Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **32 (1982)**

Heft 3

PDF erstellt am: **27.05.2024**

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.

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

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 114 (1982), P. 297-317

BIBLIOGRAPHIE

Sciences des religions

REINHARD LEUZE, *Theologie und Religionsgeschichte: Der Weg Otto Pfleiderers* (Münchner Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, Band 6). München, Chr. Kaiser, 1980, 447 p.

Ce livre remarquable démontre à l'évidence que l'auteur a raison lorsqu'il déclare (dans sa préface) que toutes les questions importantes touchant à la relation entre la théologie et la science des religions ont été posées au XIXe siècle. Otto Pfleiderer (1839-1908), pendant 33 ans professeur de théologie systématique à l'Université de Berlin (1875-1908), a publié entre autres un premier livre de philosophie de la religion sous le titre « Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte » (1869), ouvrage qu'il remaniera trois fois sous le titre « Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage » (1878, 1883 et 1896). Leuze se livre à une analyse minutieuse de ces quatre publications qui sont autant de projets de philosophie de la religion. Il note les modifications discernables d'un projet à l'autre, et il trace les sources et les causes de toutes les options importantes. Il ressort de cette analyse que Pfleiderer s'est sans cesse efforcé de rester en contact, voire en dialogue, avec les sciences humaines (notamment la psychologie, mais aussi la sociologie naissante et surtout l'histoire des religions). On constate donc une fois de plus que le dialogue de la théologie et des sciences humaines n'est pas une invention — ou plutôt un souhait — de notre temps; on peut même aller jusqu'à dire que ce contact a probablement été plus réel au XIXe siècle que de nos jours. Tout ce qui a marqué la vie culturelle du XIXe siècle — Hegel, Fichte, la psychologie qui opérait déjà avec les notions de pulsion et d'inconscient, la découverte et l'investigation toujours plus poussée des religions non chrétiennes, Feuerbach, le positivisme, les diverses théories de la religion (entre autres A. Réville et Fustel de Coulanges) — a trouvé en Pfleiderer un lecteur attentif, souvent critique, mais aussi reconnaissant. Si Pfleiderer n'a jamais vraiment renié le point de départ de son premier livre (où il a fondé la religion sur le psychisme humain), on admire néanmoins sa surprenante souplesse, sa volonté de se renouveler, sa disponibilité d'admettre des critiques justifiées. Leuze a raison: nous sommes en présence d'un philosophe de la religion qu'on a eu tort de jeter aux oubliettes. — Toutefois, face à Pfleiderer, Leuze reste lucide et critique (parfois même de manière un tantinet spécieuse); il lui reproche notamment, dans sa définition psychologique de la religion et de son histoire, l'absence de la *notion* de Dieu.

CARL-A. KELLER

GÜNTER LÜLING, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad — Eine Kritik am « christlichen » Abendland.* Erlangen, Verlagsbuchhandlung Hannelore Lüling, 1981, 423 p.

Au vu des thèses et des conclusions de l'auteur on serait peut-être tenté de rejeter son livre en bloc comme le produit fantaisiste et un brin vindicatif d'un outsider farfelu. On aurait tort, car non seulement M. Lüling met en œuvre un savoir prodigieux

et une connaissance assez impressionnante des sources, mais aussi une argumentation dense et cohérente. Il n'est pas possible de condamner ce livre sans procéder d'abord à une réfutation serrée de chaque élément de la démonstration. Les thèses au demeurant sont déconcertantes. Jésus et Muhammad seraient les représentants et les défenseurs d'un système social et d'une tradition religieuse authentiquement sémitiques. Cette tradition — l'auteur l'appelle « pagane » — consisterait d'un côté en une structure sociale basée sur les principes de la solidarité tribale, le *ius talionis*, et l'autorité d'un chef charismatique (celle du « berger qui donne sa vie pour les brebis »); de l'autre dans le culte des hauts lieux et des anges/ancêtres. Jésus et Muhammad se seraient dressés contre la déformation de cette tradition, déformation imputable à la hiérarchie sacerdotale de Jérusalem dans le cas de Jésus, au christianisme hellénique dans le cas de Muhammad. Car, contrairement à l'interprétation islamique « orthodoxe » élaborée sous l'influence et de par la volonté des califes détenteurs du pouvoir politique, l'adversaire contre lequel prêchait Muhammad n'était nullement le « paganisme » arabe pré-islamique, mais le christianisme hellénisé solidement implanté à La Mecque (la Kaaba elle-même aurait été une église chrétienne). Les premières « révélations » de Muhammad auraient été des commentaires à des chants judéo-chrétiens, chants que le Prophète aurait utilisés au début de sa carrière, le judéo-christianisme ayant, mieux que la grande Eglise hellénistique, conservé les véritables intentions de Jésus. Mais petit à petit Muhammad se serait détaché du judéo-christianisme, en faveur d'un retour décidé à la tradition « pagane » dont il fit remonter l'origine à Abraham et à Ismaël. Le califat aurait gommé et réinterprété ces faits, dans le but manifeste de mieux asseoir son autorité; mais la teneur primitive du Coran et des textes relatifs au Prophète transparaîtrait encore à travers les énoncés mutilés. — Ces thèses, si audacieuses et extravagantes qu'elles puissent paraître, méritent certainement un examen approfondi. Car il est évident qu'elles reposent sur quelques faits bien établis. Il est incontestable, par exemple, que le Coran aussi bien que l'Ancien et le Nouveau Testament ne sont nullement le produit des communautés juives, chrétiennes ou islamiques dans leur totalité — cela serait parfaitement inconcevable —, mais qu'ils sont le résultat d'une lutte pour le pouvoir au sein de chacune des communautés concernées. L'exégèse biblique a encore trop souvent tendance à considérer l'Ancien Testament comme le dépositaire de « la foi d'Israël », alors qu'il renferme essentiellement les traditions d'une certaine fraction de la population de Juda/Jérusalem. De même, on suppose que les écrits du Nouveau Testament attestent « la foi de l'Eglise », alors que la formation du canon du Nouveau Testament est due à l'existence de divergences de vue assez considérables au sein des communautés chrétiennes, divergences qui ont finalement trouvé leur « solution » grâce à la victoire d'un certain parti. De même, on affirme sans sourciller que le Coran tel que nous le connaissons sous la forme de la « vulgate othmanienne » contient uniquement les *ipsissima verba* de Muhammad, alors qu'on sait parfaitement bien qu'au début de l'islam nombreuses étaient les lectures et interprétations divergentes voire contradictoires. On oublie de manière générale que la forme « orthodoxe » d'une religion n'en est jamais la forme la plus « pure » ni la plus authentique: toute « orthodoxie » résulte d'une lutte pour le pouvoir au sein d'une communauté religieuse (ou politique). Est déclaré « orthodoxe » l'avis de celui qui, étant le plus fort, réussit à s'imposer. Dès qu'on reconnaît ce fait, une recherche du type de celle qu'entreprend M. Lüling devient légitime. — On regrette seulement que cet auteur ait jugé nécessaire de renforcer ses thèses scientifiques par une polémique excessivement virulente contre la théologie universitaire actuelle et contre l'islamologie traditionnelle.

CARL-A. KELLER

PIERRE CRAPON DE CAPRONA, *Le Coran: aux sources de la parole oraculaire. Structures rythmiques des sourates mecquoises.* Préface de Simon Jargy (coll. Arabiyya). Paris, Publications orientalistes de France, 1981, 683 p.

Ce livre somptueux est la publication posthume d'une thèse de doctorat d'une valeur exceptionnelle, soutenue à Genève en 1978, dont l'auteur décéda peu après la soutenance. Il faut savoir gré au professeur S. Jargy, directeur de thèse, de n'avoir ménagé aucun effort pour mener à chef la publication, et d'avoir ainsi rendu un dernier hommage à un orientaliste qui nous a quittés beaucoup trop tôt. — L'auteur bénéficiait d'une admirable sensibilité pour les qualités rythmiques et musicales des textes sémitiques, hébreux d'abord et syriaques. Il s'est équipé d'un outillage scientifique imposant, d'arabisant, de linguiste, de critique littéraire, de spécialiste de la prosodie, afin de se consacrer à une analyse minutieuse du Coran. Ce qui l'a amené à étudier ces textes, c'était son intérêt pour les traditions religieuses dites «abrahamiques», et en particulier pour le phénomène prophétique qui les a marquées si profondément. Toutefois, en abordant les sourates mecquoises ainsi qu'elles sont «officialisées» dans la vulgate othmanienne du Coran, il s'est rendu rapidement à l'évidence: le texte «officiel» est un texte retravaillé et souvent altéré par la tradition post-coranique. Non seulement la «biographie» de Muhammad est en fait une hagiographie qui a oblitéré bien des aspects «archaïques» de la vie du Prophète — le détail de son mariage et de sa vocation, par exemple —, mais le processus même de collection et de fixation des oracles est parsemé d'incertitudes. A côté d'une certaine «folklorisation» très compréhensible de la tradition, c'est surtout la création de l'immense empire islamique qui a provoqué des transformations plus ou moins volontaires (p. 100 s). Ces considérations ont obligé l'historien et l'exégète qu'était M. Crapon de Caprona de pratiquer une herméneutique nouvelle s'écartant souvent de celle des commentaires arabes. Il s'est résolu à soumettre une vingtaine de sourates mecquoises à une analyse métrique des plus rigoureuses. Il examine le rythme quantitatif (syllabes longues et syllabes brèves), le rythme tonique (l'accentuation de certaines syllabes lors de la récitation), la nature des pieds ou modules, le rythme des stiques; il identifie les unités métriques et strophiques (ce qui l'oblige à l'occasion de modifier la vocalisation et la ponctuation traditionnelles), compte le nombre des syllabes et des voyelles longues, démantèle la composition des oracles élémentaires et réduit les sourates composées aux unités primitives. Enfin, il dresse des grilles qui permettent de saisir plus facilement les résultats des analyses quantitatives, accentuelles, et harmoniques. Les conclusions qui découlent de ces résultats sont frappantes: «Le discours coranique est panmétrique; c'est-à-dire que tous les paramètres identifiables interviennent dans la définition des structures de ce discours. En cela il est parfaitement typé, distinct de la poésie et de la prose, non seulement de l'arabe classique, mais également d'autres langues» (p. 11 s). La variété et la richesse des grilles quantitatives et autres conduisent à la conclusion qu'une composition de ce genre «offre, tant par l'harmonie que dans la signification, des qualités telles qu'elle atteint à l'esthétique du chef-d'œuvre. Un art aux ressources prodigieuses perce à travers cette musique verbale dont les thèmes sont archaïques et les formes poétiques» (p. 482). Nous sommes donc en présence d'une «poésie supérieure» d'un genre qu'on pourrait peut-être identifier ailleurs que chez Muhammad, en Inde par exemple, et que l'auteur appelle «le chant oraculaire» (p. 556). La complexité de ses structures, dans le Coran, «exclut une composition consciente de la part de Mahomet» (p. 557). Il s'agit donc d'une sorte d'inspiration supraconsciente, d'une inspiration que l'auteur qualifie d'un terme qui est en soi tout un programme: «transpersonnelle». «Nous entendons par là que si le Prophète fut nécessairement le véhicule de cette création verbale, nous en ignorons la véritable provenance» (p. 557). Il s'agit d'un événement qu'on peut rap-

