Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1974)
Heft: 4

Buchbesprechung: Bibliographie

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

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

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

Download PDF: 13.07.2025

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

BIBLIOGRAPHIE

R. H. L. SLATER : *Le Chrétien à l'écoute des autres religions*. Traduit de l'anglais par J.-F. Rebeaud. Lausanne, L'Age d'Homme, 1971, 102 p. (Alethina 4.)

HISTOIRE DES RELIGIONS

Disons tout de suite notre reconnaissance aux promoteurs des éditions Alethina d'avoir publié cet ouvrage de vulgarisation certes, mais néanmoins basé sur une solide connaissance des religions asiatiques, notamment du bouddhisme et de l'hindouisme. Dans l'original, le titre est formulé comme une question : « Le Chrétien peut-il apprendre quelque chose en écoutant d'autres religions ? », et c'est bien à une question de ce genre — question qui est posée assez souvent de nos jours — que l'auteur s'efforce de répondre. Il le fait, en trois chapitres, en restituant immédiatement le problème dans ses dimensions véritables : il ne s'agit pas de recevoir ou au contraire de rejeter des idées, des théories abstraites, mais de rencontrer des personnes, des croyants, car une religion n'est pas un système de pensée (concept erroné répandu jusque dans les milieux de la théologie chrétienne !) mais une expérience, ou plus exactement l'ensemble cumulé de l'expérience d'un nombre considérable de croyants. C'est dans cette optique que l'auteur étudie la Bhagavadgita, exemple d'un texte hindou qui met en évidence le problème d'un homme — de « l'homme type » (p. 60) — qui désire comprendre pourquoi il doit agir et qui est finalement renvoyé à une foi qui renonce à vouloir tout comprendre. C'est dans cette optique aussi qu'il se tourne ensuite vers le Saddharmapundarikasutra, texte bouddhiste, qui lui apprend que les hommes sont toujours plus ou moins avancés dans leur foi et dans leur compréhension des mystères, qu'il convient donc d'user de tolérance à leur égard, sans nécessairement étendre la tolérance aux idées qu'ils professent. Comme chrétiens, nous n'avons peut-être pas forcément besoin des livres non chrétiens pour savoir ces choses, « mais nous avons parfois besoin que ce soit quelqu'un du dehors qui nous parle, pour voir plus clair dans nos propres affaires » (p. 65). Merci à l'auteur de l'avoir rappelé. Toutefois, on arrive difficilement à se débarrasser du soupçon que, pour les besoins de la cause, l'auteur propose une interprétation légèrement christianisée de ces textes. Est-il permis de centrer ainsi l'étude, comme il le fait, sur le problème des personnes (idée caractéristique de l'Occident chrétien), alors que les textes parlent malgré tout en tout premier lieu, l'un de Krishna (chez qui, il faut bien le dire, l'aspect humain se confond ave l'être infini), l'autre du Bouddha ? Les croyants d'autres religions ne font pas que nous rappeler ce que nous savons déjà, ils nous posent aussi des questions : pour vous qui est Krishna ? qui est le Bouddha ? c'est-à-dire, en dernière analyse : « pour vous, qui est le Christ ? ».

CARL-A. KELLER.

ALAN W. WATTS : *Psychothérapie orientale et occidentale.* Traduit de l'américain par Françoise Baqué. Paris, Fayard, 1974, 182 p. (L'expérience psychique.)

L'auteur que, selon le prospectus, « la jeunesse américaine a pris pour guide » (dans les années soixante ! l'original de cet ouvrage a paru en 1961) défend une philosophie très éclectique et en même temps très cohérente, où le bouddhisme, surtout le zen, teint de taoïsme, semble servir de grille d'interprétation à des idées empruntées à Freud, à Jung, à leurs critiques, à Marcuse et à certains hommes de science à la pointe du progrès. L'homme individuel, *l'ego*, est une fiction créée et maintenue par la société ; en fait, l'homme est un jeu d'interactions sociales qui à son tour fait partie de l'environnement, d'un jeu d'interactions cosmiques. La société aliène l'homme en lui imposant un certain comportement ou en lui suggérant qu'il est une personnalité appelée à se réaliser, à atteindre la perfection morale. L'aliénation de l'homme, la psychose, le sentiment de malaise, ne peuvent être guéris que par la découverte que la vie sociale est un jeu qu'il convient de jouer comme tel tout en respectant les règles du jeu. En analysant les méthodes thérapeutiques utilisées par les maîtres du zen d'une part, et par les psychanalystes de l'autre, l'auteur aboutit à la conclusion que dans les deux cas le patient est amené à prendre son problème au sérieux jusqu'au moment où il découvre qu'il s'agit d'un faux problème et qu'il est invité à vivre la vie tout autrement. — Le livre est sans doute très stimulant et il contient une foule d'observations intéressantes : il est certainement correct de dire que dans les religions orientales la « libération » consiste principalement à être libéré des contraintes sociales, et que le processus de libération est à sens unique, que l'homme libéré ne croit plus à la transmigration ni aux règles de sa propre libération, qu'il est totalement libéré. Mais on regrette que l'auteur n'ait pas poussé son investigation un peu plus loin, par exemple jusqu'à étudier la pratique chrétienne. Il aurait découvert que le processus de libération tel qu'il le comprend se retrouve en fait dans la thérapeutique chrétienne la plus élémentaire : la « Loi » est donnée à l'homme pour qu'il se rende compte de l'impasse dans laquelle il s'empêtre et qu'il accepte l'Evangile qui est *libération*. Il est infiniment regrettable que le triomphalisme « scientifique » et anti-chrétien d'écrivains de cette trempe les empêche de se pencher sérieusement sur la tradition chrétienne et de l'étudier avec la même sympathie qu'ils accordent au zen. En fin de compte, la psychagogie chrétienne n'est pas tellement différente de ce qu'on trouve en Asie, même si le langage n'est pas le même.

CARL-A. KELLER.

THOMAS MERTON : *Zen, tao et nirvâna. Esprit et contemplation en Extrême-Orient.* Paris, Fayard, 1974, 172 p. (Documents spirituels, 1.)

Thomas Merton (1915-1968) était un trappiste américain, mort accidentellement à Bangkok ; une préface de Marco Pallis brosse un portrait attachant de l'auteur. Le livre est la traduction de huit études sur le zen, sur la contemplation en général, et sur le dialogue entre le zen et la spiritualité chrétienne. Désapprouvant l'évolution de la théologie et des Eglises de son temps, Merton ne cesse

de rappeler les « besoins » véritables de l'homme moderne, en particulier celui de « libération de la conscience excessive de son moi » (p. 53). Il est à la recherche d'une pensée théologique qui ne soit pas uniquement discursive s'épuisant dans des définitions, qui ne soit pas « la théologie théorique des manuels et des disputations » (p. 81), mais qui soit celle de la contemplation chrétienne (p. 80), qui soit à l'instar de la pratique du bouddhiste une sorte d'attention constante aux choses et à la présence de Dieu. « La véritable façon d'étudier le zen est de pénétrer la coquille extérieure et de goûter le noyau intérieur qui est indéfinissable. On prend alors conscience en soi de la réalité dont il est question » (p. 36). Ce même principe, cette méthode expérimentale de la connaissance, Merton les découvre chez les contemplatifs chrétiens, chez un Maître Eckhart par exemple, et c'est à quoi il entraîne le lecteur de ses ouvrages. Les grands thèmes traditionnels de la théologie chrétienne, l'auteur ne les aborde qu'en biais, car ce qui lui importe, c'est une nouvelle conscience de la vérité. Ouvrage bienvenu, aide précieuse en vue du dépassement si nécessaire du rationalisme stérile qui caractérise trop souvent la théologie chrétienne, vers la connaissance qui est au-delà des mots uni-dimensionnels : jaillissement spontané de la vérité.

CARL-A. KELLER.

FRANÇOIS-ALBERT VIALLET : *Zen, l'autre versant*. Tournai, Casterman, 1971, 164 p. (Mutations-orientations, 12.)

L'historien des religions est friand de livres qui attestent un cheminement religieux assumé intelligemment et exprimé avec l'assurance de quelqu'un qui « sait ». En cela il se distingue peut-être de l'orientaliste philologue qui s'intéresse presque exclusivement aux textes classiques, hindous, bouddhistes ou autres, et qui considère volontiers avec condescendance les élucubrations des adeptes modernes de ces religions. — Le livre de F. A. Viallet est surtout un témoignage personnel : c'est le zen vécu par un européen du XXe siècle qui en est devenu un adepte persuadé et persuasif. L'auteur est convaincu que le zen finira par devenir « une structure profonde » de l'Occident (p. 35). Son itinéraire spirituel auquel il consacre un chapitre (p. 73-88) l'a conduit d'une fervente piété chrétienne — il avait reçu une « éducation chrétienne catholique imprégnée aussi d'éléments protestants » — à travers une rencontre décisive avec Teilhard de Chardin (dont il analysera la pensée dans plusieurs ouvrages) à une sorte d'impasse : « si je pouvais seulement, avant de mourir, rencontrer Dieu sur terre ! saisir une certitude absolue ! ». Cette certitude, il ne pouvait espérer la trouver du côté des Eglises qui « en dépit de leurs efforts héroïques, vivent actuellement en sursis » (p. 80) : la théologie chrétienne, et en particulier la pensée de Teilhard de Chardin, est trop logique, prétendant tout déchiffrer, tout soumettre au jugement de la raison, tout expliquer. C'est alors qu'il tombe sur un maître du zen (Taisen Deshimaru) qui lui offre non des solutions logiques *mais le dépassement intérieur* (p. 85). Le livre contient une interprétation assez stimulante de la doctrine et de la pratique du zen, une confrontation entre la pensée de Teilhard de Chardin et le zen, et un reportage très instructif sur une retraite zen en France, sous la direction de Taisen Deshimaru. Notons en passant que l'auteur ne s'estime pas encore arrivé au bout des recherches qui sont à faire dans le

domaine des rapports entre le zen et la science moderne (p. 106) ; il souhaite entre autres que naisse dans le domaine des études bouddhiques une réflexion herméneutique selon le modèle des sciences bibliques (que nous envient beaucoup d'adeptes éclairés des religions non chrétiennes). Un petit livre très révélateur et par surcroît agréable à lire.

CARL-A. KELLER.

CHRISTMAS HUMPHREY : *Vivre en bouddhiste*. Traduit de l'anglais par Léo Dilé. Paris, Fayard, 1974, 260 p. (L'expérience psychique.)

