le droit romain, et encore chez saint Thomas: un droit qui se définit dans les rapports réels des hommes à travers le long travail d'établissement des règles jurisprudentielles, plutôt qu'il ne se déduit d'une abstraite essence de l'homme et de lois autoritaires. — Certes, on peut contester qu'il faille redonner aujourd'hui au mot « droit » le sens précis qu'il avait dans l'Antiquité et faire ainsi table rase des derniers siècles, qui ont façonné nos modes de penser et de parler actuels; et l'auteur connaît l'objection, dont il semble d'ailleurs ne pas faire grand cas. En effet, la vérité, la clarté de la pensée ne sont-elles pas au-dessus de la fidélité à un usage reçu? Sans doute, et, pour cette raison, l'enquête historique et la réflexion de M. Villey nous paraissent de la plus grande utilité, puisqu'elles sont effectivement le moyen de nous mettre clairement sous les yeux la confusion de l'idée de droit de l'homme qui domine la pensée de tant de nos contemporains. Nous croyons pourtant que cette critique peut aussi se faire sans exiger un tel bouleversement de notre vocabulaire, sans même nécessairement accepter en son entier la conception aristotélicienne du droit. Quoi qu'il en soit, ce livre devrait réjouir les intellectuels d'une époque qui se targue non seulement d'accepter la critique, mais encore de la réclamer.

GILBERT BOSS