procher des « phénomènes mystiques appelés visions théophaniques et locutions théopathiques », phénomène dont l'auteur appelle de ses vœux une étude beaucoup plus pénétrante (p. 558). Malheureusement, notre culture occidentale « devenue a-religieuse » (p. 558) a un peu de peine à s'y mettre...

CARL-A. KELLER

MAX BURKOLTER-TRACHSEL, *Der Drache — Das Symbol und der Mensch.* Bern/Stuttgart, Paul Haupt, 1981, 192 p.

Cette thèse bâloise (dirigée par le professeur Fr. Buri) a été suscitée par un fait divers: un artiste bâlois désirait confectionner, à l'intention d'une église catholique au Japon, un vitrail représentant saint George tuant le dragon; or, il était obligé de remplacer le dragon par une espèce de batracien, puisque le dragon était pour les Japonais un symbole aux connotations essentiellement positives qui ne justifiaient nullement la mise à mort de l'animal. Valeur positive là, négative ici — comment expliquer cette polysémie? Voilà la question que l'auteur se propose d'élucider. Suite à un inventaire étonnamment riche du symbole du dragon/serpent et des idées qui lui sont associées, dans les civilisations et religions de l'Extrême-Orient, de l'Inde, du Moyen-Orient, de l'Egypte, et de l'Europe païenne et chrétienne, l'auteur en arrive à des conclusions extrêmement suggestives. Il décèle en effet deux types d'utilisation de ce symbole. D'un côté, le dragon/serpent symbolise à la fois les forces positives recherchées par la société (ordre, vie, fécondité, etc.) et les puissances qui leur font échec (chaos, rébellion, mort, etc.), il est donc ambivalent ou « englobant ». D'autre part, il représente uniquement les puissances négatives. Le premier type (symbole « englobant ») est propre aux civilisations et religions « englobantes », c'est-à-dire à celles qui considèrent certes les puissances négatives du chaos, de la rébellion et de la mort comme une menace réelle et permanente contre laquelle il faut se prémunir, mais qui admettent néanmoins que cette menace fait en un sens partie de l'ordre, qu'elle en est comme l'autre face. Il s'agit notamment des civilisations d'Extrême-Orient, de l'Inde et de l'Ancien Orient. L'autre type — le dragon ne symbolise que les puissances négatives — s'est développé dans les civilisations et religions dualistes: Iran zoroastrien, apocalyptique juive et chrétienne — et par conséquent dans toute une aile de la tradition chrétienne. Dans le contexte de ces religions, le dragon est ressenti comme un ennemi à abattre: le chaos n'est jamais intégrable à l'ordre, il en est le contraire irréductible; l'ordre, le bonheur ne se réalisent que moyennant la suppression radicale des forces hostiles (hérétiques, par exemple). Vu l'influence certaine bien que souvent inconsciente des symboles sur la mentalité des gens, sur leurs options politiques et sur leur comportement concret, le dragon des religions dualistes rappelle la nécessité de liquider toute opposition à l'ordre « orthodoxe »: l'hérésie est l'œuvre du « vieux Serpent », de « Léviathan » qu'il s'agit d'éliminer sans pitié. Et l'auteur de proposer que la théologie chrétienne corrige la tendance dualiste, « dragonophobe », qui lui est inhérente, en revivifiant les éléments d'un symbolisme plus « englobant » qu'on trouve dans l'Ancien Testament. On ne peut qu'applaudir. Pourtant, le lecteur critique se permettra de remarquer que l'intransigeance envers les « hérétiques » et tous ceux qui pensent autrement n'est pas entièrement absente chez tel détenteur d'une doctrine et d'un symbolisme « englobants », qu'il soit bouddhiste ou hindou. — La vaste érudition de l'auteur force l'admiration. On regrette d'autant plus quelques défauts plus ou moins gênants; par exemple, les manipulations pervertissantes avec le genre grammatical de tel terme étranger: Veda (p. 27) et nâga (passim) traités

comme des féminins; ou encore l'oubli de tel motif important, entre autres les combats de Krishna avec des dragons/serpents (Kâliya et Aghâsura). L'affirmation — trop courante, hélas — que le message de Zoroastre est « streng dualistisch » (p. 155) devrait être nuancée. Enfin, le fait de ranger le shî'isme iranien du côté des religions dualistes (p. 165) tient tout bonnement du contresens.

CARL-A. KELLER

F. BOUSQUET ET AL., *Le rite.* Présentation de Jean Greisch (Philosophie 6), Paris, Beauchesne, 1981, 246 p.

Le volume réunit huit études ébauchant une approche philosophique du rite. Leur intérêt est malheureusement un peu amoindri suite à une préoccupation excessive des auteurs avec le freudisme et — surtout! — avec les aimables conjectures de R. Girard, au détriment d'une prise en considération de l'immense littérature anthropologique sur le sujet. — P.-J. Labarrière analyse l'action structurante du rite sur le temps. Fr. Bousquet s'applique à éclaircir la relation entre le rite et le logos, alors que Fr. Marty s'aventure — de manière un peu trop timide, me semble-t-il — dans l'exploration de l'analogie entre le rite et la parole, c'est-à-dire dans une sorte d'interprétation linguistique du rite: il conviendrait de signaler ici que les anthropologues ont depuis longtemps interprété le rite comme une « parole » et le système rituel comme un « langage ». J. Greisch, l'éditeur du présent volume, chemine une longue distance avec R. Girard, mais il résiste tout de même à la philosophie gnosticisante de ce dernier. La longue méditation de Maria da Penha Villela-Petit sur Caïn et Abel est faussée au départ par une traduction discutable de Gn 4,4-5 laquelle, si elle est traditionnelle, n'en est pas moins sujette à caution: le texte hébreu ne dit pas que YHWH « agréa » Abel et son sacrifice (traduction sur laquelle toute la réflexion de l'auteur est basée), mais simplement qu'il les « regarda », étant présent quasi physiquement, alors qu'il « ne regarda pas » Caïn et son offrande, c'est-à-dire leur tourna le dos. — A la suite d'A. Vergote, J.-Fr. Catalan estime qu'on est en droit de nuancer la réduction freudienne de la religion à une « névrose obsessionnelle universelle », et Ph. Kaeppelin se propose de comparer la « répétition » qui se dégage du psychodrame analytique avec celle qui caractérise le rite. E.-D. Yon, en guise de conclusion, insiste sur la nécessité de « fluidifier » et d'humaniser la rigidité d'un rituel hiérarchisé et institutionnalisé en le vivant comme un « culte en esprit et en vérité » tel qu'il était pratiqué par la chrétienté primitive. On le voit: en dépit des réserves faites on trouvera dans ce volume pas mal de matière à réflexion.

CARL-A. KELLER

CHRISTINE CHRIST-V. WEDEL, *Das Nichtwissen bei Erasmus von Rotterdam: Zum philosophischen und theologischen Erkennen in der geistigen Entwicklung eines christlichen Humanisten*, Basel und Frankfurt/M, Verlag Helbling & Lichtenhahn, 1981, 146 p. (*Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft*, Bd. 142).