Voilà enfin un livre qui expose avec lucidité la tâche qui incombe aujourd'hui aux bouddhistes d'Occident : développer une forme nouvelle du bouddhisme, une forme qui certes tienne compte des expressions classiques du bouddhisme en Orient — théravada, mahayana (zen en particulier), pratiques tibétaines — mais qui soit pleinement occidentale, implantée dans la mentalité scientifique et même religieuse de l'homme occidental. L'auteur a consacré sa vie à la pratique et à la propagation du bouddhisme en Angleterre, et ce livre se présente comme une sorte de testament spirituel. Testament d'une maturité sereine et d'une étonnante liberté de pensée et d'expression. Le bouddhisme de l'auteur est libre de toute soumission aveugle à un quelconque enseignement bouddhiste traditionnel. Il polémique avec fraîcheur et persévérance contre l'enseignement relatif à *anatta*, l'absence de « Moi », tel qu'il est répété à satiété par les apologètes modernes du théravada, sans pour autant s'inféoder aux doctrines des propagandistes du zen. Se considérant comme bouddhiste occidental, mais bouddhiste à part entière, il explique volontiers la relation entre l'Absolu et le monde phénoménal en termes de « création » (l'Absolu crée l'univers afin de se connaître soi-même, p. 184) ou dans un langage essentiellement advaïtiste [le monde phénoménal est « un mode de l'absolu », p. 44, dont l'apparition est due à avidyâ, ou il est une « manifestation » (p. 84, 97), une « métamorphose » (p. 48) de l'Absolu]. Son effort de libération par rapport aux enseignements classiques du bouddhisme asiatique rappelle la vigoureuse réaction d'un groupe de chrétiens de l'Inde dans l'entre-guerre autour de Chenchiah contre les théologies européennes que les missionnaires entendaient imposer à leurs convertis : Chenchiah et ses amis réclamaient une interprétation indienne du Christ (revendication qui à la suite de Bangkok est subitement considérée comme le non plus ultra de la théologie la plus moderne) ; de même, Humphrey revendique une manière pleinement occidentale de vivre le bouddhisme. Ce livre est donc un document extrêmement significatif de ce qu'il convient d'appeler « l'acculturation occidentale du bouddhisme » et en tant que tel il mérite l'attention la plus soutenue de l'historien des religions. Ajoutons qu'il mérite cette attention également en vertu de sa richesse spirituelle : les divers chapitres abordent de manière originale de nombreux aspects de l'existence bouddhiste en Occident. Dommage que la connaissance que l'auteur a de la tradition chrétienne soit d'une minceur vraiment désarmante : elle se limite en fait à une citation déformée, isolée et dépourvue de toute nuance d'une expression de Maître Eckhart (la fameuse distinction entre « Gottheit » et « Gott »). Il est facile d'être bouddhiste lorsqu'on ignore tout du christianisme.

CARL-A. KELLER.

PAUL MARTIN-DUBOST : *Çankara et le Vedanta*. Paris, Le Seuil, 1973, 189 p. (Maîtres spirituels, 39.)

La précieuse collection des « Maîtres spirituels » s'est enrichie d'un volume qu'on se félicite de pouvoir recommander sans réserves à quiconque s'intéresse à l'advaïta en général et à son grand maître Shankara en particulier. Certes, toutes les subtilités du système ne sont pas examinées ; en revanche, le volume offre un nombre impressionnant de textes et, en plus, une présentation très utile des principaux disciples et commentateurs de Shankara. Relevons aussi l'illustration due à un photographe qui, guidé par l'auteur, a réuni une documentation d'une intensité et d'une pertinence rares — mais le lecteur de la collection est déjà habitué à des performances exceptionnelles dans ce domaine —. Outre les éléments déjà mentionnés, le volume contient la description — séduisante — du Kerala, pays d'origine de Shankara, et de la vie des brahmanes Namboutiri qui ont marqué sa civilisation, une biographie basée sur la légende shankarienne si populaire en Inde, une analyse des œuvres principales qui lui sont attribuées, un résumé du système et un « vocabulaire » définissant plus de cent termes techniques. Il y a une profusion de termes sanscrits mais malgré les pièges que présente l'impression d'une telle œuvre, les erreurs de typographie sont rarissimes. Bien qu'on puisse discuter de telle traduction proposée — on se demande, par exemple, s'il est juste de parler dans le premier vers du Manîshâpàncakam des « incarnations » (tanu) du « principe conscient » (p. 118) — on concède volontiers que les textes sanscrits sont généralement rendus avec bonheur. Un regret : l'absence de toute considération critique concernant l'authenticité de tel ouvrage attribué à Shankara. Toutefois, ce défaut même tourne à l'avantage : au lieu d'être uniquement une étude historico-critique, le livre initie le lecteur à toute une tradition philosophique et religieuse — aussi religieuse, il convient de le souligner — ce qui correspond parfaitement au caractère et à l'objectif de la collection.

CARL-A. KELLER.

GERSHOM G. SCHOLEM : *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*. Préface, traduction, notes et bibliographie par Bernard Dupuy. Paris, Calmann-Lévy, 1974, 504 p. (Diaspora.)

Sous ce titre nous est offert un ensemble d'études portant sur la signification de l'histoire juive et les aspirations spirituelles qui s'y manifestent, de l'Antiquité à nos jours. *Le messianisme juif* vient couronner une longue et importante série de travaux du professeur Scholem, consacrés à la mystique juive. C'est en rapport avec cette mystique que G. S. étudie le messianisme. Car, pour lui, le mystique, loin de vivre en retrait des événements de l'histoire, est par excellence celui qui perçoit la nouveauté, qui anticipe sur la fin des temps. — Caractérisant le messianisme juif, G. S. souligne d'emblée sa divergence fondamentale avec le messianisme chrétien. Pour le judaïsme, la rédemption doit se manifester de façon visible et extérieure, même si elle s'accompagne d'une recherche de l'intériorité. Le christianisme, en revanche, la considère avant tout comme un événement qui appelle une transformation intérieure de l'individu. — Dans le judaïsme de type rabbinique, G. S. discerne trois courants : le premier, conservateur, vise à préserver et à développer la loi religieuse ; le deuxième, restaurateur, tend au rétablissement d'une situation antérieure ; le troisième, utopique, envisage un état de choses nouveau. Le messianisme juif a des fondements

bibliques, prophétiques, bien que son développement ait été consécutif à la grande catastrophe nationale : il se relie à la tendance restauratrice et à la tendance utopique, parfois entremêlées. Il a toujours eu pour objet le rétablissement de la vie nationale juive, tout en poursuivant des objectifs qui la dépassent. Il comporte un double aspect. Le premier souligne les cataclysmes et les destructions qui doivent précéder la rédemption. Le second présente une vision lumineuse du messianisme : rétablissement d'Israël et du royaume de David, réalisation du royaume de Dieu sur la terre et retour à la condition paradisiaque. — Le rationalisme médiéval, brillamment illustré par Maïmonide, met l'aspect de la restauration au premier plan. En effet, l'utopie radicale pourrait faire craindre la poussée des tendances anarchiques et le rejet de la loi. Néanmoins, l'utopie de la rédemption se retrouve chez les kabbalistes et les hassidim, qui insistent sur la nouveauté de toutes choses aux temps messianiques, conception caractéristique de la mystique juive. — Pour les kabbalistes, le temps présent est celui de l'exil de la Présence divine (*Shekhina*). La rédemption s'accompagnera de la restauration de l'unité divine grâce à « l'union de la Shekhina avec son Epoux ». La réparation du monde (*tikkun*) est subordonnée à un long processus de purification du monde et des âmes. — C'est dans une phase d'attente messianique très aiguë que le mouvement sabbatéen a vue le jour au XVIIe siècle. Ce mouvement, qui a longuement retenu l'attention de G. S., reconnaissait en Sabbatai Zevi le Messie et se fondait sur l'idée que les temps messianiques étaient arrivés. La conduite paradoxale de Sabbatai Zevi, qui est allé jusqu'à l'apostasie, a entraîné les sabbatéens radicaux à une violation systématique de la Tora : ils croyaient en la rédemption du monde par le péché. — Le hassidisme, né au XVIIIe siècle en Europe orientale, préconise au contraire la sanctification de tous les actes de l'existence en vue de la rédemption. Héritier de la Kabbale, mettant l'accent sur la vie intérieure, ce mouvement conçoit la *devékout* ou communion avec Dieu — mais non pas union avec Dieu ! — comme degré ultime de l'ascension spirituelle. Grâce à la *devékout*, l'exil est brisé de l'intérieur. Lorsque l'homme se fixe en elle, ses actions terestres deviennent réellement saintes et possèdent une valeur rédemptrice. — Enfin, Franz Rosenzweig, auteur d'une œuvre mystique du XXe siècle, *L'Etoile de la rédemption*, voit dans le judaïsme les prémices du salut universel : celui-ci s'instaure par l'éthique d'une vie vécue à la lumière de la Révélation, sans qu'interviennent des cataclysmes de type apocalyptique. — Développant une conception de l'étude de l'histoire juive considérée comme l'histoire vivante d'un peuple, G. S. applique une méthode d'investigation rigoureuse à la mystique juive, injustement reléguée à l'arrière-plan, au XIXe siècle, par la « Science du judaïsme ». —L'orientation spirituelle de l'histoire juive se fonde sur une conception messianique. De là le grand intérêt que présentent les essais contenus dans le riche ouvrage de G. S. Ce livre s'attache également aux symboles — telle l'Etoile de David — qui figurent la pérennité de l'attente et l'espoir indestructible d'Israël.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN.

ANDRÉ NEHER : *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz.* Paris, Le Seuil, 1970, 259 p.

Il n'est guère possible de rendre compte d'un livre de ce genre surtout si cette tâche incombe à un chrétien dont l'avis s'inscrit inévitablement dans le contexte de ce que Neher appelle « la rencontre dirimante entre le judaïsme et

le christianisme » (p. 246). Succession foisonnante — et par endroits un peu lassante — de méditations sur le thème du silence, accrochées tantôt à des textes bibliques (interprétés dans la ligne de la tradition midrashique), tantôt aux récits d'Elie Wiesel, et dont le prétexte immédiat est le souvenir de la mort violente de six millions d'êtres humains dans les camps nazis (p. 149 ; rappelons tout de même en passant qu'on évalue à 50 millions le nombre véritable des victimes de la deuxième guerre mondiale), ce livre est certes un document émouvant de la spiritualité juive contemporaine que l'historien des religions respecte comme tel, mais il ne saurait être considéré comme une contribution réelle à l'étude du thème qu'il prétend élucider. En fin de compte, la meilleure réaction serait peut-être le silence forcément embarrassé du lecteur. Celui-ci veut bien admettre qu'on s'amuse avec le sens des mots bibliques, en proposant par exemple une interprétation hébraïsante (= « oui ! ») de la conjonction araméenne *hén* (= « si » ; cf. p. 225s) ou des fantaisies très zohariques sur les lettres de l'alphabet (p. 247), mais sa patience est mise à rude épreuve lorsqu'il apprend que le verbe biblique *azav* signifie à la fois « abandonner » et « recueillir » (cf. Néh. 3,8 ?), assertion que l'auteur formule sans rougir en parlant de l'homme biblique historique (p. 225). En suspendant l'acte humain entre l'inertie, l'énergie et le défi du silence de Dieu, Neher aboutit à une sorte d'existentialisme juif où le Néant a beau être drapé dans le terme aguichant de « silence de la Parole » : ce ne sera toujours que le Néant. — Le livre de Neher apporte certes ici ou là des lumières, des bribes de commentaires utiles, mais on espère que le thème sera traité un jour par un auteur qui exhiberait peut-être moins d'esprit et moins de virtuosité littéraire, mais qui nous expliquerait en termes simples et clairs le sens du silence. La spiritualité juive est-elle vraiment incapable de sortir enfin de cet espèce de narcissisme masochiste (pour ne pas dire de cette sorte de racisme intellectuel) dans lequel elle semble de plus en plus se complaire à l'heure actuelle ? Les Kabbalistes du Moyen-âge ont rayonné loin au-delà des ghettos ; on se demande si l'on peut dire la même chose des écrits de M. Neher.

