

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **20 (1970)**

Heft 5

PDF erstellt am: **02.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

BIBLIOGRAPHIE

GÜNTER LANCZKOWSKI : *Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe*. Tübingen, Mohr, 1965, 33 p. (Gemeinverständlicher Vorträge, 244.)

HISTOIRE
DES
RELIGIONS

Nul ne prétendra qu'en Suisse la discipline « histoire des religions », *Religionswissenschaft*, jouisse d'un statut enviable. Il en est tout autrement aux Etats-Unis, par exemple. A notre connaissance, aucune université suisse ne possède une chaire complète d'histoire des religions : elle est soit combinée avec un autre enseignement, soit extrêmement limitée dans ses attributions. La solution préconisée par certains de faire appel à des représentants de diverses religions qui viennent expliquer à tour de rôle leur propre religion, ne fait que souligner la méfiance générale à l'égard d'une discipline qui vise à les englober toutes. La brochure de G. Lanczkowski se propose précisément de combattre cette méfiance, en insistant sur la nécessité de la *Religionswissenschaft* en tant que discipline théologique. La théologie, en effet, ne saurait se passer de l'histoire des religions : le pluralisme religieux du monde moderne, l'activité débordante et incontestablement efficace des grandes religions traditionnelles, et des nombreuses religions nouvelles qui surgissent un peu partout dans le monde, créent une situation où la théologie se voit sans cesse acculée à se prononcer sur la nature et le sens des religions. Il est vrai que cette discipline demande à ceux qui la pratiquent des connaissances philologiques telles qu'aucun être humain ne saurait jamais les acquérir toutes (ce qui ne signifie pas qu'il ne faudrait pas avoir à cet égard des « exigences maximales », p. 20). Il importe néanmoins que la théologie ne se déclare pas satisfaite du compartimentage du phénomène religieux qu'entraîne immanquablement l'abandon de la discipline aux spécialistes des diverses langues et littératures. Un arabisant, par exemple, n'est pas nécessairement un interprète qualifié de l'Islam moderne, puisque le gros de la population musulmane du globe parle des langues autres que l'arabe : le persan, l'urdu, le malais, la bahasa indonesia, etc. ; et l'hindouisme moderne ne saurait être étudié uniquement sur la base des textes sanscrits. De plus, les questions que pose un théologien qui s'intéresse en tout premier lieu aux phénomènes religieux proprement dits ne sont pas toujours celles que posent un linguiste et un philologue. G. Lanczkowski s'applique en outre à préciser le rôle des sciences auxiliaires : psychologie, ethnosociologie, géographie religieuse ; elles sont certes indispensables, mais elles ne touchent pas au phénomène religieux en soi, phénomène qu'il s'agit de connaître dans son unité et dans sa diversité. La brochure mérite d'être méditée.

CARL-A. KELLER.

NATHAN SÖDERBLOM : *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*. München-Basel, Reinhardt, 1966, 386 p.

Quelques semaines seulement avant sa mort (12 juillet 1931), l'archevêque Nathan Söderblom, pionnier du mouvement œcuménique et grand spécialiste de l'histoire des religions, fut invité par les responsables des Gifford Lectures in Natural Theology (Edinburgh) à présenter à un public écossais la quintessence de sa vie de savant, de croyant et d'homme d'Eglise. Le texte original de ces

conférences fut publié en suédois en 1932 et traduit ensuite en plusieurs langues. Voici une nouvelle édition de la version allemande, réalisée sous la direction de Friedrich Heiler et complétée par une « introduction biographique » dans laquelle Fr. Heiler évoque les étapes de la vie de l'auteur, et où il dessine les contours de sa pensée. — On peut ne pas être d'accord avec tout ce que Söderblom dit, en particulier lorsqu'il propose de remplacer l'Ancien Testament, dans le travail missionnaire parmi les adeptes des grandes religions asiatiques, par les textes de la religion en question, mais on ne saurait rester réfractaire à la pénétration et à la richesse de ses analyses de la piété universelle. Commencant par les techniques archaïques qui sont censées conditionner l'expérience extatique, en passant par le yoga, la bhakti hindoue et d'autres formes de la religion en Inde, et les réalisations prophétiques de Zarathoustra et des prophètes de la Bible, sans oublier l'expérience essentiellement religieuse de Socrate, pour aboutir à Jésus-Christ et à des considérations sur la Révélation continuelle, Söderblom décrit de nombreuses formes de la rencontre de l'homme avec le Dieu vivant. « Dieu est vivant : l'histoire des religions en fournit les preuves », ces paroles de Söderblom mourant sont illustrées à merveille par son dernier livre.

CARL-A. KELLER.

Aspects du judéo-christianisme, et : La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines. Paris, Presses Universitaires, 1965 et 1966, 185 et 183 p. (Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisées.)

Les colloques du Centre d'études supérieures spécialisées d'histoire des religions, qui chaque année regroupent un nombre restreint de spécialistes essayant de faire le point d'une question bien déterminée, sont une institution qu'on est en droit d'envier à l'université de Strasbourg. Les communications des participants étant par la suite rendues publiques, les colloques stimulent les recherches non seulement de ceux qui ont le privilège rare d'y prendre part directement, mais de tous les historiens pour qui cette entreprise est d'une utilité certaine. — Le colloque de 1964 était consacré au judéo-christianisme, c'est-à-dire au christianisme tant des pagano-chrétiens judaïsants que des juifs convertis. Les questions abordées — relations entre l'ascétisme juif, celui de Qumrân par exemple, et la pratique judéo-chrétienne ; entre celle-ci et les écrits encratiques tels l'évangile des Hébreux et l'évangile de Thomas (Quispel) ; le judéo-christianisme, l'encratisme et la gnose ; la pensée du pasteur d'Hermas — non seulement passionnent les historiens de l'Eglise primitive, du judaïsme, et des religions tout court : elles sont aussi en constante évolution, et en partie âprement discutées (notamment en ce qui concerne l'interprétation de l'évangile de Thomas). Le rapport du colloque de Strasbourg est d'un intérêt absorbant. — Le colloque de 1965 réunissait des spécialistes de la divination mésopotamienne, ainsi que de l'astrologie égyptienne, et des méthodes de divination étrusque, romaine et grecque, l'accent étant toutefois placé sur la Mésopotamie ancienne. Il est curieux d'observer chez plusieurs participants un certain désarroi face au phénomène même de la divination : manifestement, ils ont de la peine à comprendre les motifs profonds de cette pratique. Pourtant, les raisons qui ont poussé les habitants de l'ancienne Mésopotamie à consulter les devins, les astrologues et les « prophètes », et à déchiffrer le langage des viscères, des taches d'huile sur l'eau, des astres, semblent faciles à déceler : leur conception du monde et de la vie est radicalement théocentrique ; ils savent que les hommes

sont créés pour servir les dieux, et que les dieux se fixent mutuellement les destinées, comme ils les fixent aussi pour les hommes ; dans ces circonstances, la divination ne répond pas seulement à une curiosité ou une angoisse naturelles de l'homme : elle est une nécessité à laquelle on ne saurait se soustraire. — Les contributions des spécialistes éclairent les différents aspects de la pratique, de l'histoire, de la théorie divinatoire, et il faut remercier le Centre d'histoire des religions d'avoir organisé le colloque.

CARL-A. KELLER.

DANIEL JEREMY SILVER : *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*. Leiden, Brill, 1965, 219 p.

On ignore en général que Moïse Maïmonide (1135-1204), commentateur de la Mishna, auteur du célèbre *Morè néboukchim*, « le maître des perplexes », n'a pas toujours joui au sein du judaïsme du statut d'un guide spirituel admiré et aimé qu'on lui accorde actuellement. On sait en revanche qu'il s'était proposé de conduire les Juifs ébranlés dans leur foi par une connaissance par trop superficielle de la philosophie grecque, à une foi épurée, et cela à l'aide de la vraie philosophie aristotélicienne. Or, en 1232, le *Morè néboukchim* fut brûlé sur la place publique à Montpellier par les soins des autorités chrétiennes, et cela à la suite d'une dénonciation par les Juifs. Aussitôt on voit éclater dans les juiveries de France et d'Espagne une violente controverse autour de Maïmonide. Le livre de D. J. Silver évoque et commente les premières phases de cette controverse. Les communautés juives étaient en effet profondément traumatisées par deux faits considérables qu'elles n'arrivaient pas à neutraliser : d'une part par l'arrivée massive d'une réflexion « moderniste » qui s'était développée au sein des juiveries d'Orient, de l'autre par les attaques d'une Eglise missionnaire et agressive. La controverse au sein des communautés juives de Provence et d'Espagne concernait beaucoup moins la personnalité et l'enseignement de Maïmonide qu'une démarche intellectuelle dont l'Eglise ne tardera pas à se servir dans son combat contre le judaïsme. — Le livre offre une très belle introduction à l'étude de la vie intellectuelle du judaïsme au début du XIII^e siècle.

CARL-A. KELLER.

JEAN-JACQUES WAARDENBURG : *L'Islam dans le miroir de l'Occident*. Préface par Johs. Pedersen, bibl., index. Paris-La Haye, Mouton & Co., 1963, 374 p.

L'auteur s'est chargé d'analyser l'importance que présentent les conceptions personnelles du savant par rapport à sa compréhension de la religion qu'il décrit. Pour réaliser ce but, il a étudié les œuvres de cinq savants islamologues de générations, confessions, nationalités et activités différentes : 1) GOLDZIER, né en 1850, de confession judaïque, hongrois, l'un des fondateurs de l'islamologie, sans responsabilité hors de la science. 2) SNOUCK HURGRONJE, né en 1857, moderniste d'éducation calviniste (fils d'un pasteur de l'Eglise réformée), hollandais, conseiller de son gouvernement en questions islamiques pour la politique coloniale aux anciennes Indes néerlandaises. 3) D. B. MACDONALD, né en 1863, presbytérien, Ecossais d'origine mais ayant émigré aux Etats-Unis où il était associé à un séminaire théologique, plus tard engagé intellectuellement dans la Mission protestante à l'Islam. 4) C. H. BECKER,

né en 1876, de confession luthérienne, allemand, humaniste, quelque peu engagé dans la politique coloniale de l'Allemagne d'avant la première guerre. 5) L. MASSIGNON, né en 1883, de confession catholique, français mais d'une compréhension innée des expériences mystiques et d'une intériorisation toute personnelle de saisir la mystique intégrée à l'Islam pour la montrer, avec une grande érudition, au sein de l'évolution de la pensée religieuse. — On peut comprendre du choix des cinq savants comment « la chose vue dépend des yeux qui voient », mais l'auteur a bien éclairé les traits communs des cinq œuvres comme il a éclairé les divergences, divergences aux problèmes discutables : la prophétie, la révélation, la prédication, la tradition, la jurisprudence, etc. En un mot, il a photographié fidèlement les images qu'il a vues dans cinq miroirs, tantôt plans, tantôt concaves ou convexes. Si sa langue maternelle était l'arabe, il étudierait, en outre, les œuvres de cinq autres savants arabes pour conclure d'autres convergences. Ce serait, peut-être, l'ouvrage de l'avenir, celui d'un auteur arabe qui pourrait écrire en langues occidentales. Cependant l'ouvrage de notre auteur hollandais reste toujours utile et fort intéressant, surtout comme instrument de recherche pour les jeunes universitaires tant occidentaux qu'orientaux. D'ailleurs la méthode de son analyse reste valable pour l'épistémologie des sciences religieuses ou les sciences humaines en général, chaque fois où la réflexion sur la relation entre sujet et objet joue son rôle et cette relation recèle l'orientation de la recherche.

JAMAL MOUHASSEB.

REYNOLD ALLEYNE NICHOLSON : *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, University Press, 1921, réimprimé 1967, 282 p.