Histoire de la théologie

L'auteur se donne pour but d'exposer le développement de la doctrine érasmienne de la foi, et de la connaissance, et d'exposer l'importance qu'a pour cette doctrine la notion du « Nichtwissen » (ignorance). Mme C.-v. W. précise, mais seulement vers la fin du livre (p. 111), qu'Erasme ne s'intéresse pas à la connaissance

empirique que l'homme peut posséder du monde externe. Le lecteur donc se demande en ouvrant le livre si en fait le problème qui y est abordé est celui du degré de la connaissance que l'homme peut posséder de *Dieu*. L'ouvrage n'offre pas de réponse claire à cette question. En traçant le développement de la pensée d'Erasme, Mme C.-v. W. commence par les *Antibarbari*. Dans cet ouvrage, dit-elle, l'ignorance socratique («je sais que je ne sais rien») est considérée comme un signe de la modestie que doit engendrer une bonne éducation. Après ses études à Paris 1495-99, continue-t-elle (chap. 3), Erasme devient convaincu que seule la révélation divine fournit la connaissance à l'homme. Tous les efforts que l'homme fait lui-même pour obtenir la connaissance sont inutiles. Cette conviction s'exprime très clairement dans les préfaces d'Erasme à son Nouveau Testament (chap. 6). L'ignorance, selon Mme C.-v. W., y constitue la base d'une nouvelle théologie: l'homme doit être avant tout conscient de sa propre incapacité de connaître Dieu. Dans les années qui suivent, Erasme devient de plus en plus persuadé de l'ignorance humaine. Il suggère dans son débat avec Luther (chap. 8) que même la révélation que Dieu accorde à l'homme par l'Ecriture sainte ne peut pas lui être toujours compréhensible. Toutefois en discutant la question du scepticisme d'Erasme (p. 108 ss.) qu'il admet lui-même dans sa querelle avec Luther, Mme C.-v. W. affirme que le savant hollandais ne peut pas être considéré comme sceptique selon les critères pyrrhoniens. Sans se référer à l'ouvrage de R. Popkin (*History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960), qui fut le premier à discuter le «pyrrhonisme» d'Erasme, elle précise (p. 111): «Erasmus ist nicht Skeptiker, weil es ihm an eindeutigen Wahrheitskriterien fehlte, sondern weil und allein soweit die Schwäche des menschlichen Geistes die offenbarte Wahrheit nicht erfassen kann». Or cette conviction de la faiblesse de l'esprit humain qui caractérise la pensée d'Erasme le place, à notre avis, non parmi les pyrrhoniens mais parmi les sceptiques «académiciens» qui, eux, croient que la vérité existe mais que l'on ne peut pas la découvrir (v. à ce sujet p. ex. Arne Naess, *Scepticism*, London 1968). Il est clair que le scepticisme académique d'Erasme évolue. Dans les *Antibarbari* ce sont les rapports épistémologiques entre l'homme et le monde qui le préoccupent. Comme l'affirme Mme C.-v. W. (p. 24): «Erasmus [in den *Antibarbari*] versucht nachzuweisen: je gebildeter einer ist, desto bescheidener wird er». Elle aurait dû préciser qu'Erasme y revendique une reconnaissance de sa propre ignorance *du monde externe* sur le modèle de Socrate. Lors de sa période parisienne, par contre, il commence à s'intéresser au degré de connaissance que l'homme peut avoir de *Dieu* et c'est cette question qu'il va traiter après 1500. Comme le souligne à juste titre Mme C.-v. W., Dieu constitue pour Erasme la source de toute vérité. Elle ne dit pas que la vérité donc *existe*; cependant l'homme non seulement ne peut pas l'atteindre, mais il doit aussi reconnaître son incapacité de le faire. Même le langage que Dieu accorde à l'homme par l'intermédiaire du Saint-Esprit ne sera qu'imitatif (cf. p. 116). Le livre de Mme C.-v. W. aurait été plus cohérent si elle avait joint à son excellent choix de textes d'Erasme au sujet de l'ignorance une thèse (ou même une hypothèse!) montrant leurs idées principales. Soulevons encore quelques questions de détail. Il est surprenant de lire (p. 37) que pour Pierre Lombard «Glaube und Wissen sind eng miteinander verbunden» étant donné que Lombard définit la foi comme une «virtus qua creduntur quae non videntur» (*Sent.* 3, dist. 23, cap. 2) et la distingue de la connaissance qui s'applique uniquement aux choses perceptibles (*Sent.* 3, dist. 23, cap. 7). Toutefois Lombard affirme en citant Augustin (*ibid.*) que l'homme peut *savoir* qu'il possède la foi. Il est aussi surprenant de lire que la définition du terme biblique «spiritus» que donne Erasme dans la *Ratio* «n'est pas convaincante» (p. 68). En fait les significations: Saint-Esprit (= troisième personne de la Trinité), l'activité intellectuelle humaine, les dons du Saint-Esprit et l'air, sont parfaitement traditionnelles et paraissent chez Hugues de Saint Chair dont les *Postilles* sont citées et discutées par

Erasme dans ses *Annotationes*. Finalement à la p. 74 le lecteur est faussement renvoyé à la LB 7, 487 pour y chercher l'attaque que lance Erasme dans sa Paraphrase de *Jean* contre toute tentative de parler de Dieu en un langage spéculatif. Mme C.-v. W. rend un très grand service au lecteur en offrant un excellent choix de textes qui se rapportent à la doctrine érasmienne de l'ignorance. Il est toutefois dommage qu'elle n'ait pas soumis ces textes à une analyse plus rigoureuse. Une telle démarche aurait jeté une lumière intéressante sur le problème de l'épistémologie d'Erasme.

IRENA BACKUS

JACQUES CHOMARAT, *Grammaire et Rhétorique chez Erasme*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 2 vol.,1249 p.

Dans un ouvrage magistral, qui devra, sans doute, attendre plusieurs années pour être dépassé, l'auteur nous expose la théorie du langage d'Erasme. Pour celui-ci ni la grammaire ni la rhétorique ne sont de simples techniques. En étudiant la grammaire, on apprend à lire « le texte comme expression d'un auteur dont la singularité personnelle est reconnaissable ». C'est cette conception de la grammaire qui amène Erasme à soumettre à l'analyse philologique le texte du Nouveau Testament, dont chaque livre porte la marque de son auteur humain même si l'on admet que tout a été dicté par le Saint-Esprit. Quant à la rhétorique, Erasme l'identifie avec l'invention, mais celle-ci est à son tour limitée par le principe fondamental d'adaptation. Chaque orateur doit adapter son discours « à son sujet, aux circonstances, au rôle qu'il assume et surtout à l'auditoire qu'il veut persuader ». Cette adaptation, ce désir de communiquer avec chaque individu, se rapproche de la *caritas*. La rhétorique contient donc cet élément spirituel par lequel l'homme réalise la philosophie du Christ. On constate aussi, comme l'affirme l'auteur à juste titre, un lien étroit entre la rhétorique d'Erasme et son dualisme. D'une part, le corps périt tandis que l'âme survit; d'autre part, les choses périssent tandis que les mots qui les représentent survivent éternellement. — Le livre est divisé en cinq parties. La première traite du langage divin par lequel Dieu se manifeste à l'homme tout en lui cachant son essence. Le langage humain en reflétant ce langage divin signifie donc la participation de l'homme à la divinité. En même temps, il sert à distinguer l'homme de l'animal. La deuxième partie consiste en un examen détaillé de l'attitude d'Erasme envers les langues y compris les langues vernaculaires. Le mépris que porte Erasme à celles-ci s'atténue quand il se rend compte du fait que le Christ et les Apôtres parlaient un langage corrompu qui convenait pourtant à leurs auditoires. L'auteur démontre qu'Erasme lui-même connaissait, à part sa langue maternelle, le français et le haut-allemand, mais qu'il n'avait que des notions d'anglais et d'italien. Il n'a jamais maîtrisé l'hébreu et son attitude envers cette langue est d'ailleurs ambiguë. En général le savant hollandais ne la met pas sur le même plan que le grec et le latin. La troisième partie traite de la grammaire. L'auteur y montre la rupture qu'opère Erasme (sous l'influence de Valla) avec les conceptions médiévales de la grammaire. Selon les grammairiens médiévaux, tel Jean de Garlande ou Michel le Modiste, la grammaire constitue une partie intégrante de la philosophie. Cette conviction les mène d'une part à « systématiser » les étymologies des mots latins d'une manière fantaisiste et, d'autre part, à présenter à tout prix la grammaire comme un système déductif. Selon les grammairiens humanistes par contre, dont Lorenzo Valla, il s'agit au premier chef de *pratiquer* le latin. Afin de pouvoir le faire il faut être conscient de son évolution à travers l'Antiquité et le Moyen Age. Il faut en outre choisir selon les critères esthétiques un modèle à

imiter. La quatrième partie consiste en une analyse détaillée des critères selon lesquels Erasme choisit ses auteurs et selon lesquels il établit et commente les textes. Suit une analyse en grande partie stylistique des *Paraphrases* et un examen détaillé des genres littéraires. La cinquième partie s'occupe des genres oratoires que l'auteur groupe en quatre catégories, à savoir les colloques, la déclamation, la lettre et le sermon. Une discussion détaillée qui rendrait justice à l'ouvrage de M. Chomarat prendrait la forme d'une monographie. Nous nous contentons ici de quelques remarques hétérogènes. — Il n'est pas exact de dire comme le fait l'auteur (pp. 1161-2) qu'Erasme, en élaborant ses théories de la rhétorique, est influencé surtout par Platon. Il est vrai que ce dernier place l'amour au-dessus de la connaissance. D'autre part, l'insistance d'Erasme sur le fait que c'est la perception claire de chaque individu qui constitue la base de toute connaissance humaine et qui conduit l'homme à employer le langage approprié, fait penser à l'épistémologie d'Occam. — Erasme à notre avis ne suggère pas dans le *De recta* (cf. p. 67-68) qu'un enfant acquiert une âme immortelle seulement au moment où il se met à parler. Ce texte implique plutôt l'idée qu'à force d'identifier l'élément divin dans l'homme avec le langage, c'est *nous* qui sommes incapables de reconnaître l'âme si elle se manifeste d'une manière non-linguistique. — Le *goût* de collectionner des épistémologies qui caractérise le travail des grammairiens médiévaux (cf. p. 214) se maintient au XVIe siècle. Toutefois les étymologies de certains mots grecs ou hébraïques que l'on trouve dans les commentaires bibliques de Bucer p. ex. ont subi une forte influence humaniste, de sorte qu'elles deviennent philologiques et dès lors «scientifiques». — Il n'est pas exact d'affirmer (cf. p. 489-490) qu'Erasme a inséré le *Comma Iohanneum* [1 Io 5, 7-8] en 1522 parce qu'il avait promis à Stunica de rajouter ce passage à condition de trouver un MS. grec qui le contînt. Dans un article récent [*Erasmus and the Comma Iohanneum* in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 56: 4 (1980), 381-389] H. J. de Jonge a démontré que l'on ne trouve aucune trace d'une telle promesse dans les œuvres d'Erasme. On a lieu alors de se demander ce que signifie la *veritas graeca* quand il s'agit du texte du N.T.? Est-il question de découvrir tout simplement l'original grec ou bien s'agit-il pour Erasme (comme c'est plus tard le cas pour Bèze) d'améliorer le texte *latin* de saint Jérôme à partir d'une étude philologique du texte grec? — Quant aux *Paraphrases* (cf. pp. 587-710), l'auteur devrait tenir compte davantage d'Erasme exégète des saintes Ecritures. Prenons un exemple (cf. p. 645). L'interprétation que donne Erasme de Io 2, 4, à savoir, «la tendresse que [le Christ] a pour [sa mère] ne saurait interférer avec sa tâche [qui est] de sauver les hommes» se trouve déjà dans le commentaire au 4e Evangile de saint Augustin [ad Io 2, 4, CCL 36, 87] et sert à souligner les deux natures du Christ. — Nous avons soulevé ici quelques points de détail. Toutefois, à notre avis, l'ouvrage de M. Chomarat servira de manuel fondamental à tous les «érasmisants» dans les années à venir. Nous espérons seulement que les dimensions du livre ne décourageront pas un trop grand nombre de lecteurs.

