

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 27 (1977)  
**Heft:** 3

**Buchbesprechung:** Bibliographie

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 25.01.2025

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

## BIBLIOGRAPHIE

A. G. HAMMAN : *Jacques-Paul Migne. Le Retour aux Pères de l'Eglise.* Paris, Beauchesne, 1975, 178 p. (Le Point théologique, 16).

HISTOIRE  
DE L'EGLISE  
ET DE LA  
PENSÉE  
CHRÉTIENNES

Quel théologien ou étudiant en théologie n'a pas été impressionné en contemplant, s'étalant sur les rayons d'une bibliothèque, l'ensemble des Patrologies grecque et latine, mais aussi toute l'Encyclopédie théologique publiées par Jacques-Paul Migne ? Au total environ mille volumes que l'éditeur voulait faire passer au nombre de deux mille. — Jacques-Paul Migne, un petit abbé à la formation intellectuelle, nous dit-on, limitée, qui est devenu, en créant les Ateliers catholiques au Petit-Montrouge, un des premiers éditeurs de son temps. Frappé de voir l'incurie du clergé de l'époque, il voulut rendre service à l'Eglise en remédiant à cet état de chose. Son but fut de mettre à la portée de bourses modestes l'ensemble des connaissances accumulées par la tradition de l'Eglise. C'est pourquoi il fonda la Bibliothèque universelle du Clergé à laquelle il consacra toutes ses énergies qui étaient grandes. — A l'occasion du centième anniversaire du génial éditeur, A. G. Hamman, professeur de patristique et continuateur de la Patrologie, nous raconte cette épopée. Il s'intéresse tout particulièrement aux deux Patrologies. Cela l'amène à nous rappeler dans une introduction comment les textes patristiques nous sont parvenus. Dans un premier chapitre il brosse un tableau du siècle de J.-P. Migne. Puis il nous parle de l'éditeur et de son entreprise. Vient ensuite un portrait de l'homme. Avant de parler de la Patrologie elle-même, l'auteur rappelle quelles étaient les collections de Pères existant au moment où Migne entreprit son travail. Car il ne faut pas oublier qu'il reprit des éditions anciennes. Le cinquième chapitre est consacré à la Patrologie, suivi d'un sixième qui donne des échos de l'accueil qui lui a été fait. L'ouvrage se termine par quelques réflexions sur l'enseignement que l'on peut tirer de cette immense entreprise et par un catalogue des livres publiés par Migne. — Il s'agit d'un volume à la lecture agréable et instructive. Pas un ouvrage de recherche, certes, mais ce n'est pas ce qu'a voulu faire l'auteur qui signale d'ailleurs qu'il serait bon qu'une thèse soit entreprise sur l'œuvre de J.-P. Migne. A l'occasion du centenaire de sa mort, A. G. Hamman veut nous informer de ce géant de l'édition que fut Migne et de son œuvre encore la plus couramment utilisée et non égalée dans son genre : les Patrologies latine et grecque.

JEAN-MARC PRIEUR.

ANTONIO QUACQUARELLI : *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica.* Bari, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, 1975, 152 p. (Quaderni di « Vetera Christianorum », 11.)

Le lion et le dragon, que le *Psaume* 91,13 associe, sont deux figures du mal. Le premier représente plutôt la violence cruelle, le second la duplicité, la malice. Les Pères reconnaîtront dans ce dragon le diable combattu et vaincu par le Christ. A. Quacquarelli, qui étudie les traces de ce symbolisme dans les premiers siècles, souligne la convergence et la complémentarité des témoignages apportés par la littérature, la liturgie et l'iconographie. Il s'attache surtout au symbolisme du dragon. Si celui-ci est toujours une force négative, il peut renvoyer à des réalités variées : les eaux maléfiques et tempétueuses, le serpent de la

Genèse, le tentateur du Christ au désert, bref tout ce qui tend à la destruction. Le symbolisme du lion, lui, présente la particularité de pouvoir être interprété en bonne et en mauvaise part. Dans le premier cas, il exprime la force du Christ, dans le second la violence et ses injustices. Mais ce qui frappe le plus l'auteur, c'est que dans tous les cas, le symbolisme est christologique, soit qu'il s'agisse d'évoquer les puissances mauvaises défaites par le Seigneur, soit qu'il s'agisse de représenter sa propre force.

ERIC JUNOD.

SANDRO LEANZA : *L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclésiaste*. Reggio Calabria, Edizioni Parallelo 38, 1975, 121 p.