Cette réédition de l'ouvrage de Nicholson vient en aide d'une manière opportune à ceux qui s'intéressent au mysticisme musulman et au mysticisme en général. Guidés par un maître sûr, ils apprendront à connaître trois soufis orientaux : Abu Saïd (né en 967), Al-Jîlî (né en 1365-1366) et Ibnu'l-Farid (né en 1182). Dans le premier chapitre, l'auteur donne la biographie d'Abu Saïd et présente sa personnalité et sa doctrine en commentant les témoignages anciens. Le lecteur se familiarise déjà avec la doctrine du dépassement du moi (*fana*). Le deuxième chapitre, intitulé *l'Homme parfait*, est consacré à l'exposé de l'enseignement d'Al-Jîlî tel qu'il est contenu dans l'ouvrage qui porte ce titre. Nicholson a ordonné cet enseignement comme suit : l'Essence, les Attributs et le Nom, la descente de l'Absolu, l'Essence comme Dieu, l'Homme céleste, le macrocosme, le retour à l'Essence, enfin la religion, la révélation et la prophétie. Ces sous-titres suggèrent déjà que Jîlî, qui s'inspire d'Ibnu'l-Arabi, est un spéculatif autant qu'un spirituel et qu'on rencontre chez lui une très riche matière à méditation. L'étude de Nicholson constitue une précieuse introduction à l'étude de la mystique musulmane, dont les points de contact avec la pensée occidentale ne manquent pas : ils sont signalés discrètement au passage. Dans le troisième chapitre, Nicholson nous fait partager son admiration pour les poèmes d'Ibnu'l-Farid ; il en traduit plusieurs, en particulier le chef-d'œuvre intitulé : *Le poème du progrès du mystique*. Avec cette traduction annotée, qui comprend 67 pages, l'ouvrage s'achève sur un des sommets du mysticisme universel. Trois index sont au service du lecteur.

FERNAND BRUNNER.

M. VAN ESBROECK : *Herméneutique, structuralisme et exégèse*. Essai de logique kérygmaticque. Paris, Desclée, 1968, 200 p.

SCIENCES
BIBLIQUES

Sans être une initiation à la pensée de P. Ricœur, de Cl. Lévi-Strauss et du P. de Lubac, cet ouvrage cherche à dégager à travers les œuvres du premier la position du problème de l'herméneutique, des travaux du second les implications philosophiques du structuralisme et des études que le théologien a consacrées à l'exégèse médiévale non seulement la position d'un certain type d'exégèse traditionnelle mais de quoi satisfaire à cet étrange projet, consistant à « montrer que la foi de l'église, sans être un cri de l'intelligence ni un impérialisme de la culture, éclaire l'intelligence du croyant et étend le réseau des cultures qu'il assume ». Par ce grand détour, le philosophe van Esbroeck croit pouvoir surmonter ce qu'il croit suspecter être les limites de l'herméneutique et du structuralisme et trouver, par une reprise quelque peu « modernisée » de la doctrine moyenâgeuse des quatre sens, une logique du kérygme chrétien, capable d'adapter, sans trahison, le christianisme à des cultures diverses. Le contenu d'un tel livre égale-t-il le projet de son auteur ? Certainement pas. Et ce n'est pas le moindre défaut d'un pareil essai que de s'entêter dans une problématique très étriquée, désuète et enkystée dans l'univers glacé d'une certaine tradition catholique, apostolique et romaine. Si la pensée de P. Ricœur et de Cl. Lévi-Strauss est présentée d'une honnête façon, l'usage que l'auteur en fait nous paraît des moins féconds aussi bien qu'inepte. Qu'en est-il, enfin, de l'exégèse annoncée par le titre de l'ouvrage ? Ce n'est que par un abus de langage qu'il en est question ici dans la mesure où elle est tout simplement assimilée et se résume aux spéculations de certains théologiens scolastiques du moyen âge.

ROMAIN CARPEAU.

Exégèse et théologie. Les saintes écritures et leur interprétation théologique, par G. THILS et R. E. BROWN, etc. Gembloux-Paris, J. Duculot-P. Lethielleux, 1968, 327 p.

Il manque à ce volume collectif une certaine homogénéité de contenu que, pourtant, semble lui assurer son titre. Sans transition, le lecteur passe d'un exposé de la théologie de la mort de Dieu au problème du sens plénier, d'une étude relative au rapport du Jésus de l'histoire et du Christ ressuscité à une analyse de l'eucharistie chrétienne. Les contributions, en outre, rabâchent souvent des idées bien connues et ne sont guère novatrices, à l'exception de quelques-unes d'entre elles. Parmi celles-ci, il faut ranger la réflexion du philosophe G. van Riet qui met bien en évidence le lieu où exégèse et philosophie du sens peuvent entrer dans un dialogue nécessaire et fécond. C'est d'une façon fort savante, et à regret peu personnelle, que L. Ramlot décrit l'impact de la mentalité symbolique sur l'histoire, sur la naissance de l'historiographie antique et biblique. L'on doit au théologien A. Vögtle une intelligente analyse de certains aspects herméneutiques de la nature même du texte évangélique, au sein duquel cohabitent de multiples discours sur la révélation du Christ. Deux bibliographies clôturent cet ouvrage : l'une porte sur l'œuvre du philosophe de la religion Henry Duméry et sur les publications relatives à son œuvre. La seconde concerne l'herméneutique. Celle-ci est excessivement volumineuse et établie selon un ordre chronologique, qui ne facilitera pas son usage et donne l'impression d'un assemblage pêle-mêle. Des ouvrages importants ne s'y trouvent pas mentionnés alors qu'on trouve citées les différentes éditions d'un même

ouvrage (de J. Barr notamment) ! Signalons enfin une erreur : l'ouvrage de Heidegger, indiqué à la p. 284, ne peut être « *Unterwegs zur Sprache* » !

ROMAIN CARPEAU.

RUDOLF PESCH : *Neuere Exegese — Verlust oder Gewinn ?* Wien, Herder, 1968, 176 p.

Cet ouvrage de vulgarisation, intelligemment construit, se présente à la fois comme une introduction littéraire et historique aux écrits néotestamentaires et comme une initiation aux méthodes exégétiques appliquées au Nouveau Testament. Un long chapitre est consacré à une application concrète de ces méthodes sur le récit évangélique de la guérison de la belle-mère de Pierre. Nous ne sommes pas certain que ce choix soit judicieux : il permet d'apprécier, en tout cas, de quelles subtilités vibre l'analyse exégétique ! Ces raffinements risquent malheureusement de décourager les lecteurs, auquel ce livre s'adresse, et que l'exégète catholique avait, jusqu'à ce chapitre, réussi à convaincre de la profonde nécessité, pour tous ceux que la Bible interroge encore aujourd'hui, d'avoir une bonne connaissance de l'exégèse moderne, apte à renouveler de fond en comble leur approche des textes bibliques.

ROMAIN CARPEAU.

CHARLES H. DODD : *Conformément aux Ecritures*. Paris, Edition du Seuil, 1968, 144 p.

Dans une série de conférences qu'il donna en 1950 et reproduites ici pour l'essentiel, l'exégète anglais s'interroge sur l'usage que le Nouveau Testament fait des écrits vétérotestamentaires, les méthodes d'interprétation mises en jeu, les intentions et les thèmes développés par cette forme de commentaire. Au terme d'une enquête consciencieusement menée, l'auteur parvient à quatre conclusions : d'abord, ce qu'on peut appeler la « Bible de l'Eglise primitive » devait se composer de plusieurs collections de testimonia qui ont pris forme de très bonne heure, dans la catéchèse et la prédication ; leur mise par écrit et la délimitation systématique de leur étendue furent plus tardives. La méthode d'étude biblique ensuite consistait à sélectionner certaines sections de l'Ancien Testament, en considérant le contexte global dans lequel elles s'insèrent. Lire le « dessein déterminé de Dieu » était, affirme l'exégète anglais, le principe d'interprétation qui guida cette étude. Enfin, il faut ajouter que le corpus des passages de l'Ancien Testament nommés par le Nouveau, constitua le point de départ des constructions théologiques de Jean, Paul et de l'épître aux Hébreux et, par voie de conséquence, l'infrastructure de la théologie chrétienne. Ces conclusions et les analyses de Dodd appellent certaines réserves. Elles établissent quelques idées générales sans définir avec une rigueur suffisante les conditions qui président à la production par les auteurs du Nouveau Testament de citations et, qui plus est, de citations généralement tirées de l'Ancien Testament. Il est plus regrettable encore que l'auteur n'ait pas pris plus de soin à mettre au jour les méthodes de lectures mises en œuvre par les commentateurs néotestamentaires ; cette recherche gagnerait à être faite en tenant compte des méthodes d'exégèse pratiquées dans le judaïsme du premier siècle, à Qumrân et dans le rabbinisme en particulier. Dodd, malheureusement, n'en dit pas un mot. Notre soupçon va, enfin, aux conclusions théologiques de cet ouvrage, qui outrepassent non seulement la tâche que s'était fixée son auteur

— définir la forme, le contenu et les motifs de la « Bible de l'Eglise primitive » — mais aussi ne valent que pour ceux qui en admettent les étranges prémisses. Ce livre a le mérite de posséder un index de références bibliques : mais pourquoi l'avoir fait de façon si compacte et concentrée : il en devient inutilisable !

ROMAIN CARPEAU.

Bible illustrée. Taizé, Presses de Taizé, 1968, 272 p.

L'édition originale de cette Bible illustrée a paru en Allemagne, en 1968, aux Editions Kaufmann, à Lahr. L'édition française, parue la même année, a adopté comme texte de base celui de la Bible de Jérusalem. Quelques adaptations, quelques simplifications de style et de vocabulaire le rendent pleinement accessible à tous les lecteurs, jeunes et moins jeunes. Le contenu de cette Bible est le résultat d'un choix des principaux récits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les caractères utilisés sont suffisamment grands pour que leur déchiffrement ne rebutent ni de jeunes enfants ni les grands-parents dont la vue baisse. Ce qui fait sans conteste la qualité principale de cette Bible illustrée, ce sont précisément ses illustrations. Elles sont l'œuvre de d'Eric Sausure, frère de Taizé ; avec un goût quasi infaillible et une grande finesse dans la compréhension du texte, il a su retrouver la candeur et la fraîcheur des dessins d'enfant, sans jamais céder à la mièvrerie ; utilisant avec un égal succès la couleur et le noir et blanc, il a réussi à faire que chaque illustration appuie l'intérêt du récit sans dévier l'attention du lecteur. En son genre, cette Bible est une réussite. Un tel ouvrage doit pouvoir aider, en la renouvelant, la lecture de la Bible en famille.

JACQUELINE ALLEMAND.

P. BONNARD, J. DUPONT, F. REFOULÉ : *Notre Père qui es aux cieux. La prière œcuménique.* Paris, Le Cerf, 1968, 115 p. (Cahiers de la traduction œcuménique de la Bible, 3.)

De tels ouvrages sont extrêmement précieux, surtout pour qui n'est pas théologien. Car le chrétien que j'appellerais ordinaire est souvent partagé entre deux tendances extrêmes : il tend à « croire » au contenu même des prières, et surtout du Notre Père, en excluant tout examen critique, comme si les textes nous étaient tombés du ciel, ou comme si les questions philologiques étaient totalement irrelevantes. Et d'autre part, à l'autre extrême, il se confine dans une philologie radicalement sceptique et balaie tout contenu doctrinal au profit d'une rationalisation profane. Pour les uns, par conséquent (et pour prendre cet exemple), « notre pain quotidien » est une formule intangible, et j'en sais qui se sont insurgés contre la modification œcuménique adoptée par les Eglises. Pour d'autres, en revanche, « épiousios » désigne la pure essentialité d'une nourriture purement spirituelle, que trahirait totalement à leurs yeux l'idée prosaïque du « pain ». — Un livre comme celui dont, en toute laïcité, nous tentons de rendre compte a donc une double vertu : il engage les uns à nuancer leur « foi du charbonnier » en fonction d'une vue historique et fondée des choses, ramenant l'intangibilité apparente d'une formule à ses sources mêmes. Et il engage les autres à concevoir que l'exégèse théologique, pour être exégèse et par conséquent philologie, n'en a pas moins pour objet une réalité vivante et vécue qui transcende les manières de l'exprimer. Le piétisme et le fondamentalisme spontanés du chrétien « ordinaire » se trouvent alors nuancés et mis en situation, tandis que l'intransigeance scientifique des autres se trouve confrontée

à une réalité qui n'est pas réductible à l'objet habituel d'une science. — Les auteurs de ce livre ont parfaitement réussi cette double tâche. Ils se complètent mutuellement, dans une unité d'intention qui est admirable. De plus, le langage tenu est continuellement clair, et les thèses sont fondées en profondeur et en toute simplicité. — Ce qui menace le christianisme aujourd'hui, ce n'est pas tant l'ignorance de ce qu'il est que l'ignorance de ce qu'il veut être. De tels ouvrages tendent à combler lentement, mais sûrement, cette ignorance, autant dans le monde des savants enfermés dans leur scientisme que dans celui des « fidèles », prisonniers de leur piétisme inconscient.

J.-CLAUDE PIGUET.

ALPHONSE MAILLOT : *L'épître de l'espérance*. Tournon, Les Cahiers du Réveil, 1968, 86 p.