IRENA BACKUS

CHARLES MARC BOST: *Mémoires de mes fantômes.* Tome I. *Ami et ses dix fils.* Tome II. *John.* Imprimerie Lorelle, 16700 Ruffec, 1981. 415 et 238 p.

Le titre de ces deux volumes intrigue; de quels «fantômes» s'agit-il? L'auteur s'en explique d'entrée de jeu: il s'efforcera d'être aussi objectif que possible dans la fresque qu'il va brosser de ses ancêtres, mais il est bien conscient, cependant, qu'il va nous présenter «ses» fantômes. Voici donc le lecteur averti. Quel intérêt peut pré-

senter pour lui l'histoire de la dynastie des Bost, qui remonte jusqu'à Jean Pierre Marc, né en 1764? Tout d'abord, se faire une idée pittoresque de la vie quotidienne d'une famille pastorale française au cours du XIXe s., dont les différents membres furent très directement mêlés à la vie tumultueuse du protestantisme de l'époque, des circonstances politiques et sociales dans lesquelles il se trouva inséré, aussi bien en France qu'à Genève, qu'en Ecosse et qu'en Allemagne. Ensuite, apprendre à mieux connaître le Mouvement du Réveil, celui des Frères Moraves, ainsi que les luttes assez âpres entre théologiens libéraux et théologiens orthodoxes, Eglise officielle et Eglises marginales « missionnaires ». — Ami Bost, en effet, héros du Ier volume des « Mémoires », père de dix fils et d'une fille, fut une personnalité marquante de son temps. On dirait aujourd'hui un pasteur « engagé », même s'il ne le fut pas dans le domaine politique. Parcourant inlassablement l'Europe, à pied souvent, parfois exilé de France, il fut en butte aux difficultés matérielles ainsi qu'à l'incompréhension des autorités civiles et religieuses. Sa foi et l'amour de la musique le soutinrent dans ses combats. Rien ne put l'arrêter. Sa foi piétiste et sa théologie du salut le poussaient à l'action, que ce soit dans différentes paroisses, comme pasteur, ou bien auprès des prisonniers ainsi que des handicapés physiques et mentaux. C'est lui qui est à l'origine des Asiles de La Force. Avec autant d'impertinence que de témérité, il ose s'adresser à la société bien pensante, conservatrice et répressive de son temps en ces termes: «... le dieu de ce monde... s'appelle par une périphrase: ne pas se compromettre ». Et il dénonce avec la même vigueur « la dureté pharisaïque si répandue chez les gens de bien ». Il ajoute: « Le monde est pharisien. L'Eglise l'est encore bien plus ». — Le second volume des « Mémoires » est consacré à John, fils d'Ami, le plus connu des membres de la famille Bost, le véritable fondateur des Asiles de La Force. Passionné de musique comme son père, piétiste convaincu, il ouvre, en 1862, le premier des Asiles Bost pour handicapés. A l'époque, la société tenait à l'écart les « idiots », les épileptiques, les « retardés » mentaux; ils étaient moins bien traités que les animaux. Aujourd'hui, des spécialistes des maladies mentales considèrent John Bost comme un précurseur éminent dans la compréhension qu'il eut de ces malades. Au lieu de les enfermer, comme on le faisait alors, John Bost voulait qu'ils vivent en liberté, s'intégrant autant que possible à la vie de ces « colonies agricoles » qu'étaient les Asiles, participant dans la mesure de leurs capacités aux travaux des champs. Surtout, John et ses collaborateurs les respectaient, et croyaient en une amélioration possible de leur état. Ceci non en raison de connaissances médicales, qu'ils n'avaient pas, mais à cause de leur foi: tout être est une créature de Dieu, doué d'une conscience morale éducable, si diminué qu'il soit. Les résultats obtenus dans ces Asiles furent si patents qu'ils valurent une grande renommée à John Bost, des milliers de laissés-pour-compte de la société purent, grâce à John Bost, recouvrer une certaine dignité et un peu d'indépendance. — En 1979, la Fondation comptait plus de mille pensionnaires. Elle reste fidèle à l'intention qui présida à sa création, exprimée ainsi par John Bost: « Ceux que tous repoussent, je les recevrai au nom de mon Maître ».

GERTRUDE ROSSIER

CHARLES MARC BOST, *Mémoires de mes fantômes. III. Les Descendants*, Imprimerie Lorelle. 16700 Ruffec, 1981, 402 p.

Ce troisième volume a un caractère très particulier: il est consacré à la nombreuse descendance des dix fils de l'ancêtre, Ami Bost, et concerne « environ 280 individus » qui représentent plus de 500 familles. On ne s'étonnera donc pas que ce livre consiste avant tout en tables généalogiques et en mentions, souvent assez brèves, de telle ou

telle personnalité de la tribu des Bost. Cet ouvrage sera ainsi tout particulièrement utile à ceux qui s'intéressent à l'un ou l'autre des descendants et désirent le situer mieux dans la lignée familiale. Mais le coup d'œil d'ensemble qui en est présenté est digne de retenir l'attention de tout lecteur: il y verra que la vocation pastorale et missionnaire est restée constante au sein de la famille Bost, le goût de l'histoire aussi, ainsi que celui de la musique. Les « descendants » exerceront et exercent encore leur ministère dans maints pays d'Europe occidentale, aux Etats-Unis, en Afrique du Sud. L'indépendance d'esprit, le courage, le dévouement aux êtres humains les plus défavorisés et malheureux, la poursuite d'initiatives généreuses sont des constantes parmi les membres appartenant aux différentes générations de cette étonnante et prolifique dynastie.

GERTRUDE ROSSIER

Théologie contemporaine

VITTORIO SUBILIA, *Die Rechtfertigung aus Glauben.* Gestalt und Wirkung vom Neuen Testament bis heute (trad. de l'italien par M. Krumbach et K.-V. Selge), Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1981, 306 p.

« Publier un livre sur la justification écrit par un non-germanophone et un non-luthérien peut paraître comme une naïveté prétentieuse, comparable à celle de celui qui se proposait d'amener des hiboux à Athènes. Et pourtant, une tentative d'interprétation historique et actuelle de la doctrine centrale réformatrice pourrait, dans le contexte culturel, théologique et politique de notre temps, éveiller quelque intérêt, justement en étant une interprétation qui ne suit pas nécessairement les sentiers battus de la recherche », écrit dans la préface Subilia, le théologien émérite des Vaudois de l'Italie. L'examen *historique* commence par une revue critique de la recherche néotestamentaire par rapport aux affirmations des principales théologies du Nouveau Testament lui-même, passe ensuite à la tradition judéo-chrétienne (i.e. synergiste) dans le catholicisme romain pour aboutir à une présentation de la doctrine de Luther (ces 100 pages donnent en fait une excellente introduction à la théologie de Luther) et, plus brièvement, de Calvin ainsi que des courants non confessionnels (anabaptistes, Erasme, piétisme). L'interprétation *actuelle* constate en effet l'énorme décalage entre le message de la justification et sa terminologie d'un côté et l'autocompréhension de l'homme moderne de l'autre côté. C'est avant tout à la tendance marxisante générale et à l'œcuménisme relativiste (31s) que Subilia s'en prend, et dans le même mouvement il n'hésite pas à traiter de « pollution théologique » (292) la situation actuelle. Ce faisant, il rejette aussi bien la tradition (judéochrétienne, humaniste, piétiste) qui se soucie de la justification de l'homme que celle (prophétique, utopique, socialiste) qui s'intéresse principalement à la société juste, pour les renvoyer dos à dos et leur préférer la justification de Dieu (théocentrique), i.e. donner raison à Dieu par la seule foi. Cette lecture provoque chez moi deux réactions: d'une part l'information solide et très appuyée, la mise en relief des débats et des enjeux autour de la justification m'impressionnent beaucoup, aussi une traduction en français de l'original italien serait très désirable et d'un grand profit pour les étudiants. Mais d'autre part, les avertissements de l'auteur, certes honnêtes et utiles à écouter, créent néanmoins un malaise dans la mesure où ils ressortent plus d'une intransigeance défensive que d'une offensive évangélique ouverte.

KLAUSPETER BLASER

STEFAN SCHELD, *Die Christologie Emil Brunners. Beitrag zur Überwindlung liberaler Jesulogie und dialektisch-doketischer Christologie im Zuge geschichtlich-dialogischen Denkens*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1981, 347 p.