CARL-A. KELLER.

JEAN CAZENEUVE : *Sociologie du rite.* Paris, PUF, 1971, 334 p. (SUP, « le sociologue ».)

Le titre étonne : pourquoi « sociologie » du rite ? Est-ce en vertu de la collection dont le volume fait partie ? ou simplement parce que la sociologie est — faut-il dire : était à l'époque ? — à la mode ? Il s'agit tout simplement d'une description et d'une interprétation des rites, principalement des rites religieux : phénomène social, bien sûr, mais dont l'analyse sous la plume de Jean Cazeneuve n'a nullement le caractère d'une étude spécifiquement « sociologique ». Cette remarque (qui est plutôt une question) est la seule observation critique qu'on puisse faire dans un compte rendu de quelques lignes ; par ailleurs, on ne peut qu'admirer la pertinence de l'information et la noblesse des jugements de l'auteur. Le lecteur attentif et reconnaissant apprend à considérer les rites — qui tantôt servent à écarter l'impureté, tantôt à manier la force magique, ou encore à mettre l'homme en rapport avec un principe sacré qui le transcende (p. 308) — avec la sympathie et le désir de comprendre qui caractérisent le vrai phénoménologue de la religion.

CARL-A. KELLER.

LOUIS GARDET : *La mystique*. Paris, PUF, 1970, 126 p. (Que sais-je ? n° 694).

Lorsqu'un théologien catholique, connaisseur de la théologie et de la mystique musulmanes, entreprend d'écrire une introduction à la mystique universelle, il s'attaquera inévitablement au problème qui l'intrigue le plus : le fait qu'à côté de la mystique rigoureusement « théiste » qui reconnaît l'existence d'un Dieu suprême auquel le mystique désire s'unir, il existe une mystique du « Soi », de la « pure immanence » (terme pour lequel l'auteur manifeste une certaine prédilection) qui préconise comme but ultime de la quête religieuse la réalisation de l'être le plus intime de l'homme (p. 9, 34, 117ss et passim). Il est inévitable aussi qu'en fin de compte cet auteur se rallie à la thèse catholique traditionnelle selon laquelle le second type est qualifié de « mystique naturelle » reposant sur les ressources purement naturelles de l'âme humaine, tandis que la mystique théiste serait l'accomplissement de la révélation surnaturelle (p. 121ss ; cf. aussi l'interprétation de Maître Eckhart, p. 67-72). Ce qui est plus grave, mais inévitable aussi, c'est que dans ces conditions l'auteur ne rende pas toujours justice à la mystique de « l'immanence pure » qui par définition ne saurait être qu'imparfaite et qui doit être ce qu'on veut qu'elle soit : expérience d'une simple « immanence ». Par ailleurs, le petit livre contient une foule de renseignements exacts.

CARL-A. KELLER.

ERNST BENZ : *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*. Stuttgart, Klett, 1969, 694 p.

Le titre ne correspond pas entièrement au contenu : le livre traite uniquement de la vision au sein du christianisme, laissant de côté les phénomènes analogues dans d'autres civilisations. Avec cette restriction, il s'agit d'une véritable somme qui éclaire, sur la base d'une documentation riche et variée empruntée à toutes les époques de l'histoire de l'Eglise, les diverses facettes de l'expérience visionnaire. En vertu de ses travaux antérieurs sur Swedenborg, ainsi que d'une certaine prédisposition personnelle en faveur d'expériences parapsychologiques (p. 12), l'historien de Marburg était particulièrement qualifié pour entreprendre cette recherche. Il commence par examiner la relation délicate entre l'expérience visionnaire et la maladie, et la préparation individuelle de cette expérience par l'ascèse, le retrait dans la solitude et l'usage de la drogue. Il procède ensuite à une classification des visions, avant de décrire le comportement du visionnaire, le contenu des visions (ordonné d'après les motifs qui les composent), et de terminer par l'analyse des perceptions acoustiques, des rapports entre les visions et la tradition chrétienne, et de la pensée globale des visionnaires. Cette simple énumération des chapitres suffit pour montrer le caractère encyclopédique de l'ouvrage ; mais l'auteur lui-même mentionne dans sa conclusion plusieurs chapitres importants qu'il aurait aimé ajouter et qu'il a laissé de côté, de peur de surcharger le volume. Dans ces conditions, il paraît ingrat de regretter quelques lacunes, comme l'absence d'au moins quelques considérations relatives à la place et la fonction des visions dans l'ensemble de l'expérience mystique. —

Ayant achevé la lecture on retient surtout trois impressions : celle d'une documentation abondante et précise assortie de commentaires aussi succincts que pertinents ; celle d'une diversité extraordinaire des expériences visionnaires qui malgré cette diversité s'insèrent parfaitement dans un ensemble de convictions et de représentations typiquement chrétiennes; celle enfin d'un conditionnement inéluctable du contenu de la vision par la culture religieuse — et souvent aussi profane — du visionnaire. En plus, on a le sentiment de s'être installé aux pieds d'un grand maître qui nous instruit non seulement par son savoir mais aussi par sa sagesse. L'auteur a élaboré un modèle : il s'agit maintenant de poursuivre la recherche, et surtout de situer l'expérience chrétienne dans le cadre de l'expérience religieuse de l'humanité.

CARL-A. KELLER.

E. KÄSEMANN : *Essais exégétiques*. Version française de Denise Appia. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, 270 p. (Le monde de la Bible, 3.) SCIENCES BIBLIQUES

Le professeur P. Barthel (Neuchâtel) a choisi et préfacé treize des fameuses *Exegetische Versuche und Besinnungen* (1960 et 1964) dont les premières parutions se situent entre les années 1950 et 1963. La traduction, généralement exacte, frise souvent l'inintelligibilité : p. 19 la polémique des hellénistiques ; p. 28 la grâce laisse saisir... le destin de bon gré ; p. 225 la défaite des puissances cosmiques dans l'anthropologie du chrétien ; p. 254 Paul est demeuré un apocalyptique ; p. 268 une morale qui s'alimente assez étrangement des traditions vétérotestamentaires, etc. — On n'en est pas moins heureux de lire en français ces textes, qui ont fait date dans l'histoire de la théologie contemporaine, sur le Jésus historique (1954), l'apocalyptique chrétienne primitive (1962), la justice de Dieu chez Paul (1961). Depuis lors, la pensée de M. Käsemann, dans son opposition amoureuse à celle de R. Bultmann, est restée fidèle à elle-même, comme en témoigne le commentaire de l'Epître aux Romains récemment paru (*Handbuch zum Neuen Testament*, 1973). Avec raison, croyons-nous, elle a dénoncé une interprétation du christianisme qui, à force de radicalisme individualiste, menaçait de devenir inconsistante, et inopérante dans le monde. Mais, aujourd'hui, nous nous demandons si Käsemann avait assez pris de distance à l'égard de son maître pour pouvoir vraiment l'interpeller. L'apocalyptique, comprise comme attente de la fin immédiate, peut-elle vraiment être tenue pour l'essence de l'Evangile originel ? Mieux eût valu remarquer que, pour l'homme antique, toute compréhension de soi, pour être authentique, comporte nécessairement une compréhension nouvelle du Cosmos, de la Cité et de l'Histoire. Et n'est-ce vraiment plus le cas aujourd'hui ? Mieux eût valu, en herméneutique fondamentale, interroger Bultmann, comme Paul Ricœur l'a fait, sur le « sens » du texte, distinct et, par là-même régulateur de sa signification actuelle. C'est pourquoi, ce sont plutôt les admirables analyses exégétiques de détail qui, dans les études de Käsemann, peuvent alimenter la recherche biblique actuelle. On ne pourra plus étudier Rom. 3 ou 12, ou l'Evangile de Matthieu, ou l'hymne de Phil. 2 sans dialoguer avec les questions pressantes, voire brutales, posées par Käsemann.

PIERRE BONNARD.

OLIVIER RABUT : *Jésus sans uniforme*. Paris, Gallimard, 1973, 128 p.

On ne saurait s'approcher de Jésus avec plus de doigté et de vraie humilité intellectuelle. « Une nouvelle fois j'essaie de lire l'évangile avec des yeux neufs » (p. 9). Cette première phrase donne le ton aux sept brefs chapitres qui, de loin parfois mais le plus souvent de très près, se rapportent à la destinée de Jésus. Par-delà les mots des évangiles et les formulations ecclésiastiques, l'auteur recherche « un noyau à peu près indicible » (p. 10), des « océans informels » (p. 78), « le contenu le plus radical de l'évangile (insuffisamment compris des évangélistes mêmes et peut-être de Jésus)... » (p. 107, la parenthèse est de l'auteur). Quel est ce contenu ? L'intention de l'auteur n'est certainement pas de nous le dire en une formule claire et définitive. Il résumerait peut-être le résultat de sa quête précautionneuse, mais jamais brumeuse, dans cette phrase de la p. 96 à propos du point névralgique : « Je le vois... dans la très particulière transcendance de la sainteté sur les humanismes. » D'où la grande sévérité de M. Rabut à l'égard de Paul et du paulinisme, trop sommairement caractérisés (p. 87 ss.). S'il est bien vrai qu'il n'est « pas mauvais que le Christ nous reste assez inconnu » (p. III), on doit se demander s'il n'est pas vraiment mauvais qu'il nous reste *aussi* inconnu que l'auteur le pense. Nous lirons avec beaucoup de sympathie le deuxième volume annoncé sur ce sujet.

PIERRE BONNARD.

