

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **26 (1976)**

Heft 3

PDF erstellt am: **28.06.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

SCIENCES S. LOERSCH : *Il Deuteronomio e le sue interpretazioni*. Brescia, Paideia,  
BIBLIQUES 1973, 150 p. (Studi Biblici, 25.)

Traduction de *Das Deuteronomium und seine Deutungen. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick*, Stuttgart 1967 (avec une préface d'A. Deissler), ce texte nous présente un panorama de la recherche scientifique sur le Deutéronome à partir du XIX<sup>e</sup> siècle (XIX<sup>e</sup> siècle et début du XX<sup>e</sup> siècle ; entre 1920 et 1930 ; la période de la *Formgeschichte* ; recherches et solutions récentes), avec quelques éclaircissements sur les études antérieures au XIX<sup>e</sup> siècle (p. 15-20) et une rapide conclusion (p. 143). Les exégètes particulièrement étudiés sont : de Wette, Hempel, Hoelscher, Oestreicher, Horst, Alt, Breit, von Rad, Noth et Cazelles. L'édition italienne a été revue par Felice Montagnini ; la traduction est due à Gino Cecchi. L'ouvrage est recommandé pour une étude scientifique du livre du Deutéronome ; mais un public cultivé peut très bien faire de cet essai réussi un heureux point de départ pour une meilleure compréhension des idées clés de la théologie biblique vétérotestamentaire.

ALDO MODA.

GÉRARD SIEGWALT : *La Loi, chemin du Salut. Etude sur la signification de la loi de l'Ancien Testament*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, 261 p. (Bibliothèque théologique.)

Le dogmaticien de Strasbourg s'efforce de vérifier ici les fondements bibliques d'une réflexion dogmatique sur les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et cela sous l'angle apparemment limité de la loi vétérotestamentaire et de sa signification pour la théologie chrétienne. Très bien informé des recherches bibliques sur la question, l'auteur dégage systématiquement, mais toujours avec nuance, une conception évangélique de la loi, comprise — dans l'A.T. déjà — comme lieu de l'alliance. La loi normative (ou paraclétique) est fondée dans l'alliance ; c'est pourquoi le fond absolu, permanent de la loi vétérotestamentaire s'exprime le mieux dans les lois relatives au culte, basées sur l'alliance comme communion culturelle. Mais l'A.T. n'est pas moniste : à la loi paraclétique s'ajoute la loi judiciaire (cf. dans la dogmatique protestante classique l'*usus elencticus legis*) ; à la loi comme chemin de salut, la loi comme chemin de perdition. Dualisme alors ? Non pas. Siegwalt parle clairement de dualité et de dialectique. La « loi-jugement » de l'A.T. est nécessaire à sa « loi-évangile » ; le Dieu qui aime et qui sauve est aussi celui qui juge et qui détruit. Mais il y a plus : la loi-jugement est *enveloppée* par la loi-évangile. Le fondement de la loi, chemin du salut, c'est l'alliance, et c'est pourquoi elle a valeur permanente pour le chrétien ; le fondement de la loi judiciaire, par

contre, c'est le péché, qui mène l'homme à s'autojustifier, et c'est pourquoi elle est abolie par la foi. Pourtant, il demeure que l'Évangile ne saurait se dire sans se référer au jugement que Dieu porte sur l'autojustification de l'homme. Dieu a en quelque sorte deux visages pour nous, sans cesser d'être pleinement lui-même, libre et souverain, dans la dialectique de sa colère et de son pardon. La distinction que faisait Luther entre loi et Évangile est bien le principe herméneutique qui nous donne la clef de toute l'Écriture. La falsification de la loi, chemin du salut, en loi mise au service de la propre justice de l'homme demeure la présupposition constante de la nouvelle véritablement bonne du pardon, ce n'est que dans ce rapport dialectique que l'Évangile est Évangile et évite de se transformer à son tour en loi.

DENIS MÜLLER.

HANS-PETER MÜLLER : *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1969, 232 p. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 109).

Présenté comme « Habilitationsschrift » à l'Université de Münster en 1967, ce travail rouvre le dossier de l'eschatologie vétérotestamentaire et essaie d'en expliquer l'origine et la structure. H.-P. Müller rejoint sur certains points, tout en les corrigeant, S. Mowinckel et G. von Rad ; il estime que l'eschatologie est née de la désillusion de l'homme israélite, lorsque celui-ci a découvert que ce qu'il pensait être *définitif*, puisque reconnu comme l'œuvre de son Dieu, n'avait ici-bas qu'une durée provisoire, il l'a reporté alors dans un avenir où l'intervention divine ne pourrait plus être remise en question. Ainsi aux yeux de l'auteur, est eschatologique ce qui est à la fois *définitif* et *futur*. — Cette étude originale, mais au langage difficile, s'appuie sur une enquête sérieuse relative à trois données centrales de l'Ancien Testament : l'action de Yahvé dans l'histoire, la bénédiction divine, l'alliance entre Dieu et Israël. Elle apporte une intéressante contribution à un problème qui ne cesse de préoccuper les biblistes : quelle est la réalité que désigne le terme d'eschatologie ? Comment en fixer les limites ? A quoi attribuer son origine : aux mythes proche-orientaux, comme le voulait H. Gressmann ? Au contraste entre ce qu'Israël confesse dans son culte et ce qu'il vit présentement, selon l'hypothèse de S. Mowinckel ? Aux gages donnés dès maintenant à son peuple par Yahvé, ainsi que le pense W. Eichrodt ? Ou encore, comme le propose H.-P. Müller, à l'aporie constatée par l'Israélite, dont la foi est démentie par les faits ? Sans doute diverses causes sont à l'origine de la perspective eschatologique de l'Ancien Testament, qui est une des caractéristiques de son message et finalement de l'ensemble de la Révélation biblique.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

HANS DIETER BETZ : *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition, eine exegetische Untersuchung zu seiner « Apologie » 2 Korinther 10-13*. Tübingen, Mohr, 1972, 157 p.