Alors que les recherches barthiennes fleurissent depuis longtemps déjà, relativement peu d'études approfondies sur Emil Brunner ont été entreprises jusqu'ici (mentionnons-en les principales: H. Leipold, *Missionarische Theologie. Emil Brunners Weg zur theologischen Anthropologie*, 1974; Roman Roessler, *Person und Glaube. Personalismus der Gottesbeziehung bei Emil Brunner*, 1965; Yojö Salaka, *Person und Offenbarung in der Theologie Brunners*, 1960; H. Volk, *Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 1939; *Emil Brunners Lehre von dem Sünder*, 1950). Cette thèse, menée à Würzburg sous la direction du professeur Ganoczy, vient donc à son heure et analyse l'évolution du problème christologique chez Brunner, de sa période prédialectique (1914) jusqu'à l'aboutissement dans la dogmatique (1950) en passant par le Médiateur (1927) et la réorientation dialogique et anthropologique (1930 ss.). De façon abrégée, on peut dire que le jeune Brunner tenta de dégager les phénomènes religieux dans la conscience et le monde humains pour y reconnaître des symboles de Dieu. Jésus lui fut exemple et maître renvoyant l'homme et le monde à Dieu, permettant ainsi à l'homme de former la représentation du Dieu-Père céleste et d'un monde surnaturel et spirituel. Dans la phase dialectique, Brunner corrigea ce penchant idéaliste par la notion d'une révélation de Dieu venant de l'extérieur (« d'en haut »). Même si cela le rapprocha de la tradition chrétienne, un certain docétisme est encore présent: l'historicité et l'humanité de Jésus n'ont pas vraiment de fonction positive dans la révélation de Dieu, mais la cachent. La corrélation principale entre foi et histoire est due au débat de Brunner avec Barth et au modèle de rencontre interpersonnelle, repris de F. Ebner, servant comme clé d'interprétation de la relation Dieu-Homme. Cela conduisit Brunner à réfléchir au Jésus de l'histoire en tant que fondement de la foi en Christ et à comprendre le processus de la reconnaissance du Christ chez le croyant. Il arriva ainsi, dans sa Dogmatique, à surmonter les unilatéralités de la jésuslogie libérale du docétisme ecclésiastique traditionnel. L'auteur catholique de cet ouvrage pense que le mérite et l'intérêt de Brunner consistent justement dans la méthode proposée par le vieux Brunner. On ne contestera pas les résultats de l'analyse minutieuse, mais on regrettera tout de même l'absence d'une explication plus biographique, sociologique et idéologique de certaines évolutions et positions brunneriennes. L'étude reste somme toute très classique en ce qu'elle n'insère pas les idées dans la vie. Par conséquent, elle répète aussi certains lieux communs, mais faux à propos de Barth (par exemple en anthropologie; l'auteur ne l'a sans doute pas étudié au-delà du premier tome de la Dogmatique). Toutefois, il est intéressant de constater que le dialogue œcuménique s'étend jusqu'à la christologie dogmatique; la méthode dialogique se propose aussi à la dogmatique catholique. Est-ce le chemin à suivre?

KLAUSPETER BLASER

KARL BARTH — MARTIN RADE. *Ein Briefwechsel.* Mit einer Einleitung herausgegeben von Christoph Schwöbel, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1981, 292 p.

L'édition de correspondances épistolaires est à la mode. Il est incontestable que l'échange de lettres constitue souvent une lecture passionnante et fournit des renseignements que l'on ne peut trouver dans des documents plus dégagés de l'actualité et

des circonstances personnelles. Ainsi, l'édition critique des correspondances entre Barth et Thurneysen ou Barth et Bultmann n'a pas manqué de modifier, compléter et mettre en perspective certains éléments de la biographie et du chemin théologiques des personnes en question. Il en va de même pour la présente édition dont on ne comprend cependant pas pourquoi elle ne figure pas au nombre des volumes du Nachlass de Barth... La correspondance entre Barth et Rade (1857-1940; élève de Harnack et théologiquement dépendant de Ritschl, professeur à Marbourg) s'étend sur une période de 32 ans (1908-1940). Elle illustre en effet un temps privilégié de l'histoire de la théologie de ce siècle. Elle documente le cheminement du jeune Barth: disciple enthousiaste de la théologie libérale et assistant du rédacteur en chef de la « Christliche Welt » (précisément Rade), puis porte-parole d'une génération de théologiens en rupture radicale avec la théologie de leurs maîtres, notamment à la suite de leur approbation de la guerre de 1914. Le particulier et le savoureux de ce livre résident dans le fait que Barth se trouve ici en discussion directe avec un de ses maîtres — relativement modéré et, par ailleurs, ouvert au dialogue — maître pour lequel Barth gardera toujours une estime personnelle, malgré les dissensions théologiques et politiques dont l'échange témoigne. En même temps, nous assistons à l'effort considérable de M. Rade de maintenir le dialogue de deux générations et de contribuer à la compréhension de la « nouvelle théologie » au moyen de son journal de renom. Ainsi, les points culminants de cette lecture se trouvent-ils dans l'interprétation de la première guerre mondiale, dans le rapport entre théologie dialectique et théologie libérale de l'époque ainsi que dans la situation de l'Eglise par rapport au national-socialisme (Rade, mis à la retraite par le pouvoir, ne sera plus militant de l'un ou de l'autre côté, mais simple observateur inquiet). Le lecteur de la présente édition sera donc introduit à la situation théologique d'une bonne partie de la première moitié de notre siècle et pourra revivre un débat dépassé dans sa forme et sa virulence, mais exemplaire dans son fond. Christoph Schwöbel, auteur d'une thèse sur la théologie de Rade, nous a rendu ces documents accessibles avec tout le soin nécessaire et nous les livre avec une bonne introduction.

KLAUSPETER BLASER

KARL BARTH, *Letters 1961-1968* — Translated by Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Pub., 1981, 382 p.

A la fin du semestre d'été 1961, Barth arrêtait de donner des cours, et durant les sept dernières années de sa vie, il publia et s'exprima peu officiellement. Par contre, pendant cette période, il a beaucoup correspondu, ce qu'atteste cet ouvrage qui est la traduction anglaise du 5e volume des Karl Barth Gesamtausgabe (1978[2] chez Theologische Verlag à Zurich; recension de la 1re éd. allemande in *RTh Ph* 1977, p. 354, par K. Blaser). Trois cent vingt-cinq lettres de Barth et (en appendice) dix-sept lettres d'autres auteurs composent ce recueil où l'anecdotique et la réflexion fondamentale trouvent leur place. Ainsi, il est intéressant de découvrir les remarques de Barth à Jürgen Moltmann à propos de sa *Théologie de l'espérance*, à Wolfhardt Pannenberg pour son *« Esquisse d'une christologie »*, d'autant plus que nous avons également les réponses de ces deux auteurs. Passionnant également l'incessant dialogue avec Joseph Hromadka de Prague, où transparaît le regret de Barth de ne pas trouver chez son interlocuteur « un lieu surélevé au-dessus des nuages des idéologies, des intérêts et des forces qui s'affrontent et se combattent dans ‹ la guerre froide › d'aujourd'hui » (p. 82). Et puis il faut mentionner les lignes à Eberhard Jüngel, à Helmut Thielicke, à

Hans Küng et Ernst Wolf, sans parler des longues lettres à l'auteur dramatique allemand Carl Zuckmayer. Alors, au fil des lettres, se dessine le portrait du « vieux » Barth, ce personnage très humain, aimant Mozart et les cigares, toujours soucieux tant de l'avenir de la théologie que de ceux qui ont pour mission d'annoncer la Parole de Dieu avec des paroles humaines.

SERGE MOLLA

JACQUES ELLUL, *La parole humiliée*, Paris, Seuil, 1981, 300 p.

« Vouloir sauver l'homme d'aujourd'hui, c'est d'abord vouloir sauver la parole »: tel est le nouveau slogan de Jacques Ellul. Pour cela, il est nécessaire de « rétablir une certaine clarté dans un domaine rempli de confusion, de complexités, de malentendus ». C'est ce que fait notre auteur en distinguant nettement la parole et le regard, les mettant en relation avec deux mondes différents: celui de la vérité pour la parole, celui de la réalité pour le regard. En effet, si l'image est un instrument merveilleux de connaissance (par la rapidité et la globalité du processus), elle demeure cependant toujours insignifiante, elle demande toujours à être interprétée, elle n'est que présence. Seule la parole, qui n'engendre pas le signifié, mais qui en provient, est à même de communiquer quelque chose de la vérité. Dans une deuxième partie de « théologie biblique », Ellul montre comment l'opposition entre le voir et l'entendre est constante dans la Bible. Dieu ne se révèle qu'au travers d'une parole. Il crée par une parole, s'incarne dans une parole. Tout est de l'ordre de la parole, rien n'est laissé à la vue, ou, en d'autres termes, comme le disait Ricoeur, la « proclamation s'oppose à la manifestation ». Cette suprématie de la parole est insupportable pour l'homme parce qu'ainsi Dieu lui échappe toujours. D'où la constante tentation de se créer des images, des idoles. Cependant, affirme Ellul avec force, l'attitude iconoclaste est la seule possible. Pourquoi donc ce déséquilibre au profit de la parole? Cette situation est une conséquence de la chute. En effet, alors que dans le récit de la Genèse il y a toujours un équilibre parfait: Dieu dit — Dieu vit — Dieu nomme... lorsque la femme « vit que l'arbre était bon à manger... », c'est la première fois que la vision est séparée de la parole: c'est le début de la chute. Nous vivons dans une société de l'audio-visuel: nous avons donc le sentiment que nos techniques ont opéré la réunification de la parole et de l'image. C'est un mensonge, s'écrie Ellul: la parole est humiliée et aujourd'hui tout se transmet en images. La parole est humiliée aussi bien par les techniciens scientifiques (qui distinguent le langage sérieux, technique, exact, du langage des fous, des artistes et des... théologiens), par les intellectuels qui ne cessent de mettre en évidence toutes les failles du langage, par les poètes enfin (surréalistes et autres traîtres à la parole). La multiplication prodigieuse de la communication parlée l'a en fait vidée de son sens. Aujourd'hui tout se dit, se vit, se pense en images: musées, publicité, graphiques, électrocardiogramme, feu rouge, photos de vacances, etc. L'image est le moyen de communication de notre civilisation. Après avoir dénoncé tous les dangers de l'image (ceux qui avaient le mieux compris ce qu'on pouvait en faire étaient Hitler et Mussolini), Ellul, dans une dernière partie, met le doigt sur le temps où parole et image seront réellement (et non artificiellement) réunies: l'eschaton. C'est la raison pour laquelle il y a autant de visions dans l'Apocalypse. C'est le moment où nous verrons Dieu, où nous recouvrerons notre équilibre perceptif. Et dès lors, l'image ne peut plus être condamnée en soi, à condition qu'elle ne perde jamais de vue son caractère eschatologique. Une fois de plus Ellul marche à contre-courant. Un livre écrit rapidement, où l'on souhaiterait voir

certaines positions mieux assises, certaines condamnations mieux développées, certaines hypothèses mieux étayées, mais enfin... un livre stimulant pour la réflexion par le fait même qu'il s'attache à une théologie de la quotidienneté et non à une lointaine réflexion de salon.