A. Maillot présente lui-même son ouvrage comme un essai sur le plan de l'épître aux Romains. Il ne s'agit donc pas d'un commentaire qui proposerait une explication détaillée de cet écrit de Paul, mais bien d'une lecture cursive qui tente d'accréditer une thèse rendant compte de l'ensemble de l'épître. Cette thèse, inspirée des travaux d'O. Cullmann et de A. Feuillet, peut s'énoncer comme suit : l'épître aux Romains est une interprétation globale de l'histoire universelle à la lumière de la venue du Christ, elle est l'épître de l'espérance parce que l'apôtre y démontre comment Dieu transforme l'histoire universelle en histoire du salut. Paul fait donc œuvre de philosophe de l'histoire et il assume ainsi positivement son héritage israélite. Il mène sa tentative à bien en montrant que l'histoire se déroule sur trois plans : le plan d'Adam ou de la création, le plan de Moïse ou d'Israël, le plan de l'Eglise. — Si l'on accorde volontiers à l'auteur que Paul, dans l'épître aux Romains, ne se lasse pas d'envisager l'histoire universelle comme le lieu du salut, on ne peut pourtant accepter que ce soit là l'ensemble du message délivré. Car ce serait oublier la description de l'existence chrétienne, si importante aux yeux de l'apôtre et qu'il esquisse successivement à l'aide de quatre terminologies (1 : 18-4 : 25 juridique, 5 : 1-6 : 23 sacramentaire, 7 : 1-8 : 39 spirituelle, 9 : 1-11 : 36 historique). Ainsi, s'il est vrai que l'histoire universelle et salutaire ne se résorbe pas dans l'existence croyante, l'inverse s'impose également avec la même nécessité. A la massivité de la thèse défendue par l'auteur correspond la non moins grande massivité de ses critiques à l'égard de saint Augustin, des réformateurs et de l'école exégétique dont Bultmann est l'inspirateur. On regrettera l'une et l'autre.

JEAN ZUMSTEIN.

KARL LEHMANN : *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*. Wien, Herder, 1968, 376 p. (Quaestiones disputatae, 38.)

Cette étude est tout entière consacrée à une explication très scrupuleuse et savante, du point de vue littéraire, historique et de l'histoire de la tradition, des premiers versets du quinzième chapitre de la première épître aux Corinthiens, et, plus particulièrement, à l'examen de l'origine de la genèse et de la signification de la formule « le troisième jour selon les écritures ». La clarté de cet exposé, l'étendue des connaissances que l'auteur a des opinions exprimées jusqu'alors sur ce sujet par les exégètes et les historiens, de même que l'éclairage qu'il projette sur l'arrière-fond rabbinique d'une telle formule, rendent la lecture de ce livre particulièrement intéressante.

ROMAIN CARPEAU.

P. DORNIER, P.S.S. : *Les épîtres pastorales*. Paris, Gabalda, 1969, 256 p. (Sources bibliques).

Selon des vues assez généralement admises, le P. Dornier considère les Pastorales comme une nouvelle rédaction de brèves lettres de Paul à Timothée et à Tite, écrites au cours d'une seconde activité missionnaire de l'apôtre en 64-65, reprises et adaptées aux besoins du moment par un disciple de Paul vers les années 70-80. — L'introduction au commentaire est complétée par un excellent excursus sur les ministères aux origines de l'Eglise (p. 163-175). L'auteur utilise fréquemment le dictionnaire de Kittel-Friedrich, ainsi que le grand Commentaire du P. Spicq, mais sans s'y inféoder, par exemple dans l'interprétation de II Tim. 3 : 16. On est surpris de trouver la seconde lettre à Timothée expliquée après celle à Tite, sans que l'auteur en fournisse la raison ; probablement, il considère II Tim. 4 : 6-22 comme la conclusion aux trois épîtres. — La traduction est proche de la Bible de Jérusalem, et donne quelques variantes intéressantes des manuscrits grecs et des versions anciennes. Sans atteindre au niveau d'un commentaire scientifique, cet ouvrage consciencieux et bien rédigé rendra de grands services.

FRANCIS BAUDRAZ.

PIERRE PRIGENT : *La fin de Jérusalem*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, 158 p. (Archéologie biblique, 17).

Les événements de ces dernières décennies ont mis en évidence l'importance de Jérusalem comme centre politique et religieux ; aussi l'histoire de l'ancienne cité de David mérite-t-elle de retenir toute notre attention. C'est pourquoi le dernier cahier d'*Archéologie biblique* (n° 17), qui retrace les divers épisodes des guerres que les Juifs menèrent à deux reprises contre l'occupant romain, en 66-70 après Jésus-Christ et en 132-135, est le bienvenu ; il comble un vide en nous éclairant sur une période sur laquelle nous sommes généralement mal renseignés ou victimes d'informations tendancieuses. Dans un style clair et précis, P. Prigent, qui fait état des plus récentes découvertes archéologiques en Israël, dit l'origine de la révolte juive contre les procurateurs romains, ses premiers succès et son échec final ; il met en évidence les raisons profondément religieuses des résistants juifs, traités par leurs adversaires de bandits et d'assassins, mais ardents zéloteurs de la loi mosaïque. Divisés en factions multiples, les Juifs succombèrent devant un ennemi supérieur en armes et en nombre, et Jérusalem deux fois vaincue, en 70 par Titus et en 135 par Hadrien, devint une cité romaine, *Aelia Capitolina*. Le peuple juif allait perdre toute indépendance jusqu'à l'époque contemporaine et s'il survécut à ce double désastre, ce fut grâce à son attachement à la tradition des Pères, c'est-à-dire la *Tora* de Moïse.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

CH. DUQUOC, R. MARLÉ, F. REFOULÉ, M. TAVERNIER, etc. : *Que dites-vous du Christ ? De saint Marc à Bonhoeffer*. Paris, Le Cerf, 1969, 240 p.

Cet ouvrage collectif, présenté par Gérard Bessières et les Equipes enseignantes (communautés chrétiennes d'instituteurs laïcs), doit aider le lecteur d'aujourd'hui, non théologien, à s'interroger face à la personne du Christ et à se laisser interroger par lui. Cela nécessite d'une part une rigoureuse discipline

HISTOIRE
DE L'EGLISE
ET DE LA
PENSÉE
CHRÉTIENNES

d'interprétation de la Parole révélée, d'autre part la faculté d'écouter les réponses des autres hommes, chrétiens ou non. L'ouvrage, composé de douze monographies, introduit de façon heureuse à ces deux démarches et pourrait de ce fait être une base pour une réflexion de groupe (par exemple catéchisme pour adultes) sur la christologie. — La partie centrale du livre, intitulée : « La pensée moderne devant Jésus-Christ », contient des contributions sur le XIX^e siècle allemand (Hegel, Feuerbach, Nietzsche), Bonhoeffer, Bultmann, Teilhard de Chardin et les christianismes sans Dieu (Pasternak, Jeanson, Garaudy, W. Hamilton, J. A. T. Robinson et H. Cox). Les plus importantes sont celles de A. Dartigues sur le XIX^e siècle allemand et de J.-P. Coutagnes sur la vision christique de l'univers de Teilhard de Chardin. — Cette partie centrale est placée entre des contributions « exégétiques » et « politiques ». En effet, les premières études du recueil sont consacrées à l'apprentissage d'une lecture du Nouveau Testament qui tienne compte des résultats de la critique littéraire et d'une vision critique des quinze siècles de christologie classique. La fin de l'ouvrage contient une réflexion sur l'aventure collective des hommes et débouche sur le thème très actuel de « foi et politique ». — Il ne semble pas y avoir de position d'équipe dans ce livre. Dégageons toutefois quelques tendances plus ou moins communes : position « antibultmannienne » en ce qui concerne la démythologisation et le rapport prédication de Jésus-kérygme de l'Eglise, forte insistance sur le caractère historique de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, souci de confronter la christologie qu'on essaie de définir avec le problème du sens de l'histoire humaine. Ce qu'on peut regretter, c'est que dans les études sur le Nouveau Testament certaines options de type « dogmatique » ne soient pas signalées comme telles, et c'est l'absence d'étude sur Kierkegaard.

JACQUES MATTHEY.

J. MEYENDORFF : *Le Christ dans la théologie byzantine*. Paris, Le Cerf, 1969, 293 p. (Bibliothèque œcuménique, 2.)

Nous avons vivement apprécié ce volume écrit par l'un des meilleurs connaisseurs de la théologie byzantine. En écoutant ce théologien, nous sommes conduits à reviser certaines de nos idées concernant les controverses christologiques. On a tendance de nos jours à réhabiliter les théologiens de l'école d'Antioche. Meyendorff, tout en montrant le positif des conceptions défendues par Théodore de Mopsueste et ses disciples, souligne fortement qu'elles ne sont pas compatibles avec le prologue de saint Jean : *Le Verbe s'est fait chair*. Cyrille d'Alexandrie demeure, aux yeux de notre auteur, le grand défenseur de l'orthodoxie, malgré l'ambiguïté de quelques-unes de ses formules. Aussi cet ouvrage combat-il une thèse qui tend à se répandre. Ch. Moeller, (actuellement sous-secrétaire de la Congrégation de la foi), estime, avec d'autres historiens, que le V^e Concile œcuménique (II^e de Constantinople), a défendu un « néo-chalcédonisme » qui a perdu l'équilibre de la doctrine de saint Léon pour revenir à un cyrilisme unilatéral. Meyendorff s'oppose à cette position, car les défenseurs de Chalcédoine, en face des monophysites, avaient tendance, à cette époque, à interpréter les formules de la foi catholique dans un sens « nestorianisant ». Une nouvelle intervention du Magistère s'imposait donc. « Il est... fondamentalement inexact de présenter la théologie de l'époque de Justinien, ainsi que le Concile de 553 qui en fut l'aboutissement, comme une série d'essais artificiels, entrepris arbitrairement par l'empereur, pour concilier les monophysites : la théologie

chalcédonienne elle-même ne pouvait plus tarder à résoudre ses contradictions internes... » (p. 93). — L'auteur dépasse le cadre des controverses entre les écoles d'Antioche et d'Alexandrie. Il nous décrit la crise origéniste du VI^e siècle. Il nous résume la christologie du Pseudo-Denys, de Maxime le Confesseur et de Jean Damascène. Il montre enfin les implications christologiques de la querelle des images. — Meyendorff critique parfois la théologie latine. « Si l'on admet la position thomiste selon laquelle les hypostases divines ne sont que des « relations » au sein de l'essence divine, on interprétera nécessairement la position « théopaschite » de Cyrille comme impliquant la passion de la nature divine elle-même... » (p. 102). Est-ce bien exact ? Saint Thomas n'a-t-il pas combattu une certaine reviviscence du nestorianisme en Occident ? (III, q. 2, a. 6). D'ailleurs, la théologie thomiste ne parle pas seulement de « relations subsistantes », mais aussi d'actes *propres* à telle personne divine : seul le Père engendre le Fils. Les doctrines d'Orient et d'Occident sont-elles si différentes ?

GEORGES BAVAUD.

JEAN SCOT : *Homélie sur le Prologue de Jean*, Introduction, texte critique, traduction et notes d'Edouard Jeauneau. Paris, Le Cerf, 1969, 392 p.

Edouard Jeauneau a déjà consacré des travaux importants au XII^e siècle. Le voici qui se tourne vers un passé plus ancien et se met à l'étude de Jean Scot Erigène. Le premier fruit de cette étude est l'édition et la traduction d'un texte marquant du célèbre auteur du *De divisione naturae*, cette homélie que certains manuscrits attribuent à Origène, à Grégoire de Naziance ou à Jean Chrysostome. Dans une introduction approfondie, M. Jeauneau justifie l'attribution de l'homélie à Jean Scot, en étudie les sources et le contenu doctrinal. Il présente son auteur d'une manière détaillée sous le rapport de sa vie et de son œuvre, analyse les manuscrits, dont il a lui-même allongé la liste, et les classe, décrit les éditions antérieures, et traite finalement de la fortune de l'homélie de Jean Scot en recherchant les citations qui en sont faites du Moyen Age à nos jours. La moisson est abondante. En conclusion, M. Jeauneau écrit que l'Homélie sur le Prologue de Jean n'est pas un résumé du *De divisione naturae*, mais le volet d'un triptyque dont l'autre volet est représenté par les *Expositions* sur la « Hiérarchie » de Denys, et le panneau central par le *De divisione naturae*. Une bibliographie abondante précède encore l'édition et la traduction. Ce livre mérite des éloges à tous égards, mais il faut signaler d'une manière particulière les nombreuses notes qui accompagnent la traduction et qui, expliquant Jean Scot par lui-même et par ses sources, éclairent ce très beau texte jusque dans ses derniers détails.

FERNAND BRUNNER.

LEIF GRANE : *Peter Abælard. Philosophie und Christentum im Mittelalter*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1969, 200 p.