G. D'OUTREPONT : *Jésus dans les Evangiles et les Lettres de saint Paul*. Paris, Beauchesne, 1973, 199 p.

Sous ce titre alléchant, l'auteur, moine de Maredsous, nous présente quelque deux cents pages de méditation édifiante. Au seuil de son ouvrage, d'Outrepont rappelle au lecteur quelques textes de la Constitution « Dei Verbum » de Vatican II qui lui serviront de principes herméneutiques, et qu'il commente en soulignant l'origine apostolique des quatre évangiles dont il affirme entre autres qu'« ils nous transmettent ce que Jésus a réellement dit et fait » (p. 9). Quant aux lettres de Paul, elles sont bien entendu toutes authentiques. Dans son exposé, l'auteur n'hésitera pas à interpréter les livres néotestamentaires les uns par les autres. — Cela admis, l'ouvrage ne manque pas de quelques bonnes pages. Le but de l'auteur est de montrer, sur la base des lettres de Paul et des évangiles, comment la foi en la divinité de Jésus est née chez les disciples et comment elle a progressé dans l'église primitive. L'ouvrage se termine par un « vocabulaire biblique des mots les plus importants » concis mais généralement bien fait (p. 175-187) et par une substantielle bibliographie permettant au laïc de poursuivre sa réflexion sur Jésus, les évangiles et les lettres pauliniennes (p. 189-193).

FRANÇOIS VOUGA.

ELKE PLUTTA-MESSERSCHMIDT : *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1973, 180 p. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 14.

Un tel ouvrage plonge le commentateur, surtout s'il n'est pas de langue maternelle allemande, dans un grand embarras. L'herméneutique d'obédience

fuchsienne à laquelle l'auteur se rattache a développé un idiome quasi ésotérique, absolument intraduisible (p. ex. le français répugne à ces jeux de mots incessants sur Wort, ant-worten, be-antworten, ver-antworten, Sprache, an-sprechen, ent-sprechen, etc., etc.) et *donc*, je l'ajoute en toute humilité, inintelligible à un auditoire de non-initiés. — « Gerechtigkeit Gottes bei Paulus » traite cependant d'un problème bien réel qui est la clef de l'interprétation des textes de Saint Paul : quel est le sens de l'expression « dikaiosunê theou » ? en quoi consiste la « justice *de* Dieu » ? On sait que cette question divise les exégètes contemporains comme elle a motivé l'éclatement de la Réforme au XVIe siècle. — Le premier tiers du livre est précisément consacré à une étude de l'exégèse de Paul par Martin Luther. C'est la partie la plus intéressante de l'ouvrage, déjà du point de vue méthodologique : il est en effet très rare, trop rare de voir l'exégèse contemporaine se donner la peine d'étudier les commentaires bibliques des réformateurs, dont elle aurait pourtant grand profit à tirer, guettée qu'elle est toujours par le risque de dévier de l'essentiel. — E. Plutta-Messerschmidt part de l'état actuel du débat sur la « justice de Dieu » chez Paul, dominé par l'opposition entre l'école de Bultmann et celle de Käsemann. D'après la première, Paul proclame la « justice-qui-vient-de-Dieu » (génitif d'auteur) comme le *don* que Dieu fait au croyant en le justifiant alors qu'il est pécheur, tandis que l'autre école entend la « justice-propre-à-Dieu » (génitif subjectif), qui est la *puissance* avec laquelle Dieu fait valoir son droit, fonction de sa fidélité, sur sa création révoltée. Tout en penchant davantage du côté de Bultmann, l'auteur prétend néanmoins dépasser l'alternative « don » ou « puissance » dans une synthèse de type fuchsien. Plutôt que résolu, le problème me paraît simplement sublimé dans un délire verbal qui oscille entre une ontologie du langage et une linguistique de l'Etre : la justice de Dieu devient une intervention d'*amour* qui comme parole fait être son objet (l'homme) en lui ôtant son être privé (le péché) ; cette parole de Dieu devenue être en l'homme fait que cet être devient parole ; l'homme est justifié, il entre dans le jeu de l'Amour en en tenant le langage, i.e. en confessant son propre péché comme péché. — Outre qu'elle aurait de sérieux comptes à rendre à une anthropologie philosophique soucieuse de rigueur, la métaphysique ontologico-linguistique développée dans ce livre me paraît édulcorer sensiblement la *theologia crucis* de Paul et passer allègrement par-dessus le risque du scandale qui lui est inhérent. Malgré l'abondant matériel de citations qui s'y trouve traité, je ne pense pas que l'ouvrage apporte une quelconque clarification au débat théologique contemporain. — Il est temps qu'une certaine herméneutique allemande commence de chercher à être comprise autant qu'à comprendre.

PIERRE PAROZ.

PIER CESARE BORT : *Koinonia. L'idea della communione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*. Brescia, Paideia, 1972, 134 p.

Ce petit livre présente deux études, l'une d'ecclésiologie, l'autre d'exégèse, toutes deux basées sur des lectures abondantes et un examen très attentif des textes. — La première étude montre, de 1919 à 1970, au point de vue de l'ecclésiologie, l'évolution des trois grandes confessions chrétiennes. Nous connaissons assez bien le développement de l'ecclésiologie protestante, dominée en un premier temps par la révolution théologique de Barth : [Retour à une conception plus paulinienne de l'Eglise, le thème du corps de Christ, étude des origines de la sainte

Cène.] L'évolution catholique multiforme et complexe, où une certaine renaissance, dogmatique d'une part, liturgique de l'autre, l'étude du « corpus mysticum » et de l'eucharistie s'accompagnent de certains pressentiments œcuméniques, nous est moins familière. Nous n'avons malheureusement pas d'étude générale sur l'évolution de l'ecclésiologie orthodoxe mais Pier Cesare Bori en signale quelques aspects dominants : le conflit entre la pensée de Boulgakoff, plus mystique et quelque peu romantique, et celle représentée par Florowsky, Lovsky, Afanasieff et Alivisatos et qui s'inspire plus étroitement de la tradition patristique et ecclésiastique. Mais dans les trois confessions, la vision d'une Eglise avant tout institution et hiérarchie s'atténue devant l'image d'une communauté dont les membres sont appelés par Dieu à former un corps. Après la tourmente de la guerre mondiale, l'aspiration à l'œcuménisme s'exprime avec force. L'idée de la communion est au centre des préoccupations ecclésiales et œcuméniques. — L'exégèse du terme de κοινωνία révèle l'extraordinaire extension et la richesse de ce terme dans le N.T. La κοινωνία peut être une collecte (Rom. 15, 26), la communion aux souffrances du Christ (Phil. 3, 10), au sang du Christ (I Cor. 10, 16), l'association à des collègues (Gal. 2,9), l'union spirituelle à Dieu à travers le sacrifice du Christ (I Cor. I, 9), la solidarité pratique qui lie les chrétiens les uns aux autres (Phil. I, 5). Le mot de κοινωνία ne désigne pas une notion théologique précise. C'est un mot qu'il faut interpréter selon son contexte. — Est-ce à dire que l'Eglise qui veut réaliser la κοινωνία court après une ombre ? Non car il s'agit d'une réalité essentielle dans l'Eglise. Elle implique et la communion avec Dieu grâce au Christ, et la participation aux souffrances et à la résurrection du Christ. Elle s'exprime dans le concret par une solidarité aimante et active qui n'exclut pas la responsabilité personnelle. L'ouvrage de Pier Cesare Bori est enrichissant, par toutes les réflexions qu'il suscite.

LYDIA VON AUW.

HEINZ DIETRICH WENDLAND : *Ethique du Nouveau Testament*. Genève, Labor et Fides, 1972, 162 pages. (Nouvelle série théologique.)

Cet ouvrage remarquable est dû à la plume d'un savant qui est à la fois spécialiste du Nouveau Testament et titulaire de la première chaire d'éthique chrétienne d'Allemagne. Dès l'avant-propos (p. 9) le lecteur est averti qu'il n'a pas à « chercher dans cet ouvrage une vision d'ensemble de toute l'éthique du Nouveau Testament, mais seulement une introduction à des questions essentielles, et à quelques types caractéristiques de l'éthique néotestamentaire qui ont une importance historique. » — Le premier chapitre étudie la prédication éthique de Jésus. Elle consiste essentiellement dans l'annonce du Royaume de Dieu qui vient. Il ne s'agit donc ni d'une éthique de type individualiste, ni d'une morale de transition, mais d'une éthique strictement eschatologique. « En la personne et dans l'autorité de Jésus l'annonce du salut et le commandement constituent une unité. Le prédicateur du Règne de Dieu libère et oblige à la fois » (p. 27). — Les chapitres suivants décrivent l'évolution de l'éthique dans les communautés primitives qui devaient faire face aux pressions et du judaïsme et du monde païen. Celles-ci devaient répondre aux questions et aux problèmes qui étaient les leurs. Les solutions (matthéenne, lucanienne, etc...) ne se recouvrent donc pas, mais toutes se rattachent aux mêmes racines. Un chapitre important est consacré à Paul qui a clairement établi le lien étroit qui relie l'éthique à l'événe-

ment du salut (p. 63). L'existence nouvelle du chrétien n'est pas libérée du commandement de Dieu. La grâce, loin d'exclure l'éthique, la contient et la fonde. A partir de là, l'auteur montre comment Paul répond aux problèmes de la loi et de la liberté ; de l'amour, norme suprême ; des règles sociales du monde ; de la validité générale des commandements dans leur relation avec l'Esprit. — Les derniers chapitres traitent plus brièvement de l'épître aux Ephésiens (l'attitude morale dans l'unité du Corps du Christ) ; des épîtres pastorales (l'éthique du christianisme bourgeois) ; de la première lettre de Pierre (Christ, modèle de l'amour et de la souffrance) ; de l'épître de Jacques (la justice pratique des bonnes œuvres) ; des écrits johanniques (l'amour fraternel comme passage de la mort à la vie) ; des missives de l'Apocalypse de Jean (l'appel à la seconde conversion). — Dans une conclusion très suggestive, l'auteur souligne l'unité de l'éthique du Nouveau Testament : — priorité du commandement d'amour, — distance critique prise à l'égard du monde, — éthique de la communauté pour la communauté, — lien étroit de l'eschatologie et de l'éthique. — Cependant l'auteur a parfaitement su montrer que cette unité ne pouvait s'inscrire dans un système fermé : « ... du sermon sur la montagne partent des ébranlements toujours nouveaux, salutaires et redresseurs, et des transformations des usages ecclésiastiques traditionnels et historiquement cristallisés » (p. 147).

DANIEL ROQUEFORT.

LUIGI MORALDI : *Apocrifi del Nuovo Testamento*. Torino, Editrice Torinese, 1971, 2 vol., 2020 p. (Classici delle Religioni.)