JEAN CHOLLET

S. J. SAMARTHA, *Courage for Dialogue, Ecumenical issues in inter-religious relationships*, Genève, World Council of Churches, 1981, 241 p.

Dix ans directeur de la sous-unité « Dialogue avec les religions et idéologies de notre temps » du COE, Stanley J. Samartha édite à l'occasion de son départ du Conseil une anthologie de textes qu'il a lui-même composés durant la décennie précédente. L'auteur aborde des thèmes qui lui sont chers, la christologie, la pneumatologie, l'ecclésiologie, dans une perspective chrétienne et s'est soucié de faire ressortir clairement un thème central: la préoccupation d'une compréhension et d'une coopération interreligieuses. On peut discuter longuement les raisons qui empêchent un véritable dialogue, les refus et les préjugés, les craintes et les espérances, mais c'est le plus souvent une peur intrinsèque qui nous éloigne des autres et des communautés de foi différentes. « Peur de perdre sa propre identité, d'être secoués dans nos croyances traditionnelles et confortables, d'être confrontés à la vérité qui peut se trouver dans un autre camp » (p. xi). En tant qu'Indien, Samartha ouvre un espace privilégié de discussions avec l'hindouisme (cf. les deux derniers chapitres) et nous rappelle que si le dialogue est urgent, essentiel, libérateur et créateur, il est aussi une des notes de l'oikoumene mondiale sans lequel la vocation du chrétien ne serait pas fidèle à l'Evangile.

ANDRÉ JOLY

MICHEL EVDOKIMOV, *Lumières d'Orient*, Limoges, Droguet et Ardant, 1981, 190 p.

EMANUELE GRASSI, *Mont-Athos, presqu'île sacrée*, Paris, Fernand Nathan, 1981, 180 p.

Il fallait signaler ces deux ouvrages parus récemment et qui traitent de sujets distincts, mais qui ne sont pas sans rapport, et ce pour deux raisons: 1) ces deux ouvrages sont une excellente réussite de la tentative de vulgarisation pour un public plus large que celui des théologiens, et 2) ils essaient de montrer comment l'image, c'est-à-dire l'icône — pas seulement dans son acception théologique — est importante dans la foi orthodoxe. La contemplation d'une icône qu'Evdokimov nous propose n'est pas sans rappeler le regard que Grassi porte sur les monastères et sur les réalités qu'il saisit. — Le premier ouvrage se veut et se présente comme « un livre de foi et de prière » (p. XI), précisant ainsi que l'information qu'il va transmettre sert une autre instance: celle de la foi. L'auteur se propose d'introduire le lecteur, par un cheminement trinitaire, au mystère dont l'icône est le signe mystique. Il a donc réuni, après une excellente introduction à la liturgie (pp. XVI à XIX), quelques textes empruntés directement à la liturgie (qu'il suit d'ailleurs fidèlement), à la littérature

patristique ou bien même contemporaine. Parallèlement, mais sur un autre ton (celui de l'historien de l'art doublé du théologien?), Evdokimov nous soumet quelques-unes des plus belles icônes orthodoxes qu'il a choisies dans toute l'histoire iconographique de l'Eglise. Signalons que ces reproductions ont été précédées d'une «esquisse sur le mystère de la beauté» (pp. XIX à XXVI) qui introduit les croyants, parfois iconoclastes que nous sommes, à quelques réflexions qui nous ouvrent l'esprit aux enjeux d'une théologie de la beauté. Ces deux démarches clairement distinctes, mais non cloisonnées, devraient permettre au lecteur d'entrer petit à petit dans une lecture-contemplation où la Parole «jaillie peut-être inopinément au détour d'une page, saura se frayer le chemin de notre cœur, illuminer peut-être des instants de notre vie» (p. XIII). Si l'impression typographique fait de ce livre un «bréviaire» maniable, abordable et facilement lisible, la reproduction iconographique laisse sérieusement à désirer, mais la beauté qualifie d'abord les actes d'amour de Dieu pour les hommes. — Emanuele Grassi nous propose un cheminement tout différent. Ce livre riche, à l'iconographie splendide (certains portraits sont remarquables) et émouvante, se veut d'abord le journal d'un voyage que l'auteur a fait dans la presqu'île du Mont Athos. Marchant d'un monastère à l'autre, E. Grassi propose ses services de restaurateur d'icônes aux communautés qui l'accueillent et partage ainsi leur vie, leur travail et leur piété. Cet itinéraire géographique se double d'un cheminement spirituel qui s'offre petit à petit au lecteur au détour d'une allusion, d'une émotion. S'ouvre alors un monde d'intimité avec les êtres, les choses, le temps, avec ces moines, monde qui s'avère être parfois un regard porté sur soi (cf en particulier le chapitre sur l'expérience de la solitude). Ce livre ne se lit pas comme un roman, mais il s'offre peu à peu à la mémoire de l'homme qui oublie chaque jour de vivre avec Dieu. Signalons l'excellent dernier chapitre (pp. 161 à 177) sur la république monastique, qui donne une foule de renseignements sur l'état actuel des monastères de la presqu'île sacrée, leur organisation, leur vie et leur travail.

ANDRÉ JOLY

Histoire de la philosophie

HEINRICH DÖRRIE, *Platonica minora* (Studia et testimonia antiqua VIII), München, Wilhelm Fink Verlag, 1976, 573 p.

Ce magnifique volume réunit 27 études publiées entre 1954 et 1975. Malgré le titre modeste ce riche recueil peut être considéré comme un classique des études (néo-)platoniciennes au même titre que les ouvrages célèbres de Ph. Merlan et W. Theiler. A côté de quelques recensions importantes on y trouve des études fondamentales sur le Platonisme avant Plotin, sur Plotin lui-même et sur Porphyre dont l'auteur a publié il y a quelques années les ‹*Symmikta Zetemata*›. Une dernière partie est consacrée aux rapports entre le *Christianisme* et le Platonisme (454-523) où l'auteur accentue fortement l'opposition entre le Platonisme et la théologie chrétienne. Cette véritable *Summa platonica* est complétée par une bibliographie raisonnée (524-548) qui sera sans conteste le point de départ de toute étude sérieuse sur la tradition platonicienne dans l'antiquité. Même si l'on ne partage pas toujours le point de vue de l'auteur — p. ex. sur le problème de la relation entre les traditions platonicienne et chrétienne — on admirera l'érudition, l'originalité et la clarté des exposés et l'on ne peut exprimer qu'un seul vœu: que l'auteur puisse achever son *Platonicum maius* commencé en 1939.

RUEDI IMBACH

Raimundi Lulli Opera Latina

Vol. V: Op. 154-155, Opera Parisiensia (1309), éd. Helmut Riedlinger, Palma de Majorque, Editorial Moll, 1967, xv + 636 p.

Vol. VI: Op. 156-167, Parisiis anno MCCCX composita, éd. Helmut Riedlinger (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XXXIII), Turnhout, Brepols, 1978, xiii + 521 p.

Vol. VII: Op. 168-177, Parisiis anno MCCCXI composita, éd. Hermogenes Harada (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XXXII), Turnhout, Brepols, 1975, xi + 358 p.

Vol. VIII: Op. 178-189, Parisiis anno MCCCXI composita, éd. Hermogenes Harada (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XXXIV), Turnhout, Brepols, 1980, xii + 341 p.

Vol. IX: Op. 120-122, in Monte Pessulano anno MCCCV composita, éd. Aloisius Madre (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis XXXV), Turnhout, Brepols, 1981, XXXVII + 327 p.

Est-il encore nécessaire de rappeler l'importance de Raymond Lulle (1232-1316) pour l'histoire de la philosophie? L'originalité de sa logique nouvelle ou de son *Art universel* — dont le but était de ramener tous les hommes à une paix religieuse et politique —, son influence sur la pensée de Raymond Sébond, Nicolas de Cues, J. Pic de la Mirandole, Giordano Bruno, voire même Leibniz, sont aujourd'hui admises par les meilleurs historiens de la pensée européenne. Vladimir Jankélévitch souligne l'étonnante modernité du philosophe médiéval en ces termes: « L'œuvre de Lulle est toute entière dialogue et ouverture: dialogue avec les hérétiques et avec les ‹infidèles›, avec le juif et le mahométan — non point irénisme plus ou moins annexioniste, mais accueil à autrui et recherche de la similitude sous la dissimilitude. » — Ce laïc autodidacte qui écrivit pour des laïcs a laissé 290 écrits dont 256 nous sont parvenus. L'œuvre catalane — capitale pour la littérature de cette langue — compte 35 titres qui furent édités critiquement en 1906 déjà. L'initiative de l'édition critique des œuvres *latines* revient au regretté Prof. F. Stegmüller qui fonda en 1957 l'Institut Raymond Lulle (Université de Fribourg/RFA) en vue de cette entreprise monumentale. Les cinq premiers volumes des Raimundi Opera latina (ROL) ont été publiés à Palma de Majorque — le lieu d'origine de Raymond — dont le dernier, préparé par H. Riedlinger contient les œuvres écrites en 1309 à Paris. Cet important volume débute (vol. V, p. 5-160) par une magistrale introduction — sans doute la plus érudite et la plus complète présentation de la vie intellectuelle parisienne au début du XIVe siècle. — Depuis 1975 les ROL paraîssent dans la célèbre collection ‹Corpus Christianorum›. Dans les vol. VI-VIII sont présentées les œuvres parisiennes rédigées entre 1310 et 1311, alors que le vol. IX reproduit trois textes antérieurs écrits à Montpellier en 1305. La très grande partie de ces œuvres (34 traités) était inédite jusqu'à présent. — Dans le vol. VIII (p. 271-309) on peut lire l'admirable *Vita coetanea*, l'autobiographie intellectuelle du ‹Docteur illuminé›, qui est sans doute la meilleure introduction à l'univers lullien. Le traité ‹De ascensu et descensu intellectus› (vol. IX, p. 20-199) est un autre témoin significatif de la philosophie de Lulle. Dans cet écrit destiné à ceux qui n'ont pas fréquenté les écoles (op. cit. p. 20) Raymond veut introduire son lecteur dans l'art de connaître tout objet connaissable. Plusieurs autres écrits (notamment au vol. VII) attestent la lutte antiaverroïste qui était au cœur des préoccupations du philosophe lors de son ultime séjour parisien. Il reproche à ces aristotéliciens radicaux de vouloir renoncer à l'*intellectus fidei* et il leur réplique: « Si la foi catholique ne peut se prouver par la voie de