Cet ouvrage, paru en danois en 1964, présente la renaissance du XII^e siècle et décrit la vie et la pensée d'Abélard au travers des différentes étapes de sa carrière. Le récit est vivant, dramatique, juste de ton. L'auteur, sans accabler saint Bernard, champion du traditionalisme face aux novateurs, veut rendre justice à Abélard. Le célèbre dialecticien n'avait pas les intentions perverses

qui lui ont été prêtées par ses adversaires, et c'est lui, finalement, qui a remporté la victoire dans le conflit qui l'a opposé à eux, puisqu'il a proposé une compréhension de la théologie et de l'amour humain qui a eu de grands échos dans l'histoire.

FERNAND BRUNNER.

EMMANUEL MOUNIER : *L'engagement de la foi*. Textes choisis et présentés par Paulette E. Mounier. Paris, Le Seuil, 1968, 254 p.

Cette petite anthologie offre un choix abondant de textes extraits des divers ouvrages et publications d'Emmanuel Mounier et groupés en fonction de l'engagement de foi du chrétien dans le monde, dans l'Eglise, devant Dieu. L'ouvrage est complété par un index des principaux thèmes. — Plus que la doctrine personnaliste, c'est la source profonde de la pensée et du combat de ce précurseur d'un christianisme révolutionnaire que nous font découvrir des textes dont certains se révèlent plus actuels que jamais.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

Mgr GERMAN GUZMAN-CAMPOS : *Camilo Torres, le curé-guérillero*. Tournai, Casterman, 1968, 315 p. (Vies et témoignages).

Si le nom de Camilo Torres est aujourd'hui bien connu, les différentes étapes de sa vie le sont moins et c'est pourquoi il faut remercier Guzman-Campos (qui lui aussi a récemment quitté la soutane et vit réfugié au Mexique) de nous présenter cette excellente biographie du curé-guérillero. Il est évident que l'auteur ne cache jamais son admiration pour celui qui fut un de ses proches amis et l'on regrettera que celle-ci se traduise parfois en un style ampoulé, pathétique, plus proche de la harangue publique que de la langue écrite. Toutefois, ces élans oratoires sont toujours tempérés par la citation de nombreux documents (correspondance personnelle, déclarations politiques, discours, etc.) qui font retentir directement la voix de Camilo Torres, de sorte que, loin de sombrer dans l'hagiographie, cet ouvrage fait constamment apparaître le problème de fond : celui de la révolution en Colombie et en Amérique latine. Il se peut que le P. Torres ait été un personnage exceptionnel, mais ce qui le fut moins, c'est l'itinéraire qu'il a parcouru ; c'est en effet celui de nombreux intellectuels latino-américains d'aujourd'hui qui, après avoir fait une analyse extrêmement sérieuse de la situation de leur pays, se trouvent progressivement acculés à prendre les armes pour la rendre plus juste. L'histoire de C. Torres montre clairement les limites du réformisme libéral et l'impossibilité de l'évolution progressive : seule la révolution est capable de rendre compte de l'amour qu'un chrétien peut porter aux déshérités ; qu'elle soit violente ou non ne dépend pas des révolutionnaires, car « ceux qui décident de l'usage de la violence sont ceux qui ont les moyens de se la payer » (p. 73) ; voilà pourquoi Camilo Torres peut déclarer : « Je suis révolutionnaire en tant que Colombien, en tant que sociologue, en tant que chrétien et en tant que prêtre » (p. 69). On sait qu'il fut, à sa demande, réduit à l'état laïc, qu'il mit sur pied le « Front uni » et que, plutôt que de se faire arrêter par la police, il préféra rejoindre les guérilleros parmi lesquels il mourut le 15 février 1966, au cours d'une embuscade. Sa figure aujourd'hui légendaire est devenue un symbole pour l'Amérique

latine ; « avec lui est née une espérance ». Tel est le propos de ce livre, aussi passionné que bien documenté. Le fait que des amis personnels de Camilo Torres y reconnaissent ce qu'ils ont eux-mêmes vécu est un gage certain de sa qualité.

GILBERT RIST.

WINFRIED SCHULZ : *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis. Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problembereich der Dogmenentwicklung*. Rome, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, 1969, XXXI + 356 p. (Analecta Gregoriana, t. 173).

Le livre de M. Schulz est tout d'abord une bonne étude historique, richement documentée et bien construite. Après l'exposition du problème, dans la première partie du travail, l'auteur passe en revue les explications catholiques romaines du développement du dogme telles qu'elles se sont succédées depuis le jaillissement de la recherche au XIX^e siècle. M. Schulz, en systématiseur, les classe en trois catégories différentes : 1. Les essais d'explication « intellectualistes » (Schultes, Tuyaerts, Marín-Sola) n'admettent une évolution du dogme que dans le cadre des « conclusions théologiques », sous-estimant ainsi la réalité des forces immanentes à la tradition. 2. En revanche, l'école de Tubingue (van Drey, Möhler, Kuhn), tirant profit des idées du romantisme, a bien discerné l'aspect organique de l'évolution de la tradition et du dogme chrétiens, et Newman ainsi que Blondel ont, chacun à sa façon, enrichi ce point de vue. 3. Un troisième chapitre enfin groupe les explications plus « théologiques » du développement du dogme au XX^e siècle (en particulier Boyer, Lonergan, Koster, Dillenschneider). La partie historique du livre de M. Schulz (elle est basée sur les travaux de Geiselmann et de Hammans) est fort intéressante ; l'auteur se limite à l'essentiel, mais donne tout de même un tableau d'ensemble très complet des diverses positions ; il écrit d'une manière vivante et nuancée. On regrette seulement que les ouvrages de théologiens protestants, qui ont influencé la recherche catholique romaine plus d'une fois, n'aient pas trouvé leur place adéquate dans la discussion. — Or, M. Schulz nous propose, dans la troisième partie de son livre, sa contribution personnelle au problème de l'antinomie entre la stabilité et la variabilité du dogme. Abordant la question d'un point de vue « gnoséologique » (voir le sous-titre) et usant largement de la terminologie de la philosophie existentialiste (surtout de Heidegger et de Gadamer), il croit pouvoir établir un parallèle entre la *Geschichtlichkeit* de l'individu et son *Erkennen*, d'une part, et l'histoire du dogme, d'autre part. Bien que l'engagement très accusé de l'auteur et son effort de voir le dogme d'une manière dynamico-eschatologique soient louables, je ne pense pas que sa contribution fasse vraiment avancer la discussion. Elle est beaucoup trop abstraite et n'aborde pas les véritables problèmes théologiques, par exemple celui de la distinction concrète entre le « noyau » prétendu du dogme (qui serait infaillible) et son expression historique (qui serait variable), ou de la relation entre le *depositum fidei* et l'Écriture sainte, ou de la définition précise de la place du magistère dans l'évolution du dogme. La recherche catholique romaine dans ces domaines devra continuer ; il est à espérer qu'elle se fasse de plus en plus en dialogue avec les non-catholiques.

WILLY RORDORF.

JEAN XXIII : *Lettres à ma famille*. Traduit de l'italien par Philippe Rouillard, O.S.B., Jeanne Longchamp, Sylvaine Couquet, Alma Marin. Paris, Le Cerf, 1969, 1003 p.

Rien de moins littéraire, ni de moins intellectuel que ces lettres toutes simples écrites à des pauvres. Car c'étaient des pauvres gens que ces paysans bergamasques qui peinaient tout au long de l'année et pour qui une récolte perdue était une catastrophe. Mais quelle dignité chez eux et chez le prélat qui, pauvre malgré son rang, s'efforce année après année de leur aider, matériellement selon son pouvoir et spirituellement de toute son affection compréhensive ! Pour Jean XXIII, la pauvreté est un privilège et une noblesse. Il suit avec amour le développement spirituel de ses neveux, encourage mais avec discrétion telle vocation religieuse, exhorte les malades à la confiance et communie avec leurs souffrances. Le lecteur protestant peut être surpris de la naïveté de telle dévotion, l'historien de tel jugement politique ou de tel silence sur des événements très graves pourtant. Jean XXIII ne recherche dans ces lettres que la charité, le service de tous, la prière pour tous. Ce livre ne peut laisser indifférent.

LYDIA VON AUW.

THÉOLOGIE
CONTEMPO-
RAINE

Holy Book and Holy Tradition. Edité par F. F. Bruce et E. G. Rupp. Manchester, University Press, 1968, 244 p.

En novembre 1966, la Faculté de théologie de l'Université de Manchester organisa un colloque international de théologiens et d'historiens des religions, dans l'intention de faire étudier la relation entre une tradition religieuse sacrée et un éventuel canon d'écritures sacrées. Le problème se pose en général en termes de théologie chrétienne : Bible et tradition, mais en fait il se retrouve sous différentes formes dans d'autres religions. Ce volume contient douze admirables études sur le thème choisi, qui toutes, à l'exception d'une seule, furent présentées au colloque. Nous passons ainsi de la préhistoire (où l'art sacré tenait peut-être lieu de livre sacré, comme c'était encore partiellement le cas dans l'art chrétien du Moyen Age) à travers l'Egypte ancienne (qui possédait une tradition religieuse multiple et polyvalente, dont certains éléments furent confiés à l'écriture, étant entendu que l'écriture en soi accentuait leur caractère sacré) et l'Iran (problème extraordinairement compliqué des rapports entre la tradition sacrée zoroastrienne et sa mise par écrit) au judaïsme et au Nouveau Testament (la tradition nouvelle inaugurée par Jésus a donné naissance à une nouvelle interprétation des Ecritures, comme c'était d'ailleurs déjà le cas dans la communauté de Qumrân où les révélations accordées au « maître de justice » ont structuré l'interprétation des livres sacrés), et nous aboutissons à Luther (qui se distingue, par rapport à un Moyen Age caractérisé essentiellement par l'absence du sens historique, par la redécouverte de la Bible en tant que document racontant l'histoire de Jésus-Christ parmi les hommes) et aux Eglises chrétiennes contemporaines. Le volume est d'une valeur exceptionnelle, et on ne manquera pas de le consulter lors de toute étude sur le thème traité par le colloque.

CARL-A. KELLER.

HENRI-IRÉNÉE MARROU : *Théologie de l'histoire*. Paris, Le Seuil, 1968, 190 p.

Il est des moments où, au soir d'une existence scientifique bien remplie, il convient de faire un bilan dans le but de mesurer le chemin parcouru et de dire clairement ce que l'on croit. C'est ce à quoi s'attache ici le célèbre historien

de l'augustinisme, qui se donne pour tâche de dénoncer les illusions du progrès de l'historicisme et particulièrement de la notion trompeuse de « philosophie de l'histoire » ainsi que de confesser, comme croyant, son espérance. Qu'est-ce finalement que l'expérience historique, avec ses échecs, ses retours en arrière, sa profonde et permanente « ambivalence » ? Mais qu'est-ce aussi que l'expérience de l'historien chrétien, réfléchissant à sa condition ? Telles sont les deux questions centrales de cet ouvrage ; elles n'en forment d'ailleurs qu'une seule, tant il est vrai que réfléchir sur le sens caché de l'histoire, c'est en même temps se pencher sur le sens du métier d'historien. Ce métier, l'auteur le connaît jusqu'en ces moindres recoins ; il en sait les exigences ; il s'est astreint, durant toute sa vie, à sa dure discipline. Mais, alors que dans son livre intitulé *De la connaissance historique*, il nous proposait une critique, au sens kantien, de l'exercice de la raison « historique », il nous livre ici une méditation plus existentielle, plus confessante, où, pourrait-on dire, il noue théologiquement la gerbe déployée auparavant dans la critique de la connaissance historique ; c'est la finalité dernière d'une telle connaissance qui va faire maintenant l'objet de la réflexion. Aussi bien, ce livre aurait-il pu s'intituler : « De la condition de l'historien chrétien ». Or, cette condition est essentiellement dialectique ; elle est faite de modestie et d'espérance, de dénonciation et de témoignage. Que dénonce l'historien ? Une totalisation trop hâtive, illusoire, conçue par une raison incapable de limiter ses prétentions : « Il n'est pas d'*ydola mentis* plus dangereuse que l'hypothèse qui postule entre les différentes manifestations contemporaines de la vie une unité plus ou moins comparable à celle d'un organisme vivant. Ce témoignage de praticien est l'avertissement solennel que l'historien adresse à son frère le philosophe » (p. 66). Mais, d'autre part, que confesse-t-il ? L'ouverture du fait historique à un sens, encore incognito, qui le dépasse : « C'est le Corps mystique du Christ qui est le véritable sujet de l'histoire, comme l'achèvement de sa croissance est la raison d'être et la mesure du temps qui s'écoule encore » (p. 44). Aussi, comme on le voit, le travail de la raison ou, plutôt, de l'espérance de l'historien chrétien se situe-t-il entre cette dénonciation et cette confession, entre cette critique et ce pari, entre cette négation et cette adhésion. Pourquoi cela ? Parce que l'historien chrétien doit tenir compte de trois ordres de facteurs : la *limitation* de la connaissance historique, le rapport entre l'histoire-comme-méthode et l'histoire-comme-réalité étant toujours très complexe (p. 64 ss.) ; « l'*ambivalence* radicale du temps de l'histoire », dont l'auteur, approfondissant l'enseignement d'Augustin, montre qu'elle est, pour l'historien, à la fois source de « perplexité » et exigence de *discernement* (p. 53 ss. et p. 71 ss.) ; enfin, l'appel à la *construction* de la cité de Dieu, à la sagesse et à l'action anticipatrice dans le cadre de ce que l'auteur appelle une « *eschatologie inchoative* » (p. 88 ss.). Tel est, trop succinctement retracé, le parcours de ce très beau livre, dans lequel l'auteur livre aux jeunes générations le fruit de toute son expérience d'historien, qui est considérable, un peu comme Barth livra naguère son expérience de théologien dans son *Introduction à la théologie évangélique*. Mais cet ouvrage n'est pas seulement quelque chose comme le testament spirituel d'un maître ; il est aussi un modèle de probité et d'audace, proposé à tout historien soucieux de clarifier ses propres présupposés méthodologiques, en opérant une *critique* de sa connaissance, et d'élargir le champ de son investigation, en rendant compte, en toute clarté, d'une *théologie* de la réalité historique. C'est précisément ce qu'a tenté l'auteur durant toute sa carrière ; ses disciples n'oublieront pas sa leçon.