Si les lecteurs français désireux de lire dans leur langue les textes apocryphes du Nouveau Testament doivent se contenter de l'ouvrage vieilli par ses *a priori* théologiques et par ailleurs très incomplet de F. Amiot (*Evangiles apocryphes*, Paris, 1952), les lecteurs italiens, eux, sont doublement fortunés. Ils ont en effet le choix entre deux traductions contemporaines, celle de L. Moraldi et celle de Mario Erbetta (en 3 volumes publiés chez Marietti ; seul le vol. 1, consacré aux évangiles, reste à paraître), toutes deux de grande valeur. Il est du reste étonnant que deux savants, indépendamment l'un de l'autre, aient accompli simultanément et dans le même pays cette tâche gigantesque que personne n'avait osé entreprendre depuis M. R. James. — Le *corpus* traduit par Luigi Moraldi est extrêmement vaste (moins cependant que celui d'Erbetta). Il inclut notamment des textes latins et orientaux (coptes, syriaques, arméniens) que l'on ne trouve pas dans les deux volumes des *Neutestamentliche Apokryphen* de Hennecke-Schneemelcher ; par exemple, pour les *Actes de Pierre* les fragments coptes de la *Bibliotheca Borgiana*, les *Actes* latins de *Pierre et Paul* du Ps-Marcellus. Il serait trop long de les énumérer tous, mais il faut tout de même mentionner encore que Moraldi donne la traduction des *Mémoires apostoliques* du Ps-Abdias, texte latin qui a joué un rôle important au Moyen-Age puisqu'il a inspiré en Occident l'iconographie relative aux apôtres et qu'il a été l'une des grandes sources de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine. — Le travail de L. Moraldi se distingue par une qualité essentielle : la clarté. Les introductions et les indications bibliographiques sont précises et constituent chaque fois un excellent « état de la question ». La traduction est intelligible, ce qui n'est guère aisé pour

cette littérature qui nous est généralement transmise dans un état assez défectueux. On regrettera seulement que les allusions scripturaires et même parfois les citations ne soient pas systématiquement indiquées : il pourrait intéresser le lecteur de mieux voir si les textes apocryphes les plus anciens se réfèrent aux écrits du Nouveau Testament, et, le cas échéant, auxquels d'entre eux. Ce double volume, magnifiquement relié et présenté, s'achève par un index des noms et des matières. — Une dernière remarque pour préciser les différences essentielles entre les entreprises de Moraldi et d'Erbetta (qui sont tout à fait comparables) et celle bien connue de Hennecke-Schneemelcher. Cette dernière porte sur les textes les plus anciens (II-IIIe siècle surtout) ; elle fait appel à de nombreux collaborateurs qui proposent une introduction riche et originale, qui livrent une traduction littérale et qui parfois n'hésitent pas à retoucher le texte et à en modifier l'ordonnance. En ce sens, elle est destinée à un public auquel l'histoire du christianisme primitif est déjà familière. Moraldi et Erbetta s'adressent incontestablement à un plus large éventail de lecteurs, tout en réalisant un travail scientifique de premier ordre. Disons simplement qu'ils ne cherchent pas à renouveler l'étude et l'interprétation des textes apocryphes, mais à les faire connaître. Par ailleurs, leur intérêt ne se limite pas aux trois premiers siècles, mais il va jusqu'au VIIe siècle. Ils nous permettent ainsi de remarquer combien les textes apocryphes, particulièrement ceux qui racontent la vie de Marie et des apôtres n'ont cessé de se développer... en perdant souvent beaucoup de leur saveur et de leur profondeur originelles.

ERIC JUNOD.

J. B. BAUER : *Les apocryphes du Nouveau Testament.* Paris, Le Cerf, 1973, 128 p. (Lire la Bible, 37.)

L'auteur est professeur d'Histoire des dogmes à l'Université de Graz ; l'édition allemande a paru en 1968 aux éditions Patmos à Düsseldorf. La matière est bien ordonnée, en quatre chapitres : évangiles, actes des apôtres, lettres et apocalypses. Les « évangiles gnostiques » (p. 31-51) de Nag-Hammadi sont heureusement distingués des « évangiles complémentaires » ou de l'Enfance, connus depuis longtemps. Les nombreuses citations sont bien choisies et des notes succinctes renseignent sur les éditions critiques récentes. L'auteur ressent une certaine sympathie pour la « piété populaire » dont témoignent ces textes aux tendances principalement gnostiques et docètes, mais il ne se fait pas faute de relever leur influence désastreuse sur la foi et les fêtes du calendrier romain : « Ne retire-t-on pas du commerce les monnaies fausses ? » (p. 115). Dans l'Introduction, « l'Eglise » est légèrement hypostasiée et idéalisée. Montrant que les critères de la canonicité (apostolicité et universalité) étaient difficilement applicables, M. Bauer écrit : « Pour l'Eglise, la norme c'est le Christ : elle se sait liée à lui. Elle le transmet en une vivante tradition » (p. 12). Aux deuxième et troisième siècles, tout comme aujourd'hui, les faits ne correspondent guère à une telle déclaration de foi. Par ailleurs, l'idée de « foi populaire » fait difficulté ; la foi « orthodoxe » n'était-elle pas populaire ? Alors comme aujourd'hui, orthodoxie et infantilisme religieux n'étaient-ils pas inextricablement mêlés ? « Cette littérature, écrit l'auteur en conclusion, aide le théologien à mieux connaître les vraies sources de la révélation et la véritable tradition de l'Eglise » (p. 116). Ne lui montre-t-elle pas aussi combien cette tradition elle-même est parfois « apocryphe » ?

PIERRE BONNARD.

THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

Le monde religieux. 31e volume : « Quelques aspects du judaïsme contemporain », par S. ASCHER, S. BEN CHORIN, A. CARLEBACH, M. CATANE, M.-J. DUBOIS, T. GRIN, G. GROSSMANN, J. HALPERIN, M. MARSCH, J. POSEN, L. ROTHSCHILD, J. TEICHMAN. Lezay, Pairault, 1972, 286 p.

Ce volume, qui consacre les trente ans d'une publication largement œcuménique, rassemble des essais d'auteurs juifs et chrétiens. En premier lieu, un témoignage personnel nous est donné sur le judaïsme tel qu'il a été compris à travers l'œuvre d'E. Fleg (T. Grin). A présent, l'existence de l'Etat d'Israël constitue un sujet privilégié d'interrogation spirituelle tant pour les juifs que pour les non-juifs. Aussi plusieurs articles situent-ils la renaissance de l'Etat hébreu dans l'économie générale de l'histoire juive et examinent-ils les conséquences de cette renaissance sur la vie religieuse juive dans la Diaspora et en Israël même (Ben Chorin, Carlebach, Catane, Halperin, Posen, Teichman). Des théologiens chrétiens traitent de l'attitude du christianisme vis-à-vis de l'Etat juif, des Lieux Saints placés sous l'autorité de cet Etat et de la coexistence des diverses Eglises en Terre Sainte (Dubois, Grossmann, Marsch). Signalons encore les études sur l'abattage rituel israélite, dont la signification véritable et le mode d'application méritent d'être connus (Ascher, Rothschild).

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN.

Reform der theologischen Ausbildung. Bd. 1-8 hrsg. von H. E. Hess und H. E. Tödt ; 9-10 hrsg. von T. Rendtorff und H. Reiss im Auftrag der Gemischten Kommission für die Reform der theologischen Ausbildung. Stuttgart, Kreuz, 1967-1973.

Ces volumes d'épaisseurs diverses présentent les résultats des réflexions et délibérations entreprises depuis quelques années en Allemagne pour une réforme des études de théologie. Ce travail, accompli en commission mixte (professeurs, étudiants, assistants, représentants d'Eglises, spécialistes), a abouti à plusieurs projets plus ou moins concrets. La présente recension se base sur les volumes 7, 9 et 10 qui traitent des divers types d'études, des nouvelles méthodes d'enseignement et de l'apprentissage des trois langues (hébreu, grec, latin). C'est surtout ce dernier sujet qui pourrait intéresser des milieux autres qu'allemands. Par contre, les projets pour la réforme des études ne sont peut-être pas applicables partout ; mais ils méritent d'être examinés. Tous ceux qui sont engagés dans l'examen critique de nos méthodes et de la théorie des sciences sous-jacente à notre enseignement feront bien de se procurer ces brochures. Le n° 7 contient une liste bibliographique assez exhaustive (titres allemands et anglais depuis 1945) relative au sujet.

KLAUSPETER BLASER.

VILMOS VAJTA : *Evangile et Sacrement*. Traduit de l'allemand par Jean-Jacques Heitz, Charles Guerrier et Alice Adam. Paris, Le Cerf, 1973, 214 p. (Théologie sans frontières, 26.)

Le directeur du Centre d'études œcuméniques de Strasbourg publie le texte d'un cours qu'il a professé au Centre œcuménique « Unité chrétienne » de Lyon. Reconnaissable dès le titre de l'ouvrage, l'origine luthérienne de

l'auteur (à qui l'on doit une belle « Theologie des Gottesdienstes bei Luther », de 1952) ne le bloque pas dans une attitude d'étroitesse confessionnelle ; sa familiarité avec l'œuvre de Luther le rend au contraire disponible pour mettre cette érudition au service de son auditoire. Cela nous vaut d'excellents chapitres sur la justification et sur le problème du mérite, ainsi que des précisions sur les destinées du luthéranisme dès Mélanchton qui éclaireront utilement le lecteur non protestant ; de manière générale, les matériaux accumulés dans la partie centrale du livre, y compris un paragraphe (un peu rapide) consacré à la notion de sacrement chez Calvin, constituent un solide ensemble de références. — L'inconvénient d'un tel propos, où l'on veut informer en même temps qu'on élabore une solution « œcuménique », c'est de perdre quelque peu le fil de la recherche en faisant le détour de l'information ! Parti de l'exigence combien actuelle pour l'Eglise de marquer sa spécificité dans la proclamation de l'Evangile et la célébration des sacrements, Vilmos Vajta tend vers un chapitre conclusif intitulé sur le mode de la Section V d'Upsal « Le culte de la Parole et du sacrement dans un monde sécularisé ». Or, en dépit de l'intérêt très grand de quelques passages originaux sur la théologie de la création et sur l'eschatologie, on ne voit pas exactement quel usage a fait l'auteur des longs développements dogmatiques qui forment l'essentiel de l'ouvrage. Les suggestions pratiques sont tout juste esquissées : restaurer conjointement une « missa catechumenorum » à structure dialogale et une véritable communauté eucharistique pour les fidèles ; reste à voir qui sont aujourd'hui les « catéchumènes » de nos vieilles Eglises occidentales minées par un pédobaptisme généralisé... — Une bonne bibliographie conclut ce livre ; les traducteurs auraient été bien avisés d'y ajouter quelques ouvrages supplémentaires en français. Il demeure encore une fois que l'auteur témoigne ici d'un luthéranisme remarquablement ouvert, et ce n'est pas peu de chose !

CLAUDE BRIDEL.

ERNST LANGE : *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung ? Am Beispiel Löwen 1971 : Menscheneinheit — Kircheneinheit.* Stuttgart-Berlin, Kreuz, 1972, 229 p.

