Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 3

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 115 (1983), P. 293-328

BIBLIOGRAPHIE

Science des religions

HENRI CLAVIER, *Les expériences du Divin et les idées de Dieu*, Paris, Lib. Fischbacher, 1982, 488 p.

Un grand livre. Le bilan d'une longue vie vouée à l'enseignement de la théologie biblique, de la théologie systématique, et de la science des religions, à Montpellier et à Strasbourg. Reprenant, comme il l'explique dans un bref « Avant-propos » (p. 7), des recherches effectuées dans les années vingt et trente, l'auteur les complète, les arrange dans une suite logique qui fait apparaître la progression rigoureuse des sujets traités, et, surtout, leur imprime l'élan chaleureux de ses convictions religieuses. Par conséquent: un livre engagé. Engagé dans la lutte que l'auteur conduit avec détermination contre les « brumes » et le « brouillard » (p. 157) de la « tentation panthéiste », tentation à laquelle succombe en général « le mysticisme de fusion, avec son verbiage et ses excès divers » (p. 100). « Mysticisme de fusion », abîmes du « panthéisme », voilà les monstres contre lesquels Henri Clavier mobilise les ressources de la « mystique de communion » qui, elle, est animée par la quête d'une rencontre avec un Dieu personnel. C'est cet engagement qui commande le plan du livre. La première partie — « Les expériences » — commence très judicieusement et de manière fort originale par un chapitre sur l'expérience religieuse des enfants; elle contient ensuite des chapitres consacrés aux « expériences archaïques » et aux « expériences mystiques de fusion », pour culminer dans des développements sur les « expériences mystiques de communion personnelle ». Même gradation et même finalité dans la deuxième partie: « Les idées », c'est-à-dire les théologies qui se greffent sur les expériences. On commence par l'évocation des « animatismes et polydémonismes », passe à travers les polythéismes et les hénothéismes aux monothéismes, d'abord à celui de l'islam (qui ne donne pas satisfaction à cause de son « hypertranscendance » qui rejoint secrètement un « immanentisme panthéiste » — p. 278), puis au monothéisme biblique, avant d'aboutir, en fin de compte, au « Dieu de Jésus » qui est « le Père de tous et de chacun », Père qui « cherche la brebis perdue et se porte au-devant de l'enfant prodigue » (p. 326s). La troisième partie — « Conversions » — n'est pas la moins intéressante. Au lieu de s'appuyer sur des études sociologiques et psychologiques (qui ne manquent pas, on s'en doute!), l'auteur part de réflexions exégétiques sur le thème de la conversion dans la Bible, et présente ensuite un choix très instructif de cas concrets de conversions en milieu chrétien, de conversions du polythéisme au monothéisme, et de conversions d'un monothéisme à un autre. Une bibliographie des livres et articles de l'auteur, ainsi que deux index, couvrent les dernières pages de l'ouvrage. — Avouons que dans le détail la démarche de l'auteur nous semble appeler de très sérieuses réserves. Les notions de « panthéisme » et de « fusion » sont employées comme des espèces d'épouvantails pour fustiger les hommes, les démarches, les philosophies et les expériences les plus divers, et on a rarement (pour ne pas dire jamais) l'impression que ces jugements à l'emporte-pièce sont le résultat d'analyses patientes faites sur des textes originaux. L'information sur les religions non chrétiennes n'est pas toujours correcte, souvent lacunaire ou discutable, dépourvue des nuances indispensables. Ne citons que quelques exemples. A propos des religions de l'antiquité orientale — sumérienne, acadienne, hittite — on regrette que la documentation soit empruntée à des publications d'avant la guerre, étant donné qu'à la suite de nouvelles découvertes des progrès importants ont été réalisés depuis. On note une anti-

pathie certaine à l'égard de l'hindouisme; celui-ci aurait dévié de « la ligne authentiquement aryenne » et « démoralisé les masses » — on ne sait pas très bien ce que cela veut dire (p. 111). La doctrine de *samsâra* est qualifiée d'« étrange système » qui, « avec ses fantaisies, ses bizarreries, ses injustices, ne pouvait satisfaire indéfiniment aux exigences de la raison » (p. 112s); l'auteur ignore les doctrines extrêmement subtiles que la raison philosophante a élaborées à ce sujet. Passant au bouddhisme, on apprend avec étonnement que la première « corbeille » du Tipitaka, appelée « *dharma* » (!), « est une physique phénoméniste » (p. 113) — l'auteur a-t-il jamais lu l'un des *sutta* du *Sutta*pitaka? La répartition des diverses formes de bouddhisme esquissée à la page 179, note 413, n'est pas correcte non plus. Nombreuses sont les imprécisions à propos de l'islam. Al-Ghazâlî serait le représentant le plus typique de la « mystique panthéiste » (p. 110), et Ibn Arabî celui de la « mystique personnalisante » (p. 149) — on aurait préféré le contraire. Parallèlement, dans le chapitre sur « transcendance et immanence » en théologie islamique (p. 278s), Al-Ghazâlî est grossièrement trahi, alors qu'Ibn Arabî dont la pensée développe précisément le thème en question, n'est même pas mentionné. L'affirmation selon laquelle Averroës n'aurait pas considéré le Coran comme révélé (p. 282) remonte à E. Renan, mais elle est contraire à la vérité, comme les recherches plus récentes l'ont démontré à plusieurs reprises. Enfin, l'auteur propose une étymologie assez farfelue du mot *moslem*, qui serait un passif, comparable à l'hébreu *meshullam* (p. 334, n. 66), alors que c'est tout simplement l'orthographe européenne imitant une certaine prononciation du participe *actif*: *muslim*. Le mot *musulman* que l'auteur met en parallèle avec *moslem* (p. 275) dérive du *pluriel* persan *muslimân*, devenu à son tour singulier (prononcé *musulmân*). — On pourrait multiplier les exemples. Pourtant, c'est un grand livre. Un livre qui a du souffle: le souffle d'une authentique piété protestante. C'est elle qui rachète tout. Henri Clavier affiche avec fierté son appartenance à la tradition protestante, et sans jamais négliger les indispensables références catholiques, il cite volontiers des hommes religieux et des penseurs protestants. Parmi ceux-ci, Alexandre Vinet occupe une belle place, entre autres comme poète mystique dont les cantiques « figurent dans le Recueil des Eglises Réformées » (p. 141s) — hélas, M. Clavier ne sait pas encore qu'une incompréhensible et intolérante fureur théologique les a expulsés des « Psaumes et Cantiques » romands. Un grand livre: un bilan, un témoignage.

CARL-A. KELLER

R. LEMIEUX et R. RICHARD (éd.): *Les cahiers de recherches en sciences de la religion*, volume 4, 1982: *Pathologie(s) et religion(s)*, Montréal, Bellarmin, 1982, 314 p.

Avec ce volume, les « Cahiers de recherches en sciences de la religion », organe des religiologues du Canada francophone, inaugurent une nouvelle politique d'édition: ils se proposent de répondre à « une vocation multidisciplinaire » (p. 8). Multidisciplinaire, parce qu'invitant historiens des religions, représentants des sciences humaines, et religiologues, à examiner ensemble des thèmes choisis, et multiuniversitaire, parce que donnant l'occasion à des chercheurs dispersés dans une multitude d'institutions isolées de combiner leurs forces et leurs ressources. On ne peut que s'en féliciter. Un patient processus d'élaboration de chaque volume assure une certaine unité de la publication, en dépit d'une très grande variété des approches. — Parmi les douze contributions du présent volume la diversité est évidente. Côté psychologie, la problématique freudienne tient le haut du pavé, mais on est heureux de constater que

l'ethnologie et la sociologie sont très habilement défendues par trois essais qui figurent parmi les plus intéressants et les plus instructifs du recueil (Ellen Corin sur les cultes de possession au Zaïre; H. Urbano sur la symbolique de la faute dans les Andes péruviennes; G. Bibeau sur le mouvement des « Bérets blancs » au Canada). D'autres collaborateurs s'expriment dans des catégories empruntées aux structuralismes, à la sémiologie, à la philosophie analytique. — Le thème traité est de taille, incontournable en science des religions: les rapports entre le religieux et le pathologique. Il s'agit d'étudier les oppositions et les interférences entre deux codes prétendant déchiffrer le sens de la souffrance et offrir une thérapeutique: le code religieux (dans ce volume essentiellement catholique) et le code psychanalytique. — En refermant le livre, on a un peu de peine à se déclarer satisfait. En réduisant le religieux à un simple code de lecture de la souffrance et de la déviance (la réduction est-elle uniquement une mesure méthodologique?), les auteurs s'interdisent d'emblée l'accès à une véritable compréhension du problème. Le thème « religion et pathologie » exige en premier lieu une réflexion philosophique, voire en un sens une prise de position d'ordre théologique, faute de quoi on perd son temps à bavarder et à tourner autour du pot. On ne peut s'empêcher de se poser des questions sur la pertinence de quelques-uns des articles du volume. — Pour de futurs volumes on souhaiterait peut-être un peu moins d'esprit, et davantage de faits; un langage un peu moins structuralo-lacanien, et davantage de précision; un style un peu moins fleuri, moins métaphorique, et en revanche, les beaux fruits d'une recherche de clarté. Mais on attend avec impatience la suite des opérations.

CARL A. KELLER

PHILIP C. ALMOND, *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions* (Religion and Reason 26). Berlin/New York/Amsterdam, Mouton, 1982, 197 p.

Du point de vue d'un philosophe, l'auteur se propose d'explorer les rapports entre l'expérience mystique et l'interprétation de cette expérience, et il évoque en passant le problème des prétentions contradictoires d'atteindre par là à la Vérité. Il commence par présenter l'approche de cinq spécialistes des études mystiques qu'il est obligé de récuser après examen: S. Radhakrishnan qui identifie Vérité et expérience mystique: R. C. Zaehner qui découvre la Vérité arbitrairement du côté de la mystique théiste; N. Smart qui cherche les critères de l'interprétation en dehors de l'expérience mystique; W. T. Stace qui penche vers un panthéisme que ne justifie pas nécessairement l'évidence à disposition; R. Otto dont l'approche est piégée par ses sympathies pour le christianisme. Ayant ainsi déblayé le terrain des recherches mystiques, il procède à une analyse plus systématique de cinq modèles possibles d'investigation: considérer toute expérience mystique comme foncièrement identique à elle-même dans toutes les religions; partir de l'idée qu'il n'existe qu'un nombre limité de types d'expérience attestés dans toutes les religions; admettre que l'expérience mystique unitaire est interprétée différemment dans chaque religion; estimer qu'il y a autant de types d'expérience mystique qu'il y a de paradigmes d'interprétation; considérer qu'il y a autant de types d'expérience mystique qu'il y en a d'interprétations incorporées. Il rejette les quatre premiers modèles et ne retient que le dernier: c'est l'« interprétation incorporée », c'est-à-dire le système religieux que pratique le mystique, qui détermine la nature de l'expérience. A cette pré-détermination de l'expérience s'ajoute, bien entendu, l'expérience elle-même qui risque de déborder les limites imposées par le système (notamment dans l'expérience « absolue » qui est dépourvue de tout

contenu), et l'interprétation réfléchie pendant et après l'expérience. L'auteur croit ainsi s'acheminer vers une « nouvelle méthodologie » pour l'étude de l'expérience mystique universelle: une méthodologie « contextuelle » qui tiendrait compte du conditionnement local et particulier de l'expérience sans pour autant exclure le dépassement toujours possible du cadre donné. En quoi l'auteur semble enfoncer des portes ouvertes: la méthode qu'il préconise est appliquée depuis longtemps par ceux qui savent et qui fréquentent sérieusement les textes dits « mystiques ».

CARL-A. KELLER

CARLO CALDAROLA (éd), *Religion and Societies. Asia and the Middle East* (Religion and Society 22), Berlin/New York/Amsterdam, Mouton, 1982, 688 p.

Un livre indispensable. Des spécialistes qui sont vraiment au courant de la situation religieuse dans les pays considérés (qui s'étendent depuis l'Egypte et le Soudan jusqu'en Indonésie et au Japon) présentent cette situation de manière succincte mais généralement complète. Dans le détail, on peut toujours émettre des appréciations légèrement divergentes, mais dans l'ensemble on est heureux d'avoir à sa disposition un ouvrage si bien informé. On regrette que certains pays comme les Philippines et la Nouvelle-Guinée ne soient pas traités, et que la Syrie et l'Iraq ne soient que brièvement mentionnés dans l'Introduction alors que le Liban et la Jordanie sont laissés de côté. On constate avec amertume que l'auteur de l'article sur la Turquie, Sherif Mardin, passe sous silence — peut-être pour cause! — l'histoire récente des minorités religieuses de son pays: un manque de courage, un aveuglement, qui n'honore pas un homme qui a des prétentions scientifiques.

L'éditeur du volume, décédé avant l'achèvement des travaux, a contribué à une Introduction qui suscite probablement les réserves les plus sérieuses. On y apprend que les Juifs ont été dispersés dans le monde suite à la destruction du temple en 70 après J.-C. (!) — il est notoire que la diaspora existait déjà depuis des siècles avant cette date! L'hindouisme y est ramené au *kevala-advaïta* et aux interprétations de celui-ci, et le bouddhisme réduit au sangha — deux travers courants qu'il serait temps de redresser.

CARL-A. KELLER

PAUL-HUBERT POIRIER, *L'hymne de la perle des Actes de Thomas* (Collection Homo religiosus, n° 8). Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions de l'Université catholique, 1981, 462 p.

Cette thèse strasbourgeoise constitue une sorte de somme de nos connaissances sur le fameux « Hymne de la perle », épisode faisant partie des Actes de Thomas. De manière admirable, elle fait le point sur les recherches passées et contemporaines, et elle émet quelques hypothèses inédites qui pourraient bien fournir une base de discussion très valable. Aucun chercheur ne pourra passer à côté de ce volume substantiel. — La première partie du livre, particulièrement méritoire, contient l'histoire de la recherche sur ce texte. L'auteur y discerne trois étapes. La première qui va de 1871 à 1904 est caractérisée par des ambiguïtés dues à une conception du gnosticisme qui n'est pas claire et qui est dominée par toutes sortes d'*a priori*. La deuxième période commence en 1905 par les publications de R. Reitzenstein sur le « mystère iranien du salut » et le mythe, également iranien, du « Sauveur sauvé ou à sauver » *(salvator sal-*

vatus/salvandus). Les thèses de Reitzenstein, reprises et développées principalement par W. Bousset et G. Widengren (et beaucoup d'autres), domineront les recherches jusqu'en 1933, date de publication d'un texte de G. Bornkamm où le prince de l'hymne de la perle, chargé d'aller récupérer la perle gardée en Egypte par un «serpent qui siffle», est identifié à Mani. D'autres hypothèses ayant encore été proposées depuis, entre autres l'hypothèse d'une origine judéo-chrétienne, toute la question nécessite un nouvel examen. La multitude des avis concernant l'origine et le sens du texte fait d'emblée penser que celui-ci est polyvalent et qu'il n'est pas judicieux de le considérer sous un seul angle. — La deuxième et la troisième partie du livre sont consacrées à l'étude des données du problème et à la présentation de la solution de l'auteur. Il en ressort que l'hymne était d'abord un récit populaire iranien racontant les épreuves «initiatiques» d'un prince: celui-ci sera investi de l'autorité royale, à condition de rapporter, en surmontant de multiples obstacles, la perle précieuse. Cette ballade iranienne, «profane» en son origine, sera insérée par la suite dans les Actes de Thomas. Pourquoi? et par qui? Poirier estime que l'analyse de l'hymne et des Actes révèle certains parallélismes: le thème du double du héros (Thomas est le frère jumeau de Jésus-Christ, et le vêtement du prince est en quelque sorte le double de celui-ci), ainsi que le thème de la connaissance de soi, central dans les Actes aussi bien que dans l'hymne. Mais surtout — c'est là l'hypothèse nouvelle qu'il sera nécessaire de discuter — l'hymne se lit comme une paraphrase poétique du récit de la vocation et de la mission de Mani, raconté par Mani lui-même dans le Mani-Kodex de Cologne. Par conséquent il est probable que ce soient les Manichéens qui ont ajouté ce texte aux copies des Actes de Thomas qu'ils détenaient et dont ils faisaient grand cas. — L'auteur offre ensuite les éditions critiques des trois recensions de l'hymne: du texte syriaque, de la version grecque des Actes de Thomas, et de la paraphrase de Nicétas de Thessalonique, avec traductions, commentaires, et index des mots. — L'argumentation de l'auteur est solide, dans l'ensemble assez convaincante. Ce n'est pas ici le lieu de l'examiner dans le détail. Qu'il me soit permis, toutefois, de soulever une seule question: Comment expliquer le fait que la recension manichéenne des Actes de Thomas, enrichie par l'insertion de l'hymne de la perle, a tout de même fini par être adoptée par certains milieux chrétiens à leur tour?