HENRY MOTTU.

P. RAIMONDO AMBROSI, O.F.M. : *Pedagogia del segno*. Orientamenti attuali del problema apologetico. Roma, Desclée, 1968, 286 p.

L'auteur présente un exposé intéressant de l'apologétique chrétienne au XX^e siècle, à partir de la révolution que fut pour la pensée catholique la philosophie de « L'Action » de Maurice Blondel. Ce livre discuté, combattu, critiqué, a fait vraiment époque. L'adhésion purement intellectuelle aux vérités chrétiennes n'est désormais plus considérée comme suffisante. Le rôle subjectif de la foi : intuition, élan de l'esprit vers une réalité pressentie a été fortement accentué. De preuve contraignante, le miracle est devenu signe, accepté avec joie par le croyant, discuté par l'incrédule. Cependant le P. Ambrosi s'efforce de maintenir le caractère objectif et rationnel de la connaissance religieuse et s'attache à faire connaître une lignée de théologiens thomistes qui ont cherché ou cherchent encore à concilier l'immanentisme, voire même un certain existentialisme, avec l'enseignement de l'Eglise. On peut juger diversement ces essais mais l'étude du P. Ambrosi, consciencieuse et ouverte aux problèmes d'aujourd'hui, donne à réfléchir sur l'influence inéluctable de certains courants de la pensée laïque sur l'apologétique.

LYDIA VON AUW.

Zerbrochene Gottesbilder. Mit Beiträgen von TH. C. DE KRUIJF, P. VAN HOOIJDONK, J. H. PLOKKER, W. ZANDBELT, W. J. VELDHUIS, J. H. HUIJTS. Freiburg, Herder, 1969, 163 p.

Ces auteurs hollandais manifestent les mêmes préoccupations que l'évêque anglican Robinson, soucieux de présenter à nos contemporains une image de Dieu qui tienne compte de la sécularisation de notre culture. Cet ouvrage présente trois caractères principaux. Tout d'abord, il décrit avec soin la mentalité moderne en face du mystère de Dieu. A l'aide d'enquêtes sociologiques, on nous montre les différentes réactions des croyants en présence du « Dieu cosmologique », du « Dieu Sauveur », du « Dieu mystique » (cf. p. 41). Secondement, les auteurs éprouvent de la répugnance pour une recherche philosophique de Dieu. Explicitement, est cité le mot de Pascal qui ne veut adorer que le Dieu d'Abraham et non celui des philosophes (cf. p. 107). Enfin, l'ouvrage recourt à la sainte Ecriture, qui nous montre comment Dieu s'est révélé non seulement par des paroles prophétiques, mais encore dans des *interventions* dans l'histoire d'Israël. L'un des auteurs en conclut que la crise actuelle de notre culture est aussi révélatrice du visage de Dieu ; elle est comme un prolongement des différents événements qui ont purifié, dans l'histoire sainte, l'image du vrai Dieu. — Personnellement, nous croyons regrettable tout divorce entre le Dieu de la métaphysique et celui de la Révélation. Aussi certaines critiques de la conception « cosmologique » de Dieu nous ont-elles paru ambiguës. On nous parle de « l'expérience de l'absence » du Créateur. Oui, certes au niveau des causes secondes où la cause première n'intervient pas comme un *deus ex machina*. Mais la grande doctrine de saint Paul à Athènes demeure toujours valable. « C'est en elle (la divinité) que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Actes 17 : 28). Ce texte nous ne l'avons pas vu cité. La sécularisation ne doit pas nous conduire à l'abandon de cette certitude vitale : si Dieu ne maintenait pas son influence créatrice, tout être retournerait au néant. L'ouvrage ne rejette pas cette doctrine, mais elle n'inspire pas la réflexion de nos théologiens, du moins pas suffisamment.

GEORGES BAVAUD.

BERTRAND J. DE CLERCQ, O.P.: *Religion, idéologie et politique*. Tournai, Casterman, 1968, 133 p. (Cahiers de l'actualité religieuse).

Brillant témoignage de la vitalité et de l'ouverture du catholicisme hollandais, cet ouvrage fait — excellemment — le point sur un certain nombre de questions largement débattues par la théologie contemporaine. L'auteur commence par montrer comment, au cours de l'histoire, la religion s'est vue progressivement dépouillée de toute prétention politique, voire même de son droit à l'existence (Pierre Bayle, Marx), puis il analyse l'adage bien connu « la religion est une affaire privée » qui, né dans les cercles de l'individualisme libéral a fait florès chez les socialistes. La formule se justifie si elle indique, comme le pensait Lénine, que l'Etat doit être neutre en matière religieuse, mais cette neutralité est bien difficile à définir. Le danger consiste alors, pour l'Eglise, à accepter sa neutralisation politique au nom de l'autonomie du politique, et à devenir « une pieuse et benoîte confrérie, de plus en plus coupée de la vie réelle » (p. 53). Le troisième chapitre, réconciliant Kant et Machiavel, définit le politique comme l'entrelacement du droit et du pouvoir pour chercher la place que prend la religion s'incarnant dans l'action politique, après quoi l'auteur s'interroge sur le lien entre les idéologies politiques et le christianisme. Il montre ensuite pourquoi le catholicisme, malgré un glissement de mentalité vers le progressisme, reste encore, pour l'instant, une réalité politiquement conservatrice *de facto* et expose les raisons pour lesquelles, au plan théorique, un parti confessionnel « ne peut être qu'un non-sens politique » (p. 111). Enfin le dernier chapitre inverse la perspective : au lieu d'analyser la religion d'un point de vue politique, il considère le politique à la lumière du message évangélique : reprenant le célèbre logion « Rendez à César... » puis les textes johanniques du procès de Jésus, il en conclut que « la plus profonde signification politique du christianisme est dans le fait qu'il a *sécularisé* la réalité politique à sa racine même. L'homme a été libéré de la politique et la politique affranchie de la religion » (p. 122). Mais cela ne signifie pas que le chrétien doive se borner, en politique, à adopter une attitude critique ; il faut réagir contre la tendance privatisante de la théologie existentialiste qui menace, selon le mot de Moltmann, de se délayer en une « idéologie religieuse de la subjectivité romantique » ; le problème ne vient pas de ce que l'Eglise s'occupe trop de politique mais de ce qu'elle s'en occupe trop peu et qu'elle néglige le politique comme instrument de réalisation de la charité chrétienne (p. 128). — Ce rapide résumé est loin de rendre compte de la richesse et de la perspicacité de cet ouvrage, qui allie les données de la science politique (même si un « géant » comme Hegel aurait dû être cité plus qu'une fois) et la compétence théologique. Il vient à son heure jeter quelque lumière sur un sujet difficile et brûlant.

GILBERT RIST.

GUSTAVE THILS : *Christianisme sans religion ?* Tournai, Casterman, 1968, 164 p. (Christianisme en mouvement).

Les discussions sur le christianisme areligieux et la sécularisation, commencées dans un contexte protestant, se sont élargies aujourd'hui au catholicisme romain où elles suscitent les mêmes interrogations et provoquent les mêmes remous. Ce petit livre, écrit par un professeur de théologie à Louvain, s'efforce de présenter la question en décrivant successivement les positions de Barth,

de Bonhoeffer, de Cox et des théologiens de la mort de Dieu ; il les compare ensuite aux déclarations de l'Eglise romaine pour déterminer au cours de la troisième partie dans quelle mesure les catholiques peuvent accepter certaines conclusions des tenants d'un christianisme sans religion. Il ne s'agit donc pas de l'ouvrage d'un contestataire, mais d'un essai de faire le départ entre ce qui, dans la nouvelle tendance théologique, doit être considéré comme valable et ce qui ne relève que du slogan et cause « le désarroi dans les esprits et le chaos dans l'action ». Certes il n'était pas possible, en si peu de pages, de présenter de façon exhaustive la manière dont Barth définit la religion par rapport à la foi, ou ce que Bonhoeffer présentait en parlant d'une interprétation non-religieuse des concepts bibliques, mais on aurait pu au moins attendre de l'auteur qu'il ne passe pas sous silence la problématique barthienne contre la variété romaine de la religion, (sauf aux p. 107-108) et qu'il ne réduise pas la critique de Bonhoeffer à une attaque du piétisme luthérien. De même il est un peu curieux de voir l'eschatologie réduite à la « survie éternelle promise à l'humanité après la résurrection » (p. 149) quand on sait l'importance pour le présent de l'homme et de l'Eglise du thème du Royaume dans la théologie moderne. Ce petit livre montre donc les limites qu'impose la théologie catholique au débat sur le christianisme areligieux ; certaines, sans doute, sont valables ; lorsque l'auteur par exemple se demande en quoi la foi peut exister sans aucune forme de religion, mais on est un peu déçu de voir que dans l'ensemble les thèmes de la sécularisation ne sont accueillis que pour autant qu'ils correspondent à l'ordre de nature, et ne font qu'entériner « l'autonomie des réalités terrestres » proclamée par *Gaudium et Spes*. Ne sortira-t-on donc jamais du *gratia non tollit naturam sed perficit* ? Enfin, toute la revendication politique de la théologie contemporaine est réduite au domaine de la vie privée et morale, l'« existence intégrale du chrétien » étant définie par les termes de *Lumen Gentium* : famille, travail, loisir, piété. Il y a là une énorme lacune — fort compréhensible d'ailleurs — dans un ouvrage qui sera considéré par beaucoup — même s'ils sont catholiques — comme typiquement réformiste puisqu'il refuse un christianisme non-religieux pour définir timidement la possibilité d'un christianisme de forme « moins religieuse » (p. 155-156). Ce peut être cependant une étape dans l'approfondissement de ces thèmes dont la discussion est loin d'être terminée, il s'en faut de beaucoup.

GILBERT RIST.

RENÉ COSTE : *Evangile et politique*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 318 p. (Foi vivante, 72).