Cet ouvrage est le fruit du travail d'un semestre sabbatique. L'exposé a fait l'objet de divers cours aux États-Unis en 1970-71. Le propos de l'auteur est de reprendre l'interprétation des chapitres 10-13 de la 2<sup>e</sup> aux Corinthiens. Dans une brève introduction, il rappelle les problèmes posés par ces quatre chapitres

et les réponses qui y ont été apportées par la recherche depuis Hausrath et Kennedy. Cette brève histoire de l'interprétation lui permet de constater qu'une analyse littéraire approfondie et une étude comparative d'histoire des religions fait encore défaut (bien qu'elles aient été amorcées par Windisch dans son commentaire insurpassé auquel l'auteur rend souvent hommage). — Il semblait bien établi, surtout depuis les travaux de Bornkamm, que cette fin de l'épître pouvait être identifiée à la « lettre dans les larmes ». Voilà cette thèse radicalement remise en question. « En 2 Co 10-13, il n'est question ni de larme, ni d'affliction, ni de tristesse. Au contraire, le ton du fragment exclut précisément tout ceci » (p. 13). Mais l'intérêt du travail va bien au-delà de cette hypothèse. En effet l'auteur va montrer à l'aide d'une documentation considérable que l'apôtre en 2 Co 10-13 s'insère dans une tradition qui remonte à Socrate. C'est donc toute la relation entre Paul et la culture grecque qui est reposée fondamentalement. En effet, il apparaît que l'opposition entre Paul et les super-apôtres n'est pas nouvelle. En Grèce, elle a déjà dressé l'un contre l'autre le philosophe et le « goès ». Les parallèles sont nombreux entre notre texte et les apologies grecques. Les textes cités par l'auteur ont entre eux un certain nombre de points communs : — la même tendance à partir de la défense du philosophe pour aboutir à la défense de la philosophie. Et, naturellement, dans ce développement, la figure de Socrate — accusé de perturber l'ordre de la cité — prend l'allure d'un modèle. — mais aussi le refus fondamental des moyens du sophisme et de la rhétorique. — Selon l'auteur, il en va de même en 2 Co 10-13, qui correspond, dans la forme aux apologies de type socratique (p. 13-42). Paul, à l'instar du philosophe, refuse le recours au prestige du langage et au surnaturel (les armes du sophisme). C'est avec un corps chétif et une parole nulle qu'il se présente devant la communauté. Cet aspect de sa défense est lié à sa christologie : c'est dans la faiblesse de Paul que se manifeste la puissance de Dieu. Il s'agit pour Paul d'arracher la communauté à son aveuglement, de la libérer de l'envoûtement que les adversaires exercent sur elle (p. 43-137). Pour y parvenir l'apôtre utilisera un genre littéraire particulier, celui de la parodie, dans laquelle il jouera le rôle du fou (*Narrenrolle*). Ainsi le fameux passage 2 Co 12, 2-4, ne serait rien d'autre qu'une parodie d'ascension, démystifiant le rapt mystique en parodie, et du même coup les affirmations des adversaires de l'apôtre (p. 89-100). — C'est encore en ayant recours aux armes de la diatribe grecque que Paul retourne contre ses adversaires l'argument financier (p. 100-117). Ce n'est pas un idéal de pauvreté ascétique qui a poussé l'apôtre à refuser d'être à charge de la communauté. A l'origine il dut y avoir un certain nombre de raisons concrètes que nous ne connaissons malheureusement plus. Cependant, cette attitude donne à Paul l'occasion d'utiliser un « topos » littéraire anti-sophiste, qui non seulement le blanchit de toute accusation, mais encore place ses adversaires dans le rôle peu enviable d'imposteurs cupides. Enfin, c'est à l'aide de thèmes empruntés à la philosophie populaire que Paul discrédite le processus de comparaison avec d'autres apôtres utilisé par ses adversaires (p. 118-131). La « mesure » juste n'est certainement pas celle de ses détracteurs, qui mesurent tout à eux-mêmes. C'est Dieu qui attribue à l'homme la mesure qui lui revient et, pour Paul, sa mesure n'est rien d'autre que la fondation de la communauté de Corinthe. L'homme éprouvé, c'est celui que fait valoir le Seigneur (10, 18). Le problème de la « légitimité de l'apôtre » (p. 132-137), réapparaît donc ici. Mais Paul le renverse. Le dialogue entamé par les Corinthiens montre leur incertitude quant à la légitimité non seulement de Paul, mais aussi des adversaires (et finalement leur propre incertitude). Où se situe le « fait chrétien évident »

(*Evidenzproblem*) ? du côté des adversaires de Paul et de leur propagande ou du côté de l'apôtre, le fondateur de la communauté ? En fait la réponse ne dépend pas de la légitimité de Paul, mais uniquement de l'attitude de la communauté de Corinthe. Est-elle δόκιμος ou ἀδόκιμος ? Question qui trouvera sa réponse dans la décision qu'elle prendra d'attribuer la δοκιμή à l'apôtre ou à ses adversaires. — Telles sont donc, rapidement esquissées, les grandes lignes de cet ouvrage qui prend fin par des considérations générales sur Paul et l'humanisme grec (p. 138-148). Dans son combat contre les super-apôtres, Paul rejoint un des courants les plus anciens de la philosophie grecque aux prises avec les hommes divins, courant qui comprend le salut non comme un dépassement de l'homme, mais comme son humanisation (p. 140).

DANIEL ROQUEFORT.

EPHREM BOULARAND : *L'hérésie d'Arius et la « Foi » de Nicée*. Paris, Letouzey, 1972, 462 p.

HISTOIRE DE  
L'ÉGLISE ET  
DE LA PENSÉE  
CHRÉTIENNES

Ce livre — publié en deux volumes — a deux grands mérites : 1° Fruit d'une longue recherche patiente, il réunit toute la documentation concernant la querelle qui divisait profondément l'Église chrétienne au début du IV<sup>e</sup> siècle, au lendemain des dernières persécutions, en la restituant dans son contexte historique et théologique. Tâche difficile à résoudre étant donné l'état lacunaire de notre information sur Arius et sa doctrine, d'une part, et la masse des textes sur l'orthodoxie nicéenne, d'autre part ; mais l'auteur s'est acquitté de sa tâche avec une circonspection admirable et une sûreté de jugement historique et théologique étonnante. 2° Il ne mérite pas moins nos éloges pour la façon dont il a présenté sa documentation si riche. Le style est très lisible, souvent captivant, et même dans les longs chapitres consacrés au problème des sources de l'hérésie arienne et au commentaire du symbole de Nicée, l'exposé ne devient jamais fastidieux. Il est ainsi à espérer que l'ouvrage du professeur Boularand trouvera des lecteurs non seulement parmi les spécialistes, mais aussi dans un public plus large ; car les décisions du I<sup>er</sup> Concile œcuménique ne peuvent pas nous laisser indifférents, de quelque confession que nous soyons : en 325, les bases doctrinales de notre foi commune ont été posées. — L'auteur commence par esquisser la biographie d'Arius — pour autant qu'elle puisse être reconstituée — et présente, sur la base des fragments conservés de son œuvre, une synthèse de la doctrine du prêtre alexandrin. Pour ce qui est des sources de cette dernière, il croit pouvoir affirmer — après une analyse minutieuse de toutes les possibilités — qu'Arius ne s'est pas directement inspiré des courants de la religion et de la philosophie païennes de son époque, mais qu'il a puisé à une tradition de pensée alexandrine qui remonte, en dernière analyse, au juif Philon, mais qui avait ses représentants chrétiens en Origène (dans une partie de ses affirmations trinitaires) et en Denys d'Alexandrie, tandis que l'influence antiochienne semble être moins décisive, quoiqu'elle ne puisse pas être exclue. L'auteur passe ensuite — dans le 2<sup>e</sup> volume — à la description du Concile de Nicée, de la convocation par Constantin, des délibérations conciliaires et des démarches qui ont mené à l'adoption du symbole. Le reste de l'ouvrage (p. 265-435) est un commentaire du symbole de Nicée ; l'auteur s'efforce de montrer la richesse théologique de chaque phrase et tournure de cette confession de foi, l'interprétant à la lumière de son arrière-fond scripturaire et patristique. Ce commentaire est une mine de renseignements précieux ; le chapitre consacré à l'étude