CARL-A. KELLER

ROLAND GOETSCHEL, *Meir Ibn Gabbay. Le discours de la Kabbale Espagnole*, Leuven, Peeters, 1981, 565 p.

Cet ouvrage a le mérite de situer très largement la pensée et l'œuvre de Meir Ibn Gabbay, kabbaliste espagnol, dans le contexte de son époque. R. Goetschel rappelle les événements tragiques vécus par le judaïsme espagnol de 1391 à 1492, le problème des *conversos*, de l'Inquisition et de l'expulsion; mais il évoque aussi les grands courants intellectuels de ce judaïsme au XVe siècle, mystique, fidéiste et rationaliste. La plupart des auteurs juifs importants de l'époque, tels qu'Albo, Arama, Abravanel, s'attachent soit à la controverse avec la religion dominante, soit à l'édification des fidèles, et l'œuvre de Meir Ibn Gabbay s'inscrit dans le même ordre de préoccupations. Après la publication du Zohar, ouvrage fondamental de la Kabbale, vers la fin du XIIIe siècle, le courant mystique étend de plus en plus son influence et cette tendance s'accentue encore après l'exil d'Espagne. L'œuvre de Meir Ibn Gabbay contribue à la diffusion des idées zohariques. Sa réflexion se porte surtout sur les prières et sur la signification attribuée au culte dans les enseignements ésotériques. Auteur de trois ouvrages, Ibn Gabbay s'est signalé surtout par un livre traitant du

Service sacré. Pour ce mystique, le service de Dieu ne se réduit ni à une effusion du cœur, ni à l'accomplissement de commandements qui prennent place parmi d'autres. Le culte représente la raison d'être de l'homme. La création et la révélation tendent vers le culte de Dieu; celui-ci, à son tour, joue un rôle capital dans le processus de rédemption. Le kabbaliste espagnol exalte la dignité particulière de l'homme, être créé à l'image de Dieu, apte à maintenir en vie les créatures, à parachever le monde et à porter l'*imago Dei* à son ultime perfection. L'œuvre d'Ibn Gabbay, déjà connue et estimée par ses contemporains, notamment les kabbalistes de Safed, en Galilée, a marqué d'une empreinte profonde des penseurs ultérieurs, appartenant à des courants divers du judaïsme. Elle a également joui d'une autorité certaine auprès des kabbalistes chrétiens. R. Goetschel trace, avec précision, le cheminement de cette œuvre au cours des siècles. Sa recherche est approfondie et fouillée, la bibliographie dont il dispose très ample. Des savants tels que G. Scholem ou A. Safran — usant, il est vrai, de méthodes d'approche très différentes — ont développé des vues d'ensemble sur la mystique juive. R. Goetschel a choisi, pour sa part, d'aborder les problèmes de la Kabbale par le biais d'un maître insuffisamment étudié jusqu'ici, mais très représentatif de ce courant capital de la pensée juive.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

EMMANUEL LEVINAS, *l'Au-delà du Verset. Lectures et Discours talmudiques.* Paris, Editions de Minuit, 1982, 234 p.

Les commandements divins révélés s'adressent à tous les hommes dans leur concrétude et leur singularité. C'est pourquoi la Thora doit faire l'objet d'un commentaire infini et sans cesse repris par chacun. Le Talmud forme le lieu traditionnel de cette interprétation. Constitué de commentaires et de commentaires de ces commentaires, il invite à la poursuite du dialogue et de l'interprétation. C'est comme une contribution à cette vie talmudique que l'auteur entend les nouvelles réflexions de ce recueil. Et, naturellement, la première question qui unit les divers textes est précisément celle de la bonne façon de lire la Thora et le Talmud; question dont la réponse doit être cherchée dans ces textes. En effet, ici, la raison ne peut pas se suffire, mais elle doit se soumettre au commandement originaire de Dieu, qui constitue la condition de son juste usage. Ici, l'intention éthique précède la pure théorie; et la responsabilité, la liberté. Et aussi, la pensée n'a plus pour fin le système abstrait, mais la vie concrète, l'obéissance effective et interminable à l'impératif transcendant. Cependant, cette exigence pratique ne réduit pas la Thora et la réflexion talmudique à de simples moyens en vue d'une autre pratique, car l'étude de la Thora constitue également la fin ultime de l'obéissance. La pratique de la Thora est donc avant tout l'écoute de l'autre dans son altérité et la reconnaissance effective de notre responsabilité pour l'autre. — Ces exigences conduisent à une perspective particulière sur le monde contemporain, dont l'auteur développe certains aspects. Ainsi, cet ensemble d'articles et de conférences, qui se situent consciemment dans notre monde pour actualiser l'enseignement traditionnel du Talmud, est-il propre à intéresser directement le lecteur occidental contemporain.

GILBERT BOSS

FERNAND ROBERT, *La religion grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, 127 p. (« Que sais-je? », 1969).

C'est avant tout à la méthode sociologique que F. Robert recourt pour interpréter la religion grecque. Convaincu que « la religion n'est pas dans ce qu'on raconte, mais dans ce qu'on fait » (p. 9), il distingue d'emblée la religion de la mythologie en soutenant que « le fond de la croyance concerne des actes qui ont leur valeur en eux-mêmes avant l'invention des dieux » (p. 12). Conformément à ce principe il présente d'abord les sanctuaires et les rites qui s'y déroulent. C'est ensuite seulement qu'il traite des dieux, pour montrer comment les mythes sont apparus comme un moyen d'expliquer les rites (méthode « étiologique »). Au lieu d'exposer les mythes pour eux-mêmes, il les met donc en rapport avec certains objets matériels (par exemple un amas de pierres servant de repère aux voyageurs) ou certaines fêtes (par exemple celles de la vendange) et présente les témoignages tendant à prouver que les dieux résultent d'une « invention » postérieure. Celle-ci comporterait par exemple le remplacement de divinités préhelléniques par une divinité nouvelle et plus importante ou l'attribution à une divinité déjà existante de fonctions nouvelles, déterminées par les besoins de tel ou tel culte local. Dans cette perspective « le mythe, explicatif par nature, veut déjà satisfaire la raison »: il ne faut donc pas l'opposer à la pensée rationnelle, mais à la pensée scientifique, car il « se satisfait de l'explication, du seul fait qu'elle explique » (p. 116). — Quelle que soit la position qu'on adopte à l'égard de la méthode sociologique, on doit convenir qu'entre les mains d'un savant comme F. Robert elle conduit à une interprétation claire et cohérente d'un grand nombre de faits religieux. Ajoutons que cette interprétation est présentée avec beaucoup de talent, dans un exposé à la fois précis et très accessible.

ANDRE J. VOELKE

PETER ANTES, *Ethik und Politik im Islam*, Stuttgart, Kohlhammer, 1982, 112 p.

L'érudit islamologue et historien des religions de Hanovre met à la disposition du public général une excellente, bien que succincte, introduction à l'éthique islamique, notamment sunnite, et à ses principes politiques. Le lecteur est reconnaissant d'être dès le départ confronté avec la réalité contemporaine: le premier chapitre est consacré à une évocation extraordinairement suggestive des problèmes contre lesquels les communautés musulmanes se débattent en ce moment. Ce n'est que dans le deuxième chapitre que le lecteur ainsi averti est introduit aux fondements coraniques de l'éthique et de la politique islamiques. Dans les chapitres suivants, l'auteur développe les thèmes de l'éthique individuelle, de l'éthique et du droit de la famille, de l'éthique sociale et de la politique. Le chapitre final — « L'idéal et la réalité » — rappelle les principales tendances divergentes qui caractérisent le pluralisme intra-islamique. L'ouvrage est étayé par des références bibliographiques internationales où l'on trouve entre autres des publications soviétiques. On regrettera peut-être que l'analyse soit limitée essentiellement à l'islam tel qu'il est pratiqué au Moyen Orient, et on s'étonne, non sans un certain agacement, que la mystique musulmane soit présentée comme « une sorte de tradition libertaire » qui admettrait « des idées non orthodoxes plein la tête » — jugement qui est passible d'un redressement énergique.

CARL-A. KELLER

Histoire de l'Eglise

MICHEL CLÉVENOT, *Les Hommes de la Fraternité*, Paris, Fernand Nathan, 1981, 232 p.

MICHEL CLÉVENOT, *Les chrétiens et le pouvoir (Les Hommes de la Fraternité — IIe et IIIe siècles)*, Paris, Fernand Nathan, 1981, 257 p.

Les hommes de la fraternité, ce sont ces personnages, obscurs ou célèbres, qui ont voulu établir avec leur entourage des liens de solidarité et d'amour en vertu de leur foi en Jésus-Christ. Pour évoquer certains de ces hommes qui ont vécu aux trois premiers siècles, l'auteur choisit un genre littéraire particulier qu'il appelle « séquence »; il s'agit d'un enchaînement de croquis de quelques pages qui, dans un style journalistique à la fois chaleureux et précis, décrivent un événement, un texte ou des hommes. La succession de ces croquis donne un tableau vivant du christianisme ancien et du monde dans lequel il s'est développé; mais il paraît excessif de décrire l'entreprise comme une « Nouvelle Histoire du Christianisme »! Cela dit, va-t-on bouder le bonheur que l'on éprouve à la lecture de ces deux livres sous le mauvais prétexte qu'ils s'adressent à un public non spécialisé? Ce serait d'autant plus stupide que ces croquis s'appuient sur une connaissance sérieuse des sources utilisées et qu'ils mettent judicieusement l'accent sur les problèmes économiques et politiques auxquels s'est heurté le christianisme dès ses débuts.

ERIC JUNOD

Martini Buceri Opera Latina, Volume 1, publié par CORNELIS AUGUSTIJN, PIERRE FRAENKEL et MARC LIENHARD. (Studies in medieval and reformation thought edited by H. A. Oberman. Volume XXX), Leiden, E. J. Brill, 1982, 296 p.

On sait que la publication intégrale des écrits de Bucer a été entreprise depuis 1952. Nous avons le plaisir de signaler ici la récente édition d'un nouveau volume, qui s'inscrit dans la série des *Opera Latina*. — Ce volume est consacré à trois textes de controverse. Il s'agit d'abord du *De Caena Dominica* de 1524, édité par Marc Lienhard. Cet écrit, qui répond à une série de cours sur 1 Co 11 donnés à Strasbourg par le franciscain Thomas Murner, présente deux intérêts majeurs: tout d'abord, il « éclaire le combat au sujet de la messe tel qu'il a pu se dérouler dans la place si importante pour l'histoire religieuse du 16e siècle qu'était Strasbourg » (Introduction, p. 15). Il constitue d'autre part une source précieuse pour la connaissance de la pensée eucharistique de Bucer à ses débuts. Le *De Caena Dominica* montre un Bucer fortement influencé par Luther. Pourtant, un certain nombre de traits typiquement bucériens apparaissent déjà: accent particulier mis sur l'élection, tendance à séparer les dons de l'Esprit par rapport à la Parole extérieure, importance accordée aux conséquences éthiques de la participation à la Cène. Ces traits seraient dus à l'influence d'Erasme, et peut-être de Zwingli. C'est ce que fait apparaître l'édition soignée de Marc Lienhard. Avec l'*Epistola apologetica* de 1530, éditée par Cornelis Augustijn, nous abordons un texte d'une tout autre portée. Erasme avait publié en 1529 une *Epistola contra pseudevangelicos* qui prenait à partie un de ses anciens amis, Geldenhouwer, humaniste réfugié à Strasbourg. C'est ce texte qui amena Bucer à rédiger son *Epistola*. Mais celle-ci est bien davantage qu'une défense de Geldenhouwer. Elle constitue une véritable apologie du mouvement évangélique en général. — Dans un premier temps, Bucer présente la doctrine et la morale réformées. Puis dans une seconde partie qui représente l'essentiel de l'*Epistola*, il répond directement

aux attaques d'Erasme. Bucer y traite souvent d'événements précis. Cependant, un certain nombre de thèmes-clefs reviennent avec insistance: les images, l'eucharistie, le monachisme, l'enseignement, l'obéissance due aux magistrats, les mœurs réformées. On a droit, par moments, à de véritables morceaux d'éloquence. Relevons enfin l'habileté avec laquelle Bucer use contre Erasme des textes d'Erasme lui-même. — Les annotations très sobres de Cornelis Augustijn nous paraissent parfaitement pertinentes. Nous n'avons que deux réserves à émettre en ce qui concerne son travail d'édition: 1. Il aurait été bon de donner, à la fin de l'introduction, quelques indications sur les règles qui ont présidé à ce travail. 2. M. Augustijn a par trop souvent omis d'indiquer les références scripturaires contenues dans le texte. Ainsi à la p. 203, lignes 26-27: «... Odio habeamur ab omnibus propter nomen Christi» (Mt 10,22) est laissé sans indication!

Le troisième texte, la *Refutatio locorum Eckii* éditée par Pierre Fraenkel, est d'une nature un peu particulière puisque nous avons affaire ici à l'édition d'un manuscrit. Celui-ci contient des notes de cours, ou bien «cours professé par Bucer ou copie de notes écrites ou dictées par lui en vue d'un cours» (Introduction, p. 229). Ces notes, prises entre 1538 et 1541 consistent en une réfutation des trois premiers chapitres du célèbre ouvrage antiprotestant qu'est l'*Enchiridion* de Jean Eck, dont on connaît la remarquable édition de Pierre Fraenkel (C. Cath. t. 34). Ces notes nous paraissent intéressantes à deux égards: d'abord en tant que notes de cours, qui nous permettent de saisir sur le vif comment se donnait l'enseignement au début de la Réforme. Ensuite par la méthode de réfutation employée par Bucer: celle-ci «consiste à réduire les arguments d'Eck à des syllogismes pour en démontrer ensuite les défauts logiques» (Introduction, p. 234). L'excellente édition de Pierre Fraenkel rend intelligible un genre de texte peu familier au lecteur. — Nous ne saurions que recommander la lecture de ce volume, qui, notamment par son *Epistola apologetica*, est susceptible d'intéresser un public de non-spécialistes.

LUC PERROTTET

Hieronymi Seripando O.S.A. Registrum Generalatus 1538-1540 quod edendum curavit David Gutiérrez eiusdem Ordinis (*Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini, prima series: Registra Priorum generalium*, vol. 25). Romae, Institutum Historicum Augustinianum, 1982, 378 p.