Cet ouvrage recense la plupart des questions qui se posent au chrétien soucieux d'engagement politique : l'apolitisme de Jésus, le pouvoir de Dieu et celui des hommes, le machiavélisme ou la confiance, le réalisme politique, la politique de l'amour, de l'homme, de la participation, de la solidarité économique, etc. Le P. Coste y reprend d'ailleurs de nombreux thèmes qu'il avait déjà développés dans sa magistrale *Morale internationale* (cf. *RThPh*, 1966, IV, p. 282). L'orientation fondamentale consiste à « préciser le sens dans lequel l'homme peut et doit construire une politique authentiquement et vitalemment chrétienne. Il le fait par son intention et son effort pour imprégner, sous sa propre responsabilité, la totalité de sa démarche politique de l'esprit évangélique » (p. 84). L'intention est louable, mais les conséquences pratiques paraissent plutôt faibles. Que signifie « la surnaturalisation de l'acti-

vité politique par la foi » (p. 87), qu'est-ce que ce « bon sens d'essence surnaturelle qui aiguise en réalité l'acuité de notre bon sens humain » (p. 104), pourquoi les critères du véritable prophétisme politique — dont la nécessité n'est pas contestée — doivent-ils être l'humilité, l'absence d'injure et le « sain réalisme » (p. 144) ? Les grands prophètes bibliques n'ont-ils pas souvent passé pour des fous qui ne mâchaient pas leurs mots ? Surtout, l'auteur ne nous paraît pas avoir dépassé la morale d'intention : il affirme que « l'homme d'Etat comme le patron doivent s'efforcer de réaliser autant que possible l'idéal du sermon sur la montagne » (p. 64), qu'« au lieu de prôner la lutte des classes il faut affirmer le devoir de tous de coopérer au service de tous » (p. 159), qu'il faut que celui qui a reçu la paix de Dieu « s'efforce » de la communiquer aux autres (p. 163), qu'il faut « s'efforcer de créer des institutions qui soient capables (...) de rétablir la paix le plus rapidement possible » (p. 166), qu'il faut faire une politique « qui s'efforce loyalement » de mettre en œuvre la Déclaration universelle des droits de l'homme (p. 170), etc. Les mots qui véhiculent l'idée de s'efforcer, de viser à, de tendre vers, reviennent comme des *leit-motiv*, mais on peut douter qu'ils soient d'une quelconque utilité à celui qui est véritablement engagé dans un projet politique. Cette morale reste très individualiste puisqu'on nous dit que la décision politique est faite au fond de la conscience chrétienne (p. 90), et non pas dans les assemblées politiques, d'autre part elle se veut au-dessus de tout esprit partisan, elle condamne toutes les violences, d'où qu'elles viennent, de Hanoï ou de Saïgon (p. 115), pour ne prendre qu'un exemple ; à se demander s'il s'agit encore d'une morale politique ! — Certes, ces critiques sont sévères, d'autant plus que la tâche à laquelle s'est attelé le P. Coste était extrêmement difficile, périlleuse même. Mais ce livre pose au fond le problème de toute morale aujourd'hui, et met en lumière les limites de celle-ci. Il était peut-être difficile de faire mieux, car pour cela il faudrait remettre radicalement en question le genre littéraire du moraliste et partir du fait que le commandement de Dieu, dans une situation donnée, exige une réponse donnée, simple, qui dispense de choisir entre le bien et le mal. Il n'est peut-être plus possible aujourd'hui d'écrire une morale qui prévienne d'avance les cas les plus complexes et recommande ce qu'il convient de faire, mais seul reste un commentaire de ce qui est véritablement vécu dans l'obéissance à Jésus Christ.

GILBERT RIST.

ANDRÉ MANARANCHE : *Je crois en Jésus-Christ aujourd'hui*. Paris, Le Seuil, 1968, 190 p.

Nombreux sont les ouvrages qui s'efforcent de faire le point des remises en question auxquelles la foi chrétienne est aujourd'hui soumise, mais celui-ci sort nettement de l'ordinaire, car il ne tombe ni dans le piège de l'apologétique simplificatrice, ni dans celui d'une caricature facile des questions qui se posent aux chrétiens. On y trouvera une petite anthologie de la théologie contemporaine, un inventaire de la plupart des interrogations qui sont formulées dans l'Eglise et de toutes les critiques qui sont adressées aux croyants par le marxisme, la psychanalyse, voire la « nouvelle théologie » ! On serait presque tenté de dire que l'auteur a voulu embrasser trop de questions (explication des motifs, du contenu et de l'expression de la foi, le mythe, la morale, l'idéologie, symbolique du père, du mal et de la peine, etc.), mais il faut bien reconnaître que son information extrêmement vaste sur la théologie et la culture contemporaines et

son remarquable esprit de synthèse lui ont permis de tenir cette gageure. De plus, ce livre est présenté de façon extrêmement claire et pose fort bien la problématique théologique sans pour autant utiliser un jargon de spécialiste ; à de longs développements, l'auteur préfère des formules mordantes, ainsi lorsqu'il se demande s'il n'y a pas contradiction « à parler sans cesse d'une « Eglise des pauvres », alors qu'on rêve de la plus subtile des richesses et du triomphalisme le plus camouflé : d'un « rotary des parfaits » (p. 183), ou lorsqu'il affirme qu'il est parfois bien peu pastoral de prétendre que la foi n'a rien à voir avec la religion, car « les pauvres n'ont pas à être nargués par nos jeux de princes » (p. 80). Cette verve n'est cependant jamais blessante, car elle sert toujours à ressaisir le sens plénier de l'incarnation pour notre temps, en refusant qu'on fasse du Fils de Dieu soit un Jésus qui ne serait pas le Christ, soit un Christ qui ne serait pas Jésus.

GILBERT RIST.

Dr. GÜNTER KEHRER : *Religionssoziologie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1968, 158 p. (Götschen Band 1228).

Ce petit ouvrage, de format livre de poche, donne un excellent aperçu de la visée, des méthodes, de l'histoire et de l'état des recherches dans cette discipline spécialisée de la sociologie qu'est, selon l'auteur, la sociologie de la religion. Il délimite clairement son champ d'application : les associations religieuses et le comportement social déterminé par la religion (p. 4), et définit à la suite de Parsons son objet, la religion, comme un « système de croyances socialement obligatoire ». (p. 7ss.) En raison du caractère empirico-positif de la sociologie, la sociologie de la religion se distingue nettement de la théologie. — L'histoire du développement de la sociologie de la religion permet à G. K. de situer brièvement l'apport des grands ténors de cette discipline. Dans ce chapitre, la nomenclature fait parfois place aux excursus. La contribution la plus intéressante de l'auteur apparaît, cependant, dans la partie la plus longue du livre réservée à la revue méthodique des faits sociaux étudiés par la sociologie de la religion. — L'analyse des institutions religieuses permet à G. K. de comparer leur évolution dans différentes civilisations, de relever le caractère toujours organisé de la religion dans la société moderne occidentale et de mettre en évidence l'originalité du système paroissial qui s'est développé dans le christianisme. Le thème « religion et société » est toutefois aux yeux de G. K. le véritable domaine de la sociologie de la religion et sa tâche la plus difficile (p. 78). Il s'applique à le démontrer en faisant ressortir qu'une analyse sérieuse ne peut se contenter de signaler des corrélations entre les variables religieuses et sociales (religion-famille, religion-économie, religion-politique...). Il s'agit encore de les interpréter. Or cette interprétation n'est possible que si la sociologie dans sa recherche attire l'attention sur l'unité du système social dont la religion, la stratification sociale, la mobilité... ne seraient qu'une « coupe » (Ausschnitt). L'ouvrage s'achève avec quelques considérations sur la religion dans la société moderne que cette citation résume assez bien : « Le christianisme payant le prix de l'inapplicabilité sociale de son caractère spéculatif est devenu la « religion civile » de la société moderne » (p. 132). Des index et une bibliographie thématique, où l'on relèvera l'absence du livre de P. M. Harrison, *Authority and Power in the Free Church Tradition* et du *Journal for the Scientific Study of Religion*, complètent cette introduction à une discipline somme toute assez mal connue.

ROLAND-J. CAMPICHE.

JOSEPH COMBLIN : *Théologie de la ville*. Paris, Editions universitaires, 1968, 493 p.

S'appuyant sur le *De Regimine* de saint Thomas, l'auteur, rompant avec une longue tradition de silence dans la théologie catholique, aborde le problème de l'urbanisation en termes de théologie. C'est une théologie des réalités humaines que nous livre Comblin dans ce gros ouvrage, une théologie qui prend au sérieux les enseignements de l'histoire, de la sociologie et de l'urbanisme. Fidèle à la ligne biblique, qui fait commencer l'histoire de l'humanité dans un parc de campagne¹ et qui en annonce l'achèvement dans un parc de ville, l'auteur considère le phénomène urbain d'une manière positive. Ce faisant, il emboîte le pas à des théologiens protestants comme G. Winter ou H. Cox — il égratigne ce dernier inutilement au passage (p. 45, 404) — qui eux aussi s'étaient efforcés de montrer que l'urbanisation de notre monde n'entraîne pas forcément une déchristianisation. — Pour traiter de son objet — la ville en tant que communion humaine et espace construit — Comblin se fonde à la fois sur la théologie biblique contemporaine, reprise de la théologie ascendante de l'ancienne tradition, et sur la théologie déductive, systématisation préalable à l'étude de la Bible. Rejetant toute théologie de la nature et de la surnature qui, à son sens, ne constitue pas un principe de recherche (p. 104), il aborde le texte biblique selon la triple loi de la dialectique, de la typologie et de la pédagogie, qui sont les lois mêmes de l'évolution du temps dans l'économie chrétienne. Il nous livre ainsi aux chapitres II et III une intéressante exégèse de plusieurs passages de l'Écriture parmi lesquels nous citerons l'épisode de la tour de Babel et la vision de la Nouvelle Jérusalem. — A côté du désert qui peut être le lieu de l'épanouissement de la foi, la ville est l'endroit par excellence où la Parole peut être efficace, car elle est parole communautaire, parole qui rassemble. La ville, certes, s'est attiré les imprécations les plus violentes des prophètes en raison de son orgueil et de son mépris de l'homme, mais la Nouvelle Jérusalem constitue aussi, selon la Bible, la réalisation du sens de la ville (Apoc. 21-22 ; Hébr. 12 : 22-24). L'auteur n'identifie pas l'Eglise à la ville, mais il montre très justement qu'elles constituent les deux pôles de l'existence chrétienne. Dans son appartenance à l'Eglise le chrétien trouve : « Les impulsions qui l'obligent à remettre en question l'état de sa ville, et à introduire les ferments nouveaux qui uniront les hommes » (p. 151). — Après avoir dénoncé une certaine interprétation ruraloromantique de la Bible et rappelé que « c'est dans l'acte de se joindre que les hommes rencontrent Dieu » (p. 225), Comblin consacre son IV^e chapitre à la description de « La ville des hommes ». C'est l'occasion pour lui de critiquer la ville baroque construite pour la seule gloire des princes au dépens de ses habitants, la ville industrielle et son cortège de taudis, la mégapole et son anonymat, les cités-jardins ou autres cités radieuses, fruits d'une idéologie où le prochain est exclu. Pour être humaine, la ville appelle la constitution d'une science totale qui réunirait les données de la sociologie et de l'histoire, de l'urbanisme et de la géographie. La théologie peut stimuler l'apparition de cette science qui ferait de la ville à la fois un spectacle et un lieu de rencontre, une possibilité de participation tout en préservant l'autonomie du citoyen. — Le chapitre V permet à l'auteur de distinguer deux notions malencontreusement unies : celles d'Eglise locale et de paroisse. Si la première entre dans les structures de la communauté humaine pour les renouveler — l'Eglise antique était ouverte à tous et liée à la cité — la seconde est devenue avec le temps un simple quadrillage qui reflète une structure rurale et se révèle être un instrument très peu dynamique. L'histoire

(cf. l'intéressant historique de la paroisse, p. 348 ss.) et l'étude de l'Écriture se rejoignent pour justifier la mise en question de la paroisse, mise en question qui n'a pas son seul fondement dans la sociologie. Pour Comblin, il faut aller au-delà de la paroisse et faire place à une Église qui soit l'animatrice de l'esprit de la cité comme ce fut le cas dans le Moyen Âge communal. Cette Église locale, confrontée à la ville actuelle, développe une multiplicité de microcommunautés et de services (p. 384) interdépendants qui en forment le tissu. Elle se structure pour remplir trois fonctions : la fonction prophétique, la fonction de recueillement et la fonction communautaire. Chaque chrétien appartient aux trois structures. Ses appartenances multiples correspondent au pluralisme de la cité. — Dans son dernier chapitre, J. Comblin tente de montrer que la ville est signe de l'avènement du Fils et de la rencontre du Père. Par rapport au reste de l'ouvrage, cette conclusion nous laisse sur notre faim. L'auteur n'arrive pas à se dégager d'une théologie traditionnelle qu'il avait pourtant su dépasser dans le corps du livre. Ceci dit, il n'empêche que la *Théologie de la ville* constitue le premier essai d'approche globale du problème posé à la théologie par le processus d'urbanisation. Il nourrit l'imagination de l'Église qui paraît bien désorientée devant un phénomène ancien, mais qui est devenu dominant.

ROLAND J. CAMPICHE.

OLIVIER RABUT : *L'expérience religieuse fondamentale*. Paris, Casterman, 1969, 190 p. (L'Actualité religieuse.)