de l'histoire de l'emploi et de la signification du mot-clé *homoousios* comprend, à lui seul, une bonne vingtaine de pages. Un index scripturaire, des index des auteurs anciens et modernes (on aurait pu inclure quelques travaux supplémentaires d'auteurs allemands et anglais) terminent cet important ouvrage.

WILLY RORDORF.

JEAN SCOT : *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Édouard Jeauneau. Paris, Le Cerf, 1972, 476 p. (Sources chrétiennes, N° 180).

Nous avons signalé dans cette Revue l'édition et la traduction qu'Édouard Jeauneau a données de l'*Homélie sur le Prologue de Jean*. Ce nouvel ouvrage du spécialiste de Jean Scot est fait avec la même méthode et le même soin. Une introduction d'une centaine de pages s'attache aux questions relatives à l'authenticité du Commentaire, aux sources, à la composition et au contenu, à la fortune du Commentaire, au manuscrit de Laon qui est l'unique témoin du Commentaire et qui est contemporain de Jean, aux éditions. L'éditeur a signalé dans le texte les additions qui sont peut-être de Jean Scot lui-même. La traduction est accompagnée de notes abondantes relevant les particularités de la doctrine ou du langage de Jean Scot et les passages de cet auteur ou d'autres écrivains, qui les éclairent. On trouve à la fin de l'ouvrage trois appendices, dont l'un donne un passage des *Ambigua* de Maxime le Confesseur avec la première édition de la traduction que l'Érigène en a faite, puis plusieurs index très complets ; celui des mots est particulièrement étendu. L'érudition de l'auteur est vaste sans être accablante, sa traduction — la première en français — est précise sans manquer d'être élégante. On dispose ainsi d'un instrument de travail de valeur pour l'étude de la pensée fascinante de Jean Scot. Ce commentaire de Jean par l'Érigène est incomplet, mais son importance demeure grande, compte tenu en particulier de sa date tardive dans l'œuvre de l'auteur.

FERNAND BRUNNER.

ADOLFO RUSSO : *La chiesa, comunione di salvezza in Rosmini*. (Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale). Napoli, D'Auria, 1972, 178 p.

L'étude d'Adolfo Russo met en relief un côté longtemps négligé de la pensée d'Antonio Rosmini (1797-1855). Au premier abord, cette pensée semble aux antipodes de la pensée contemporaine par son idéalisme romantique et, l'on pourrait dire, son angélisme. Pour Rosmini, toute société humaine, aussi bien civile que religieuse, repose essentiellement sur une recherche de communion, communion humaine et communion divine. Mais on pourrait faire des rapprochements inattendus avec le personalisme de certains philosophes ou la notion cosmique de la révélation de Teilhard de Chardin. Rosmini n'a pas écrit d'ecclésiologie proprement dite. Mais dès l'adolescence, le problème de l'Église le préoccupa. Tout en la vénérant et la chérissant, il pressentait pour elle la nécessité d'une réforme en profondeur. Il a exprimé ses vues surtout dans son traité *Delle cinque piaghe della Chiesa* (des cinq plaies de l'Église). L'Église doit être avant tout communion : avec Dieu, par l'action du Verbe. — Un rôle

très grand est assigné aux sacrements. — Avec le monde extérieur : l'Église doit embrasser l'humanité entière. La communion interne entre clergé et laïcs est indispensable. Rosmini est l'un des premiers théologiens catholiques modernes à signaler l'importance du peuple de Dieu, à s'alarmer du fossé existant entre le clergé et la masse des fidèles. Il insiste sur le caractère charismatique et pastoral du sacerdoce et en particulier de l'épiscopat. On comprend que cette œuvre, durement condamnée en 1849, ait retrouvé une signification riche et profonde au temps de Vatican II.

LYDIA VON AUW.

RALPH HENRY JOHNSON : *The Concept of Existence in the Concluding unscientific Postscript*. The Hague, Nijhoff, 1972, 226 p.

L'auteur se propose d'analyser le concept d'existence tel qu'il est développé dans le *Post-Scriptum final non scientifique aux Miettes philosophiques*, ouvrage de Climacus. R. H. Johnson insiste en effet, après bien d'autres, sur l'importance méthodologique qu'il y a à citer les œuvres pseudonymes sous le nom du pseudonyme ; dégager de ces diverses œuvres une synthèse que l'on attribuerait à Kierkegaard fausse l'interprétation de ce philosophe. L'auteur estime d'autre part que la position de la science dans la culture contemporaine a une certaine ressemblance avec celle de la philosophie hégélienne à l'époque de Climacus. Dans un développement surprenant parfois par sa structure, il va d'abord établir les différences qui existent entre la communauté scientifique, son échelle de valeurs, et l'individu. Puis il analyse l'existence humaine telle qu'elle apparaît dans le *Post-Scriptum*. Ensuite, pour appuyer son interprétation, il va critiquer deux ouvrages récents sur Kierkegaard qui ont le tort, le premier de « psychologiser » le penseur danois (interprétation de Price), le second de le ramener à un schéma métaphysique (interprétation de Colin), et faussent ainsi tous les deux la pensée et l'intention de Kierkegaard. Enfin, dans les derniers chapitres, Johnson montrera d'abord l'oubli de l'existence — au sens de Climacus — dans la philosophie de Hegel et dans la science contemporaine, puis il établira l'attitude de Climacus face à cet oubli, son « art de se souvenir », sa communication indirecte. Signalons à ce propos un excellent dialogue imaginaire, qui doit illustrer la méthode de la communication indirecte, entre Climacus et un écrivain scientifique. — Le lecteur français appréciera de découvrir, à travers les références et les critiques de Johnson, toute une littérature kierkegaardienne du monde anglo-saxon, assez peu connue dans les pays de langue française. La lecture de ce livre nous a malheureusement montré que l'inverse semble également vrai.