Ce registre représente, en fait, un résumé de l'activité administrative de Seripando au cours des deux premières années de son généralat. Pour les années suivantes (1540-51), il existe six autres registres conservés en manuscrit. C'était à la date du 12 décembre 1538 que le pape Paul III a proposé à Seripando le poste de prieur général des Augustins. Pourtant, son élection officielle n'eut lieu qu'au cours de l'année suivante. A cette époque, l'ordre lui-même, bien qu'il ait déjà subi des pertes considérables en Allemagne et en Angleterre, était encore influent en Europe du Sud. En Italie, dont il est en grande partie question dans ce premier registre, les Augustins disposaient de 13 provinces comptant 345 couvents et de 9 congrégations avec 171 couvents (la congrégation lombarde en possédait 77). L'ordre était toutefois menacé non seulement de l'extérieur par la Réforme protestante, mais aussi de l'intérieur. La réforme, initiée par Aegidio de Viterbo vers 1516, n'a pas été menée à terme par ses successeurs, Gabriele della Volta et Giovanni de Chieti. L'ordre souffrait de relâchement de la discipline et d'inefficacité dans l'administration. C'était donc la tâche de Seripando d'accomplir ce que Aegidio avait commencé. Les principes de la

réforme élaborés par ce dernier étaient d'ailleurs clairs. Il s'agissait, au premier chef, du retour à la *vita communis.* Pour les frères, ce retour signifiait la renonciation à toute propriété personnelle, la participation active aux cultes et aux repas de leurs couvents et l'administration plus soigneuse des biens communs. En outre, ils devaient restreindre leurs relations avec les laïcs et faire un effort pour améliorer la qualité de leur vie spirituelle. Il est intéressant de voir comment et dans quelle mesure Seripando applique ces principes au cours des deux premières années de son généralat. Le registre, en fait, contient les actes du chapitre général, qui a été convoqué par Seripando à Naples en 1539, et les actes des visites qu'il a entreprises tout de suite après la clôture de ce chapitre. En nous présentant ce registre transcrit et imprimé *in extenso*, le Père Gutiérrez rend accessible un document qui a une grande importance non seulement pour l'activité de Seripando lui-même, mais aussi pour nos connaissances de la situation de l'ordre dans la période pré-tridentine. Or, le lecteur qui n'est pas spécialiste de l'histoire de l'ordre Augustinien doit faire une recherche considérable, afin de pouvoir situer ce document dans son contexte historique. L'éditeur n'offre qu'une esquisse très brève de la vie de Seripando dans son introduction de 5 pages. Il ne précise pas que le registre constitue le premier d'une série de six volumes manuscrits. Nous ne savons pas non plus s'il a l'intention d'éditer les autres et pouvons seulement espérer que ce soit le cas. Il est vrai qu'il donne au début une petite bibliographie des ouvrages de base. Ces derniers sont cependant en grande partie des bibliographies que le lecteur non initié aura des difficultés à dépouiller. De plus, la biographie magistrale de Seripando de feu Mgr Jedin (à laquelle le lecteur est aussi référé) est épuisée depuis plusieurs années et donc difficile d'accès. Les notes dans le texte sont rares et constituent pour la plupart des renvois au livre de Mgr Jedin! Bien que le texte du registre soit transcrit avec précision, aucun compte n'est tenu des textes «apparentés», tels que les textes des six discours que Seripando avait élaborés au préalable pour ses visites et qui existent encore en manuscrit. En outre, en ce qui concerne le texte du registre même, il y manque une division en sous-sections qui aurait facilité la lecture. Les citations et les allusions bibliques ne sont pas toujours indiquées non plus. Signalons notamment le manque d'un renvoi à Io 10,27 à la p. 132, et au Dt 17,6/ 2 Cor 13,1 à la p. 225. Enfin, nous relevons encore quelques fautes d'impression: p. VIII sradicare *pro* eradicare; p. X Geisteskampfs *pro* Geisteskampfe; p. 8 fecise *pro* fecisse; p. 198 communiattisque *pro* communitatisque; p. 226 Breve *pro* breve; p. 285 no *pro* non; p. 299 tampus *pro* tempus; p. 320 periuncundum *pro* periucundum.

IRENA BACKUS

SAINT IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels:* texte définitif (1548), traduit et commenté par Jean-Claude Guy, Paris, Seuil, 1982, 173 p.

Jean-Claude Guy présente ici, pour la première fois depuis 1835, une traduction française du texte définitif des *Exercices.* Ce texte définitif, autrement dit *la vulgate,* est celui qui a été imprimé en 1548 avec l'approbation du pape Paul III. C'était d'ailleurs, jusqu'en 1835, le seul texte des *Exercices* reconnu par la Compagnie de Jésus et par l'Eglise catholique romaine. Pourtant, en 1835, le père Roothan a retrouvé le manuscrit «autographe» espagnol du texte. Ce manuscrit, qui date de 1544, comporte de nombreuses corrections de la main d'Ignace. C'était la traduction française de ce manuscrit, faite par le père Roothan qui s'est imposée au cours des années suivantes. Ajoutons que toutes les autres traductions françaises dès 1835 sont fondées sur la version «autographe». Dans une introduction détaillée, J.-C. Guy donne la

genèse du texte des *Exercices* et démontre d'une manière convaincante que la version *vulgate* est la seule dans laquelle saint Ignace s'est reconnu lui-même. Cette version, dit Guy, est fondée sur un manuscrit espagnol original (depuis lors introuvable) qui est postérieur au MS. «autographe» et qui a servi de base pour la version latine, devenue *vulgate* après son impression à Rome en 1548. Les principales différences textuelles entre les versions «autographe» et *vulgate* sont signalées (mais malheureusement pas d'une manière systématique) dans l'introduction et dans les notes complémentaires à la fin du texte. La description de la genèse du texte est suivie d'une analyse du contenu et de la structure des *Exercices*, avec quelques indices seulement concernant les sources de la pensée ignacienne. Mentionnons ici notamment Augustin et Ludolphe de Saxe. Quant à la nouvelle version française, elle paraît représenter une traduction fidèle de *la vulgate*: Nous nous contenterons ici d'en présenter un échantillon que nous allons comparer avec la traduction du père P. Jennesseaux (Paris, 1854) et avec celle du père F. Courel (Paris, 1960), toutes deux fondées sur le MS. autographe. *Ad:* «Examen particulier et quotidien: quatre additions»: *Vulgate:* Prima est ut quoties id peccati seu delicti genus homo commiserit, manu pectori admota, doleat de lapsu. Quod fieri potest etiam assistentibus aliis nec advertentibus. *Guy* (p. 61 para. 27): La première est que, chaque fois que l'on aura commis un péché ou une faute de ce genre, on s'afflige de la chute en se frappant la poitrine — ce qui peut se faire même en présence d'autres personnes sans qu'elles ne le remarquent. *Jennesseaux* (p. 69-70): Elle consiste, chaque fois que l'on tombe dans le péché ou défaut de l'examen particulier, à porter la main sur la poitrine en s'excitant intérieurement à la douleur; ce que l'on peut faire, même en présence de plusieurs sans être remarqué. *Courel* (p. 32): Chaque fois que l'on tombe dans tel péché ou tel défaut particulier, porter la main à la poitrine en regrettant d'être tombé. Cela peut se faire même en présence de beaucoup de monde sans que personne ne remarque le geste. — Etant donné qu'il n'y a pas de différence du sens à cet endroit entre le MS. autographe et *la vulgate*, le lecteur laïque constate tout de suite que la version de Guy est beaucoup moins interprétative que celles de ses deux prédécesseurs.

IRENA BACKUS

MAÎTRE ECKHART, *Commentaire du Livre de l'Exode*, traduction et introduction par Pierre Gire (Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon, 2), Lyon, Association des Facultés catholiques, 1980, 124 p.

Cette première traduction française intégrale d'un commentaire eckhartien sur l'Ecriture aurait pu être importante: elle est malheureusement inutilisable. En effet, quantité d'erreurs la déparent, et des plus grossières. C'est à peine croyable: il faut y aller voir. Pour épargner cette peine au lecteur et apporter un minimum de preuves de notre jugement, ouvrons ce livre n'importe où, à la page 30, par exemple, correspondant aux pages 32 et 33 de l'édition de Stuttgart. Laissons de côté les maladresses de style, mais relevons les imprécisions de la traduction: ligne 1, *carmen* est rendu par «le chant que voici»; ligne 3, *iterum* est négligé; ligne 4, le traducteur ne tient pas compte des italiques, alors qu'il le fait trois lignes plus loin; ligne 5, *duo* n'est pas rendu; même ligne, *omnipotentia* devient «puissance»; ligne suivante, *proprie* donne «tout à fait propre»; ligne 12, *in omnia* est traduit comme *omnia*; et ainsi de suite. Ces péchés seraient véniels s'ils n'étaient pas constants. Mais que dire des fautes effarantes dont nous donnerons trois exemples. Ligne 7: «au sujet de la première manière de voir comment», au lieu de: «sur le premier point, il faut voir comment»

(*circa primum videndum quomodo*). Ligne 16: «on le dit, par exemplarité, dans la majeure, agir en tous les agents», au lieu de: «la majeure se démontre par des exemples tirés de tous les agents» (*major declaratur exemplariter inducendo in omnibus agentibus*). Ligne 20: «le feu, dans sa sphère immédiatement sublunaire, n'agit pas de lui-même, n'œuvre pas comme son propre physicien, mais doit être travaillé par celui-ci», au lieu de: «le feu, dans sa sphère, voisin immédiat du cercle de la lune, n'agit pas sur lui, ne le touche même pas physiquement, quoiqu'il soit touché par lui» (*ignis, in sua sphaera, immediatus orbi ‹lunae›, in ipsum non agit, sed nec tangit physice ipsum, licet tangatur ab illo*). On avouera que d'un pareil traducteur, il n'y a rien à attendre. Sait-il son latin? Comprend-il ce qu'il écrit? Quand on constate que les fautes de ce genre pullulent dans son travail, comme les imprécisions mineures, sans compter les négligences d'orthographe et de typographie, on demeure véritablement confondu. Mais ne nous acharnons pas sur cette traduction; exprimons le vœu qu'elle n'affaiblisse pas aux yeux du public le prestige des études médiévales et en particulier eckhartiennes.

FERNAND BRUNNER

UGO GASTALDI, *Storia dell'anabattismo /2 da Münster ai giorni nostri*, Torino, Claudiana, 1981, 855 p.

Le second volume de l'histoire de l'anabaptisme est paru l'an dernier. Il faut s'en réjouir et féliciter chaudement l'auteur d'avoir réussi, avec une telle maîtrise et une telle patience, à reconstituer une histoire difficile à suivre à cause de son morcellement et de sa complexité. L'importance très grande de l'ouvrage n'apparaîtra peut-être pas tout de suite mais elle se révélera sûrement, corrigeant des données trop facilement admises et mettant en lumière des aspects ignorés de la Réforme et la Contre-Réforme. Ainsi, par exemple, l'existence de l'anabaptisme en Vénétie où il fut rapidement réprimé. Né dans la campagne zurichoise, l'anabaptisme n'a touché que le centre et le Nord de l'Europe — la France et l'Italie (sauf la Vénétie) ne l'ont pas connu. Mais il a été particulièrement actif en Suisse, dans toute l'Allemagne, dans les Pays-Bas, les villes hanséatiques, l'empire d'Autriche, la Prusse, la Pologne et jusqu'aux confins de la Sibérie. De l'Angleterre, il est passé avec les colons du Mayflower en Amérique du Nord et plus tard du Sud. Vaste diaspora toujours mouvante parce que toujours inquiétée. Pendant plus de deux siècles, l'anabaptisme a été persécuté à la fois par les catholiques et par les protestants (luthériens et calvinistes). Il n'a eu longtemps pour littérature que l'histoire de ses martyrs, ses cantiques, ses apologies et ses confessions de foi. Noyades, bûchers, exécutions capitales, emprisonnements, expulsions jalonnent la douloureuse histoire de ses communautés. (En fait d'expulsion, Berne se montra d'une rigueur inhumaine jusque bien avant dans le XVIIIe siècle.) Les raisons de cet acharnement ont été à l'origine, l'opinion, combattue par Gastaldi, que l'anabaptisme dérivait de Thomas Munzer et la tragédie de la ville de Münster (en 1535), causée par des illuminés venus des Pays-Bas et dont le souvenir sinistre subsista longtemps. Alors que la conversion des anabaptistes à la non-violence était assurée, les autorités religieuses et civiles les considéraient toujours comme suspects. Parmi leurs adversaires, on trouve la plupart des réformateurs: Zwingli, Luther et surtout Mélanchthon, Bullinger et Bucer qui se montra plus compréhensif. Du côté catholique, Ferdinand Ier de Habsbourg fut d'un fanatisme féroce. Mais beaucoup plus tard, Marie-Thérèse elle-même, en confiant aux Jésuites la conversion des anabaptistes, détruisit les communautés de Transylvanie qui émigrèrent en Valachie puis en Russie. Les anabaptistes eurent aussi des protecteurs: le

landgrave Philippe de Hesse, les princes d'Orange, une fois la Hollande libérée, la noblesse slovaque jusqu'à la bataille de la Montagne Blanche (1620) qui anéantit sa puissance. La guerre de Trente Ans pesa lourdement sur l'anabaptisme et causa la ruine des communautés dites hutterites de Moravie qui pratiquaient la communauté des biens et faisaient preuve d'un grand zèle missionnaire. Pourtant l'anabaptisme trouva les forces dont il avait besoin pour survivre et se renouveler. A côté de simples prédicateurs à la foi héroïque, il compta de fortes personnalités comme Menno Roberts qui donna son nom à plusieurs groupes d'anabaptistes (mennonites), les frères Philips qui prirent en mains, après Münster, les communautés discréditées et désemparées et leur imposèrent une discipline très stricte. Cela ne se fit pas sans difficultés. Pour réaliser des églises parfaites, les chefs pratiquaient l'excommunication des membres coupables. Cette excommunication pouvait être plus ou moins absolue et il y eut de fortes tensions entre rigoristes et laxistes surtout dans les Pays-Bas. L'anabaptisme se serait fragmenté si une volonté d'union et de charité n'avait pas prévalu à diverses reprises. La dernière grande division fut celle des Amisch (d'après le nom de leur chef, un Bernois du nom de Jacob Ammann) qui agita les communautés de la Suisse et de l'Allemagne méridionale. Les Amisch, avant tout agriculteurs, émigrèrent aux Etats-Unis et au Canada où ils se maintiennent. Comme l'écrit Gastaldi, « l'anabaptisme a mené un combat d'avant-garde en faveur de principes largement admis aujourd'hui. La liberté de conscience, la vie chrétienne conçue comme une discipline et une expérience communautaire, l'égalité et la liberté des croyants dans la communauté, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la vocation non violente et humanitaire du chrétien sont les options pour lesquelles les anabaptistes osèrent s'opposer au monde qui les entourait. » Ils l'ont payé très cher et leur histoire est tout sauf triomphaliste. Ils n'ont eu ni les ressources ni les possibilités qui leur auraient permis d'exercer une action plus large et brillante, surtout dans le domaine culturel. Mais quelle a été la responsabilité des Eglises à leur égard? Et quelle est notre dette? L'un des mérites de Gastaldi est de nous poser ces questions.

LYDIA VON AUW

PIETRO UDINI, *Il messaggio di J.-H. Newman nei sermoni parrocchiali*, Vicenza, Edizioni I i e.f., 1980.

Les sermons paroissiaux de Newman (*Parochial and plain sermons*) sont parmi les plus beaux et les plus vivants de ses écrits. Ils datent d'une période heureuse et féconde de sa vie (1825-1843), alors qu'il était fellow du collège d'Oriel à Oxford. Destinés aux cultes du soir d'une modeste paroisse de la ville, ces sermons, en peu de temps, rassemblèrent des centaines d'étudiants et devinrent l'un des rendez-vous de l'élite intellectuelle d'Oxford. La forme et le fond de ces prédications sont très beaux. Sans aucune rhétorique, l'éloquence de Newman atteint l'auditeur dans son être le plus intime. Le prédicateur était animé par le désir intense de réveiller la vie spirituelle de l'Eglise anglicane, sclérosée par le conventionnalisme et l'embourgeoisement. D'où dans ces sermons une note bien protestante, presque revivaliste, d'appel à l'engagement personnel, à la foi traduite dans la vie. Mais on y trouve aussi un attachement aux formes anciennes de la liturgie, de la hiérarchie ecclésiale, une vénération des Pères de l'Eglise, des dogmes des premiers conciles qui devaient conduire Newman de la High Church au catholicisme romain. Conversion difficile et douloureuse dont nous n'avons pas à parler ici. Au temps des sermons paroissiaux et des traités qui diffusaient les mêmes doctrines, Newman voyait encore dans l'Eglise anglicane une « Via media » nécessaire et providentielle entre le catholicisme et le

protestantisme. Mais l'incompréhension d'une partie des responsables de l'Eglise, l'attitude des autorités politiques, ses propres désillusions et les doutes de son esprit scrupuleux entraînèrent Newman à donner sa démission et du collège d'Oriel et de sa charge de prédicateur. Malgré cet échec, les sermons restent une source de vie spirituelle authentique. — Le livre attachant et bien fait est accompagné d'une riche bibliographie et d'une liste chronologique des sermons très utile.

LYDIA VON AUW

RANDALL K. BURKETT, RICHARD NEWMANN (eds), *Black Apostles.* Afro-American Clergy confront the Twentieth Century, Boston, G. K. Hall & Co, 1978, 283 p.

DAVID W. WILLS, RICHARD NEWMANN (eds), *Black Apostles at Home and Abroad.* Afro-American and the Christian Mission from Revolution to Reconstruction, Boston, G. K. Hall & Co, 1982, 321 p.