Dans ce nouveau livre, O. Rabut entreprend l'examen méthodique de ce que les chrétiens sont en droit d'affirmer à partir de leur expérience. Cette expérience a été liée jusqu'ici à des représentations conceptuelles, mais elle consiste dans une transformation de la vie. En fait, le christianisme a consisté jusqu'à présent dans un mélange de la religion instinctive et de la religion de l'esprit. La visée de celle-ci est la réalité ultime, certaine mais obscure, de l'amour. On ne peut ni l'identifier à ses expressions dogmatiques, ni l'en dissocier totalement. A des degrés divers qui sont à préciser, elles lui correspondent, sans exclure d'autres formulations. — On retrouve dans cette priorité donnée à l'expérience vécue l'ambiguïté insurmontable d'une conception du fait chrétien qui l'assimile au religieux et l'y absorbe.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

BERNARD REYMOND : *Eglises et vacances*. Genève, Labor et Fides, 1969, 151 p. (Débats N° 4)

Manifestation partielle d'une civilisation des loisirs, la généralisation des vacances, dont profitent aujourd'hui toutes les couches de la population, place les Églises devant des tâches nouvelles que l'auteur s'emploie à définir. Il le fait non sans avoir préalablement décrit à traits rapides les caractéristiques de ces pèlerinages des temps modernes. Son analyse qui aurait pu être plus nuancée repose, d'une part, sur différentes études et documents et, d'autre part, sur son expérience de pasteur d'une importante station de villégiature. Elle met bien en évidence le rôle compensateur que peuvent jouer les vacances pour des gens marqués par un habitat urbain monotone et par un travail aliénant. L'espérance qu'on investit dans les vacances est ainsi fonction du type de vie imposé ou assumé qu'on mène le reste de l'année. — L'apparition

des loisirs comme composante importante de notre mode d'existence impose à l'Eglise une mutation au niveau d'une théologie qui a par trop valorisé le travail et d'une ecclésiologie liée à une conception autoritaire et cléricale de l'Eglise. A partir de ces considérations, bien dans la ligne de la nouvelle vague théologique, B. R. propose une série de mesures qui devrait constituer une véritable stratégie ecclésiastique pour atteindre ces hommes à la fois libres et disponibles, à la recherche du paradis perdu, que sont les vacanciers. Ces mesures apparaissent, cependant, plus comme un aménagement et un perfectionnement des moyens traditionnels d'évangélisation que comme une pastorale nouvelle qui tiendrait compte des aspirations de l'homme en vacances, des possibilités offertes par le mouvement œcuménique et le travail en équipe. Notables exceptions : les pages consacrées à l'action de l'Eglise dans les écoles d'hôtellerie et à la vocation de service des populations résidant dans les régions touristiques. Des directives résumant les éléments de stratégie préconisés figurent à la fin d'un ouvrage qui, espérons-le, stimulera la réflexion et la mission des Eglises dans la civilisation des loisirs.

ROLAND-J. CAMPICHE.

L.-M. WEBER : *Sexualité, virginité, mariage et leur approche théologique*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1968, 118 p.

Ce livre groupe trois conférences que le professeur de morale du Séminaire épiscopal de Soleure a prononcées entre 1956 et 1960. Il est la traduction française du volume 19 de la fameuse collection *Quaestiones disputatae*, dirigée par K. Rahner et H. Schlier, édité en 1963 sous le titre *Mysterium magnum*. Parue avant le Concile, cette recherche d'éthique théologique témoignait d'une belle liberté critique. Elle conserve aujourd'hui toute sa valeur, surtout peut-être pour qui veut mieux comprendre la tension que vit la théologie morale catholique romaine. Le lecteur protestant sera surtout attentif à la première conférence, dans laquelle l'auteur tente d'élucider la notion de *nature*. Bien qu'occupant une place importante dans la tradition théologique, la loi et le droit naturels doivent être révisés. L.-M. Weber remarque en particulier que pour le Nouveau Testament la notion de droit naturel est marginale, qu'elle n'est pas considérée comme une réalité autonome, mais « plutôt en tension avec une pensée universaliste en laquelle elle s'insère » (p. 23). C'est dire qu'il faut considérer la théorie de la loi naturelle en référence avec l'histoire du salut. « ... Le salut en Jésus-Christ pour tous les hommes est plus important, plus essentiel que toute réflexion inspirée simplement du droit naturel » (p. 29). — Sur l'intégration chrétienne de la sexualité personnelle (deuxième conférence), l'auteur propose d'interpréter le mariage dans des catégories personalistes et souligne la primauté qu'il faut reconnaître à l'amour dans le problème des fins du mariage. Il est urgent de réinterpréter les textes du Magistère et d'éviter tout travail de raccommodage (p. 46). Retenons encore cette remarque pertinente : « Le théologien ne peut pas dire en fin de compte ce qui, dans le mariage, est « conforme à la nature » et ce qui est « contraire à la nature » sans tenir compte, en même temps et constamment, de ce moment-ci de l'histoire du salut... et de ce moment-ci de l'histoire du monde » (p. 50). — La dernière conférence tente de réinterpréter les notions de continence et de virginité, qui devraient avoir une qualification charismatique, qu'il faut distinguer du célibat tel qu'il est couramment compris. — Ce petit livre est une pièce

importante et significative à verser au dossier de la recherche œcuménique sur l'éthique du mariage. Il est assorti de notes utiles et d'une bibliographie à jour attestant l'existence d'une réflexion théologique et philosophique analogue en langue française.

ROBERT GRIMM.

WERNER HOFMANN : *Le choix du partenaire*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, 100 p. (Flèches).

Petit ouvrage, dans une traduction de Gaston Deluz, adressé aux amoureux, aux fiancés, aux jeunes mariés et aux éducateurs. Il contient d'excellents conseils quant au choix du partenaire (l'âge, la confession, le niveau d'instruction, le milieu social, etc.), mais ces conseils, accompagnés pourtant de quelques textes évangéliques et de nombreux exemples concrets, relèvent davantage du simple bon sens que d'une étude sociologique, psychologique et exégétique un peu approfondie. Dans la mesure où les intéressés suivent les conseils, ce livre pourra certainement être utile ; on regrette cependant qu'il en reste à un niveau trop élémentaire.

JACQUELINE ALLEMAND.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

PIERRE HADOT : *Porphyre et Victorinus*. Paris, Editions augustiniennes, 1968, 2 vol., 504 et 176 p.

L'auteur a entrepris une nouvelle lecture de Marius Victorinus pour tenter de dissiper les obscurités du texte, que tous les chercheurs ont relevées. Il est arrivé à la conclusion que ces difficultés proviennent surtout pour nous du fait que les sources grecques néoplatoniciennes de Victorinus ne sont plus à notre disposition et il s'est attaché à découvrir ces sources en recourant à l'hypothèse suivante : « Si les développements philosophiques... rencontrés dans l'analyse des œuvres de Victorinus introduisent des incohérences, des déséquilibres dans le plan, des obscurités, s'ils ne sont pas pleinement intégrés à la synthèse doctrinale de Victorinus, c'est qu'ils supposent un substrat littéraire préexistant que Victorinus utilise, soit sous le mode de paraphrases, soit sous le mode d'extraits ou de traductions » (t. I, p. 67). Il est inutile de souligner l'audace de ce projet et la maîtrise que suppose sa réalisation. Celle-ci aboutit à un résultat remarquable : la source grecque principale de Victorinus ne correspondant à aucun texte connu, est constituée par des textes de Porphyre aujourd'hui perdus. M. Hadot fait ainsi d'une pierre deux coups : il éclaire le texte de Victorinus et découvre des fragments inconnus d'un philosophe grec. Ce n'est pas le lieu de signaler le détail de la méthode de M. Hadot : elle recourt par exemple à la vraisemblance historique, à l'examen du vocabulaire et à la doctrine elle-même des fragments. La source de Victorinus étant ainsi identifiée, l'auteur se livre ensuite à une analyse détaillée des thèmes porphyriens tels que Victorinus nous les fait connaître. C'est là la plus grande partie de l'ouvrage dont il faut dire qu'elle précise, complète et renouvelle la connaissance qu'on avait de la pensée de Porphyre, en même temps qu'elle éclaire, par contraste ou ressemblance, celle de Plotin, de Jamblique, de Proclus, et même la pensée de Platon, d'Aristote, des stoïciens et de bien d'autres auteurs. Les thèmes porphyriens ainsi étudiés sont les suivants : Dieu comme non-étant au-dessus de l'étant, la triade intelligible être-vie-pensée, l'Un et la triade intelligible, l'agir et la forme. Cette énumération ne suffit nullement à indiquer la richesse doctrinale que le livre

de M. Hadot nous révèle et qui est celle d'une grande pensée, nourrie de la tradition grecque tout entière. M. Hadot conclut en résumant les résultats qu'il a obtenus : Porphyre, conçu généralement comme un simple vulgarisateur de Plotin, apparaît comme un philosophe original dont le néoplatonisme postérieur dépend largement et qui a instauré une problématique dont l'équivalent se retrouve dans la philosophie moderne et jusqu'à nos jours. En effet, l'originalité la plus grande de Porphyre par rapport à Plotin consiste à faire du premier Un l'Idée du second Un, c'est-à-dire à voir en lui l'Etre de l'Etant. De plus, sous l'influence de la doctrine stoïcienne de la substance, Porphyre conçoit l'Etre comme un agir automate. Derrière la doctrine porphyrienne de l'Etre et de l'Etant, M. Hadot voit se profiler l'enseignement de Heidegger, et dans la transformation néoplatonicienne du stoïcisme, il aperçoit une préfiguration de l'hégélianisme : car la substance porphyrienne, selon les directions du mouvement d'autoposition, « se réduit à l'être, ou sort d'elle-même comme vie, pour revenir à elle-même comme intelligence ». Le volume II contient les textes porphyriens de Marius Victorinus, des fragments palimpsestes d'un commentaire sur le *Parménide* que M. Hadot attribue à Porphyre, une citation du commentaire de Proclus sur le *Parménide* et plusieurs index.

FERNAND BRUNNER

GEORGES BENREKASSA : *Montesquieu*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 132 p. (SUP — Philosophes).

Etude riche et nuancée de la pensée politique de Montesquieu, suivie d'un choix d'extraits. Pour M. Benrekassa, le dessein de Montesquieu semble avoir été d'« écrire le véritable anti-Machiavel du XVIII^e siècle tout en conservant son autonomie au monde politique, c'est-à-dire en ne le considérant pas comme subordonné à la morale ou à la religion » (p. 34). La réalisation de ce dessein n'est pas exempte d'ambiguïté et a souvent été mal comprise. Pourtant *L'Esprit des Lois* demeure la source d'une « authentique inspiration libérale » (p. 69-70).

ANDRÉ VOELKE.

CLÉMENT ROSSET : *Schopenhauer*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 119 p. (SUP-Philosophes).

Interprète original de la philosophie de Schopenhauer, M. Rosset relègue à l'arrière-plan de son exposé le pessimisme qui, selon Schopenhauer lui-même, constitue l'aboutissement de cette doctrine, et considère comme des aspects mineurs les conséquences bien connues de ce pessimisme : esthétique contemplative, morale de la pitié, renoncement à tout intérêt vital. A ses yeux, l'importance philosophique de Schopenhauer réside dans une rupture décisive avec Kant et toute la tradition idéaliste : philosophe de la *volonté* aveugle, Schopenhauer a privilégié les forces inconscientes aux dépens de la représentation consciente, préfigurant les philosophies de type *généalogique* (Nietzsche, Marx, Freud), mais sans réussir à penser le rapport généalogique liant l'intelligence à la volonté ; philosophe de l'*absurde*, il a critiqué les idées fondamentales du rationalisme (causalité, finalité, liberté, évolution), qui conduisent à la reconnaissance illusoire d'un ordre du monde. Aux yeux de M. Rosset, il faut se garder de voir dans cette entreprise de *désillusionnisme* l'expression d'un pessimisme congénital : en réalité, le pessimisme de Schopenhauer est issu

de sa vision de l'absurde, en vertu du postulat selon lequel la volonté, en tant qu'absurde, doit être réputée mauvaise. Mais admettre un tel postulat, c'est revenir aux thèses du rationalisme, qui soutient qu'un monde rationnel est un monde justifié. Si l'on veut aller jusqu'au fond de la pensée de Schopenhauer, il convient donc, selon M. Rosset, de dissocier ce qu'elle a indûment lié, la critique de l'optimisme d'une part, celle du rationalisme de l'autre, et de faire porter l'accent sur la seconde, car, « chez Schopenhauer, la pensée de la facticité est plus profonde que la pensée de la souffrance » (p. 38).

ANDRÉ VOELKE.

SCHOPENHAUER : *De la volonté dans la nature*. Traduction, notes et introduction par Edouard Sans. Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 206 p.