En 1971, la commission *Foi et Constitution* du COE a tenu à Louvain sa séance plénière, importante et décisive à plusieurs égards. En premier lieu, elle atteignit un consensus concernant l'autorité et l'herméneutique de l'Ecriture ainsi que les sacrements, l'intercommunion et le ministère. En second lieu, la commission, en examinant la corrélation entre l'unité de l'Eglise et l'unité de l'humanité, a tenté pour la première fois d'intégrer la problématique « Eglise et Société » dans la réflexion doctrinale et ecclésiologique. L'acharnement et l'engagement que l'on a mis à ces travaux ont permis un succès partiel (p. ex. sur la question du racisme). Mais, d'un autre côté, on a vu clairement à quelles impasses on peut aboutir soit à cause d'approches très différentes, soit à cause des exigences dues à des situations particulières. Ernst Lange, ancien secrétaire général adjoint du COE, travaillant maintenant en haut lieu dans l'Eglise allemande, fut chargé d'exposer à un public plus large l'arrière-plan, le déroulement et les résultats de la conférence de Louvain. Il s'est acquitté de cette tâche d'une façon extrêmement stimulante et sympathique. Car son livre ne présente pas un rapport sec. Lange, connu pour son imagination étonnante, écrit cinq lettres à un ami fictif très réservé à l'égard des efforts œcuméniques.

Ces lettres sont accompagnées d'évaluations critiques au sujet des thèmes abordés à Louvain. Lange joint aussi des extraits des rapports de la conférence. Il est impossible de donner ici une impression de la richesse contenue dans les réflexions, informations, perspectives et suggestions de ces pages. L'auteur situe la conférence dans le contexte plus large du mouvement œcuménique et de son développement historique, et cela fait de ce livre un texte de base sur les positions, les problèmes et les dangers de ce mouvement. Cet essai est non seulement fascinant à lire pour celui qui connaît de près le travail de *Foi et Constitution* (comme le dit Lukas Vischer dans son avant-propos) ; il me paraît l'être aussi pour tout autre lecteur intéressé. KLAUSPETER BLASER.

PIETRO D'ACQUINO : *Credo la Chiesa una, santa, apostolica.* Torino-Leumann, Elle di Ci, 1972, 79 p.

Cette brochure, écrite en un style sobre et clair, s'adresse à un public simple que l'auteur voudrait éclairer sur la nature, l'essence de l'Eglise catholique. Mais ce qu'il énonce peut s'appliquer en grande partie à toute l'Eglise chrétienne. Elle est le peuple de Dieu. Son origine est mystérieuse parce que liée à l'apparition du Christ et à son ministère de rédemption. La notion de sainteté est reprise dans le sens primitif d'appartenance à Dieu et non de perfection absolue. Mais cette appartenance exige une certaine orientation de la vie. L'unité de l'Eglise est une réalité avant tout spirituelle et non une uniformité extérieure et imposée. Pour appuyer ses déclarations, l'auteur cite des passages remarquablement choisis du Nouveau Testament et des Pères. — Pietro d'Acquino ne discute pas l'institution ou l'organisation de l'Eglise. Ce qu'il veut mettre en lumière, c'est le dynamisme spirituel qui découle de son origine. Il termine son exposé par ces paroles : « Après tout, malgré la décadence actuelle des chrétiens, nous sommes une génération plus fortunée que beaucoup d'autres qui nous ont précédés. Nous avons découvert que la véritable Eglise : celle qui ne déchoit pas, ne vieillit pas, ne meurt pas est bien vivante au milieu de nous et fait entendre sa voix... Même si l'Eglise de l'avenir est moins nombreuse et voit sa puissance terrestre affaiblie, elle sera certainement plus authentique et plus digne de sa mission de porter le salut jusqu'aux extrémités du monde. »

LYDIA VON AUW.

KANZOH KITAMORI : *Theologie des Schmerzes Gottes.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, 172 p. (Theologie der Oekumene, vol. 11.)

On s'est réjoui de voir traduit en allemand ce livre déjà connu sous son titre anglais *(Theology of the Pain of God)* et marquant une étape importante dans le développement d'une théologie non européenne. Cependant, après lecture, on ne pourra cacher un certain malaise. D'une part, le style allemand utilisé n'est pas aussi bon qu'on le souhaiterait. D'autre part, le Prof. C. H. Ratschow, dans son avant-propos, vante le livre de Kitamori comme un produit particulièrement « japonais » dont la teneur et la logique auraient toutefois pu

être conçues également en Europe (p. 6). Or, doit-on se réjouir de cette constatation ? On sent assurément chez Kitamori un effort pour repenser la christologie de manière à la comprendre en milieu japonais (p. ex. p. 131-138 où l'auteur examine l'expérience fondamentale de « tsurasa »). Mais comme il connaît bien Luther et Hegel, les schémas d'une théologie et d'une philosophie occidentales ne sont, hélas, que trop évidents, d'autant plus que ces schémas ressortent encore plus marqués dans les contresens répétés de l'auteur au sujet de Barth. — Si Moltmann parle de « Dieu dans la croix » et de « la croix dans Dieu », Kitamori, lui, remplace la croix par la douleur. Cette douleur ne doit pas être confondue avec une simple passion. C'est l'être de Dieu même, Jésus étant cette douleur en personne. En elle se trouvent réunis et traduits la colère de Dieu et l'amour de Dieu. Sa volonté d'aimer l'objet de sa colère, c'est bien la douleur de Dieu, une douleur qui supprime celle de l'homme ; celle-ci devient alors le symbole de la douleur divine. La douleur constitue donc le contenu de l'Evangile. Cette thèse permet de lutter contre toutes formes de docétisme (p. ex. le Dieu de Hegel est un Dieu sans douleur) et d'envisager la problématique christologique et trinitaire à partir de la croix (p. 80, 113) plutôt qu'à partir de l'incarnation. C'est quand on sépare la douleur de Dieu du Jésus historique que l'on fait de ce dernier un Jésus *kata sarka*. Ainsi le fossé entre le Jésus historique et le Jésus dogmatique se trouve comblé. Kitamori confirme alors la vue de Luther : l'essence du *deus absconditus* est la douleur, le caractère de la douleur est le *deus absconditus*. Autrement dit : la colère est cachée sous l'amour. Dans un même esprit, Kitamori tente aussi de réconcilier réalité et transcendance, disant que la douleur de Dieu transcende la douleur du monde en étant immanente à celle-ci ; Mat. 25 et 26 se trouvent ainsi en étroite liaison. — Sur le plan éthique, on parlera de l'amour fondé dans la douleur de Dieu. Toute autre manière de penser l'amour divin est inadéquate, voire non chrétienne. — On peut se demander si ces réflexions, quelquefois ésotériques et peu compréhensibles pour ceux qui souffrent, marquent un progrès dans la théologie contemporaine. A première vue, il semble que ce livre, qui date d'ailleurs des années 50, passe à côté de la discussion présente. Mais comme certains courants actuels cherchent une herméneutique de l'Evangile dans la croix, dans la souffrance de Dieu, ce n'est peut-être pas nécessairement le cas. A lire les nombreux comptes rendus, l'ouvrage de Kitamori suscite des réactions très diverses.

KLAUSPETER BLASER.

HENRI FESQUET : *La foi toute nue*. Paris, Grasset, 1972, 228 p.

Ce nouveau livre du chroniqueur religieux du *Monde* nous apporte un aperçu de ce qui bout dans la chaudière du catholicisme français d'aujourd'hui. L'auteur le dit lui-même, il n'a voulu que « vulgariser des opinions courantes dans les milieux rompus à la réflexion sur le christianisme » (p. 19). Son propos, cependant, est plus grave ; il est à la recherche de l'« eau vive » (ibid.) du christianisme, dans les décombres de l'institution et des traditions condamnées. D'où onze chapitres sur quelques grands thèmes du catéchisme : la foi, la résurrection, Dieu, l'espérance, l'amour, la prière, l'Eglise, etc. On admire qu'un journaliste ait autant de lectures, et qu'il en fasse un usage si éclairé ; on est heureux de le voir se référer constamment à la Bible et éviter avec

finesse la tentation du purisme illuministe « ...l'Eglise conspirera toujours contre la nudité de la foi ; c'est le propre de toute institution : transmettre c'est toujours trahir » (p. 211). Mais en définitive, l'auteur le sait mieux que quiconque, tout reste à faire dans cette quête d'une eau vive, vraiment désaltérante pour l'homme d'aujourd'hui. Le christianisme est à interpréter, à recentrer sur une parole brûlante, comme cela a été fait au XVIe siècle. Il ne suffit plus de dire, avec l'auteur, que croire, c'est « croire en Jésus mort et ressuscité » (p. 65) ; il faut montrer ce que cela signifie. Bien dépassé nous paraît être l'optimisme teilhardien de M. Fesquet affirmant que le Christ « n'est pas venu ajouter quelque chose de plus à ce que l'homme portait en lui, mais qu'il a désigné son désir et sa richesse plus ou moins inconsciente » (p. 136). Préconiser le mariage des prêtres ne saurait suffire, c'est le ministère en son essence qui est en question. S'effaroucher des retards de l'Eglise sur le sujet de la contraception paraît assez dérisoire dans un monde où le mariage et la famille disparaissent. Comme *Le Monde*, M. Fesquet nous informe admirablement de nos misères ; mais cette lucidité n'est pas encore la lumière simple qui détruira et refera l'Eglise puis la société.

PIERRE BONNARD.

Major PÉAN : *A-Dieu-Vat !* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973, 251 p.

La décision prise en 1938 par le gouvernement français de supprimer le bagne installé en Guyane est liée à la personnalité du Major Péan ainsi qu'à son activité au sein de l'Armée du Salut. Ce dernier est l'auteur d'une autobiographie très complète qui, du même coup, relate l'histoire de l'Armée du Salut en France, du début du XXe siècle jusqu'à la deuxième guerre mondiale. — La lutte engagée en France et en Guyane pour obtenir la suppression du bagne et la réintégration des détenus libérés dans leur pays n'est qu'une des campagnes, la plus célèbre,que mena l'Armée du Salut, dans ces années-là. Mais il ne faudrait pas oublier tout ce qu'elle fit, dans la métropole même, pour les clochards et, d'une façon générale, pour tous ceux qui ont été mis au ban de la société. C'est à leur intention que furent construits, par exemple, « le Palais du peuple », « le Palais de la femme » ; c'est aussi pour eux que furent organisés ces repas de Noël, où tous sont invités. — Le livre du Major Péan permet de se faire une idée des difficultés que l'Armée du Salut eut à surmonter pour mener à chef ses diverses entreprises, les combats qu'elle soutint aux prises avec l'hostilité ou la malveillance des autorités civiles et religieuses, jusqu'à ce que, pour finir, la réussite de ses projets fasse tomber la résistance et les partis-pris de ses détracteurs. — A travers la personnalité du Major Péan, nous pouvons aussi mieux mesurer les exigences de l'Armée du Salut à l'égard de ses membres, et surtout de ses officiers : obéissance inconditionnelle aux supérieurs hiérarchiques, entraînement constant à cette « mort à soi-même », qui concerne l'être tout entier. — A plus d'une reprise, le Major Péan a incarné la ligne de conduite de l'Armée du Salut, avec une volonté inébranlable : ne jamais séparer l'appel à la conversion et au salut, de l'aide efficace qu'il faut apporter en tout temps aux plus déshérités. — « A-Dieu-Vat » fut vraiment le motto du Major Péan dans toutes les circonstances de sa vie difficile et courageuse.