Si, pendant longtemps, on a considéré l'histoire religieuse américaine uniquement d'un point de vue blanc, depuis l'avènement de la *Black Theology* et des *Black Studies*, de nombreuses recherches mettent en lumière l'apport et la spécificité des Noirs américains dans cette histoire religieuse. Ainsi ces deux volumes se penchent, d'un point de vue historique, sur quelques figures marquantes du développement de la conscience et de la religion noires, du XVIIIe siècle au début du XXe siècle. Le premier recueil d'articles offre un ensemble d'études biographiques, apportant quelques éléments de connaissance importants sur des hommes méconnus ou peu étudiés, tels que Daddy Grace, Elijah Poole, Elder Lighfoot Solomon Michaux ou F. S. Cherry. A travers eux, la vocation religieuse apparaît comme ayant été souvent l'unique moyen de dépasser et de surmonter d'une part les détresses et les dilemmes engendrés par la ségrégation, d'autre part les désillusions qui suivirent la guerre civile et la période de reconstruction. Dans la plupart des cas, cette vocation avait un caractère chrétien, bien que parfois les influences de l'Islam ou de Father Divine se faisaient sentir. Toutes ces études font apparaître une complexité due aux formes et aux accents variés de la religion pratiquée par les Noirs, du continent nord-américain à la Jamaïque. — Le second volume, après une solide préface, s'intéresse particulièrement au problème posé par les leaders noirs des XVIIIe et XIXe siècles, celui de discerner de quelle façon le protestantisme évangélique pouvait offrir un terrain de réconciliation entre Noirs et Blancs. Inutile de préciser que leurs réponses furent variées, quoique toutes cherchaient à promouvoir la mission des Eglises chrétiennes *en même temps* que la libération effective des Noirs aux Etats-Unis. Et ce n'est pas par hasard si peu à peu la majorité des dirigeants protestants noirs créèrent leurs propres organisations missionnaires, ne pouvant supporter la constante méfiance dont ils étaient l'objet. Dans le même sens, il faut aussi remarquer qu'il n'est pas étonnant que le problème soulevé par l'interprétation de la souffrance noire ait été un problème central dans la pensée religieuse noire américaine, et qu'il soit encore prédominant au sein de la *Black Theology.* Ce lien avec les courants théologiques contemporains montre bien l'importance de ces études qui permettent de mieux cerner l'histoire du protestantisme aux Etats-Unis, surtout dans son appréhension de l'esclavage et des conséquences de son abolition. Avec ces deux volumes, le lecteur découvre donc que l'histoire du libéralisme théologique américain et du *Social Gospel* ne se limite pas aux écrits de ces mouvements, mais comprend celle des Eglises noires et de leurs *apôtres*, une histoire riche et complexe comme en témoigne l'ensemble de ces 32 articles et leurs abondantes bibliographies qui incitent à poursuivre les recherches.

SERGE MOLLA

La condamnation de Lamennais, dossier présenté par M. J. le Guillou et Louis le Guillou (coll. «Textes, dossiers, documents»), Paris, Beauchesne, 1982, 754 p.

Cet impressionnant ouvrage est publié avec le concours du C.N.R.S.; fait non moins remarquable, il l'est aussi avec l'autorisation du Vatican qui, pour la première fois, laisse éditer les documents d'un dossier de condamnation religieuse. L'historien y trouvera, après un précieux index des écrits directement relatifs à la crise mennaisienne, une présentation très richement documentée des différentes étapes de l'affaire. Il en ressort avant tout que la condamnation du célèbre ultramontain ne fut pas simplement, comme on l'a dit et comme ce dernier lui-même en était persuadé, le résultat de pressions exercées par la diplomatie européenne. Les textes inédits que nous livrent les auteurs révèlent au contraire l'existence d'un important débat interne à l'Eglise, dans le développement duquel l'influence de la Secrétairie d'Etat fut déterminante. — Au terme de ce volume, et quittant le niveau purement heuristique, une postface de M. J. le Guillou s'efforce de discerner le sens que peuvent prendre les événements étudiés en fonction des questions que notre temps pose à l'Eglise. Si, dans cet ultime chapitre, on trouve exprimées certaines prises de positions, on ne rencontre par contre pas trace d'esprit partisan. — Du tout émane l'agréable impression de la plus grande minutie conjointe à une hauteur de vue constante.

BERNARD HORT

Vers l'unité pour quel témoignage? — La restauration de l'unité réformée (1933-1938), Paris, Les Bergers et les Mages, 1982, 379 p.

Réunis et présentés par Jean Baubérot, voici les actes du colloque qui s'est tenu à Montpellier en novembre 1977. Son originalité était de confronter quelques acteurs ou témoins encore vivants ayant participé aux tractations qui ont préparé la réunification de l'Eglise réformée de France, en 1938, et des historiens ou enquêteurs qui, eux, ont travaillé sur documents. Ce livre constitue donc un dossier dont on ne pourra désormais pas faire abstraction quand on voudra se pencher sur cette période de l'histoire protestante. Retiennent plus particulièrement l'attention: les contributions d'A. Encrevé sur «Evangéliques et libéraux au Synode de 1872», de J. Baubérot sur «Division politique et réunification ecclésiastique chez les réformés français des années trente» et de B. Roussel sur «Le rôle de la Délégation mixte». Des témoignages d'«acteurs» (J. Cadier, J. Cruvelier, H. Roux, A. Roux) et des études plus sectorielles (région par région) complètent utilement le volume. La chronologie des événements, établie par J. Baubérot, D. Robert et B. Roussel, rendra d'incontestables services. Pour nous paraître moins significatives ou importantes, les autres contributions du volume (D. Robert, R. Mehl, F. Gonin, C. Hirtz, F. Méjean, J. P. Willaime, R. Gossin, E. Fouilloux, M. Lienhard, E. Poulat) n'en méritent pas moins un coup d'œil sérieux. Cet ouvrage nous incite à souhaiter que les réunifications protestantes de Neuchâtel et de Vaud puissent à leur tour faire l'objet de colloques semblables.

BERNARD REYMOND

ANDREAS LINDT, *Das Zeitalter des Totalitarismus* — Politische Heilslehre und Ökumenischer Aufbruch, Stuttgart/Berlin, W. Kohlhammer, Köln, 1981, 256 p. + 8 p. de registres.

Cet ouvrage, remarquable par son information, sa présentation et son interprétation des faits, son style aussi, nous présente une période très courte de l'histoire contemporaine, celle qui, de 1917 à 1945, vit la naissance, la montée, les crimes et les malheurs, la victoire provisoire et la défaite du totalitarisme nazi. L'auteur a su montrer, documents à l'appui, comment et pourquoi le totalitarisme, fasciste d'abord, national-socialiste ensuite, a pu dominer l'Europe de l'Ouest, décider de son destin et se permettre les holocaustes que nous savons. Il montre aussi le rôle joué dans cette aventure par les Eglises, tant par la catholique que par les protestantes; par quelles correspondances à la fois souterraines et officielles, elles ont favorisé son expansion, pour ensuite se découvrir prisonnières de leurs propres louanges. Enfin, il réserve la place d'honneur à ceux qui s'opposèrent au régime, au risque de leur vie; une toute petite élite. — L'ouvrage compte sept chapitres. Après une introduction à la compréhension de l'époque, l'auteur traite du rôle joué par le bolchévisme dans la naissance des totalitarismes, des débuts de l'Œcuménisme (anglo-saxon) et de la victoire du fascisme en Italie; victoire que consacre la signature du Concordat entre Mussolini et le Vatican. Dans les chapitres suivants l'auteur évoque la mise en place, en Allemagne, de la République de Weimar; la réticence des diverses couches de la population, et donc des Eglises, face au nouveau régime; la prise de pouvoir par Hitler et la mise au pas des Eglises; et enfin comment le « christianisme d'Eglise » survécut, malgré tout, dans l'Etat totalitaire d'Adolphe Hitler. Un dernier chapitre est consacré à la seconde guerre mondiale, sous le titre: « Etat totalitaire et guerre totale, interpellation aux chrétiens. » — Cette rapide énumération du contenu des sept chapitres du livre montre que le titre (imposé par l'éditeur): « L'époque du totalitarisme », promet plus qu'il ne tient. L'épopée du totalitarisme italien n'est abordée qu'en lever de rideau; le socialisme totalitaire, made in URSS, qu'à l'occasion du pacte de non-agression et dans le dernier chapitre (quand l'auteur passe en revue la situation dans les divers pays d'Europe). Mais il demeure que ce titre touche juste dans la mesure où le totalitarisme nazi a mis en évidence, comme une sorte d'exemple paradigmatique, la crise de l'Europe et des Eglises en cette première moitié du XXe siècle. Il revient à notre auteur le mérite de remplacer les clichés interprétatifs de cette époque, banalisés par les mass media, par une synthèse des faits et de leur interprétation qui restitue leur vérité. — L'ouvrage d'Andreas Lindt n'informe pas seulement, il donne à penser. Il serait intéressant de discuter avec l'auteur, entre autres, trois points: celui de la démystification du personnage central du livre, Hitler; celui de l'avenir socio-politique de l'Œcuménisme; et celui de la place qui revient dans la vie de l'Eglise à l'engagement sociopolitique.

PIERRE BARTHEL

Théologie contemporaine

KARL BARTH, *The Theology of Schleiermacher*, Translated by W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Pub., 1982, 287 p.

Après la publication de la correspondance de Barth de 1961 à 1968 (recension in *RThPh* 1982, p. 308s.), voici la traduction anglaise du cours que Barth donna à Göttingen au semestre d'hiver 1923/24 (recension détaillée de l'édition allemande de cet ouvrage par K. Blaser in *RThPh* 1980, p 306-308). Pour Barth, Schleiermacher était d'abord un pasteur, puis un professeur, et enfin un philosophe. Ce point de vue pré-

side au plan choisi pour son cours: en premier lieu, étude des prédications de Schleiermacher, puis introduction et analyse des propos de l'encyclopédie, de l'herméneutique, de la dogmatique et des Discours. Ce volume rendra donc un immense service aux lecteurs non-germanophones de Barth et de Schleiermacher, ainsi qu'à tous ceux qui désirent mieux connaître la théologie protestante du XIXe siècle et de l'aube du XXe.

SERGE MOLLA

KARL BARTH, RUDOLF BULTMANN, *Letters 1922-1966*, Translated by Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 1981, 192 p.

En 1922 paraissent le *Commentaire aux Romains* de Barth et la fameuse étude critique que lui consacre Bultmann, dont les premières lettres de ce recueil font état (recension de l'éd. all., in *RThPh* 1972/IV, p. 435 par R. Corpeau); commence alors un long et difficile dialogue animé par une intense volonté de se comprendre l'un l'autre. En témoignent ces lignes de Bultmann, en 1926, après la publication de son *Jésus*: « J'ai l'impression que vous ne voyez pas ce problème (celui du Proclamateur devenu Proclamé) qui me semble être véritablement théologique, celui de la théologie du Nouveau Testament en général ». De même à propos de sa *Christliche Dogmatik*, Barth note avoir reçu de Bultmann des remarques lui signifiant qu'il traite la bonne question, mais non pas avec les outils adéquats. Enfin, en novembre 1952, Barth répond à l'importante et très longue lettre de son collègue à propos de son essai *R. Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*: « Dans le Nouveau Testament, ce fut la figure centrale (du Christ) en tant que telle qui commenca à me préoccuper et à me préoccuper toujours plus — et où tout le reste apparut à sa lumière. A mon avis, on peut, on devrait, d'une certaine manière, relire toute la théologie, jusqu'à l'anthropologie, l'éthique et même les questions de méthode, sous l'angle de cette figure centrale. » Ainsi, au travers de quatre-vingt-dix-huit lettres et cartes dont l'intérêt est majeur (le traducteur a heureusement résumé celles qui ne contiennent que des salutations ou autres renseignements sans importance), se précisent les profils de Barth et de Bultmann. De plus, quatre autres textes, lettres, déclarations publiques et esquisses autobiographiques viennent compléter les dialogues de ces deux géants semblables, selon les mots mêmes de Barth, « à une baleine et un éléphant se rencontrant sur quelque rivage marin avec un étonnement sans bornes ».

SERGE MOLLA

EBERHARD JÜNGEL, *Barth-Studien* (Oekumenische Theologie Bd. 9), Zürich-Köln, Benziger Verlag et Gütersloh, Gerd Mohn, 1982, 352 p.

« Un grand homme condamne les autres à l'expliquer » (Hegel). E. Jüngel est actuellement un des grands interprètes de l'œuvre de Barth. Non seulement il se distingue par l'explication de la figure, des propos et de la signification de Barth, mais il excelle aussi par une reprise créatrice et originale de la théologie barthienne. On ne peut donc que saluer cette publication des Barth-Studien qui réunit un texte de circonstance, une introduction à la vie et à l'œuvre de Barth, ainsi que des études et recherches approfondies sur les débuts, le passage de la dialectique à l'analogie, l'anthropologie, le baptême, le rapport de la dialectique et de l'éthique chez Barth,

avec encore le très beau texte au sujet de l'ontologie barthienne: «... keine Menschenlosigkeit Gottes». A l'exception de trois articles (comptant environ 150 pages), tous les textes avaient déjà été publiés à d'autres endroits, le plus ancien remontant à 1962! — Un tel livre ne se résume pas. En revanche, on peut dire quelque chose sur l'exégèse de Barth que fait Jüngel, et sur son orientation dans le champ très vaste des études barthiennes d'aujourd'hui. Nul besoin de souligner l'extrême soin et la pénétration profonde de l'auteur à l'égard de son objet. Fasciné par la clarté de la prétention théologique d'un Barth, où se conjuguent la connaissance du mystère de la Parole de Dieu et celle du monde profane, Jüngel sait que les textes de Barth sont tout sauf unidimensionnels. Impressionnants et séduisants, ils provoquent pourtant un débat acharné entre partisans et opposants, débat dans lequel le sectarisme peut apparaître des deux côtés. Pour y échapper, il ne faut pas s'appuyer uniquement sur la phase dite dialectique, mais vouer une attention plus grande aux explications de la Dogmatique. Le chemin conduisant Barth du Römerbrief à la Dogmatique (et plus loin encore!) est d'une cohérence insoupçonnée; les ruptures et les changements dans la pensée de Barth ne sont que passages nécessaires, conséquences d'un style nouveau. La recherche sur Barth, elle, laisse Jüngel perplexe. N'y trouve-t-on pas tant ceux qui découvrent dans la structure de la théologie de Barth le reflet d'un théorème socialiste, celui de la relation théorie-praxis, et d'une pratique de combat socialiste, que ceux qui y voient plutôt une proximité au fascisme et à sa théorie (la théologie de Barth serait alors justement le produit du même esprit que celui contre lequel elle s'est dressée)? — Latet periculum in generalibus: il faut juger un auteur sur ses paroles. Ce que propose Jüngel: une argumentation historique et logique à la place de toute forme d'interprétation «anarchique»; et il le propose avec un certain mépris pour la controverse actuelle au sujet de la vraie interprétation de Barth. Tout en souhaitant croire qu'il ait raison, je constate cependant que Jüngel tend à oublier, au profit du contenu idéel, le contenu de la vie concrète de toute production littéraire.

KLAUSPETER BLASER

BERNARD LAURET, *Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud*, (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie, Band 1), Munich, Kaiser, 1977, 479 p.