MICHEL CORNU.

HANS ULRICH JÄGER : *Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz*. Zürich, Theologischer Verlag, 1971, 322 p.

Cette étude de H. U. Jäger est issue d'une thèse de doctorat présentée en 1969 à Zurich sous la direction du professeur Arthur Rich. Il s'agit d'une reconstruction convaincante du système de pensée sous-jacent à l'œuvre de Ragaz. Cette étude comble une lacune et vient compléter les études historiques sur ce principal représentant du mouvement religieux-social suisse que l'on

doit à MM. Mattmüller et Lindt notamment. Cet ouvrage s'adresse à des spécialistes ; car ce n'est qu'à la lumière de l'engagement politique et social de Ragaz que les structures fondamentales de sa théologie peuvent être comprises. — La première partie du livre de Jäger commente les cours donnés par Ragaz à l'Université de Zurich dans les années 1908-1921 et expose la problématique. « Im Verhältnis zu Gott kommt zuerst die Gerechtigkeit, dann der Kultus (...) Im Verhältnis von Gott und Mensch kommt der Mensch zuerst, und zwar nach Gottes Willen. Denn Gott will, dass sein Dienst Dienst am Menschen sei » (cit. de Ragaz, p. 26). Ragaz considérait l'éthique comme la science suprême. Car son objet, c'est l'homme, la « Menschwerdung » de l'homme. L'éthique est une science normative qui, à partir d'une analyse de la réalité, détermine des valeurs, crée un ordre de valeurs. Elle le fait en partant d'une certaine conception du sens de l'existence humaine, déterminée par sa finalité. Ce but, pour Ragaz, ne peut être entrevu que dans la foi, l'espérance du Royaume de Dieu. Ethique et Eschatologie sont donc indissociables. Mais Ragaz s'est méfié des systèmes éthiques légalistes. « Die Bibel kennt keine Ethik. Der Jünger des Reiches lebt vom lebendigen Wort Gottes. Für ihn ist nur gut, was Gott unmittelbar von ihm fordert und was dem Reich Gottes dient » (p. 58). La seconde partie du livre de Jäger décrit les concepts de base, les oppositions fondamentales qui structurent la théologie de la réalité chez Ragaz : statique/dynamique, nature/esprit, mal/bien, royaume du monde/royaume de Dieu, etc. Pour Ragaz, Dieu n'est pas d'abord un Dieu qui parle, mais un Dieu qui agit, dans l'histoire, dans l'homme, par l'intermédiaire des hommes, pour transformer le monde en vue de la réalisation finale de son Royaume, en vue de cette « Menschwerdung » de l'homme déjà manifestée en Jésus-Christ. L'existence chrétienne est déterminée par cette eschatologie, Dieu appelant l'homme à la « Nachfolge », à la participation à son combat contre le royaume du monde. JACQUES MATTHEY.

TIBURTIUS GALLUS S. J. : *Interpretatio mariologica protoevangelii post-tridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis*. Pars prior et Pars posterior. Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1953, 286 p. et 1954, 383 p.

Les deux volumes de cet ouvrage érudit nous permettent de connaître comment, depuis le Concile de Trente, exégètes et théologiens ont interprété le texte de Gn 3,15, appelé souvent le protévangile. La Vulgate a traduit : « *Ipsa conteret caput tuum* », version qui ne correspond ni à l'hébreu, ni à la LXX. Cependant, l'auteur montre que le sens « mariologique » ne dépend pas exclusivement du mot *ipsa*. Le début du verset eut une influence décisive : « Je mettrai une hostilité entre toi et la femme. » Beaucoup de catholiques ont fait ce raisonnement : Seule une femme totalement libérée du péché par sa conception immaculée peut vaincre le serpent. Or cette femme est la Mère de Jésus, associée à son Fils rédempteur du monde. — Cet ouvrage mentionne aussi les interprétations d'auteurs protestants, (comme Calvin, Melancton, Bèze, etc.). Tous rejettent la traduction *ipsa*. Pourtant, entre catholiques et protestants, l'opposition n'est pas totale. En effet, tous les chrétiens refusent, à cette époque, d'interpréter Gn 3,15, indépendamment du Nouveau Testament. Ainsi, en face de ce texte, on ne se limite pas au sens strictement littéral qui a



été visé par le rédacteur juif. Aussi, lorsqu'on cherche le sens plénier de ce passage (on interprète le texte à la lumière de toute l'histoire du salut), on découvrira une portée « mariologique » à ce verset dans la mesure où l'on trouve une « mariologie » dans le Nouveau Testament. En fait, le dialogue entre les Eglises face au mystère de Marie commencera, non par l'exégèse de Gn 3,15, mais par l'étude de l'Évangile.

GEORGES BAVAUD.

HANS HUBERT : *Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von Karl Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihrer Bedeutung für die heutige Tauffrage*. Bern, Herbert Lang — Frankfurt/Main, Peter Lang, 1972, 215 p. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Band 10).