Grâce au témoignage de Jérôme, nous savons qu'Origène a composé des *Scholies* et huit *Homélies sur l'Ecclésiaste*. Ces œuvres ne nous ont pas été transmises pour elles-mêmes, mais il est possible d'en rechercher des fragments ou des échos dans la littérature caténique, dans d'autres œuvres d'Origène ou dans les œuvres de commentateurs ultérieurs de l'Ecclésiaste. S. Leanza a mené cette difficile et utile recherche dont les fruits sont publiés dans cet ouvrage. — Celui-ci se divise en trois parties. La première est consacrée aux chaînes sur l'Ecclésiaste dans lesquelles on peut nourrir l'espoir de retrouver des scholies d'Origène. S. Leanza publie successivement les scholies attribuées au théologien alexandrin contenues dans le *Marcianus gr. 22* (chaîne de Procope), le *Vaticanus gr. 1694* (commentaire d'Olympiodore) et le *Barberinus gr. 388* (chaîne sur l'Ecclésiaste). Dans ces scholies, le plus souvent très brèves, l'auteur admet que nous devons trouver, sinon la lettre même d'Origène, du moins une expression fidèle de son exégèse. S'il est difficile de parvenir à une certitude absolue, c'est surtout parce qu'un méchant hasard empêche de confronter l'exégèse contenue dans ces fragments caténiques avec celle qu'offriraient des passages d'œuvres assurément origéniennes ; en effet, les versets commentés dans ces fragments ne sont que très rarement repris et commentés dans d'autres œuvres d'Origène. — La seconde partie a justement pour objet de récolter dans l'œuvre du théologien alexandrin tous les développements de quelque importance sur un passage de l'Ecclésiaste. Le but proposé ne nous paraît que très partiellement atteint. En effet, de nombreuses explications d'Origène sur des versets de l'Ecclésiaste ont glissé entre les mailles du filet tressé par l'auteur. Une rapide vérification portant sur quelques œuvres de l'Alexandrin ne nous permet pas de comprendre pourquoi les passages suivants n'ont pas été retenus : *Hom. in Ex.* XI,6 (sur Eccl. 1,8) ; *Com. in Matth.* X,10 (sur 3,1.5) ; *Ser. 37 in Matth.* et *Hom. in Num.* VII,3 (sur 7,1 et *alia*) ; *Hom. in Luc.* XXV,6 (sur 7,17) ; *Com. in Joh.* XX,36,328.335 (sur 7,20) ; *De princ.* IV,3,14 et *Hom. in Jer.* VIII,7 (sur 7,23-24) ; *Ser. 57 in Matth.* (sur 12,7) ; *Com. in Joh.* V dans SC 120, p. 373 et 379 (sur 12,12). Il y aurait quelque arbitraire à juger que ces passages ne font que citer le texte de l'Ecclésiaste sans en proposer de véritable exégèse. — Dans la troisième partie l'auteur recherche les traces de l'exégèse origénienne dans des commentaires consacrés à l'Ecclésiaste, et cela jusque chez des auteurs médiévaux. Cette enquête touche Jérôme, bien sûr, puisqu'il a sans doute connu les œuvres perdues d'Origène et qu'il les aurait largement utilisées, mais elle porte aussi sur Denys d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Didyme l'Aveugle, Olympiodore d'Alexandrie, Grégoire d'Agrigente, Photius et des auteurs médiévaux latins. Dans ce dernier cas l'influence d'Origène ne s'exerce que *via* Jérôme. L'œuvre d'Ambroise de Milan n'est pas abordée puisqu'elle ne contient

pas d'ouvrage consacré à l'Ecclésiaste. On peut toutefois se demander, quand on connaît la dépendance de l'évêque de Milan à l'égard d'Origène, s'il n'y aurait pas quelque chose à glaner dans les explications de l'Ecclésiaste éparses dans son œuvre. — En définitive, l'étude de Leanza, surtout dans la première partie, apporte des résultats nouveaux qui sont une féconde contribution à la connaissance de l'exégèse origénienne et à l'histoire de l'interprétation de l'Ecclésiaste. Mais on ne doit pas considérer qu'elle a épuisé le sujet annoncé dans son titre.

ERIC JUNOD.

LACTANCE : *Institutions divines, livre V*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par P. Monat. Paris, Le Cerf, 1974, 2 tomes, 264 et 328 p. (Sources Chrétiennes, 204 et 205.)