la raison, il est impossible qu'elle soit vraie» (vol. VIII, p. 302). La volonté *novatrive* de Lulle se traduit par sa ‹Metaphysica nova› (vol. VI, p. 10-51) qui veut remplacer la métaphysique aristotélicienne. Le ‹Liber correlativorum innatorum› (vol. VI, p. 128-152) par contre expose brièvement un autre aspect fondamental de la pensée lullienne, à savoir son dynamisme qui se manifeste à travers la doctrine des trois correlatifs selon laquelle on découvre en toute substance une triade de principes (actif-passif-connexif). Au terme du ‹Liber natalis› (vol. VII, 72) le vieux penseur se plaint que son œuvre est méconnue: nullum quasi invenio qui ipsam Artem velit vel possit complete discere vel habere. Ces magnifiques volumes démentent heureusement la complainte du philosophe au seuil de sa mort. De plus ils répondent parfaitement aux exigences d'une édition critique. Chacun des tomes est doté des tables indispensables et chaque traité est précédé par une préface écrite dans un latin élégant et lisible. On espère que cette édition des ROL se poursuive et l'on souhaite qu'elle contribue à une meilleure intelligence d'un auteur que V. Jankélévitch qualifia un jour de «merveilleux apôtre de la tolérance» et comme le «premier philosophe de la différence».

RUEDI IMBACH

LUDGER HONNEFELDER, *Ens inquantum ens, Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (Beiträge z. Geschichte d. Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 16), Münster, Aschendorff, 1979, XII + 468 p.

Cette remarquable dissertation de doctorat (Université de Bonn) expose, comme le sous-titre l'indique, principalement le problème de l'être chez Duns Scot. Vu la place que ce sujet occupe dans la pensée du docteur subtil, l'auteur est amené à traiter successivement les grandes questions scotistes (premier objet adéquat de l'intellect-intuition et abstraction-univocité-transcendantaux) et les interpréter d'une façon nouvelle et originale. Sa précision, son érudition et son ampleur font sans doute de cet ouvrage la plus importante étude sur la métaphysique scotiste parue ces dernières années.

RUEDI IMBACH

ANDRÉ ROBINET, *La Pensée à l'Age classique.* (Que sais-je 1944). Paris, PUF, 1981, 126 p.

Ce petit livre effectue un parcours à travers les différentes conceptions de la pensée aux XVIIe et XVIIIe siècles (Descartes, Arnauld, Malebranche, Huet, Hobbes, Regius, Spinoza, Leibniz, Rousseau, Kant et d'autres). Il est soucieux de montrer à la fois la diversité des tendances et une certaine cohérence dans le développement des problèmes.

GILBERT BOSS

JACQUES D'HONDT, *Hegel et l'Hégélianisme.* (Que sais-je?). Paris, PUF, 1982, 127 p.

Ce petit livre offre une présentation alerte, vivante et claire de Hegel. L'auteur sait montrer les aspects sympathiques du personnage, faire voir la figure dépouillée du système et en exposer les principaux ressorts. Envisageant Hegel avec sympathie, il présente pourtant les principales difficultés de son œuvre, telles que l'obscurité et les erreurs scientifiques, cherchant, il est vrai, à leur donner une place toute relative. En effet, pour Jacques d'Hondt, il ne s'agit pas de conserver intact le monument hégélien, mais d'en saisir l'esprit et de penser au delà de lui en dialecticien, le disciple devant ainsi dépasser Hegel en quelque sorte pour lui rester fidèle.

GILBERT BOSS

Philosophie contemporaine

WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Philosophische Abhandlungen 49), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1980, 328 p.

La question du rapport entre l'unité et la multiplicité, l'identité et la différence est au cœur de toute métaphysique. Dans le *Sophiste*, Platon — pour la première fois dans l'histoire — démontre que le réel — comme la pensée et le discours qui le manifestent — est dialectique, parce que l'altérité et l'identité en sont constitutives. Ce livre décrit et interprète l'histoire de ce problème originairement platonicien à travers un parcours qui débute par une étude du néoplatonisme, se prolonge par une analyse de la transformation chrétienne du même problème chez Marius Victorinus, Augustin, Eckhart, Nicolas de Cues et Giordano Bruno et s'achève par une recherche sur la dialectique du même et de l'autre dans l'idéalisme allemand (Hegel et Schelling). Il témoigne ainsi d'une admirable façon de la pérennité d'une tradition identique dans sa diversité — jusque dans son contraire tel que le présente la dialectique négative de Th. W. Adorno dont traite le dernier chapitre. Ce très beau livre prolonge donc les études platoniciennes antérieures de l'auteur — notamment sur Proclus et Plotin — et dévoile une fois de plus l'identité foncière entre le « philosopher » et le « platonizein ».

RUEDI IMBACH

JAN PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire.* Lagrasse, Verdier, 1981, 171 p.

Philosophe tchèque, disciple de Husserl et de Heidegger et premier porte-parole de la « Charte 77 », Patocka reprend le débat phénoménologique portant sur le sens de l'histoire et la liberté. Textes phénoménologiques, ces essais n'en sont pas moins hérétiques en ce qu'ils manifestent une rupture avec le père de la phénoménologie quant à la conception de l'historicité. La structure de l'ouvrage — des « Considérations préhistoriques » au chapitre « l'histoire a-t-elle un sens? » en passant par celui consacré au « Début de l'histoire » — témoigne du souci majeur de Patocka: dégager les critères de l'historicité. Si la préhistoire ou le monde naturel se caractérise par le sens donné et accepté, par l'absence de problématicité, par l'enchaînement de la vie par elle-même, par la vie de travail en vue de la seule subsistance, « l'histoire commence là où la vie devient libre » (p. 54), c'est-à-dire dans la vie politique favorisant l'essor et l'initiative. Le sens du « domaine de la maisonnée », du travail domestique

est donné par la liberté manifestée dans l'essor politique, dans la communauté. L'histoire est née « lorsque le travail a libéré certains individus pour la vie politique » (p. 156). A l'acceptation, marque de la préhistoire, répondent dans l'histoire l'essor et l'initiative: ce n'est plus l'autoconsommation de la vie et la dissolution dans le transitoire, mais la construction délibérée d'une « charpente de vie solide ». Le travail qui assure le maintien de la vie a fait place au travail créateur. A la sécurité préhistorique succède la problématicité historique: l'ébranlement du sens accepté distingue l'humanité historique de la préhistoire. Cet ébranlement n'est pas destruction de sens, mais mise en question; l'histoire surmonte la quotidienneté sans pour autant précipiter l'homme dans les ténèbres. La liberté est l'ébranlement du sens accepté, qui ne peut avoir lieu que dans une communauté d'égaux, une « polis ». La solidarité des ébranlés donne sens à l'histoire. La « Charte 77 » trouve ici une première esquisse d'expression philosophique. — Les derniers chapitres de l'ouvrage examinent l'héritage européen, la composante technologique de la civilisation comme cause de déclin et les guerres du vingtième siècle. Si l'on y retrouve les grands thèmes et les grandes orientations de la pensée phénoménologique, notamment les critiques heideggeriennes adressées à l'ère technologique identifiant l'homme au rôle qu'il joue dans la société, on y aperçoit mieux le lieu de l'hérésie: Husserl concevait le sens de l'histoire en fonction de la rationalité européenne. Les événements qui ont marqué le dix-neuvième et surtout le vingtième siècle infirment la thèse husserlienne de la supériorité de l'Europe occidentale. Prenant ainsi ses distances à l'égard de Husserl, Patocka est davantage sensible à la philosophie de l'histoire de Heidegger, philosophie de l'histoire qui est une philosophie de la vérité, de l'a-letheia, du non-retrait de l'étant. — Au disciple servile, répétant la pensée du maître, il préfère le dissident, l'hérétique, celui qui se laisse guider par les phénomènes. Fonction de la temporalité des événements, la philosophie de l'histoire peut-elle ne pas être hérétique?

JACQUES SCHOUWEY

ARNALDO MOMIGLIANO, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation* (« Textes à l'appui »), Paris, Maspéro, 1979, 196 p.