THÉOLOGIE  
CONTEM-  
PORAINE

Cette thèse présente un double intérêt : en premier lieu, elle rassemble, analyse et organise entre elles les contributions les plus marquantes sur le pédo-baptisme « de Barth à Barth », autrement dit entre 1943 (« Die kirchliche Lehre von der Taufe ») et 1967 (K.D.IV,4 : « Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens ») ; mais elle est également une bonne approche catholique de cette question, dont on sait qu'elle préoccupe actuellement de nombreux cercles dans l'Eglise romaine. Voir à ce propos les débats autour du nouveau rituel pour le baptême des enfants. — Comme il se doit dans un tel ouvrage, la partie documentaire est la plus considérable, qui occupe de son érudition clairement maîtrisée les quatre cinquièmes du livre. Celui-ci s'ouvre sur la chronique d'une première passe d'armes, où l'on voit H. Schlier — à l'époque encore luthérien — opposer à l'étude dogmatique de Barth un faisceau d'arguments exégétiques... dont Käsemann dira par la suite qu'ils portaient la marque de préjugés libéraux ! On passe ensuite à un chapitre d'exégèse historico-critique dominé par la controverse entre J. Jeremias et K. Aland ; qui ne se souvient en particulier du débat contradictoire sur deux passages délicats : Mc 10,13-16 (la bénédiction des petits enfants) et 1 Co 7,14 (« vos enfants sont saints ») ? Comme le dit plaisamment Hubert, la petite guerre des spécialistes se poursuit sur ces terrains. Le troisième chapitre, consacré aux études de théologie biblique, est de loin le plus important ; l'auteur consacre pas moins de vingt-six paragraphes à résumer et situer les recherches de cette nouvelle période, où l'intérêt se concentre sur la signification du baptême indépendamment de l'âge de son administration. Trois domaines s'offrent encore à la poursuite de ces travaux : 1° L'origine et le développement de la doctrine du baptême tels que le suggère la recherche lucanienne récente. 2° La relation entre le baptême et l'eucharistie. 3° La diversité des aperçus néo-testamentaires sur le baptême. Enfin, on ne manquera pas d'examiner avec soin comment l'auteur, dans son chapitre IV, perçoit les destinées de la position des Réformateurs ; voici d'une part K. Barth se détachant de plus en plus de l'enseignement pédobaptiste de Calvin (ou jouant à cet égard « Calvin contre Calvin » ?), jusqu'à adopter la thèse anti-sacramentelle de son fils Markus, et voici d'un autre côté la tradition luthérienne plus portée à prendre en considération le sacramentalisme de son Réformateur. Il y a bien entendu toute une gamme de nuances, mais le tableau dressé par Hubert demeure révélateur de deux lignes confessionnelles divergentes. — A lire cette étude, le débat sur le pédobaptisme apparaît comme une affaire typiquement protestante, portant la marque indélébile du refus de l'opus operatum aussi bien que de la dualité parole-sacrement ; et pourtant, la question

du baptême des petits enfants n'en est pas moins posée dans le catholicisme postconciliaire. Hubert tente de montrer qu'il y a là une différence de plan. La tradition théologique catholique est principalement eucharistique, ce qui l'a conduite à vouer en somme peu d'intérêt à la doctrine baptismale, toujours articulée en priorité au dogme du péché originel. C'est à un plan tout pratique que l'Eglise rencontre le problème du pédobaptême, et c'est normal puisque — la diversité des théologies et des pratiques baptismales dans le Nouveau Testament l'atteste — le baptême est un thème de tradition plus qu'un thème biblique. C'est bien pourquoi Hubert va préconiser des solutions de type pastoral, optant en définitive pour la liberté de baptiser à tout âge, avec l'espoir que la coexistence du pédobaptême et du baptême d'adultes mettra tôt ou tard en question la généralisation d'une pratique exceptionnelle. — Ainsi, par des voies propres à sa foi catholique, Hubert en vient à se rapprocher d'assez près des dispositions prises par la plupart de nos Eglises réformées depuis quelque temps. Est-il donc suffisant de renvoyer tout ce vaste problème à la responsabilité de la théologie pratique ? Si l'auteur avait poussé son étude jusque là, il aurait pu constater, comme nous ne cessons de le faire, que les attitudes pédobaptistes répondent, consciemment ou non, à des options théologiques fondamentales qui font du baptême administré dans la petite enfance un sacrement difficilement assimilable à celui que réclament spontanément des croyants adultes en petit nombre. L'effondrement de la chrétienté et la dure reconquête d'une conscience communautaire obligeront sans doute les Eglises à définir avec une rigueur plus absolue la réalité globale du seul baptême.

CLAUDE BRIDEL.

*Festschrift für Ernst Fuchs*. Publiée par G. Ebeling, E. Jüngel, G. Schunack. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1973, 361 p.

Ces « mélanges » sont parus à l'occasion du 70<sup>e</sup> anniversaire d'Ernst Fuchs, qui fut professeur du Nouveau Testament jusqu'en 1970, les dernières années à la faculté de théologie de Marburg. Exégète de renom, sorti de l'école bultmannienne, E. Fuchs s'est surtout signalé par ses travaux d'herméneutique (science de l'interprétation des textes). — Au début de l'ouvrage, G. Ebeling publie une vingtaine d'extraits de lettres d'amitié que E. Fuchs lui a écrites ; l'entreprise lui a paru sensée, explique-t-il au début, « parce qu'Ernst Fuchs s'y révèle dans une unité existentielle d'homme et de théologien, dont il ne fallait pas manquer de donner un aperçu à d'autres personnes ». — 19 auteurs ont composé les articles de l'ouvrage. Ils traitent des sujets les plus divers, répartis en quatre catégories : exégèse (6), réflexions systématiques et d'histoire des dogmes (5), philosophie (5), et prédication (2). Les essais exégétiques me paraissent les plus fructueux, car le style du bref article leur convient à merveille. Tandis qu'un sujet philosophique (confrontation avec le structuralisme, le rationalisme critique ou la « révolte des jeunes ») aussi sommairement traité nous laisse sur notre faim. Les articles dogmatiques insistent une fois de plus, chose tout à fait nécessaire, sur la distinction entre la Loi et l'Évangile, ou entre l'amour et la foi. — Mais toutes les contributions s'efforcent, avec plus ou moins de bonheur, de faire droit à cette exigence herméneutique, constitutive de la théologie, que E. Fuchs s'est attaché toute sa vie à faire valoir et qu'il indique sous forme de boutade dans l'une de ses lettres : « en plus de cela, je

dois faire le 9 avril, à la journée annuelle des missions berlinoises, une conférence sur la (vieille) prédication et l'homme moderne, alors que je peux tout au plus dire quelque chose sur la prédication moderne et le vieil homme (à savoir qu'ils s'appellent réciproquement) » (p. 6). La qualité théologique de ce livre s'allie bien à sa diversité.

PIERRE PAROZ.

BATTISTA MONDIN : *Teologie della prassi*. Brescia, Queriniana, 1973, 103 p.