Puisque Pierre Monat annonce pour les années à venir la publication des six autres livres de ces *Institutions divines*, l'œuvre majeure de Lactance, nous nous réservons de revenir longuement sur son travail qui, à en juger par ce double volume, promet d'être d'excellente qualité. Sur le plan très large de l'histoire de la culture, les *Institutions divines* présentent un double intérêt : d'une part elles puisent leurs sources chez les auteurs classiques latins et aussi chez les écrivains chrétiens de langue latine, d'autre part elles ont joui d'un grand prestige dans la tradition ultérieure, notamment à la Renaissance. Mais on se réjouit que le travail de P. Monat permette aussi d'apprécier cette œuvre pour elle-même. — Le livre V traite de la justice. Lactance veut y démontrer que l'idée de justice, chère à la culture romaine, trouve son épanouissement dans la doctrine chrétienne. Non seulement, explique-t-il, on peut être à la fois bon chrétien et bon citoyen, mais surtout il faut être chrétien pour devenir un bon citoyen car seul le chrétien connaît la véritable justice. — Le premier tome contient une intéressante introduction générale, suivie du texte latin (différent à plusieurs reprises de celui de Brandt dans le CSEL car Monat accorde au témoignage du Parisinus Regius 1663 une importance capitale) et la traduction. Le second tome est consacré à un commentaire conçu sous forme de notes, une concordance de tous les mots latins et différents index. — Sans doute les spécialistes de philologie latine trouveront-ils une occasion légitime de s'émerveiller devant ce second tome. Mais il nous paraît excessif de faire payer à tout lecteur le poids d'une étude qui n'aide que dans une faible mesure à l'intelligence du texte. Trois cents pages de notes, relatives surtout à la langue de Lactance, et de concordance pour soixante pages de texte latin : l'inflation, on le voit, étend ses ravages jusque chez « Sources Chrétiennes ». On souhaite que les responsables de cette collection, à qui les études patristiques doivent tant, corrigent une telle disproportion.

ERIC JUNOD.

R. PETRAGLIO : *Epulum, epulae, epulatio nella Volgata. Considerazioni sul latino biblico*. Brescia, Morcelliana, 1975, 192 p.

Pourquoi le groupement *epulum, epulae, epulatio* (et aussi *epulari*), qui a trait au banquet, devient peu à peu dans les traductions latines de la Bible (et spécialement dans la Vulgate de Jérôme) presque synonyme du groupement *laetitiae (deliciae)* et *laetari* ? Peut-on expliquer ce glissement en se référant au couple grec *euphrainesthai* et *euphrosyne* ? Quelle influence peut-on déceler



dans cette manière de procéder ? Peut-être une influence populaire ? Pourquoi Jérôme a-t-il accepté ce penchant ? Son herméneutique a-t-elle toujours été la même ? Ou a-t-elle changé selon les textes (hébreux, araméens, grecs) qu'il devait traduire ? Quelle signification philologique et théologique comporte l'option de Jérôme ? C'est à ces questions que veut répondre la thèse de Renzo Petraglio, publiée par les éditions Morcelliana de Brescia. Le livre s'ouvre par une introduction dans laquelle Petraglio traite de la méthode et des buts qu'il entend poursuivre (p. 9-13). On a ensuite cinq parties : *epulum* dans la Vulgate (Nb 10,10) ; *epulae* dans les traductions de la Vulgate selon le texte hébreu (Gn 40,20 ; Jg 9,27 ; Jg 16,25 ; Esther 8-9 ; Prov 21,17) ; *epulae* dans la Vulgate selon le texte araméen (Tb 8,21-22) ; *epulae* et *epulatio* dans Siracide et Sagesse (Si 29,29 ; 30,18 ; 30,27 ; 37,32 ; Sg 19,11) ; *epulae* dans le Nouveau Testament (Jude 12). En tout 18 cas, que Petraglio situe dans l'histoire de leur transmission textuelle (p. 56, 101 s., 109-112, 163 s.). Une conclusion résume le chemin parcouru : le groupement *epulum*, *epulae* et *epulatio* (*epulari*) ; l'herméneutique de la Vulgate ; signification philologique et théologique des résultats obtenus (p. 173-180). Suit une bonne bibliographie (que Petraglio aurait pu diviser pour la rendre plus facilement utilisable : p. 181-185 ; mais voir aussi p. 14). Le livre se termine par les index (mots hébreux ; mots grecs ; mots latins ; index analytique) et la table des matières. Il s'agit d'un travail fort consciencieux, dirigé par le P. C. Spicq ; méthodologiquement correct, le volume de Petraglio rendra de grands services non seulement en ce qui concerne le groupement étudié, mais aussi, de façon plus générale, pour tout ce qui touche l'herméneutique des traductions latines de la Bible, spécialement la Vulgate. C'est une petite pierre dans un vaste domaine encore à défricher ; mais c'est une pierre de valeur ; on souhaite un travail plus étendu qui englobe tout le vocabulaire biblique de la joie ; Petraglio est habilité pour le faire.