Théologien dominicain français, B. Lauret a rédigé cette thèse de doctorat munichoise sous la houlette de Wolfhart Pannenberg. Son travail est remarquable à plus d'un titre: par ses analyses intelligentes des textes de Nietzsche et de Freud, par le caractère œcuménique de la réflexion théologique, par la manière dont la culture française et la culture allemande se complètent et se questionnent, par la perspective à la fois philosophique, psychologique et théologique dont témoigne la démarche du livre. — Très marqué par la problématique de son maître W. Pannenberg, B. Lauret mène son enquête à partir de la question suivante: comment le thème de la culpabilité, dont l'être humain fait l'expérience dans l'écart qui sépare le désir de la réalité, s'insère-t-il dans l'horizon plus large de l'expérience du sens (*Sinnerfahrung*)? B. Lauret découvre, au fil de ses analyses, ce qui distingue profondément Nietzsche de Freud: le philosophe du Surhomme, avec ses origines piétistes, table sur une *autonomie absolue* de l'homme, entièrement libérée des barrières de la culpabilité; il s'imagine pouvoir passer sans obstacle de la culpabilité à l'innocence seconde. Plus réaliste, Freud reconnaît le caractère incontournable de la loi du Père: pour lui, il y a tout au plus une *hétéronomie relative* de l'homme. La démonstration de Lauret procède pour ainsi dire sur deux plans: par le biais d'une critique immanente, puis par

celui d'une reprise théologique. Les spécialistes de Nietzsche comme ceux de Freud auront sans doute de la peine à suivre l'auteur dans ses efforts pour déceler, au sein de l'entreprise nihiliste nietzschéenne ou de la démarche psychanalytique freudienne, des ouvertures de transcendance. Que la subordination de l'idée de Surhomme à celle d'éternel retour ait chez Nietzsche des connotations religieuses n'est pas douteux: s'ensuit-il que le passage de la critique nietzschéenne de la religion à l'affirmation chrétienne de la théologie de la croix soit aussi direct que le pense l'auteur? Et peut-on récupérer la critique freudienne de la religion en soupçonnant en elle une nostalgie crypto-religieuse du Père? — Malgré ces réserves, et bien d'autres questions que ne manqueront pas de se poser les connaisseurs, il faut saluer l'audace et la belle assurance théologiques de B. Lauret, dont les conclusions, dans la 3e partie du livre, sont convaincantes. B. Lauret insiste à juste titre sur la différence essentielle qui sépare une philosophie et une psychologie de la *culpabilité* d'une théologie du *péché*. En s'appuyant notamment sur les travaux de P. Ricœur et de R. Girard, il développe une *symbolique chrétienne de la justification par la foi*, inspirée en droite ligne de l'héritage paulinien et luthérien: loin de nier la culpabilité, la foi chrétienne situe la faute de l'homme devant Dieu, transcendant ainsi le niveau éthique; elle rend possible une *liberté concrète*, insérée dans les conflits réels de la société et du monde, par-delà la fuite en avant dans l'autonomie absolue (Nietzsche) ou l'hétéronomie relative face à l'inconscient (Freud).

DENIS MÜLLER

PHILIBERT SECRÉTAN, PIERRE GISEL (eds.), *Analogie et dialectique*. Essais de théologie fondamentale (Lieux théologiques n° 3). Genève, Labor et Fides, 1982, 281 p.

Cet ouvrage, issu d'un Troisième cycle des Facultés de théologie de Suisse romande tenu en 1980-1981, présente les défauts du genre: technicité, caractère relativement disparate, lacunes inévitables (ainsi la notion marxiste de dialectique est-elle partiellement ignorée). Mais il se lit pour l'essentiel avec un vif intérêt. Les contributions de cette qualité sur la question théologique controversée de l'analogie et sur ses articulations avec le problème de la dialectique sont très rares, particulièrement en français. L'ouvrage comporte en fait quatre parties: une ouverture magistrale de J.-L. Marion (l'apport le plus original), une section consacrée à l'analogie (G. Lafont, C. E. O'Neill, E. Dussel, Ph. Secrétan), une autre consacrée à la dialectique chez Hegel (Labarrière), chez Kierkegaard (A. Clair) et dans l'Ecole de Francfort (Ch. Calame), une reprise théologique du problème (G.-Ph. Widmer, E. Jüngel, P. Gisel). Ne pouvant rendre compte de toutes ces contributions, très riches et très diverses, je me contenterai de m'interroger ici sur les liens entre l'ouverture et la triple reprise théologique. La démarche de Marion (« La vanité d'être et le nom de Dieu », p. 17-49) irritera plus d'un lecteur par sa technicité et son jargon; elle n'en offre pas moins une ouverture philosophique convaincante sur le respect et la louange dus au Dieu vivant. Marion dénonce en effet les tentations idolâtriques qui menacent toute philosophie, en sa tentation onto-théologique, comme aussi la théologie chrétienne: Dieu n'est-il pas devenu un vulgaire prête-nom, couvrant la domination du Concept? L'espèce de philosophie négative que nous propose Marion nous alerte sur la nécessité vitale de reconnaître Dieu en son altérité. Les figures de cette altérité, déchiffrée dans une passionnante interprétation philosophique de la parabole de l'enfant prodigue, seront le don, l'abandon et le pardon, puisqu'aussi bien la rencontre du Dieu vivant, de ce Dieu barré (sic) cher à Marion, n'est possible que dans le dénuement du

silence et du respect, face à un Dieu dont l'amour précède infiniment l'être. Marion nous invite ainsi à dépasser la spéculation sur l'être, pour découvrir la générosité concrète du Dieu qui est amour. — Les contributions théologiques de Widmer, Jüngel et Gisel enchaînent à leur manière sur la perspective de Marion. Widmer souligne la différence capitale entre la dialectique quantitative, de type spéculatif, et la dialectique qualitative (Kierkegaard, le premier Barth), seule à même de respecter l'altérité de Dieu et la relation de la pensée théologique à la vie de la foi. Il montre bien qu'en régime de christianité, la dialectique ne peut fonctionner que dans les étroites limites d'une configuration théologique; ainsi, la dialectique théologique sera positive uniquement dans la connaissance du Messie crucifié, et elle sera négative «dans sa critique de toute effervescence illuministe et de tout enthousiasme fusionnel» (p. 245). En des thèses serrées, le dogmaticien de Tübingen E. Jüngel développe sa conception de l'analogie, qui se caractérise par une accentuation significative de la ressemblance ou de la correspondance, thème privilégié par rapport à celui de la dissemblance. Délibérément christologique, l'interprétation de Jüngel comprend l'analogie de la foi comme un processus de langage au sein de l'existence du croyant (l'introduction que donne P. Gisel permet de situer l'importance et le sens des thèses de Jüngel dans le contexte de son œuvre et de la réflexion contemporaine sur l'analogie). P. Gisel conclut l'ouvrage en réfléchissant sur les relations, en théologie, entre l'affirmation et la négation. Sa perspective est claire: devant une certaine fascination actuelle de la dialectique, il parie sur les vertus de l'analogie. Pour lui, le recours à l'analogie est incontournable en théologie: une analogie centrée sur l'affirmation, et donc respectueuse de l'altérité de Dieu, et non pas une analogie relevant d'un discours universalisant. Gisel montre de manière à mon sens éclairante comment le recours à l'analogie de la foi peut baliser un chemin d'affirmation théologique qui évite le double écueil de la négation morbide et de la plérophorie spéculative.

DENIS MÜLLER

GEORGES COTTIER, *Humaine raison. Contribution à une éthique du savoir*, Fribourg, Editions universitaires, 1980, 178 p.

L'auteur écrit pour les chrétiens et spécialement pour ceux que troublent les déchirements de l'Eglise après Vatican II. Il s'agit donc de théologie, ce que le titre ne donne pas à entendre. Dans sa première partie, intitulée «Conditions éthiques de la recherche du vrai», l'auteur consacre deux chapitres à la docilité et à l'obéissance. Il montre le prix de ces vertus, mais aussi les fausses attitudes qu'on peut adopter à leur propos: il est impossible de résoudre les problèmes de vérité par la voie de l'obéissance. La deuxième partie, qui porte le titre «La fidélité au réel et l'esprit d'invention», s'ouvre sur la question de savoir «dans quelle mesure les mystères de la foi chrétienne sont susceptibles de revêtir, au cours des âges, des formulations différentes». L'auteur remarque qu'un développement de la théologie, du dogme ensuite, a toujours été admis, à condition qu'il s'agisse d'un développement «homogène» (p. 84). Il combat la négation de l'intellectualité de la foi comme la sécularisation de la foi, et la réduction de la philosophie au rang de simple instrument à accepter ou à rejeter. Il y a en effet une vérité d'ordre philosophique, et on ne peut admettre la dissolution, dans la thèse du pluralisme culturel, des valeurs communes et permanentes de l'humanité. Dans la dernière partie, «Le savoir éthique et l'action», l'auteur s'attache à définir la spécificité de l'éthique chrétienne dans ses formes traditionnelles et dans ses exigences actuelles. Il rencontre la question de l'œcuménisme et institue à

ce propos une critique des différents principes d'unité. Plus loin, il s'arrête à la notion d'information et à celle de conscience morale, laquelle prend une dimension nouvelle à l'ère de l'information planétaire. Avant le chapitre final qui rappelle que, dans la crise actuelle de la théologie, le point de départ de tout redressement est d'abord la foi, on trouve des observations critiques sur la pensée de Maurice Blondel touchant sa dépréciation de la philosophie grecque, et sur celle d'Emmanuel Mounier à propos duquel l'auteur écrit que « ce sont souvent les actes de rupture avec le cours de l'histoire, de liberté affirmée à son encontre, qui sont les plus *historiques* » (p. 202). Ce livre n'est pas un traité systématique, mais une suite d'éclairages jetés sur des problèmes d'aujourd'hui par un théologien à la vaste culture, aussi attentif à son temps que fidèle à la tradition à laquelle il appartient.

FERNAND BRUNNER

BRIAN MAHAN, L. DALE RICHESIN (eds), *The Challenge of Liberation Theology.* A first world response, New York, Orbis, 1982, 147 p.

En mai 1979, un groupe de théologiens présentèrent le *défi* des théologies de la libération aux étudiants de la Divinity School de l'Université de Chicago. Les débats avaient pour enjeu la recherche de critère(s) pour discerner la vérité en théologie et par conséquent sa vraie nature, cela en rappelant avec force que les chrétiens ne peuvent ignorer la souffrance des peuples ou minorités opprimés au travers des siècles. Dans cette perspective, tous les théologiens présents insistèrent sur le rôle *libérateur* de la théologie chrétienne, montrant qu'une compréhension individualiste et apolitique du salut était toujours liée à une trahison de l'héritage prophétique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ainsi, avec Dorothée Soelle (« Le besoin de libération dans une société de consommation »), Lee Cormie (« Libération et salut »), James H. Cone (« Foi chrétienne et praxis politique »), James Fowler (« Théologies noires de la libération »), Elisabeth Schüssler Fiorenza (« Vers une herméneutique biblique féministe »), Langdon Gilkey (« Les dimensions politiques de la théologie »), et Schubert M. Ogden (« Le concept de théologie de libération »), divers courants de la théologie de la libération étaient représentés, attestant sa richesse et les nombreuses questions qu'elle (se) pose avec de plus en plus d'insistance.

SERGE MOLLA

NOEL LEO ERSKINE, *Decolonizing Theology. A Caribbean perspective*, Maryknoll, New York, Orbis, 1981, 130 p.

L'auteur, professeur de théologie et d'éthique à Atlanta, tente d'écrire une théologie de libération pour son propre pays, la Jamaïque, en voulant *décoloniser* la théologie importée par les différentes missions ayant œuvré dans les Caraïbes. En annonçant l'évangile, cette « théologie coloniale » eut en effet très souvent partie liée avec l'oppression des Noirs, et ce n'est pas par hasard si l'accent était mis sur le salut personnel au détriment de l'unité de la communauté noire. Cela eut pour conséquence le développement de mouvements noirs, mêlant christianisme et religions africaines et offrant véritablement un espace de liberté fondé sur l'expérience, la culture et les traditions noires, tels que ceux fondés par Alexandre Bedward et Marcus Garvey. C'est en quelque sorte avec de telles tentatives qu'ont débuté la *décolonisation* de la théologie européenne importée et l'auto-affirmation d'une religion et d'une théologie

noires, confessant un Dieu à l'œuvre en faveur des opprimés au sein même de l'histoire contemporaine. Il n'est donc pas étonnant qu'aujourd'hui Erskine donne la priorité au changement social devant conduire à la liberté, qui ne sera peut-être atteinte par le peuple qu'au prix d'une révolution, car les structures capitalistes en place s'opposent à tout changement radical. — Prolongeant par sa réflexion les recherches des deux sessions de la *Caribbean Conference of Churches* de 1973 à 1977, ce livre est sans aucun doute important puisqu'il marque un premier essai de penser théologiquement la complexe situation religieuse de la Jamaïque. Liant théologie et politique, il témoigne bien de la difficulté et de la nécessité des choix éthiques lorsque le terme de liberté s'adresse non seulement à tout l'homme, mais aussi à tout homme. Hélas, lorsque l'auteur se risqua à mettre en corrélation liberté de Dieu et révolution, il eût été préférable que le second terme fût aussi pensé que le premier.

SERGE MOLLA

JAMES H. CONE, *My soul looks back* (Journeys in faith), Nashville, Abingdon, 1982, 144 p.

Plus qu'une autobiographie, ce livre est le témoignage d'un parcours intellectuel et confessionnel. De Bearden, sa ville natale, à Garrett où il termine ses études, Cone est constamment confronté au problème racial qui n'est jamais posé théologiquement. C'est pourquoi, en 1968, il rédige son premier essai *Christianity and Black Power*, bref manifeste qui suscita de très vives réactions, car Cone identifiait l'Evangile de Jésus-Christ et le *Black Power*; suivront son premier livre *Black Theology and Black Power* et sa nomination au Union Theological Seminary de New York en 1969. Dès lors, Cone développe une théologie spécifiquement noire, soucieuse de ses racines, méditant la souffrance de son peuple, et s'intéressant de plus en plus aux rapports qu'elle entretient avec l'Eglise noire, les autres théologies de la libération, le féminisme et le marxisme. Dans cette perspective, Cone réaffirme les quelques thèses suivantes dans la seconde partie de son livre. 1. La théologie noire doit amener l'Eglise noire à mettre l'accent sur la libération des opprimés en n'hésitant pas à jouer un rôle critique vis-à-vis de la religion et de la culture américaines, et en proposant de nouvelles confessions de foi, liturgies, etc. 2. La théologie noire doit prendre conscience qu'elle est liée aux théologies du Tiers-Monde qui, elles aussi, définissent par le terme de « libération » leur premier souci théologique, et sont par conséquent amenées à relire la Bible à la lumière de leur combat, à réaffirmer leurs traditions, et à développer une théologie où action et pensée sont inséparables. 3. La théologie noire ne peut rester dans son ghetto, car cela disqualifierait son discours. Pour cette même raison, elle ne doit sous-estimer ni les questions féministes, ni les analyses et les remarques critiques des marxistes concernant un nouveau projet de société. — C'est ainsi qu'à partir de ses questions portant sur la pertinence de Barth pour de jeunes étudiants noirs impliqués dans les conflits raciaux des années soixante, Cone a forgé une théologie en prise directe sur le contexte racial nord-américain, mais dont les réflexions et les interrogations débordent largement ces frontières. Le mérite de cet ouvrage est donc d'exposer la genèse de l'une de ces théologies de libération qui aujourd'hui mettent en question la suprématie des théologies européennes.

SERGE MOLLA

WYATT TEE WALKER, *«Somebody's calling my name». Black sacred music and social change.* Valley Forge, Judson Press, 1982, 208 p.

Issu d'une thèse de doctorat en théologie, ce livre — réédité presque sans ajouts (1979[1]) — tente de montrer que les origines africaines des Noirs américains ont perduré dans leur tradition orale, déterminante dans le développement de la musique sacrée noire. Reflets de cette tradition, naquirent les fameux Spirituals, chants composés entre 1760 et 1863 (année de l'Emancipation), puis les Hymnes d'improvisation de 1863 à la Grande Dépression de 1930, et enfin les Gospel Songs dans les années 30. Tout au long de son histoire, la tradition de cette musique religieuse rappelle ainsi aux Noirs américains leurs racines, les mobilise et leur donne la force de se mettre à lutter contre toutes les formes d'oppression raciale. Cette musique est donc devenue jusqu'à aujourd'hui le premier témoin des origines et de l'histoire d'un peuple, en même temps qu'un important facteur de changement social. — Toutefois, malgré l'érudition et la solide documentation dont fait preuve cet ouvrage, il déçoit quelque peu car l'auteur ne nous offre pas une relecture attentive des paroles des chants qu'il cite. Cela est d'autant plus regrettable que ces textes soutiendraient mieux la thèse défendue en soulignant davantage le *lien* réel que les événements historiques ont avec cette musique où se forge et transparaît l'âme d'un peuple en quête de sa véritable identité *afro-américaine.*

SERGE MOLLA

MAURICE BELLET, *La Voie*, Paris, Seuil, 1982, 183 p.