Ce petit livre veut être à la fois une vue d'ensemble des diverses théologies de la *πραξις* et un guide. (Faut-il traduire *πραξις* par activité humaine ou agir humain ?) Il a le mérite d'être clair et de présenter une large vision de ces courants de la pensée moderne : théologie de la culture, du travail, du jeu, du progrès, de la politique. La bibliographie est riche. On remarquera la place qu'y tiennent les théologiens du Nouveau Monde : ceux de l'Amérique anglo-saxonne, préoccupés avant tout de problèmes de culture (Niebuhr, Tillich) ; ceux de l'Amérique latine, de libération et de révolution (Gutierrez, Pironio). Cox et Moltmann sont étudiés avec soin. La maison éditrice, à Brescia, a du reste publié des traductions italiennes de Moltmann (elle en est à la quatrième édition de la *Théologie de l'Espérance*), de Cox, de Metz, de Gutierrez et d'autres. — Mondin présente ces diverses théologies avec intérêt et compréhension. L'activité humaine a été si intense, surtout dans le domaine de la technique durant ces dernières décennies, que des problèmes nouveaux ont émergé brusquement dans la conscience de nos contemporains. La théologie ancienne envisageait quelques aspects du travail, mais le monde d'alors n'était pas conscient de l'impact de l'activité humaine sur la société, la politique et même sur la nature. — Les réserves que Mondin fait à ces théologies paraissent judicieuses. Nous aurions tort, dit-il, de considérer comme définitives des théologies partielles, de voir dans une activité humaine la clef herméneutique de la révélation chrétienne. L'Évangile ne peut se résumer dans le progrès humain, le travail ou le jeu. Mondin fait sienne la réflexion de H. Schürmann : « C'est précisément par sa fidélité à ses fins eschatologiques que l'Église exerce la fonction de critique sociale qui lui est particulière. » Quant aux rapports entre l'orthodoxie et l'« orthopraxis », ils semblent plus complexes et plus malaisés que ne le pense Mondin. L'Église n'a jamais réalisé une orthopraxis accomplie et l'orthodoxie véritable se confond avec la vision du royaume de Dieu.

LYDIA VON AUW.

JEAN GUICHARD : *Eglise, luttes de classes et stratégies politiques*. Paris, Le Cerf, 1972, 193 p.

Ce livre est une introduction indispensable à toute réflexion sur le thème Église et Politique. Il analyse le rôle politique joué actuellement par l'Église catholique. Son point de départ est le suivant : « Nous avons fait l'hypothèse que le concept de lutte de classe éclairait (...) plus profondément la réalité, y compris celle de l'Église, que les concepts généralement employés par les théologiens qui se penchent sur les problèmes de la vie sociale » (p. 15). Cet angle d'approche permet de montrer que les théologies dites modernes, marquées par le personnalisme ou l'existentialisme, sont des moyens d'intégration à la

société capitaliste et jouent en fait le rôle d'idéologie religieuse des classes riches et cultivées. Toutefois, il ne faut pas en déduire que l'Eglise est un simple instrument de domination des classes possédantes. « Ce serait nier la spécificité de l'institution ecclésiale et sa façon propre d'assumer les luttes de classes (...) la plupart du temps, l'Eglise hiérarchique ne se trouve pas de façon directe dans une position de défense de l'ordre social établi (...) c'est toujours à travers sa perspective propre, qui est religieuse et non politique, qu'elle assume les conflits aussi bien internes qu'externes » (p. 80). Par son analyse des prises de positions de la hiérarchie sur les questions du travail et de la technique, J. Guichard dévoile le mécanisme qui en fait un discours conservateur : l'élimination du concept « classe » au profit de celui d'« humanité », du concept « travailleur » au profit de celui d'« homme », permet de déplacer le conflit réel. Dans le discours ecclésiastique, il y a conflit entre l'humanité ou l'homme d'une part et la technique ou les conditions de travail d'autre part, alors que dans la réalité, selon l'auteur, il y a conflit entre les hommes qui ont le pouvoir de décider des choix en matière de technique et ceux qui n'ont qu'à exécuter. Les différentes prises de position de l'Eglise ne sont pas le fait du hasard ou de décisions prises en fonction de l'événement. C'est ainsi que, pour prendre un exemple, « il semble bien que (...) le souci de sa propre conservation soit déterminant dans la réaction de l'Eglise à la violence » (p. 111). La hiérarchie catholique poursuit une stratégie religieuse et politique que J. Guichard qualifie de conservatisme éclairé ou de réformisme modéré. Le pluralisme politique est toléré au sein de l'Eglise, mais seulement dans certaines limites. Les laïcs jouissent d'une autonomie, mais dans le cadre doctrinal fourni par l'autorité. « L'autonomie est piégée au départ » (p. 146). Pour terminer, J. Guichard présente les choix stratégiques auxquels l'Eglise est confrontée, ainsi que les lignes de force de la « période de transition » (p. 175) vers une nouvelle communauté de foi. Il se refuse par contre à définir la nouvelle Eglise qu'il espère. Comme de nombreux théologiens du tiers-monde, J. Guichard estime qu'il n'est plus possible de procéder aujourd'hui par déduction de valeurs générales (doctrine sociale de l'Eglise) à partir d'une dogmatique élaborée dans l'abstrait. Ce n'est qu'à partir d'une remise en question du langage et des actes de l'Eglise, remise en question issue de l'expérience des militants, qu'un renouvellement est possible. — Cet ouvrage percutant et lucide détruit définitivement le mythe de la neutralité politique de l'Eglise. Il introduit le lecteur à une nouvelle méthode de réflexion en théologie. Mais il n'est pas facile à lire pour qui n'est pas habitué à opérer avec les concepts expliqués en annexe. Les schémas ne sont pas très heureux. Enfin, on aurait souhaité que J. Guichard traite de façon plus approfondie les interactions entre l'« anthropologie chrétienne » et l'« humanisme occidental ».

JACQUES MATTHEY.

GÜNTER HOWE : *Die Christenheit im Atomzeitalter. Vorträge und Studien.* Stuttgart, Klett, 1970, 372 p.

Le débat sur les centrales nucléaires, de même que la crise du modèle de croissance des pays industrialisés, obligent les Eglises à repenser leur attitude face à la science et à la technique. Le physicien allemand Günter Howe, décédé en 1968, a fourni une contribution importante à la réflexion théologique dans ce domaine. Les articles, conférences et études réunis dans cet ouvrage, bien que datant de la période 1941-68, restent d'une actualité brûlante. Howe y traite de

façon synthétique l'histoire des relations homme-nature, le rôle qu'a joué le christianisme pour permettre l'éclosion des sciences, la remise en cause des données de la politique classique par l'apparition de la bombe atomique, l'attitude à avoir en tant que chrétien face à la technique, la remise en cause fondamentale de l'objectivation de la nature dans la physique classique par les recherches de N. Bohr et W. Heisenberg, etc. Son intention était de rendre l'Eglise attentive au défi lancé par Heisenberg lors d'une rencontre entre physiciens et théologiens — qui est le défi de tous les « technocrates » également : « Si un théologien réussissait à prononcer ne serait-ce qu'une seule phrase fondée sur la responsabilité du physicien, la rencontre aurait déjà valu la peine » (p. 189). — Ce livre est une bonne base de discussion pour un travail de groupe et intéressera aussi des non-théologiens. Il est indispensable de prendre connaissance de la postface de H. Timm pour pouvoir situer la réflexion de G. Howe dans le contexte historique et ecclésiastique de l'époque. On regrettera l'absence d'analyse des conditions politiques qui déterminent en grande partie l'utilisation qu'une société fait des réalisations scientifiques et techniques ainsi que les fonds qu'elle met à disposition pour de nouvelles recherches. — Les propositions éthiques et théologiques de Howe sont de ce fait un peu désincarnées.