Publié en 1976, *Alien Wisdom* de M. Momigliano vient d'être traduit en français. Son propos est de décrire la rencontre des civilisations dans le cadre de l'époque hellénistique. Pour ce faire, il évoque une foule de documents et de textes, et souvent très allusivement rappelle les débats savants à propos de leur authenticité. Il faut dire que l'époque des rencontres est aussi celle des plus étranges échanges. Ne voit-on pas, selon Pline l'Ancien, un certain Zachalias Babyloniensis — à coup sûr un Juif nommé Zacharias — dédier à Mithridate un livre écrit en grec sur l'influence des pierres précieuses sur la destinée humaine! Et par Eusèbe, nous savons qu'un historien juif du IIe siècle av. J.-C., Artapanos, fit de Moïse le fondateur de la zoolâtrie égyptienne! Helléniste, M. Momigliano ne fait pas la part égale à tous les protagonistes dans son exposé. Au centre de son livre, plus que les limites de l'hellénisation des « autres », il y a la « deshellénisation » des Grecs. Car tout est toujours décrit par lui à travers le prisme de l'hellénisme. Il est vrai que les Grecs ont été les grands médiateurs des traditions en « collision ». Mais dès la *Cyropédie* de Xénophon, c'est une véritable « tentation de l'Orient » qui s'exprime chez eux. Ainsi la légende des sages zoroastriens présents au chevet de Platon mourant est propagée par l'Académie elle-même. Avec les traductions des *Septante*, du corpus hermétique, des oracles chaldaïques, ce sont les mondes hébraïque, égyptien, mésopotamien, qui surgissent à

l'horizon des spéculations philosophiques. Avec Polybe et Poséidonios, ce sont les mondes romain et celte. Mais la prodigieuse curiosité des Grecs ne s'en heurte pas moins à leur méconnaissance des langues. Pour une grande part, leur connaissance des civilisations et des cultures qui les entourent est imaginaire, phantasmatique. On commence à attribuer aux Orientaux les textes qu'on écrit. M. Momigliano écrit: « Une civilisation telle que la civilisation hellénistique a non seulement cessé de croire à ses propres principes, mais s'est mise à admirer les faux qu'elle avait créés en les considérant comme l'expression d'une civilisation étrangère » (p. 163). — On aurait voulu de M. Momigliano une analyse plus profonde de cette perte de foi en soi, mais la philologie glisse toujours rapidement sur les questions vraiment difficiles. De plus, M. Momigliano n'a pas de concept bien défini de l'acculturation, il mêle sans cesse des types d'emprunts différents: politiques, techniques, philosophiques, religieux. Ce livre n'est pas un tableau assez différencié des échanges de la période hellénistique. Impressioniste et anecdotique à force de science, il n'a pas cherché à établir la limite de l'assimilation réciproque des civilisations à ce moment-là. Malgré son admirable maîtrise des sources et du débat à leur propos.

CHRISTOPHE CALAME

JACQUES RODIER, *L'ordre du cœur* (« A la recherche de la vérité »), Paris, Vrin, 1981, 189 p.

Habituelle métaphore viscérale d'une instance semi-théorique, le « cœur », pour M. Rodier, est un organe maudit de la philosophie. Ni capable de connaissance théorique chez Descartes, ni capable d'action éthique pour Kant, ni parole prophétique pour Hegel, mais bien facteur d'aveuglement passionnel, de perversion morale, de délirante présomption subjective, le cœur ne dit rien qui vaille. Placé pourtant par Platon entre le ventre et la tête — comme tel capable de soulever l'âme toute entière à la vision des essences — le *thumos*, faute d'essences éternelles, perd sa fonction, et l'amour n'est plus qu'érotisme désenchanté. Si la transcendance divine appelait le cœur à présider à la vie spirituelle, et l'ordre du cœur à dépasser infiniment celui de la raison, quand on priait de tout son cœur, l'ombre du péché originel n'en étend pas moins le soupçon sur les élans et les appels du cœur. Et un certain jansénisme suivra les idées d'une tradition psychologique et littéraire pour laquelle « l'esprit peut être la dupe du cœur ». Mais le brillant essai de M. Rodier se veut le défenseur de cette instance bafouée. Comme Alceste, il veut « qu'on ne dise aucun mot qui ne parle du cœur ».

CHRISTOPHE CALAME

GEORGES KALINOWSKI, *L'impossible métaphysique* (« Bibliothèque des archives de philosophie », Nouvelle série, 33), Paris, Beauchesne, 1981, 252 p.

Auteur d'une *Introduction à la logique judiciaire* (Paris 1965) et d'*Etudes de logique déontique* (Paris 1972), mais aussi en collaboration avec S. Swiesawski d'une défense de la philosophie thomiste lors du débat conciliaire sur son enseignement (*La philosophie à l'heure du Concile*, Paris 1965), M. G. Kalinowski veut aujourd'hui répondre à toutes les tendances de la philosophie contemporaine qui, à un titre ou un autre, réclament le dépassement de la métaphysique. Voulant « prouver le mouvement en marchant », il esquisse en 14 propositions une métaphysique à la hauteur de ses opposants. Au legs bien évident de l'Aquinate vient s'ajouter, dit l'auteur, l'apport des « métalogiciens (sémioticiens) contemporains ». — En annexe, l'auteur a publié trois lettres inédites d'Etienne Gilson, dont l'une fort émouvante, où le regretté grand médiéviste écrit ceci: « C'est en préparant pour la centième fois une leçon sur la *prima via*, à l'âge de 79 ans, que je viens de m'apercevoir pour la première fois que Saint Thomas ne prononce le mot *causa* dans aucun des trois exposés majeurs qu'il en a donnés. J'ai enseigné toute ma vie la preuve par la *cause du mouvement*, dont il a intentionnellement évité de parler. Il faut être modeste ».

CHRISTOPHE CALAME

NOTULES

RAFAEL-TOMAS CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin* (Problèmes et controverses), Vrin, Paris, 1980, 143 p.

Souvent invoqués par saint Thomas — notamment dans la théologie du don de Sagesse mais aussi dans l'analyse philosophique, reprise d'Aristote, du jugement de l'homme vertueux —, le jugement *per modum inclinationis* ou *per connaturalitem* et la *cognitio affectiva* ne font cependant jamais dans son œuvre l'objet d'un exposé propre. C'est ce que tente de nous donner, sur la base d'un rapprochement fécond des lieux utiles, cette thèse présentée à l'Université de Fribourg.

ENDA MCDONAGH, *Doing the Truth. The Quest for Moral Theology*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1979, 217 p.

L'auteur, théologien catholique, réunit dans ce volume une série d'articles sur des sujets variés, d'ordre général (éthique et liberté. sécularisation, tâches de l'éthique sociale) ou particulier (technologie, violence, mariage). L'auteur situe la démarche morale comme une démarche spirituelle (prière). La vie personnelle et la réflexion théologique et éthique sont étroitement liées, comme le montre notamment l'auteur dans deux articles sur la question irlandaise.

Liber Academiae Kierkegaardiensis. Annuarius. Tomus I. 1977-1978. Editit Alessandro Cortese. C. A. Reitzels Boghandel A/S, København 1980. Vita e Pensiero, Milano, 1980. 111 p.

Ce volume comprend quatre articles, en allemand (A. Hügli), en italien (N. Thulstrup) et en anglais (J. Heywood Thomas et A. Mc Kinnon), portant notamment sur l'influence exercée par la philosophie de Kierkegaard sur la philosophie allemande, la théologie contemporaine dans les pays de langues scandinaves, allemande et anglo-saxonne.

BIBLIOGRAPHIE

I. SCIENCE DES RELIGIONS

R. Leuze: *Theologie und Religionsgeschichte* (Carl-A. Keller) 297
G. Lüling: *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad* (Carl-A. Keller) 297
P. C. de Caprona: *Le Coran: aux sources de la parole oraculaire* (Carl-A. Keller) 299
M. Burkolter-Trachsel: *Der Drache* (Carl-A. Keller) 300
F. Bousquet et alii: *Le rite* (Carl-A. Keller) 301

II. HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

C. Christ-v. Wedel: *Das Nichtwissen bei Erasmus von Rotterdam* (I. Backus) . 301
J. Chomarat: *Grammaire et Rhétorique chez Erasme* (I. Backus) 303
C. M. Bost: *Mémoires de mes fantômes I et II* (G. Rossier) 304
C. M. Bost: *Mémoires de mes fantômes III* (G. Rossier) 305

III. THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

V. Subilia: *Die Rechtfertigung aus Glauben* (K. Blaser) 306
S. Scheld: *Die Christologie Emil Brunners* (K. Blaser) 307
K. Barth - M. Rade: *Ein Briefwechsel* (K. Blaser) 307
K. Barth: *Letters 1961-1968* (S. Molla) 308
J. Ellul: *La parole humiliée* (J. Chollet) 309
S. J. Samartha: *Courage for Dialogue* (A. Joly) 310
M. Evdokimov: *Lumières d'Orient* (A. Joly) 310
E. Grassi: *Mont-Athos, presqu'île sacrée* (A. Joly) 310

IV. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

H. Dörrie: *Platonica minora* (R. Imbach) 311
Raimundi Lulli Opera Latina Vol. V, VI, VII, VIII, IX (R. Imbach) 312
L. Honnefelder: *Ens Inquantum ens* (R. Imbach) 313
A. Robinet: *La Pensée à l'Age classique* (G. Boss) 313
J. D'Hondt: *Hegel et l'Hégélianisme* (G. Boss) 314

V. PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

W. Beierwaltes: *Identität und Differenz* (R. Imbach) 314
J. Patocka: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (J. Schouwey) . . . 314
A. Momigliano: *Sagesses barbares* (C. Calame) 315
J. Rodier: *L'ordre du cœur* (C. Calame) 316
G. Kalinowski: *L'impossible métaphysique* (C. Calame) 316
Notules 317

Ont collaboré à ce numéro 1982/III

Eric Fuchs (Faculté de Théologie de Lausanne), rue Tabazan 9, 1204 Genève
Claude Geffré, Ed. du Cerf, bd Latour-Maubourg 29, F-75 007 Paris
Maria Cristina Pitassi, Faculté de Théologie, Université, 1211 Genève 4
Serge Molla, Bossons 11, 1018 Lausanne
Denis Zaslawsky, rue Lhomond 7, F-75 005 Paris
Gilbert Hottois, bd L. Mettevvie 79, Boîte 19, B-1080 Bruxelles

---