Ce qui est important, dans cet écrit peu connu de Schopenhauer, c'est son intention d'appuyer la métaphysique sur l'expérience scientifique. Science et métaphysique sont comme deux tunnels venant à la rencontre l'un de l'autre, et elles ne peuvent pas ne pas se rencontrer un jour ou l'autre. On pressent, dans cet ouvrage, la joie qu'aurait eue (conditionnel irréel) son auteur à converser avec Bergson ou Husserl, et le lecteur comprend mieux combien la haine que vouait Schopenhauer à Hegel repose sur bien davantage qu'une simple rivalité, ou je ne sais quel conflit caractérologique. — Sur le fond des choses, il est clair que l'argumentation de Schopenhauer est vieillie : les sciences naturelles ne sont plus pour nous ce qu'elles étaient pour lui, et le « mesmérisme » ne nous préoccupe plus guère ; cet essai montre donc aussi, de façon négative, les limites obligées du genre « philosophie scientifique ». — Signalons le chapitre consacré par Schopenhauer à la linguistique : il y retrouve, dans l'usage propre aux langues indo-européennes de l'auxiliaire de mode « vouloir », le signe visible de l'existence métaphysique de la volonté. Un procédé de recherche dont Heidegger saura tirer parti. — Ajoutons pour finir une remarque de caractère très général : l'effort accompli par les maisons d'éditions pour rendre accessibles, voire attrayants, les divers messages des divers philosophes de l'histoire, a sa valeur, et cette valeur est d'abord utilitaire : c'est un service rendu à la collectivité. Mais, en même temps, cela transforme l'histoire de la philosophie en un spectacle, ou même, dirais-je, en un supermarché où figurent, côte à côte, toutes sortes de philosophies attractives, et d'idées intéressantes. Quand on pense alors à l'enjeu que Schopenhauer a posé sur la table, en se réclamant de Kant et en combattant Hegel, on se dit qu'un tel nivellement, même s'il sert en partie les intérêts de Schopenhauer, doit littéralement le faire se retourner dans sa tombe.

J.-CLAUDE PIGUET.

CLÉMENT ROSSET : *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 120 p. (Initiation philosophique, 88).

L'esthétique de Schopenhauer a souvent été gauchie. On y a vu soit une spéculation de métaphysicien, soit une psychologie de la profondeur dite « romantique ». En réalité, cette esthétique est originale et prophétique. Ni Hegel, ni Schelling, ni surtout Kant, ne la préfigurent ; et Bergson, pour ne rien dire de Freud, aurait pu s'y référer. — Concernant la musique, qui est le point le plus intéressant de l'esthétique schopenhauérienne et du livre qu'y

consacre M. Rosset, le gauchissement vient de ce préjugé selon lequel la musique « exprime » quelque chose, ou même (voir l'esthétisme contemporain) s'exprime elle-même. Mais précisément, pense Schopenhauer, la musique n'a pas à « exprimer ». Car elle n'introduit pas de rapport *externe* entre elle-même et autre chose qu'elle-même. Schopenhauer n'a jamais pensé que la musique serait « profonde » quand elle se tiendrait plus près des arcanes du vouloir-vivre originel. Du reste, Schopenhauer aimait Rossini, et non pas Wagner, tout comme Nietzsche aimait *Carmen*. A Wagner, Schopenhauer reconnaît beaucoup plus de génie pour la poésie que pour la musique ! Il n'est donc pas juste de sous-entendre que la musique « exprime », il faut dire qu'elle est « expression », ou aussi, comme le dit Ansermet, dire qu'elle n'est pas le langage des sentiments, mais le sentiment *comme langage*. Le monde aussi, nous dit M. Rosset (p. 96), « n'incarne pas la volonté : il l'est déjà ». C'est dire que la musique est antérieure à la réalité même : elle est un « universale ante rem ». A la différence des autres arts, le rapport à la transcendance y est toujours vécu, sans être jamais thématisé. M. Rosset exprime ces vérités dans un langage qui ne me convainc, à dire vrai, qu'à demi : « La musique, écrit-il page 110, ne signifie pas la répétition, mais la réapparition d'un thème originel dont la volonté (la vie) est elle-même perpétuelle répétition. »

J.-CLAUDE FIGUET.

G. JEANCLAUDE : *Edouard Schuré, auteur des « Grands Initiés », sa vie, son œuvre*. Paris, Fischbacher, 1968, 200 p.

L'auteur résume très heureusement la vie intellectuelle de Schuré, puis sa vie amoureuse, avant de parler de sa pensée et de ses œuvres. Le tout est présenté de façon alerte, bien documentée et toujours intéressante. Un livre bienvenu, qui permet à chacun de prendre ses distances face à une pensée dont l'influence fut considérable. Regrettons cependant les nombreuses fautes d'impression (lignes interverties en particulier). — Sur le fond, ce livre nous convainc une fois de plus que l'essentiel, et aussi le meilleur, de la pensée de Schuré acquiert une bien plus grande force de présence si on va le chercher chez Wagner, Schopenhauer, ou même Rudolf Steiner.

J.-CLAUDE FIGUET.

NICOLAS WEISBEIN : *Tolstoï*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 128 p. (SUP — Philosophes).

Selon M. Weisbein, Tolstoï est un penseur cohérent, qui a suivi méthodiquement tout au long de sa vie quelques lignes de force déterminantes. Obéissant à des préoccupations à la fois intellectuelles, morales et religieuses, il n'a cessé d'approfondir certains problèmes fondamentaux : la mort, la vie, l'amour, Dieu. M. Weisbein consacre un développement de quelques pages à chacun de ces thèmes et termine sa présentation par une étude des rapports entre Tolstoï et le christianisme, montrant en particulier comment les vérités morales et religieuses que Tolstoï découvre dans l'Evangile le conduisent à poser l'existence d'une Eglise invisible, constituée par les hommes de bonne volonté, indépendante de l'Eglise officielle et de l'Etat. — Des extraits intéressants complètent cette présentation.

ANDRÉ VOELKE.

ROGER GARAUDY : *Lénine*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 107 p. (Philosophes.)

Dans cet excellent ouvrage, qui cherche en toute clarté à saisir Lénine comme un vrai philosophe, je retiens la discussion concernant la théorie de la connaissance comme « reflet ». M. Garaudy montre très bien comment il faut épurer la doctrine de Lénine, telle qu'elle est malheureusement interprétée non seulement par d'autres mais par lui-même, de tout le « vieil empirisme » qu'elle véhicule. Ce serait oublier, souligne R. Garaudy, le moment actif de la connaissance, que comprend nécessairement toute théorie dialectique de la connaissance. — D'autre part, combien de textes cités, qui sont souvent si savoureux ! Exemple : « L'idéalisme intelligent est plus près du matérialisme intelligent que le matérialisme bête » (cité p. 45). — Ou aussi cette remarque, qu'on pourrait rédiger ainsi d'après une note allusive de Lénine citée p. 92 : « La logique n'apprend pas plus à mieux penser que la physiologie ne nous apprend à mieux digérer. » — Il y a finalement autant de Lénine que de Garaudy dans ce petit ouvrage, qui se lit avec grand plaisir.

J.-CLAUDE PIGUET.

OLIVIER REBOUL : *L'homme et ses passions d'après Alain*. T. 1 : La passion ; T. 2 : La sagesse. Paris, PUF, 1968, 310 p. et 387 p.

Si l'un des plus grands mérites d'Alain, « ce qu'il y a peut-être de plus beau et de moins contestable » dans toute son œuvre (I, p. 20), est sa manière de rendre présents les philosophes et écrivains qu'on appelle « classiques », de les « lire tout vivants » (propos d'Alain, *loc. cit.*) et de nous les rendre vivants, on pourrait, d'une certaine manière, retourner à M. Reboul l'hommage qu'il rend ainsi à Alain. Car son étude, dont le but est essentiellement de comprendre ce qu'a voulu dire Alain (*op. cit.*, p. 22), nous donne du penseur une présence extrêmement vivante ; et, inséparablement, la sympathie profonde qui l'anime est le garant de son objectivité. Aussi cette sympathie n'exclut-elle pas la critique ; tout en exposant la pensée d'Alain, l'auteur, au passage, en souligne les lacunes (concernant, par exemple, l'union de l'âme et du corps, question métaphysique qui était par excellence le problème d'Alain, mais qu'il élude). — Le premier volume traite de la passion en laquelle Alain, très inspiré par le stoïcisme, voit « ce qu'il faut surmonter pour être homme » ; c'est pourquoi il n'étudie pas la passion sans y chercher un remède, et sa doctrine est en quelque sorte une synthèse de trois grandes théories : celle des Stoïciens, celle de Descartes et celle de Spinoza (I, pp. 365-385). — D'une sorte de phénoménologie de la passion qui, au delà de la description, veut remonter du phénomène à l'essence, de la passion à l'homme, l'étude de M. Reboul s'élève, dans le second volume, au niveau des grandes perspectives morales, politiques, esthétiques, qui sont celles d'Alain. C'est là qu'on touche à l'essentiel, et aux limites les plus graves, de cette « sagesse » laïque, foncièrement individualiste et surtout amputée de toute dimension métaphysique : Alain n'a jamais cherché un au-delà de l'homme, sinon dans l'homme (cf. II, p. 270). A cette sagesse et au salut sans Dieu qu'Alain propose, M. Reboul reconnaît « le mérite de fonder une morale pleinement laïque, c'est-à-dire universelle » (II, p. 296). Qu'il nous soit permis de n'être pas d'accord avec l'auteur sur ce point, tout en reconnaissant le mérite incontestable de son étude.

ALIX PARMENTIER.

JEAN CAZENEUVE : *Mauss*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 119 p. (SUP-Philosophes).

Introduction très claire à la pensée d'un « précurseur des développements les plus modernes de la sociologie et de l'anthropologie » (p. 35), aussi bien du pluralisme de Gurvitch que du structuralisme de Lévi-Strauss et du culturalisme de Linton et Kardiner. M. Cazeneuve souligne avec force l'originalité de Mauss, qui a cherché à saisir la totalité du phénomène humain par l'approche sociologique et mis au centre de sa recherche les faits sociaux totaux, c'est-à-dire ceux qui « mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions » (cit. p. 19). M. Cazeneuve discerne deux orientations dominantes dans la plupart des écrits de Mauss : la mise en évidence de rythmes sociaux obéissant au principe de compensation et l'élucidation du phénomène de l'échange. Il signale également l'importance des études que Mauss a consacrées aux phénomènes religieux et qui dénotent un « sociologisme » aussi affirmé que celui de son oncle Durkheim. — Des extraits caractéristiques permettent au lecteur d'entrer en contact direct avec la pensée du grand sociologue.

ANDRÉ VOELKE.

ROGER TROISFONTAINES : *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*. Louvain, Nauwelaerts, 1968, 2 vol., 415 p. et 499 p.

Dans cette synthèse fondamentale, l'auteur a ordonné les thèmes de Marcel selon la dialectique vivante qui aboutit à l'être, conçu comme participation à l'acte. Au départ l'homme se trouve déjà engagé dans une situation qu'il n'a pas choisie mais qui le constitue : l'existence. Au cours d'une première réflexion, il sépare les éléments confondus dans l'immédiateté vécue et discerne le moi et le non-moi ; mais cette abstraction, si elle rend possible l'activité technique, menace l'existence. Dès lors, seule une option peut permettre à l'homme de s'ouvrir au mystère de l'être, par une réflexion seconde, qui est participation de l'idée à la vie. — La première partie de cet ouvrage décrit l'existence, après avoir fait le procès de la problématique objective aliénante. Quant aux trois suivantes, elles déploient l'accès à l'être selon trois modalités complémentaires, l'union à soi, à autrui et à Dieu. L'exposé critique ne suit donc pas un ordre chronologique, mais plutôt thématique, éclairant les premiers textes inédits par les derniers développements, regroupant les textes divers « comme les pièces d'un puzzle ». Ainsi il opère une réflexion « au troisième degré » sur le cheminement de Marcel, qui a toujours choisi l'immédiateté de l'exploration, fût-elle tâtonnante, tout en souhaitant qu'un autre s'attelle au relevé topographique des chemins parcourus. C'est pourquoi dans la lettre-préface, Marcel exprime sa gratitude à l'ami qui, après un long travail et beaucoup d'abnégation, a su si bien assimiler sa pensée. On peut regretter que l'allure quasi systématique de l'exposé fasse oublier la voix de Marcel, sa pensée si vivante lorsqu'elle s'exprime à l'état naissant. — Une bibliographie très utile et complète conclut l'ouvrage.

ANDRÉ CONTESSE.