Dans *Le lieu du combat* (Desclée 1976), M. Bellet avait admirablement réussi dans sa tentative de faire ce qu'il appelle «une théologie non théologienne», évocation de Dieu sur le mode du manque, poursuite du projet théologique sans y inclure l'«objet» Dieu. Il y procédait par courtes histoires, paraboles ou apophtègmes, qui traversant les évidences débouchaient sur un horizon ouvert où notre imaginaire pouvait construire ses propres chemins. — J'avoue que la lecture de *La Voie* m'a laissé beaucoup plus insatisfait. Vingt pages de métaphores «belletiennes», c'est admirable; 180 pages, c'est insupportable (du moins pour moi). Ce discours indirect, allusif, qui veut à tout prix casser les mots pour trouver la saveur de l'Etre même, qui s'évertue à dire que l'Ecrit n'est rien, mais qui l'écrit sur 180 pages, qui tourne sur lui-même comme un derviche pour dérouter tout repère objectif, ce discours-là n'a plus la simplicité évangélique que l'auteur cherche pourtant à reconquérir: il en devient baroque, tourmenté, faussement éthéré. Finalement ce livre retombe comme une mousse de champagne... — Et pourtant je crois être en très profond accord avec l'intention de Bellet: dire Dieu autrement, sans les vieux mots piégés de la théologie chrétienne, sans l'idolâtrie mortelle qu'elle véhicule souvent par son moralisme et sa suffisance. Au moment où les antiques demeures s'effondrent, ne pas perdre le goût de la Voie. Mais je ne crois pas que le labyrinthe soit la voie, ni que le langage ésotérique parle mieux de Dieu que la langue usuelle, et usée, des hommes du commun. La gnose est-elle moins dangereuse que le dogmatisme?

ERIC FUCHS

LANZA DEL VASTO, *Les facettes du cristal.* Entretiens avec Claude-Henri Rocquet («Les interviews»), Paris, Le Centurion, 1981, 239 p.

Ces derniers entretiens accordés par Lanza del Vasto, juste avant sa mort, révèlent un homme souverain, libre, un «vrai pèlerin». Des voyages aux rencontres, du *Pèlerinage aux sources* aux écrits plus philosophiques et théologiques, le lecteur

découvre surtout un poète, un sage pour qui « toute l'aventure humaine et toute question du salut consistent peut-être à employer comme il faut le mot *moi* et le mot *être* ». Alors le disciple de Gandhi, le fondateur de l'ordre de l'Arche fut-il un nouveau Socrate, délivrant sa sagesse dans ces dialogues? — Certes non, ce n'est qu'une des facettes de cet homme hors du commun qui poursuivit jusqu'à la fin son interrogation: « Est-ce que tu sais que tu t'ignores? Et est-ce que tu sais que tout ce que tu sais dépend de la connaissance de toi? »

SERGE MOLLA

HUUB OOSTERHUIS, *Le fils du pauvre.* Postface de H.-R. Weber. Traduction française de Ph. Roulet (L'évangile dans la vie n° 2), Genève, Labor et Fides, 1981, 50 p.

Le texte d'Oosterhuis est un texte à effets, une prédication qui dépasse le vouloir-dire. Pour cette raison, l'auteur raconte une histoire, une parabole, au sein de laquelle se dévoile une relecture du monde, non par une transcription pure et simple du réel, mais en opérant des déplacements, pour reprendre en compte l'ensemble de la réalité humaine. Il n'est par conséquent pas étonnant que les personnages de ce récit et son cadre spatio-temporel soient mal définis, d'autant plus que le lecteur (sujet) est appelé à y entrer. Il y a donc dans ce texte une ambiguïté qui est davantage synonyme de structuration de l'équivoque de la vie que de dissémination. L'auteur de ce *midrash* rappelle ainsi que la théologie ne vise pas l'univoque, mais souvent recherche un discours analogique qui annonce une révélation provocante que l'homme ne peut considérer à distance. Or, « Deux hommes vivaient dans la même ville, l'un était riche, l'autre était pauvre... ». Qui suis-je?

SERGE MOLLA

ANNE FARLESES, *Du lieu où naît l'aurore.* Récit d'une dépression (L'Evangile dans la vie, 4), Genève, Labor et Fides, 1982, 91 p.

Un témoignage ne se résume pas, puisqu'il est déjà second par rapport aux faits. C'est donc dire la distance qui s'instaure et transparaît entre les mots et la dépression que ceux-ci traduisent. C'est également confesser le caractère thérapeutique de l'écriture, alors que le style suit souvent la *maladie* dans ses moindres méandres. Seulement, il ne faudrait pas oublier que ce récit est aussi un témoignage chrétien, et qu'il renvoie à Celui qui permet à l'auteur de recouvrer sa dignité, sa valeur. Cette (re-) découverte ouvre alors sur une relecture, une réinterprétation de la souffrance qui devient... *passion*, car « un Dieu qui veut faire sa place là où la chair occupe déjà l'espace, ça marque forcément ». Et le sombre récit de laisser poindre là la lumière de la foi. Aussi, ces pages, fort bien écrites, méritent un détour puisqu'elles dévoilent que la *vie* sourd en creux au cœur de nos existences.

SERGE MOLLA

CLAUDE REVERDIN, ROSETTE POLETTI, GERALDINE ROSSET, PEDRO GONSALVES, *La mort restituée.* L'expérience médicale et humaine des «hospices» (L'Evangile dans la vie, 7), Genève, Labor et Fides, 1982, 81 p.

Ce petit livre est avant tout un plaidoyer pour que la mort retrouve un visage humain. Pour cela, ses auteurs (un aumônier, une directrice d'école d'infirmières et des médecins) s'inspirent d'expériences anglo-saxonnes, jugées remarquables, car, dans ces «hospices» et «unités terminales», le malade en fin de vie peut mourir dans la dignité. Ces pages s'adressent donc tant au personnel soignant qu'aux aumôniers constamment confrontés au *problème* de la mort.

SERGE MOLLA

Histoire de la philosophie

GERHARD SEEL, *Die Aristotelische Modaltheorie* (Quelle und Studien zur Philosophie, Bd. 16), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1982, 486 p.

Cet ouvrage vise un but relativement complexe: il s'agit de reconstruire la théorie aristotélicienne des modalités en confrontation avec celle de N. Hartmann. Et, de plus, le but de l'auteur n'est pas purement historique, mais sa question porte bien sur la véritable théorie des modalités absolument. C'est pourquoi les premiers chapitres sont consacrés à une étude critique de la théorie de Hartmann, afin non pas seulement de la présenter dans son authenticité historique, mais également de la corriger pour obtenir un système acceptable aux yeux de l'auteur. Le choix de Hartmann comme point de départ se justifie aussi par le fait que ce dernier a construit sa propre théorie des modalités en opposition avec celle d'Aristote, et qu'il donne donc une interprétation de cette dernière. — En un deuxième temps, sur le fond théorique ainsi dégagé, G. Seel entreprend l'analyse d'Aristote lui-même pour tirer des textes une théorie complète des modalités. Toutefois, comme le philosophe grec n'a pas exposé de doctrine systématiquement élaborée sur ce point, le critique doit en tenter la reconstitution en rassemblant, analysant et comparant des fragments souvent épars. Et en outre, vu qu'Aristote ne s'est pas soucié de s'exprimer directement sur toutes les questions concernant cette théorie, G. Seel doit trouver le moyen de dire plus que lui, pour construire le système qu'Aristote n'a pas pris soin d'élaborer lui-même complètement. Dans cette intention, l'auteur se propose de tenir compte non seulement des éléments de doctrines explicites dans les textes, ou des thèses impliquées par ceux-ci, mais également de la logique mise en pratique par le Philosophe. De plus, le principe d'interprétation qui soutient cette étude est celui de la plus grande générosité interprétative: il est convenu d'attribuer au penseur étudié la théorie la plus cohérente compatible avec les textes. — On imagine que ces prémisses conduisent à découvrir chez Aristote une théorie des modalités largement identique à la version corrigée de celle de Hartmann qui sert à l'auteur de référence. Et pourtant, cette coïncidence n'est pas due à une trop grande facilité que se serait accordée G. Seel dans l'interprétation des textes. Au contraire, de même qu'il donne clairement les présupposés de sa méthode, il prend soin de documenter tous les éléments de sa reconstitution par une analyse sérieuse et détaillée de tous les passages concernés, et de justifier minutieusement chaque étape de son raisonnement, envisageant les critiques et nuançant sans cesse ses résultats. — Il est impossible de présenter ici le détail des nombreuses recherches que comporte ce projet, ni les nombreuses conclusions de portées diverses auxquelles elles aboutissent, ni même l'articulation complexe, mais clairement dessinée de l'ensemble de l'étude. Répétons que la doctrine des modalités est reconstituée comme parfaitement cohérente, même si est encore concédée une certaine

incomplétude qui ne la désavantage pas d'ailleurs par rapport aux théories contemporaines. Remarquons pour finir que G. Seel attribue à Aristote une doctrine de la liberté humaine opposée au déterminisme, dans laquelle l'analyse de l'âme révélerait l'existence d'une cause non déterminée et capable de se déterminer de manière immanente et spontanée. — Aux spécialistes maintenant de pénétrer la richesse de ces analyses pénétrantes, d'en sonder les raisons et d'en mesurer à chaque fois la portée.

GILBERT BOSS

INGEBORG SCHÜSSLER, *Aristoteles, Philosophie und Wissenschaft; Das Problem der Verselbständigung der Wissenschaften*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1982, 248 p.

Cet ouvrage (complémentaire d'un autre livre de l'auteur sur le même thème: *Philosophie und Wissenschaftspositivismus, Die mathematischen Grundsätze in Kants Kritik der reinen Vernunft und die Verselbständigung der Wissenschaften*, Francfort, 1979) interroge Aristote dans une perspective d'histoire de la pensée et de philosophie de l'histoire à la fois, puisqu'il s'agit de trouver le fondement sur lequel les sciences ont pu se rendre indépendantes de la philosophie pour devenir « positives ». L'auteur paraît chercher chez Aristote tant une origine historique d'un mouvement de pensée que les moyens de comprendre philosophiquement ce phénomène. L'étude elle-même prend principalement la forme d'un commentaire serré de quelques textes des *Seconds Analytiques* et de la *Métaphysique*, interrogés dans une perspective « herméneutique-systématique ». — Interprétant Aristote, l'auteur divise le savoir d'un côté comme réponse à la question concernant l'être, c'est la philosophie ou ontologie, et de l'autre comme réponse à des questions concernant simplement les relations entre des étants, ce sont les sciences. L'analyse de leur différence mène à établir le rapport complexe entre la philosophie comme ontologie métaphysique et la logique, rapport dont fait partie notamment la dérivation du principe de contradiction à partir de l'opposition de l'être et du non-être que produit toute mise en question de l'être, si bien que la logique formelle trouve son lieu philosophique. Le commentaire montre également comment les mathématiques viennent trouver à leur tour un lieu paradoxal dans ce savoir, vu que leur objet n'a pas d'autre existence que celle que leur donne une abstraction spécifique. Enfin, par la liaison de la logique et des mathématiques à l'époque moderne s'explique l'autonomie des sciences, autonomie qui leur permet d'oublier la relation de dépendance dans laquelle Aristote les plaçait encore toutes par rapport à la philosophie. Ainsi, selon l'auteur, le phénomène par lequel les sciences ont pu devenir les facteurs d'un oubli de la question de l'être se comprend philosophiquement par l'analyse de la façon dont Aristote, développant la philosophie sous forme de métaphysique ontologique, pose également le fondement de l'autonomie des sciences. Le livre est suggestif par son projet général et par nombre de ses analyses de détail.

GILBERT BOSS

LUCIEN JERPHAGNON, *Vivre et philosopher sous les Césars*, Toulouse, Privat, 1980, 264 p.

« Le temps des Césars », de la victoire d'Actium en 31 av. J.-C. à l'avènement de Constantin en 308 ap. J.-C., occupe une place importante dans l'histoire de la philosophie antique. Cette époque est certes celle des philosophes prestigieux que sont

Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle, mais elle est aussi celle de nombreux penseurs de diverses tendances, qui aujourd'hui demeurent le plus souvent ignorés. C'est l'un des mérites de cet ouvrage de nous les faire connaître. Le but de l'auteur n'est pas de décrire l'élaboration des systèmes philosophiques, le pythagorisme, le platonisme, l'aristotélisme, l'épicurisme ou le stoïcisme, pris en eux-mêmes; il est plutôt d'analyser la *philosophia* telle qu'elle apparaît dans l'Empire romain. C'est là l'originalité principale de cet ouvrage. L'auteur expose d'une manière attrayante un sujet souvent négligé. En un premier temps, il nous rappelle l'histoire de ces trois siècles. Puis il retrace l'existence quotidienne des philosophes et nous apprend comment les thèses qu'ils élaborent sur le monde, les dieux, les hommes, les Etats, sont perçues par la conscience populaire. Il nous montre aussi l'influence de la pensée et parfois de la présence de certains philosophes sur le gouvernement de l'Empire et révèle ce que deviennent les grandes philosophies lorsqu'elles s'engagent dans le quotidien et surtout dans le domaine politique. Dans cet ouvrage richement annoté, l'auteur évoque donc, d'un style clair et précis et avec une pointe d'humour, la société et la culture qui étaient celles des Césars et de leur temps, les rapports, vrais ou supposés, du pouvoir avec les philosophes, avec la philosophie.

DOMINIQUE JEANNOT

FERNAND VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain, Publications universitaires, Paris, Vander-Oyez, 1977, 444 p. (« Philosophes médiévaux », t. XXI).

ROLAND HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications universitaires, Paris, Vander-Oyez, 1977, 340 p. (« Philosophes médiévaux », t. XXII).

Ces deux ouvrages enrichissent de façon remarquable la belle collection belge consacrée au Moyen Age et publiée par le Centre De Wulf-Mansion de l'Université de Louvain. Cette collection rassemble des études de valeur comme celle de R. Zavalloni sur Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes, celle de Th. Litt sur les corps célestes dans l'univers de Thomas d'Aquin, ou encore celle de J. Manesse sur les *auctoritates* d'Aristote, dont nous avons rendu compte ici. F. Van Steenberghen a déjà donné dans cette collection sa *Philosophie au XIIIe siècle* (1966) et deux forts volumes, intitulés, l'un, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* et, l'autre, *La bibliothèque du philosophe médiéviste.* Ces deux livres, publiés par les collègues de F. Van Steenberghen à l'occasion de son soixante-dizième anniversaire, contiennent des articles et des études critiques dus à la plume de ce savant. Le professeur de Louvain est non seulement un des grands médiévistes de l'heure actuelle, mais il est encore un spécialiste de Siger de Brabant sur lequel il a publié un premier ouvrage en 1931 déjà. Il offre maintenant, dans le tome XXI des « Philosophes médiévaux », une somme des connaissances acquises pendant plus d'un siècle de recherches sur Siger et apporte son jugement personnel au sujet de tous les points controversés. Il traite d'abord de la carrière, puis de la pensée de Siger. Sur le premier point, les principaux problèmes concernent le rôle exact de Siger à l'Université de Paris pendant les troubles consécutifs à la condamnation de 1270, les circonstances de sa mort en Italie, et surtout — c'est là sans doute l'une des questions les plus célèbres de l'histoire littéraire — la présence de Siger au paradis de la *Divine comédie* parmi les douze esprits de lumière que saint Thomas d'Aquin désigne au poète. En résumant le développement des recherches depuis le XIXe siècle, F. Van Steenberghen nous fait assister à un véritable drame à épisodes. Rien de plus captivant et de plus instructif que d'observer la succession des hypothèses assumant les