GERTRUDE ROSSIER.

CARLOS ALBERTO LIBANIO CHRISTO : *Brasilianische Passion. Die Briefe des Pater Betto aus dem Gefängnis.* Traduit de l'italien. Munich, Kösel, 1973, 232 p.

Ce recueil de lettres écrites par un étudiant dominicain en théologie dans les prisons de São Paulo au Brésil s'intitulait dans son édition italienne « Hors des souterrains de l'histoire ». Ce titre correspondait assurément mieux au contenu de ces témoignages quotidiens que le titre allemand qui veut nous faire passer ce Brésilien pour un autre Dietrich Bonhoeffer. Si Betto nous est bien sympathique, si nous compatissons avec lui à l'injustice dont il est ignominieusement la victime, il n'a ni la maturité intellectuelle, ni le souffle prophétique de *La* victime par excellence du nazisme. C'est un prêtre digne qui souffre ; qui essaie de survivre ; qui lutte avec les rares moyens dont il dispose encore ; qui réfléchit parfois sur la liberté, la « koinonia », mais qui lit davantage les textes pontificaux que la Bible. Betto n'est assurément pas (encore) le théologien que Linda Bimbi dans son introduction nous annonce. Quand il sortira de prison l'an prochain, Betto aura peut-être alors toute latitude pour nous démontrer s'il est à la hauteur de ses possibilités. — Bonne édition, agréable traduction, des notes et des commentaires utiles.

PIERRE FURTER.

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Analecta Husserliana — The Yearbook of phenomenological research, vol. II : The later Husserl and the idea of phenomenology, ed. by A. T. Tymieniecka. Dordrecht, Reidel, 1972, 374 p.

Ce volume contient les « papiers » et les discussions d'une conférence canadienne, tenue en avril 1969. Singulier dialogue des morts ! R. Ingarden est doublement présent encore, par un texte, et par une étude qui élucide les points où il est en désaccord avec Husserl ; de même van Breda prend activement part à la discussion et présente un rapport sur les travaux des Archives Husserl qu'il dirigeait. Ces voix se sont tues maintenant. Ce volume d'actes prend la valeur d'un bilan. La phénoménologie est-elle encore vivante ? ou bien a-t-elle acquis le statut d'une « école » qui ne réunit plus que les fidèles ? donne-t-elle encore réponse aux principaux problèmes de la pensée moderne, ou n'y trouve-t-on plus que des commentaires sur des données figées ? A dire vrai, les discussions, comme les exposés, oscillent dans la réponse à ces questions. On sort de cette lecture plus informé sur la signification du « dernier Husserl » (celui de la Krisis), mieux au fait de ce qui sépare et rapproche l'herméneutique de Gadamer de la phénoménologie (partie II), plus documenté sur les relations entre la phénoménologie et les sciences exactes (partie III), et l'on a, en annexe, une importante lettre d'Ingarden à Husserl, qui date de fin juillet 1918 et porte sur l'idéalisme inhérent à la VIe recherche logique. Certes, un volume d'actes est difficile à résumer et à évaluer. Chaque participant à la fois s'exprime lui-même et éclaire certain aspect du problème discuté, de sorte que les pages y sont denses d'information et de « philosophèmes ». Mais c'est surtout la forte personnalité de l'éditrice de ce colloque qui ressort de l'ensemble, Mme Tymieniecka, parce que c'est elle qui pose les questions les plus insistantes et qui semble le mieux à même, aussi, de prolonger la réflexion phénoménologique de manière originale et de manier cette méthode non pas seulement d'une manière philologiquement fidèle à Husserl, mais d'une manière philosophiquement créatrice.

PHILIPPE MULLER.

KARL ULMER : *Philosophie der modernen Lebenswelt.* Tübingen, Mohr, 1972, 469 p.

A une époque où les ouvrages philosophiques allemands usent et abusent du jargon, c'est avec un plaisir tout particulier qu'on ouvre un livre écrit dans une langue compréhensible d'une manière générale comme celui de Karl Ulmer. On sera cependant vraiment déçu si, en raison du titre, on est amené à la lecture par l'espoir de trouver une étude du phénomène du « Lebenswelt » sous tous ses aspects. L'auteur procède d'abord à un diagnostic détaillé, inspiré de Robert Musil, qu'il mentionne, de l'esprit de notre temps. Ce diagnostic culmine dans la constatation, qui n'est pas nouvelle, que nous avons perdu toute vue d'ensemble de la vie et du monde. Notre époque souffre du fait « qu'à la connaissance et à la puissance croissante dans les différentes situations de la vie correspondent une ignorance, une incertitude et une impuissance croissantes relativement à la totalité de la vie » (p. 2). Ce manque de connaissances au sujet de l'ensemble semble un manque de philosophie (à l'époque de la fin de la métaphysique). Sans continuer dans la métaphysique traditionnelle, la tâche qui a toujours été celle de la philosophie s'avère une nouvelle fois très urgente. Les sciences ne peuvent combler la lacune qui est apparue, elles s'accommodent de leur « absence de fondement ». L'auteur voit dans l'élaboration d'une nouvelle *Begrifflichkeit* le moyen de compenser la perte de la dimension de la *Weltweisheit* originelle et pour surmonter l'absence de soutien et de point de repère. « Ce sont les concepts qui donnent à la vie un soutien et une direction, les concepts les plus généraux et les plus vastes qui élèvent la vie et lui donnent en même temps son point culminant » (p. 77). La nostalgie d'une génération déçue s'exprime dans cette croyance aux concepts. Cependant, Ulmer ne veut nullement donner l'impression d'une résurrection de la vieille métaphysique. Le mot de « Lebenswelt » lui sert d'alibi. Mais là où cela devient particulièrement sujet à caution, c'est parce qu'il croit que pour créer de nouvelles valeurs, « ce sont toujours dans le monde actuel les peuples européens et parmi eux, les Allemands qui ont, en raison de leur histoire, les conditions les plus favorables, mais aussi la plus grande obligation » (p. 96). Mais son « Weltschema » allemand, son schéma de la place de l'homme dans le monde s'avère vraiment anodin. Il comprend les catégories « moi », « nous », « nature » et « Dieu », d'après lesquelles le monde socio-politique, le monde scientifico-philosophique et le monde de la culture générale doivent s'orienter. Avec le retour à l'idéalisme allemand (Kant, Fichte, Schelling) et à l'idéal d'éducation de W. v. Humboldt, la troisième partie donne une analyse intéressante de l'histoire et du développement de l'idée d'université, qui met en évidence les racines de la crise actuelle des universités dans le monde entier ; c'est surtout le destin de la faculté des lettres qui intéresse. Ici comme dans la partie finale, qui caractérise la situation de la culture générale, le lecteur peut trouver des suggestions très précieuses et fécondes, bien que la fixation de neuf « voies du savoir » — ni plus ni moins — ne soit pas entièrement dénuée d'arbitraire. C'est précisément dans ces problèmes concrets que l'intégration des connaissances de sociologie du savoir (dans le sens de Max Scheler) fait défaut. L'auteur laisse son lecteur sur l'impression que le « dessein de l'ouvrage », soit « arriver à une philosophie d'orientation au monde » (p. 102) ne peut être réalisé de façon satisfaisante de la manière qui lui est présentée, et même qu'il faut renoncer au dessein en tant que tel, tout en accentuant plus fortement la référence au « Lebenswelt ».

PAUL GOOD.

MICHEL AMBACHER : *La matière*. Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 156 p. (Présence et Pensée.)

Ce livre, riche et original, contredit aussi bien les certitudes du sens commun que les représentations des sciences positives, au nom d'une expérience philosophique qui n'est autre que l'expérience sensible envisagée comme acte fondamental de participation associant la conscience, le corps et la matière, et instituant par ce conditionnement réciproque la *Nature*. Dans cette perspective, qui inaugure une nouvelle philosophie de la nature, la matière revêt une triple signification : elle s'offre à la conscience sous la forme d'une multiplicité extérieure qui nous affecte sensiblement ; elle fonde la coordination des attitudes du corps et des sensations ; elle nous met en communication avec la nature en se donnant comme une présence intuitive et concrète qui déborde sans cesse l'analyse objective, et joue le rôle d'un langage par lequel la nature nous parle. — Cette approche de la matière par la voie d'une philosophie de la nature s'oppose à l'approche technique, qui peut prendre aussi bien la forme de l'artificialisme que du mécanisme. Mais elle s'oppose aussi à deux formes d'approche philosophique : le matérialisme et l'idéalisme. Au cours d'analyses souvent perspicaces, M. Ambacher cherche à montrer la portée et la limite de ces diverses approches. Réhabilitant dans une certaine mesure l'artificialisme, il souligne qu'il est inscrit dans la constitution même de l'homme, ce qui confère une valeur durable à la conception aristotélicienne da la matière, dont le lien avec l'artificialisme est bien connu. Quant aux représentations mécanistes de la matière, les multiples « modèles » classiques ou contemporains qu'elles mettent en œuvre sont aux yeux de M. Ambacher autant de constructions *préternaturelles* qui recouvrent et obscurcissent l'expérience de la nature. L'examen du matérialisme le conduit à dénoncer une assimilation illégitime entre le monde « objectif » créé par la science et l'« en-soi » des processus naturels. De l'idéalisme il retient avant tout la perspective « sémantique » de Berkeley, selon laquelle les impressions sensibles fonctionnent à la manière de signes, car elle conduit à interpréter le spectacle de la nature comme un langage et annonce ainsi la philosophie de la nature dont ce livre nous offre l'esquisse.

ANDRÉ VOELKE.

PHILIPPE D'ARCY : *La réflexion*. Paris, Presses Universitaires de France, 1972, 112 p. (« Le philosophe », 104).