JACQUES MATHEY.

A. et J.-CL. FRAISSE : *Socrate, portraits et enseignements*. Paris, PUF, 1972, 236 p. (SUP.)

HISTOIRE  
DE LA  
PHILOSOPHIE

Anne et Jean-Claude Fraisse ont, sans les commenter autrement, choisi et repris des textes nombreux, d'auteurs multiples, où se recueille la légende socratique. Cet absent des auteurs de la philosophie, Socrate, celui qui n'a rien écrit, n'a su faire que l'on n'écrive « sur » lui, le reprenant interminablement comme personnage de théâtre, de contes, de dialogues. Le Socrate narquois, négatif et condamné, disparaît à sa mort au profit de la légende qui était la sienne, et qui vient recouvrir sa mémoire. Apparaît alors ce personnage neuf, dont la doctrine est composée de petits bouts d'écriture accolés, de mots célèbres, de points de vue divergents et opposés : Platon contre Aristophane. Diogène Laërce rapporte ce mot de Socrate, parlant de Platon : « Comme ce jeune homme me fait dire des choses que je n'ai pas dites ».

CHRISTOPHE CALAME.

MARCEL CONCHE : *Pyrrhon ou l'apparence*. Villers-sur-Mer, Editions de Mégare, 1973, 169 p.

M. Conche nous avertit que cette étude fait partie d'un travail plus vaste sur *La mort et l'apparence*. Mais elle se présente aussi comme un essai tendant à retrouver l'intuition originelle du pyrrhonisme par l'examen attentif des sources antiques. Fort légitimement la préférence est donnée aux témoins les plus proches, chronologiquement, de Pyrrhon, et à ceux qui le mentionnent à part, sans l'amalgamer au groupe constitué par les sceptiques plus tardifs. L'application de ce double critère conduit à écarter le témoignage de Sextus Empiricus et à retenir avant tout celui de Timon, cité par le péripatéticien Aristoclès. — Selon cette source, Pyrrhon dit de chaque chose « qu'elle n'est

pas plus qu'elle n'est pas, ou qu'elle est et n'est pas, ou qu'elle n'est ni n'est pas » (p. 31). M. Conche voit dans ces trois formules la négation tout d'abord du principe leibnizien de raison suffisante, puis des principes aristotéliens de contradiction et du tiers-exclu. Si la mention de Leibniz dans l'analyse de ce texte ancien appelle à notre avis des réserves, il n'en est pas de même de celle d'Aristote. La confrontation avec la *Métaphysique* montre d'une manière convaincante que Pyrrhon rejette les principes de contradiction et du tiers-exclu sous la forme que leur donne Aristote, c'est-à-dire comme principes ontologiques nécessaires pour penser ce qui est. Aristote soutient que leur négation entraîne la suppression de toute différence entre les êtres. Or, selon M. Conche, c'est précisément cette non-différence qu'affirme Pyrrhon. — S'efforçant de donner un sens à cette doctrine (ou « non-doctrine ») qui paraît frapper de nullité toute pensée et tout discours, M. Conche la rattache à l'intuition de la disparition de toute chose dans l'apparence pure et universelle. Pour cette intuition, qui serait celle de Pyrrhon et à laquelle M. Conche déclare être parvenu lui-même au cours de sa recherche philosophique, l'apparence n'est ni « apparence-de », c'est-à-dire phénomène ou manifestation d'un être, ni « apparence-pour », c'est-à-dire pôle de la relation sujet-objet. Ni phénoménisme ni relativisme, comme certaines formes ultérieures de scepticisme, le pyrrhonisme substitue à la sphère parméniennienne de l'être, qui laisse hors d'elle l'apparence, la sphère de l'apparence, qui ne laisse rien hors d'elle. — Il remet en question la conception traditionnelle d'une vérité qui dirait ce qu'est l'être et d'un jugement qui serait le lieu de cette vérité. La « non-différence » dans les choses le conduit au « non-jugement ». M. Conche s'efforce de montrer que cette abstention n'est pas la suspension du jugement (*epochè*), mais l'abandon total et définitif de la sphère du jugement, débouchant dans le « non-discours » (*aphasie*), c'est-à-dire dans le renversement ironique d'un discours utilisant les mots pour dire le néant de ce qu'ils disent et nous libérant de l'illusion de l'être et de la « vérité-connaissance ». — Ce discours apporte une « vérité-salut », un principe de vie sereine : « s'il n'y a aucune différence dans les choses, rien, non plus, ne peut nous troubler » (p. 62). Aux yeux de M. Conche, cette ataraxie n'est pas non-agir : Pyrrhon met à nu le « fond d'arbitraire pur » présent en tout acte et « libère en l'homme la spontanéité agissante, la capacité d'action pure » (p. 69). — L'exemple d'Alexandre le Grand, que le philosophe avait longuement fréquenté, a-t-il joué un rôle dans cette découverte de la gratuité de l'action, comme le pense M. Conche ? On peut certes en discuter, mais cela n'enlève rien à l'intérêt des pages sur la contemporanéité entre le renversement ironique opéré par le philosophe et la mutation cosmique issue de l'action du conquérant. — Les derniers chapitres se proposent de confirmer cette interprétation de Pyrrhon par l'examen de témoignages relatifs à Enésidème. Nous en retiendrons simplement l'idée qu'Enésidème reconstruit un « pyrrhonisme de droit » à partir du « germe spéculatif » contenu dans le pyrrhonisme historique. C'est aussi, nous semble-t-il, le cas de M. Conche. Son analyse, si soucieuse de saisir Pyrrhon dans son contexte historique et à partir des meilleures sources, ne se borne pas à exposer le pyrrhonisme tel qu'il a été, mais cherche à le penser tel qu'il est dans son essence. C'est dire qu'elle offre un très grand intérêt philosophique. — Ajoutons qu'elle peut aussi retenir l'attention des théologiens. M. Conche soutient en effet que Pyrrhon abolit toute dimension religieuse de la réalité : contrairement au scepticisme phénoméniste qui délimite un vide métaphysique susceptible d'être comblé par les vérités religieuses, il ne peut donc être utilisé dans un dessein apologetique.

ANDRÉ VOELKE.