faits nouveaux ou interprétant de façons différentes les faits déjà connus. Il apparaît finalement que ce Siger qui, en cour de Rome à Orvieto, a péri sous le glaive — encore qu'on puisse donner à ce dernier mot un autre sens — et qu'on pouvait croire exécuté, est mort sous le poignard d'un secrétaire pris de folie. Et on s'aperçoit que ce philosophe révolté et marginal a pris place au quatrième ciel de Dante, non parce que le poète ignorait les doctrines de Siger (Mandonnet), ni parce que Siger s'était converti au thomisme (B. Brunelli et L. Perugini), mais parce que Siger symbolise l'autonomie de la philosophie et de la raison parmi douze génies qui, chacun à sa façon, a cultivé la sagesse dans la fidélité à sa vocation personnelle (Gilson), hypothèse satisfaisante, puisque Siger, à partir de 1270, renonce à sa partialité agressive et que le conflit qui l'a opposé à Thomas d'Aquin fait figure d'épisode passager (Van Steenberghen). L'historien de Louvain fournit donc la clé de l'énigme en expliquant que la fonction dévolue à Siger dans la *Divine comédie*, et reconnue par Gilson, n'est pas incompatible avec le rôle qu'y joue saint Thomas d'Aquin, puisque Siger n'est pas l'averroïste qu'on a cru voir en lui. Dans la deuxième partie de son livre, F. Van Steenberghen présente les « attitudes personnelles » de son héros, parce qu'elles permettent de mieux comprendre sa pensée, et analyse avec clarté et précision, au ras des textes, les différents aspects de cette philosophie inquiète et vigoureuse, sur laquelle l'aristotélisme n'est pas seul à avoir exercé une influence. En historien averti, l'auteur termine en indiquant les tâches futures des érudits qui voudront se pencher sur l'étude du penseur brabançon. — Le second ouvrage que nous présentons ici, celui de Roland Hissette, traite de la même période que celui de Fernand Van Steenberghen, mais dans une perspective en un sens plus générale, puisqu'il s'agit du fameux décret de 1277 qui visait souvent Siger de Brabant et eut une influence si considérable sur la pensée du Moyen Age postérieur. Cet ouvrage est donc d'un très grand intérêt, et son auteur a tout fait pour servir son beau sujet: il donne au lecteur non seulement l'exactitude des documents, mais encore l'aide discrète et efficace dont il a besoin pour y avoir accès. R. Hissette énumère les articles dans l'ordre où on les trouve dans l'édition de Mandonnet. Il en donne le texte, puis fait suivre chaque article de trois commentaires. Le premier indique le sens de l'article, ce qui équivaut à une traduction expliquée; le deuxième traite la question de savoir si l'article est vraiment hétérodoxe ou s'il pouvait passer pour une opinion théologique ou philosophique légitime; le troisième est consacré à la recherche de la source, certaine ou probable. Les deux derniers points sont particulièrement délicats, et il faut la modération et la lucidité de l'auteur pour en traiter avec bonheur. L'étude de son ouvrage est indispensable à qui veut connaître le milieu intellectuel de la deuxième moitié du XIIIe siècle. La gravité du conflit de l'aristotélisme et de la théologie y apparaît clairement; leçon utile, tant sont nombreux encore ceux qui, après les conciliations thomistes, ont tendance à l'oublier. Avec ce livre, on entre en quelque sorte dans les coulisses de l'histoire de la pensée médiévale, et cela dans les domaines les plus divers de la philosophie et de la théologie. On observe aussi l'importance historique d'un Siger de Brabant et d'un Boèce de Dacie, encore que l'auteur déclare souvent ne pas pouvoir retrouver dans leurs écrits les thèses condamnées. Finalement, R. Hissette porte sur les censeurs de Paris un jugement sévère, puisqu'il parle de « manque d'objectivité et de discernement ». Peut-être. Mais ne faut-il pas, comme en toute condamnation ecclésiastique, faire la part de l'opportunité? La tâche de la commission réunie par Etienne Tempier n'était pas de faire œuvre d'histoire, mais de discipline; les propositions qu'elle retenait l'intéressaient moins en elles-mêmes que pour les dangers qu'elles pouvaient présenter. Parler ainsi des travaux de la commission, ce n'est pas nécessairement prendre parti pour elle, c'est s'exprimer en simple historien.

FERNAND BRUNNER

THOMAS HOBBES, *Anthropologie und Staatsphilosophie*, éd. Otfried Höffe, Fribourg, Universitätsverlag, 1981, 225 p.

Les conférences du symposium de Fribourg sur Hobbes à l'occasion du 300e anniversaire de sa mort, publiées ici, visent principalement les thèmes suivants: l'anthropologie de Hobbes (interprétée d'un point de vue hégélien), l'actualisation de sa pensée, son importance historique en tant qu'il aurait modifié le paradigme aristotélicien, et l'histoire de sa réception.

GILBERT BOSS

Furcht und Freiheit, Leviathan Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes, éd. Udo Bermbach & Klaus-M. Kodalle, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1982, 260 p.

L'ouvrage présente les interventions d'un symposium qui a eu lieu en 1979 à l'Université d'Hambourg à l'occasion du 300e anniversaire de la mort de Hobbes. Les contributions portent le plus souvent sur le problème des fondements de la société politique chez Hobbes, sur les conditions du passage de l'état de nature à l'état policé, et sur l'actualité possible des solutions hobbiennes. Les auteurs sont généralement des spécialistes germanophones de cette philosophie. Le livre donne une bonne idée de l'intérêt vif que suscite Hobbes en Allemagne, et les discussions qui suivent les exposés montrent à quel point ce penseur soulève actuellement les passions et l'enthousiasme. — Parmi les contributions, nous signalerons particulièrement l'excellente analyse de la composition emblématique de la page de titre du *Léviathan* par Reinhard Brandt, qui découvre la construction et le sens complexes de cette célèbre page, probablement élaborée par Hobbes lui-même, et en étudie l'influence jusque sur *Le Géant ou la Panique* de Goya et au-delà. Le livre sera également utile par le résumé des tendances de la recherche hobbienne de B. Willms, et par la bibliographie complète des travaux de langue allemande touchant Hobbes durant ces dix dernières années, qui clôt l'ouvrage.

GILBERT BOSS

HENRI GOUHIER, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, 220 p.

HENRI GOUHIER, *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1980, 188 p.

JEAN THEAU, *La philosophie française dans la première moitié du XXe siècle*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1977, 206 p.

En attirant l'attention sur ces trois travaux relatifs à l'histoire de la philosophie en France, il convient de rappeler que l'œuvre d'Henri Gouhier embrasse l'ensemble de la philosophie française moderne. Elle comprend en effet des ouvrages sur Descartes, Malebranche, Pascal, Rousseau, Maine de Biran, Constant, Comte, Bergson, pour ne citer que les principaux. Ce livre sur Fénelon enrichit donc une liste déjà longue. Quant à l'étude de Jean Theau, dont il sera question, elle traite d'une époque postérieure de la philosophie française. On pourra compléter le panorama qu'elle offre par la lecture de l'ouvrage de Vincent Descombes, *Le même et l'autre, quarante ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Editions de Minuit, 1979, qui traite, non sans

lacunes d'ailleurs, de l'autre moitié de notre siècle. L'ouvrage d'Henri Gouhier consacré à Fénelon, et dédié à Marcel Raymond et à Georges Poulet, a les mérites exceptionnels des travaux du grand historien. La pensée de Fénelon y est analysée avec délicatesse et subtilité dans les méandres de son évolution au contact des autres grands esprits de son temps. Trois chapitres, intitulés respectivement « Philosophie et théologie », « Philosophie et spiritualité », « Philosophie et apologétique », sont consacrés, le premier, à l'étude de la réaction critique de Fénelon, stimulé par Bossuet, au *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche; le deuxième, à la question du pur amour, à propos de laquelle Fénelon, contre Bossuet cette fois, prend la défense de Mme Guyon; le troisième, à des problèmes comme celui de l'existence de Dieu, de l'infini ou du *cogito*. Dès le début du livre, M. Gouhier s'explique sur la conception de la philosophie qui est sous-jacente à ces travaux de Fénelon: la vraie philosophie est au service de la vraie religion, « de sorte que la raison bien conduite exécute un dessein apologétique simplement en accomplissant sa vocation » (p. 13). H. Gouhier a le don d'apporter la lumière dans les questions les plus délicates et de conduire son lecteur avec aisance dans les labyrinthes où tout seul il n'aurait sans doute ni le pouvoir ni la patience de s'orienter. Que ceux qui, au cours de leurs études, ont entrevu dans une sorte de brume et avec le respect lassé qu'on a pour la subtilité vaine les problématiques d'un autre âge, découvrent dans ce livre le sens exact de la querelle du pur amour, par exemple! Ils verront sans peine, grâce au style simple et limpide de l'auteur, les enjeux de ces disputes et comment les doctrines anciennes sont toujours les nôtres, pourvu qu'on réfléchisse encore. Voilà sans doute le mérite essentiel d'un ouvrage d'histoire: faire connaître le passé pour qu'il stimule le présent. — Les *Etudes sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*, qui réunissent des articles d'Henri Gouhier à l'occasion de son élection à l'Académie française, s'ouvre précisément sur des réflexions sur l'histoire des idées. L'auteur y définit sa méthode par opposition à celle des philosophes de l'histoire, dont la vision rétrospective prétend découvrir la direction et la signification des événements. Il faut au contraire « s'affranchir de la vision rétrospective pour s'approcher de l'histoire telle qu'elle a été vécue quand ce qui est devenu passé était encore à venir » (p. 11). « Cette façon d'écrire l'histoire refoule les schèmes que la précédente met en œuvre. Il ne s'agit plus de satisfaire la raison, mais de rester le plus près possible d'un devenir que n'informe aucun avenir » (p. 12). On trouve aussi dans les premières pages du livre de précieux éclaircissements sur le sens de la recherche des sources (p. 28), sur le rôle des structures économico-politiques (p. 33), sur le progrès de la philosophie (p. 20-21), etc. Rappelons qu'Henri Gouhier a exprimé sa pensée sur l'histoire de la philosophie dans plusieurs autres travaux, comme *L'histoire et sa philosophie*, Paris, Vrin, 1952, et *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, Louvain, Publications universitaires, Paris, Editions Béatrice-Nauwelaerts, 1966. Dans les *Etudes sur l'histoire des idées en France*, les chapitres subséquents constituent des applications de la méthode avisée de l'auteur. On y retrouve le sens que H. Gouhier donne aux formules « XVIIe cartésien » et « XVIIe renaissant »: la première exprime la rupture avec les temps antérieurs, la seconde indique la conscience de la continuité, ou aux termes d'« humanisme » et d'« anti-humanisme », par lesquels M. Gouhier entend l'affirmation d'une certaine suffisance de l'homme ou au contraire la négation de cette suffisance, termes permettant, par exemple, de situer la pensée d'un Yves de Paris et d'un Pascal. Viennent ensuite des études lumineuses sur Comte, sur Bergson, sur Biran, sur Loisy, sur Gilson: on y découvre l'unité de la pensée de Comte, l'originalité de celle de Bergson par-delà les habitudes et les oublis, les ressemblances et les différences des doctrines de Biran et de Bergson, la situation de Loisy dans son époque, les deux aspects de la pensée de Gilson, historien et philosophe. — L'ouvrage de Jean Theau, sauf dans le cas de Bergson et de Gilson, traite

d'autres auteurs. Il est aussi d'une autre veine, quoiqu'il refuse aussi la facilité des interprétations prétendues décryptantes. J. Theau analyse et compare les doctrines, plutôt que d'en étudier la formation chez leurs auteurs. Il veut faire œuvre à la fois d'historien et de critique. Il commence par l'étude des « grands prédécesseurs », Ravaisson, Renouvier, Lachelier, Boutroux, puis décrit « le triomphe et les conflits internes du rationalisme » représenté par Hamelin, Brunschvicg et Meyerson. La pensée de Bergson est l'objet du chapitre III, celle de Blondel et de Maritain, l'objet du chapitre IV; enfin, dans la philosophie entre les deux guerres, l'auteur retient Gabriel Marcel, Alain et Bachelard. J. Theau a donc fait un choix dans le foisonnement de la pensée antérieure à l'existentialisme. Ce choix nous paraît heureux, encore qu'on puisse regretter que Lavelle et Le Senne n'occupent pas une plus grande place dans son exposé et que le nom de Nabert ne soit pas prononcé. Mais c'est sans doute que les *Eléments pour une éthique*, contemporains de *L'Etre et le Néant*, ne paraissent qu'en 1943. L'auteur met dans un heureux jour l'originalité de chacune des doctrines qu'il considère: ses courtes monographies sont animées d'une vie qui retient l'attention. Il fait sentir comment ces différentes pensées, loin d'être des spéculations repliées sur celles-mêmes, résultent de regards neufs portés sur la tradition et sur les problèmes contemporains. Sa sympathie intellectuelle est très ouverte. Il a un intérêt vif pour le bergsonisme, mais se montre proche aussi de la pensée de ces « amis de l'homme » que sont Gabriel Marcel, Alain ou Bachelard. Il voit dans les doctrines du début du siècle en France des philosophies plus complètes que la pensée analytique en vogue aujourd'hui chez les Anglo-Saxons. Il déplore cependant « l'absence d'unité et le règne croissant de la division » qu'il observe dans la philosophie française et regrette — en somme assez curieusement — qu'il n'y ait pas *une* philosophie comme il y a *une* science. Reconnaissons avec lui cependant les méfaits possibles de « cette pression sociale et individuelle qui rend l'originalité d'auteur et la personnalité individuelle plus attrayantes que l'unité du vrai » (p. 185). En tout cas, la note dominante de ce livre est celle d'un hommage convaincu à la philosophie française de la première moitié de notre siècle.

FERNAND BRUNNER

BERNARD BAERTSCHI, *L'Ontologie de Maine de Biran* (Studia Friburgensia, nouvelle série, n° 61), Fribourg, Editions universitaires, 1982, 456 p.

Sous ce titre, c'est en fait une présentation de tout le système philosophique de Maine de Biran que l'auteur entreprend. Partant de l'analyse du « fait primitif », il s'efforce de montrer que la philosophie biranienne ne se laisse pas enfermer dans un idéalisme quelconque, mais qu'elle en vient bien à la considération de l'être, comme substance, noumène et Dieu. A ce mouvement, il y a une logique, que B. Baertschi tente d'un seul trait de montrer comme celle du développement progressif de la réflexion biranienne et aussi comme celle du système auquel cette réflexion aboutit. Cette imbrication des deux perspectives implique un cheminement non parfaitement linéaire, dans lequel des thèses antérieures sont corrigées en fonction des postérieures. Néanmoins, le mouvement général reste celui de la reconstruction systématique, à travers maintes analyses de détail et la confrontation constante avec les autres interprètes, de la pensée biranienne. — En effet, partant de la constatation originaire de l'existence du moi dans sa relation au non-moi au sein de la relation de l'effort, le « fait primitif », de Biran va chercher comment l'être transcendant s'annonce dans cette première expérience. Le fait primitif nous donne le lieu de la certitude, c'est-à-dire aussi le point de départ de la philosophie. Mais en même

temps, il permet de délimiter la connaissance, fondée sur lui, comme pure connaissance du relatif: le phénomène de l'effort met en relation un agent et une résistance, le moi et le corps, puis le moi et le monde. Il ouvre ainsi à la science tout le domaine des phénomènes, c'est-à-dire de ce qui n'est pas en soi, de ce qui n'est pas substance ou noumène, de ce qui ne représente qu'un mode d'apparaître. Une telle connaissance pose donc le problème de la reconnaissance de l'être qui se manifeste en elle. Or il va de soi que si la science se fonde sur le fait primitif, rien ne lui permet jamais de dépasser le domaine des phénomènes. Les idées et la raison sont enfermées dans la seule analyse de ce qui apparaît. Et pourtant, le moi est plus qu'une série d'aperceptions, il est aussi la cause réelle sous la cause apparente, le continu sous le changement, de même que le monde est plus que les mille modes de résistance et d'apparence, il est un être en soi et structuré. Comment pouvons-nous le savoir? Pour cela nous avons un autre mode de saisie de l'être: la croyance. Celle-ci ne doit pas être confondue avec une simple manière de connaître moins parfaitement que dans la certitude qui naît de l'aperception du fait primitif, car elle reste hétérogène par rapport à cette connaissance, puisqu'il faut justement qu'elle soit autre pour nous faire saisir la réalité de ce qui ne se donne pas directement à la conscience. De même, l'existence de Dieu n'est pas prouvable, mais se donne seulement à la foi. Ce qui n'empêche d'ailleurs pas que la croyance et la foi puissent être raisonnables. — Dans l'interprétation de B. Baertschi, la philosophie de Maine de Biran se présente comme la découverte progressive de l'être transcendant à partir du point de vue de la connaissance fondée sur l'aperception la plus certaine, celle du fait primitif, où la certitude n'est déjà, précisément, certitude que du relatif. Il était naturel dans ces conditions d'achever l'ouvrage par un chapitre sur la question du rapport de Maine de Biran et de la phénoménologie. Car il est devenu manifeste que le but du penseur français ne peut pas avoir été de se maintenir dans l'hypothèse de la réduction du monde naturel, puisque le point de vue radical de la certitude liée à l'aperception du rapport primitif entre le sujet et l'objet devait servir, pour lui, à faire découvrir d'autres modes de rapport à l'être, dans la croyance, et à défendre ainsi un réalisme critique que B. Baertschi qualifie d'authentiquement aristotélicien. — Cet ouvrage d'interprétation est autre chose aussi qu'un exercice de reconstitution historique d'une pensée: l'auteur prend entièrement le parti de la philosophie qu'il explique et défend. Il veut faire avec Maine de Biran cause commune contre Descartes, Hume, Kant, Platon, etc., et il veut également le voir allié d'Aristote ou de saint Thomas. Ainsi, la réponse qu'il demande de son lecteur, n'est pas seulement historique, mais philosophique aussi.