L'auteur énumère les stades de la réflexion, qui suivent le moment de la connaissance non réfléchie des objets : 1) le sujet prend conscience de lui-même ; 2) le sujet cesse de croire à la réalité absolue de l'objet ; 3) le monde trouve son centre dans la subjectivité et la liberté humaine ; 4) la subjectivité se découvre comme participant à la nature universelle emportée par l'élan des forces vitales. Loin donc de réduire l'expérience subjective à la représentation, l'auteur nous invite à une redécouverte du corps. La réflexion, selon lui, « est l'exploration lente et progressive des rapports de la conscience avec un organisme dont elle reçoit puissance, chaleur, nourriture et lumière » (p. 26). Le platonisme, le cartésianisme, le kantisme, l'hégélianisme, commettent une erreur analogue : idées pures, distinction de l'esprit et du corps, conscience transcendantale, etc., ce sont autant de figures d'une philosophie de la représentation qui ignore que la conscience représentative est « l'effet ou plutôt le reflet de l'activité du corps » (p. 84). Cette critique, qui implique que « la vie est la seule vraie puissance » (p. 95), ne se veut pas négatrice, mais au contraire restauratrice. Elle

est certainement suggestive et largement fondée, mais on peut se demander si le refus des idoles anciennes au profit de nouvelles (Nietzsche, Freud), ne va pas sans une certaine injustice à l'égard de la tradition grecque que l'auteur juge pourtant, en finissant, d'une manière assez favorable. Quant à la tradition indienne, invoquée deux fois, elle fournirait aussi très facilement des références contraires aux thèses de l'auteur.

FERNAND BRUNNER.

VIKTOR WARNACH (Hrsg.) : *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft.* Ein Forschungsgespräch. Salzburg/München, Pustet, 1971, 238 p.

Si l'herméneutique n'est pas particulièrement bien traitée dans les discussions au sujet de la théorie de la science, ce n'est pas seulement imputable à l'herméneutique, qui est en soi quelque chose de complexe ; souvent ce sont les herméneuticiens eux-mêmes qui en sont responsables. Ils ne se soucient en effet guère de discipliner leur langage ; cela apparaît par exemple d'une manière vraiment inquiétante dans la discussion au sujet des 15 exposés reproduits dans ce livre. Mais les conférenciers eux-mêmes n'ont pas fait preuve de beaucoup plus de discipline à cet égard. La question qui faisait l'objet de la discussion était celle-ci : Qu'est-ce que l'herméneutique ? Après bien des tâtonnements, on en arriva à la conclusion (c'est ce qu'affirme Warnach dans la réplique finale) que le mot « herméneutique » ne peut pas être un mot univoque, mais un « concept analogue ». Cela n'apporte pas grand-chose de nouveau. On devrait une bonne fois viser à plus de différenciation, et donc à un consensus quant à l'usage de ce mot. Cela donnerait enfin à l'herméneutique la chance d'être *une* voie de la science actuelle ! Au lieu de cela, les conférences traitent de questions générales philosophico-métaphysiques à la lumière de cette « méthode », servent à délimiter la compréhension et l'explication (sans qu'on aborde seulement le problème actuel de l'explication), effleurent simplement l'importance de l'herméneutique dans les différentes sciences comme la physique, la pédagogie, le droit, la psychiatrie, sans étudier vraiment à fond ses possibilités dans ces domaines, et traitent enfin de l'utilisation en théologie des catégories de l'herméneutique. — Cette contribution à l'herméneutique n'est ainsi pas à la hauteur de ses prétentions, soit d'envisager l'herméneutique comme une voie de la science moderne. Sur le plan historique, comme illustration d'une situation intellectuelle, le livre est cependant instructif.

PAUL GOOD.

ALASTAIR MCKINNON : *Falsification and Belief.* The Hague/Paris, Mouton, 1970, 106 p. (Studies in philosophy, XXV.)

L'auteur veut décharger la religion de deux reproches que la critique philosophique actuelle a explicitement élevés contre elle : 1° ses énoncés, bien qu'ils prétendent à des vérités de fait (existence de Dieu, par exemple), ne sont pas falsifiables et par conséquent vides de contenu, et 2° ses fondements sont indémontrables, donc arbitraires. Selon lui, ces objections relèvent d'une incompréhension de la nature même et de la complexité de la foi religieuse, et seule une analyse subtile du fonctionnement effectif du langage dans des contextes typiquement religieux peut y remédier. — Il ne faut pas mesurer la foi religieuse à un modèle trop étroitement scientifique malgré les liens fondamentaux qui existent entre elle et la science : « The fact that the Judaic-Christian religion is the deepest cultural source of modern science is only the

sign of their connection. Basically, both are interpretative activities proceeding according to the same necessary and fundamental rules of the human understanding. Their differences notwithstanding, they are historically continuous and their underlying similarities are even more important than their obvious differences. » (p. 92). — Nos notions de Dieu, que McKinnon considère comme des fictions utiles et nécessaires à des fins heuristiques, ne diffèrent pas en ceci des concepts élaborés dans les sciences : « The latter assumes that his determinate conceptions of order approximate to the order of the world but he does not suppose that any of these are its exact and literal copy. His experiments presuppose the essential correctness of his conceptions but he assumes that these are but premature pictures of the way the world really is. The believer's stake in his conceptions is obviously greater but his response is very similar. » (p. 94). Il y a donc une ressemblance essentielle entre la croyance en Dieu et nos croyances concernant le monde extérieur. La foi religieuse est une activité fondamentalement interprétative en ce qu'elle tente de réaliser une compréhension de plus en plus adéquate de son objet ; et la seule différence par rapport à l'activité scientifique réside dans le fait qu'elle ne se réfère pas à des événements publiquement contrôlables, que nous pouvons reproduire à volonté, et qu'elle vise à une interprétation totale et illimitée de la réalité. — Contrairement à l'auteur, dont les vues présupposent d'ailleurs un réalisme naïf (cf. le dernier passage cité), nous ne croyons pas que la science ait une fonction interprétative telle qu'il la conçoit, mais bien une fonction explicative qui exige une structure plus rigoureuse en même temps que plus précise que celle à laquelle il semble faire allusion. Malgré l'honnêteté indéniable de McKinnon, qui ne veut en rien céder aux modes actuelles et qui tente de conserver à la foi religieuse ses qualités de pureté et d'authenticité, les arguments qu'il invoque ne sont pas vraiment convaincants. Cela tient à sa méthode qui, à la manière des représentants de l'école d'Oxbridge (il cite Wittgenstein, Waismann, Wisdom et Hare), suggère que les problèmes philosophiques peuvent être résolus par l'analyse de l'usage correct de la langue. Or ceci est une fiction dont nous n'avons pas encore saisi l'utilité ou la nécessité.

HENRI LAUENER.

WALTER SIMONIS : *Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik.* Kevelaer, Butzon und Bercker, 1972, 170 p.

« Attaché à la tradition classique de la pensée occidentale », W. Simonis veut apporter une réponse nouvelle aux questions fondamentales de la philosophie (en métaphysique et en éthique), qui ont conservé toute leur actualité auprès des étudiants, alors même que, manifestement, la philosophie actuelle ne les pose même plus. Il rejette comme « un préjugé souvent réfuté » ce qu'on dit au sujet de la fin de la métaphysique. Mais ses réponses concernant l'être et le devoir sont simplement une répétition, formulée dans une langue simple, des idées scolastiques auxquelles les différenciations essentielles font défaut. Ce mouvement en arrière a pour but d'arriver à nouveau à un fondement solide, à partir duquel l'idée de l'« historicité » est détruite. On peut sérieusement mettre en doute qu'une telle tentative, qui est certainement bien intentionnée, puisse encore trouver des lecteurs parmi les philosophes. En revanche, les milieux non spécialisés y trouveront assurément des suggestions intéressantes et en retireront sans doute un profit.

PAUL GOOD.

GARY BRENT MADISON : *La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience.* Paris, Klincksieck, 1973, 283 p.

Gary Madison essaie de reconstituer l'itinéraire intellectuel de Merleau-Ponty, c'est-à-dire d'indiquer le mouvement intérieur conduisant de la phénoménologie à une espèce d'ontologie. Il cherche l'« impensé » de sa philosophie, d'une manière analogue aux efforts de Merleau-Ponty, dans *Le philosophe et son ombre*, pour retrouver par l'interprétation l'« impensé » de Husserl. L'analyse du jeune philosophe veut être « moins une présentation ou un commentaire qu'une reprise interprétante » (p. 21). C'est là que réside la valeur particulière de cet ouvrage : sans se réfugier dans des spéculations au sujet des desseins possibles ou des états d'âme probables de Merleau-Ponty, l'auteur fournit une interprétation tirée exclusivement de l'œuvre elle-même, vivante dans toutes ses parties et très intéressante. Ce livre, préfacé par Paul Ricœur, se distingue des tentatives similaires de ces dernières années par son analyse personnelle et convaincante de problèmes difficiles. Le contenu en est probablement connu en grande partie : le premier chapitre dégage la plate-forme des débuts de penseur de Merleau-Ponty (la discussion de la psychologie de la « Gestalt » dans *La Structure du comportement*, l'ébauche d'une philosophie phénoménologique propre dans *Phénoménologie de la perception*) ; les chapitres II, III et IV présentent de manière détaillée, en s'appuyant sur ses réflexions au sujet de la peinture, de la langue et de la philosophie elle-même, le passage qui s'annonce lentement du positivisme phénoménologique à l'ontologie « indirecte » ; le livre se termine par un chapitre difficile et très dense au sujet du fragment énigmatique, mais toujours fascinant et inépuisable, *Le Visible et l'invisible*, et donc par une appréciation de son ébauche d'ontologie. — Il est toutefois regrettable que cet ouvrage remarquable de Madison porte un titre qui prête à confusion ; ce titre suggère au lecteur une confrontation avec la phénoménologie de Merleau-Ponty, alors qu'en réalité celle-ci n'est présentée que comme une étape d'un itinéraire intellectuel plus vaste. Un véritable malentendu, qui est en filigrane dans toute l'étude de Madison, s'exprime enfin dans le sous-titre. Celui-ci fait croire que Merleau-Ponty a réellement voulu chercher les limites de la conscience. En fait, bien des expressions de sa première phase peuvent laisser supposer pareil dessein. Ses efforts, non pas pour commencer avec la conscience seulement, où le monde ne fait pour ainsi dire que se répéter, mais pour comprendre l'histoire de la pensée comme l'épanouissement d'un « Etre » ou d'une « Nature » sont cependant bien plus importants. Gary Madison, qui souligne cet aspect, met cependant constamment l'accent de manière excessive sur l'autoréflexivité (par exemple en liaison avec l'œuvre d'art, dont il dit, « et c'est par elle que l'homme parvient à prendre conscience, accède pour la première fois à la pleine conscience de sa propre existence, saisit réflexivement ce qu'il *est* » (95)). Ce n'est certainement qu'avec de très grandes réserves que Merleau-Ponty signerait la phrase : « La conscience ou la subjectivité, Merleau-Ponty le dirait avec Husserl, est la merveille des merveilles » (p. 122). — En dépit de cette malheureuse erreur et, occasionnellement, d'une transposition dans les catégories hégéliennes, ainsi que d'une identification prématurée aux idées de Heidegger, cela demeure néanmoins un travail très méritoire, auquel on ne peut que souhaiter de très nombreux lecteurs parmi les philosophes.

PAUL GOOD.