IMMANUEL KANT : *Critique de la raison pure, préfaces et introduction*. Avant-propos de Roger Verneaux, traduction de J. Barni et P. Archambault. Paris, Aubier-Montaigne, 1973, 190 p. (Bibliothèque philosophique bilingue.)

Il faut remercier R. Verneaux et les éditions Aubier-Montaigne de mettre cette édition bilingue entre nos mains. Elle nous fait espérer qu'on ne s'en tiendra pas aux seules préfaces et introduction, mais que toute la première *Critique* sera disponible un jour dans une présentation identique. Le texte allemand reproduit celui de l'édition des œuvres complètes de l'Académie de Berlin. Il ne prétend pas répondre aux exigences d'une édition critique, mais offre le grand avantage de renvoyer avec exactitude à la pagination originale. Quant au texte français, Verneaux a accordé la préférence à la traduction de Barni, qui date du siècle dernier. Archambault l'avait estimée « insuffisamment précise », en particulier du point de vue du vocabulaire philosophique. Il l'avait intégralement révisée pour son édition de 1934. Nous regrettons, quant à nous, que Verneaux ne l'ait pas améliorée encore ici ou là, par exemple aux pages XIX et XLII (note) de l'édition de référence. A noter également deux coquilles qui défigurent le texte de Barni-Archambault : p. 77, 1.22 (ajouter « ne ») et p. 123, 1.23 (ajouter « le »). Mais ce sont vétilles que nous ne relèverions pas (nous n'avons pas eu le loisir de prêter une attention aussi scrupuleuse au texte de Berlin) si cette réédition, dans cette présentation utile aux confrontations, n'était une invitation bienvenue à relire attentivement ces textes importants.

BERNARD REYMOND.

J. COMBÈS : *L'idée critique chez Kant*. Paris, PUF, 1971, 136 p. (SUP.)

Cette fois la « Critique de la raison pure » n'est plus sortie tout armée du cerveau de Jupiter-Kant. En effet, grâce à sa clarté qui ne sacrifie rien au schématisme sommaire, grâce à la lumineuse finesse de J. Combès, le lecteur peut aborder la pensée kantienne *génétiqnement*. Que ce soient les points marqués par Descartes, Leibniz, Wolf et Newton, exposés sans le lourd appareil érudit qui pourrait décourager le lecteur ; que ce soient les tâtonnements et la difficile élaboration du transcendantalisme critique, rien n'est laissé dans le flou du hasard. C'est un Kant familier, auteur des *trois* critiques, indissolublement cimentées, que le lecteur quitte à regret à la fin de cet ouvrage.

ANNE GILLIÉRON.

HEINZ RÖTTGES : *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin, Walter de Gruyter, 1972, 296 p.

Dans cette thèse d'habilitation, l'auteur examine la question de la possibilité de fonder un humanisme au temps de la critique. La question est née avec l'*Aufklärung*, secrètement nihiliste dès lors qu'elle valorisait vérité, principes et critique contre le langage, l'histoire et l'ontologie (le mythe et la culture). L'*Aufklärung* postule l'immédiateté du vrai, alors que fonder un

humanisme et une société requerrait la médiation de l'histoire. Elle serait ainsi l'héritière du nominalisme, incapable de penser *ensemble* l'individu isolé et le genre (la « totalité » ne peut, au plus, qu'être « somme »). — Au gré d'un long débat avec Kant, l'auteur montre à la fois les *limites* de la critique : on reste au niveau de la fonction (sans substance), au niveau d'une « monologie » sans dialectique, d'une morale sans culture (donc sans société et sans dieux), d'un possible sans réel, et à la fois le *passage obligé* par la critique : si la séparation principielle de la tâche critique et de l'affirmation du réel témoigne assurément d'une pensée non historique (et conduit, à terme, au nihilisme moral et au scepticisme épistémologique), le court-circuit du moment kantien ne peut que conduire à une affirmation elle aussi non historique du réel. Il n'y aurait ainsi d'histoire que si l'on sait, après Kant mais en dépassant Kant, penser ensemble sujet et substance, possible et réel, praxis et ontologie. L'auteur se prononce pour une philosophie réflexive de type hégélien. — Nietzsche sait les apories de l'Aufklärung. Il connaît la « Tödlichkeit der Wahrheit ». Il n'ignore pas la nécessité d'un détour par les hypostases culturelles et religieuses du passé (vraies ou fausses, la question n'est pas là). Contre l'Aufklärung, Nietzsche sait qu'il faut penser ensemble liberté et nécessité, subjectivité et transcendance, hommes et dieux. Comme Hegel, il perce à jour la « dialectique de l'Aufklärung » ou l'ambivalence de la critique : moment nécessaire sans lequel l'homme n'aurait pas d'histoire propre (il serait seulement immergé dans la réalité naturelle), mais moment secrètement mortel dès lors que l'affirmation du possible n'est pas conquise sur la réalité d'un monde et en vue de l'institution d'un monde. Pourtant, Nietzsche ne répondra pas au défi : faute d'avoir su penser — à l'instar de Hegel — le moment réflexif dans sa différence spécifique eu égard à l'affirmation de la vie et de l'histoire, la pensée de Nietzsche sombrerait dans un retour pur et simple à l'antiquité, la défense d'un aristocratisme originel, une affirmation ontologique sans médiation humaine. A la théodicée traditionnelle, Nietzsche substituerait en fin de compte une « cosmodicée », et sa pensée ne serait pas sans rejoindre cette « philosophie de la vie » qu'il avait pourtant voulu combattre. — L'ouvrage vaut la peine d'être lu, notamment pour celui qui s'intéresse à Kant et à Hegel (à côté de l'Aufklärung et de Nietzsche). Mais l'auteur est plus hégélien que nietzschéen, et l'on n'est pas sûr qu'il ait fait droit à l'exigence de Nietzsche de penser, contre Hegel et par-delà la critique kantienne, une extériorité du devenir, une transcendance et des dieux. Car même si la pensée de Nietzsche ne parvient pas au terme qu'elle se fixe, il n'en demeure pas moins qu'elle témoigne d'une tâche dont elle dit l'urgence et d'une critique du système hégélien qui mérite d'être méditée. Il n'est pas sûr que l'effort de Nietzsche se solde par un échec, même si, d'accord avec l'auteur, il faut incriminer, chez Nietzsche, l'insuffisance du moment réflexif. Mais qu'est-ce qu'une « réflexion » pour une philosophie qui — contre l'Aufklärung justement — veut en finir avec l'anthropocentrisme et ouvrir sur une subjectivité qui ne soit pas directement celle de l'existence humaine ?

PIERRE GISEL.