GILBERT BOSS

FRIEDRICH STRACK, *Im Schatten der Neugier.* Christliche Tradition und kritische Philosophie im Werk Friedrichs von Hardenberg (Studien zur deutschen Literatur, 70), Tübingen, Niemeyer, 1982, 292 p.

Einer Phase optimistischen Vertrauens in die Mach- und Planbarkeit des Weltlaufs sind heute wieder Zweifel an der Wünschbarkeit der blossen Vorstellung gefolgt. Gemeinhin datiert man das erste Dämmern dieses Zweifels auf die deutsche Romantik, die den von der Aufklärung gewonnenen Prozess um die Legitimität der theoretischen Neugierde wieder in die Revision schickt und nachhaltig negativ entschieden hat. Auch Strack möchte die fortschreitende Zersetzung der Idee einer transzendenten Verbindlichkeit, ohne die menschliche Vernunftübung ihr Ziel verliert und aus Praxis in Technik sich wandelt, nicht unterm Aspekt des Fortschritts

sehen, sondern «unter dem Eindruck dessen, was dabei verlorengeht» (9). Dagegen ist er nicht bereit, diesen Einspruch gegen die Verkümmerung einer aus religiösen oder moraltheologischen Quellen gespeisten Praxis auf zweckrationales Tun als eine Leistung der Romantik anzuerkennen. In tief eindringenden und hochdifferenzierten Analysen des poetischen und philosophischen Werks ihres Hauptvertreters (Novalis) macht er sich vielmehr stark für die umgekehrte, ähnlich von der Theologie seit Kierkegaard (vgl. 199) vertretene Ansicht, dass noch der Traum von der Rückgewinnbarkeit des früher durch die Religion der Menschheit gewährten bindenden Haltes bei Novalis von der Grundleidenschaft des sich sowohl autark wie autonom wollenden Willens-Subjekts inspiriert sei. Dieser Allmachtsphantasie wird «Gigantomanie» (198), hemmungsloses Missachten sowohl der moralischen wie der epistemischen Grenzen des Vernunftvermögens (131, 145), ja schliesslich die Vorläuferschaft zum «konsequenten Planungsdenken technizistischer und totalitaristischer Prägung» (199) vorgeworfen. Die romantische Berufung auf göttliche Offenbarung erweise sich als «Offenbarungseid» ihrer Protagonisten in Sachen Religion (159), und die in Wahrheit auf Technik reduzierte Moral enthülle sich als das Trojanische Pferd, das der Moderne von der Romantik geschenkt worden sei, um die Festung «wirklicher Sittlichkeit» (St. Summerer) nachhaltiger zu schleifen als noch die Destruktionsarbeit der Aufklärung (183). Interessanterweise nimmt Strack auch die hohe Auszeichnung der Poesie durch Novalis aus seiner Kritik nicht aus: in Novalis' enthemmten Phantasien sei sie ganz und gar unterm Aspekt des Herstellens und der Weltbemächtigung konzipiert (z.B. 9, passim): sie sei nicht Widerpart und schlechtes Gewissen, sondern Wegbereiterin einer ziellos und totalitär gewordenen Gesinnung zur Technik. Ausgenommen wird von Strack ferner nicht des Novalis sogenannte Spätphilosophie, die oft als Umkehr zum Konservatismus und zur Religion charakterisiert worden ist. Nicht Revision von früher Gedachtem sei diese Wendung, sondern der Umschlag der Überschätzung der Schöpferkraft des Subjekts in ihre Anhimmelung und Selbstvergottung (z.B. 200). Die «neue Religion» des Novalis — so wird in figuraler Rede nahelegt — verhalte sich zur Zerstörung der alten wie der napoleonische Imperialismus zur französischen Revolution (198; der Vergleich stammt von Hermann Timm). Was Stracks Arbeit über eine originelle Polemik hinaushebt, ist die profunde philologische Quellenarbeit und Textanalyse. Wer sich über Novalis' Umdeutung der kantischen Moraltheologie und der Hemsterhuis'schen Organlehre gründlicher als in allen anderen Arbeiten zum Thema informieren will, kommt an diesem Buch nicht vorbei. Unwidersprochen werden Stracks Thesen dennoch nicht bleiben müssen. Der sittliche Ernst, mit dem die Gefahren der romantischen Grenzüberschreitungen beschworen werden, weicht selbst der Rechenschaftgabe über den diskursiven und geschichtlichen Fundus aus, von dem her er argumentiert und einzig argumentieren *kann*. Man mag, ja man muss die Reduktion von moralischer Praxis auf technisches Handeln kritisieren; aber die Kritik muss, soll sie Zeitgenossen der Moderne als einlösbar einleuchten, nicht das Gewesene und Verlorene hochschätzen, sondern eine Zukunft des Handelns von der Folie einer eindringenden Analyse dessen, was faktisch geworden *ist*, her entwerfen. Zum Gewordenen aber gehört einmal — und Novalis ist in diesen Prozess als Geschichtssubjekt verstrickt — die Expansion und der universelle Sieg dessen, was Max Weber «Rationalismus» genannt hat. Hört man auf, Spuren von Zeitgenossenschaft zum Prozess der Rationalisierung in den Schriften des Novalis als moralische Verfehlung dem Autor anzulasten, so wird man dreier Faktoren gewahr, die Stracks Arbeit nicht in den Blick bringt. Erstens hat Novalis den Fichteschen Glauben an die Allmacht des Schöpfersubjekts — wie Fichte selbst ab 1800 — entscheidend gemindert durch seinen Einwand, dass diese Macht sich nicht sich selbst verdankt, sondern sich unverfüglich übereignet wisse aus einem Grunde, der religiös interpretiert werden *kann*. Zweitens stehen die auch in die

Poesie eingetragenen Phantasien von Welt- und Selbstbemächtigung bei Novalis unter dem Vorbehalt des bloss Fiktiven und ex negativo Gesprochenen; sie beruhen auf dem, was er den «repraesentativen Glauben» nennt, der eine Welt entwirft, wie sie *wäre* (aber nicht ist), wenn die menschliche Freiheit sich ihrer bemächtigt hätte. Drittens ist gerade die Idee einer Neuen Mythologie bei Novalis wie bei seinen Zeitgenossen von demselben Zweifel an der Legitimität einer ganz auf eigene Füsse gestellten Rationalität inspiriert, der auch Strack bewegt. Anders aber als der konservative Verweis auf den «Verlust» beim Auszug aus der moraltheologischen Bindung, die der glücklicheren Vorwelt bis hin zu Kant noch gegeben war (und uns verschlossen ist), hat Novalis eine Rettung der *Funktion* von religiöser Legitimation unter Bedingungen der Moderne im Sinn. Ich glaube, dass nur auf diesem Wege Religion eine Zukunft haben kann; als «christliche Tradition» in Opposition zum Fortschritt «kritischer Philosophie» bleibt sie ein nicht wieder zu belebendes Vergangenes.

MANFRED FRANK

HANS RUDOLF SCHÄR, *Christliche Sokratik. Kierkegaard über den Gebrauch der Reflexion in der Christenheit* [Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd 34], Bern, Frankfurt, Las Vegas, Peter Lang, 1977, 214 p.

Cette étude assez succincte et partielle de la «socratique chrétienne» de Kierkegaard est consacrée à une comparaison entre les écrits pseudonymiques (*Les Miettes philosophiques, Le concept d'angoisse*) et les discours de 1843-1844. Une deuxième partie situe la pensée kierkegaardienne dans son contexte historique, et en particulier dans ses relations avec Schelling, Hegel et Nietzsche. L'auteur défend l'idée selon laquelle Kierkegaard n'aurait retenu qu'une partie de la pensée de Hegel, et qu'il n'aurait pas vu, notamment, que chez Hegel le concept de Dieu, lié à celui de réalité, englobe et n'exclut pas la subjectivité. A la suite de G. Rohrmoser, Schär constate que la différence qualitative infinie entre l'homme et Dieu obéit, chez Kierkegaard, à une logique païenne de séparation; l'insistance hégélienne sur l'objectivité de la réconciliation advenue dans la réalité serait ici à préférer. — La conclusion de l'auteur est décevante et peu originale: la réception théologique de Kierkegaard n'est pas moins problématique que celle de Hegel; l'une et l'autre nous renvoient à une reprise théologique des problèmes que nous ont légués l'idéalisme allemand et ses suites. — Outre sa faible consistance théologique, l'étude de Schär souffre d'une méconnaissance apparemment complète des études francophones sur Kierkegaard (Wahl, Stücki, Colette, etc.).

DENIS MÜLLER

PETER KAMM, *Paul Häberlin, Leben und Werk*, Schweizer Spiegel Verlag, Zürich, 2 vol.: *I. Die Lehr- und Wanderjahre 1878-1922*, 492 p., 1977; *II. Die Meisterzeit, 1922-1960*, 720 p., 1981.

Le philosophe était, pour Paul Häberlin, celui qui veut apprendre à vivre et sa sagesse consistait dans une «recherche intuitive de la vérité»; cette recherche, dans l'enseignement du philosophe de Bâle, était, comme dans ses nombreux écrits, «expérience de la rencontre», étonnement, émerveillement et surtout questionne-

ment. L'œuvre de Häberlin est avant tout une anthropologie (*Der Mensch*, 1941, trad. par Pierre Thévenaz sous le titre *Anthropologie philosophique*, 1943), mais aussi une philosophie de la nature (*Naturphilosophische Betrachtungen*, 2 vol., 1939-1940) riche en observations animées par une étrange et profonde sympathie. Cette œuvre est caractérisée par la description de situations de communication, notamment dans la relation pédagogique. Mais les *Naturphilosophische Betrachtungen* se donnent comme une *« Allgemeine Ontologie »* et cette doctrine ontologique soutient ce qui est devenu un système complet: *Allgemeine Aesthetik* (1929), *Ethik im Grundriss* (1946), *Logik im Grundriss* (1947), *Allgemeine Pädagogik* (1953). Le contraste entre l'intuition pénétrante et la doctrine rationnelle caractérise l'œuvre de cette très forte personnalité. L'ouvrage monumental que Peter Kamm a élevé à la mémoire de son maître n'est ni une méditation ni une analyse de l'œuvre et de sa signification. Aussi bien comprend-on qu'ayant, dès 1938, traité, dans une thèse de quelque 470 pages, de la *Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen* l'auteur n'ait pas voulu revenir sur ces problèmes, ou encore qu'il ait pu craindre de forcer l'unité profonde de cette pensée. Il s'attache donc, avec une extrême modestie, à rendre compte de chaque écrit et — grâce à d'abondants témoignages de leur auteur — de leur genèse et de l'accueil qu'ils rencontrèrent. Ayant réuni depuis longtemps une abondante documentation — accrue encore depuis la fondation des archives de la Häberlin-Gesellschaft dont il est l'animateur —, c'est par une chronique minutieuse qu'il fait ressortir la formation puis l'action du maître. Certes, l'évolution de l'étudiant en théologie (voir le premier volume) aide à comprendre la pensée ultérieure de l'auteur de *Das Wunderbare* et l'expérience du directeur du Lehrerseminar de Kreuzlingen *(ibid.)* devait rester décisive pour les écrits pédagogiques du professeur (notamment *Möglichkeit und Grenzen der Erziehung*, 1936); il n'est pas indifférent que Häberlin ait été des tout premiers en Suisse à prendre en considération, bien avant 1914, la psychanalyse. Et surtout, telle était la personnalité de Häberlin et telle sa philosophie comme activité vivante, que l'on peut justifier la place occupée dans ces deux volumes par la relation des faits et gestes du philosophe et des circonstances qui les entouraient. De plus, grâce au travail infatigable de l'auteur, l'historien trouvera dans ces pages nombre de précisions sur la Société suisse de philosophie, notamment sur la part que prit Häberlin dès 1939 à en préparer la fondation, puis sur la Fondation Lucerna de même que sur son institut anthropologique dont Häberlin proposa la création et qu'il dirigea longtemps, enfin sur l'attention que le professeur de Bâle apporta constamment à la communication entre les diverses cultures de la Suisse, allant jusqu'à récrire son anthropologie en vue de la traduction française. Les matériaux ainsi rassemblés, très exactement mis en ordre et présentés, seront très utiles à des travaux futurs; en les dispensant de certaines recherches, en leur en ouvrant d'autres, ils permettront à leurs auteurs de concentrer leur réflexion sur les questions que la pensée de Häberlin continue de poser.

DANIEL CHRISTOFF

KLAUS ADOMEIT, *Antike Denker über den Staat. Eine Einführung in die politische Philosophie* (UTB 1136), R. v. Decker's Verlag, G. Schenk, Heidelberg/Hambourg, 1982, 206 p.

L'auteur présente les théoriciens antiques de la politique (Protagoras, Gorgias, Calliclès, Thrasymaque, Socrate, Platon, Aristote, Epicure, Cicéron et Sénèque) en tressant un grand nombre de citations de ces penseurs avec un commentaire résolument écrit dans la perspective contemporaine et dans nos catégories de pensée.

L'entreprise vise à montrer que les réflexions des Anciens peuvent nous parler et nous concerner directement. Souvent les rapprochements ainsi établis sont suggestifs ou amusants. Parfois cependant la volonté de rendre vivante la présentation en l'actualisant à tout prix entraîne l'auteur dans des digressions assez gratuites. — Le livre se termine par un chapitre un peu long sur Augustin, de A. Ignor.

GILBERT BOSS

BARUCH DE SPINOZA, *Algebraische Berechnung des Regenbogens. Berechnung von Wahrscheinlichkeiten.* Trad., introd., notes par H.-C. Lucas et M. J. Petry (Philosophische Bibliothek, Bd 350), Felix Meiner Verlag, Hambourg, 1982, XLII + 83 p.

Ce petit livre donne dans l'original néerlandais avec en regard la traduction allemande deux petits traités scientifiques assez peu connus de Spinoza sur l'arc-en-ciel et le calcul des probabilités. L'introduction des éditeurs situe dans l'histoire des sciences (par rapport à Descartes et à Huygens surtout) l'apport de Spinoza et montre que celui-ci cherchait moins à inventer de nouvelles théories à partir de l'observation directe des faits qu'à augmenter la cohérence interne des explications disponibles.

GILBERT BOSS

ALEXANDER GOTTLIEB BAUMGARTEN, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik.* Ed. et trad. de H. R. Schweizer (Philosophische Bibliothek, Bd 351), Felix Meiner Verlag, Hambourg, 1983, XXIV + 110 p.

Dans une édition bilingue latin–allemand, ce livre rassemble les parties de l'œuvre de Baumgarten concernant l'esthétique. Il s'agit de textes de sa *Metaphysica*, de ses lettres, de sa *Philosophia generalis*, et de son *Aesthetica*. — Leur lecture montre que le « fondateur » de l'esthétique n'entend pas encore ce terme dans le sens actuel, à savoir comme la science du beau ou de l'art, mais comme la science de l'imagination ou de la connaissance sensible, dans laquelle, il est vrai, la science du beau doit trouver également sa place. Voici en effet la définition que Baumgarten donne de l'esthétique dans sa *Metaphysica*, § 533: « Sciencia sensitive cognoscendi et proponendi est aesthetica ».

GILBERT BOSS