ALDO MODA.

ENZO BELLINI : *Alessandro e Ario : Un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana*. Milano, Jaca Book, 1974, 95 p.

L'idée présidant à la collection dans laquelle se range cet ouvrage est judicieuse : présenter en traduction des textes importants sur un problème théologique qui a fait l'objet d'une controverse, en les accompagnant de notes substantielles. Ce volume concerne le début de la querelle arienne. D'un côté, Arius qui veut préserver l'unité de Dieu et qui considère le Logos comme la plus parfaite des créatures : le christianisme est d'abord pour lui une sagesse et une éthique dont le Christ est le maître et le modèle. De l'autre côté, Alexandre, l'évêque d'Alexandrie, qui tient la foi chrétienne pour un grand mystère : il croit que le Fils est de nature divine, mais il répugne à expliquer en termes philosophiques ce qui le distingue du Père. Enzo Bellini rassemble, dans une première partie, les textes relatifs à Arius (témoignage d'Epiphane, Athanase, Ps-Athanase, Marcel d'Ancyre), textes difficiles à interpréter car ils sont le fait d'adversaires. La seconde partie contient des textes d'Alexandre : deux lettres encycliques (l'une conservée par Socrate, l'autre par Théodoret) qui tentent de réfuter la thèse fondamentale d'Arius : le Fils n'est pas co-éternel au Père. Alexandre, très souvent embarrassé par l'argumentation ingénieuse de son adversaire, soutient que ou bien le Fils est co-éternel au Père, ou bien il appartient au domaine des créatures et c'est toute la doctrine du salut qui

est compromise. Le Fils est donc éternel. Ce qui le constitue comme Fils, c'est le fait qu'il est engendré, et cela de façon indicible et incompréhensible pour les évangélistes déjà. — Dans ce débat captivant et très ardu, qui va se poursuivre au-delà de ces deux protagonistes durant tout le quatrième siècle, nous avons quelque peine à souscrire au jugement de E. Bellini qui reconnaît d'une part l'homme d'une époque, celui qui sacrifie la foi aux opinions courantes, bref l'hérétique, et d'autre part l'homme de toujours, prêt à tout sacrifier pour ne pas compromettre la transcendance de l'espérance chrétienne, bref l'homme d'Eglise (p. 13). Cette sorte de présentation dualiste ne porte que rarement de bons fruits en histoire. Et ce n'est pas un crime, tout en rendant hommage à Alexandre, de dire clairement qu'Arius est à bien des égards le témoin d'une authentique tradition théologique alexandrine et que sa doctrine n'était pas seulement opportuniste.

ERIC JUNOD.

OTTO WERMELINGER : *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*. Stuttgart, Hiersemann, 1975, 340 p. (Päpste und Papsttum, 7.)

Le sous-titre précise qu'il s'agit, au fond, de l'histoire de la querelle pélagienne de 411 à 432, donc de ses débuts jusqu'à la mort d'Augustin et de Célestin 1<sup>er</sup>, la suite de l'histoire étant, en fait, l'histoire du semipélagianisme. Le livre se divise en cinq parties qui correspondent aux cinq étapes de la controverse : la Conférence de Carthage de 411 et ses suites (I), l'acquiescement de Pélage au Synode de Diospolis en 415 (II), la réaction en Afrique et la correspondance des évêques africains avec Innocent 1<sup>er</sup> en 416-417 (III), la réhabilitation de Pélage et de Célestius par Zosime, puis leur triple condamnation en 417-418 (IV) ; enfin l'interprétation de ces événements par les adversaires et les défenseurs de la doctrine du péché originel (V). — La présentation des vicissitudes de la controverse est excellente. Partout, l'auteur se montre solidement informé ; son étude est bien documentée (on le remerciera en particulier d'avoir donné, en appendice, dans leur langue originale, les textes les plus importants relatifs à la controverse). A plusieurs reprises, il est amené à modifier certains résultats de la recherche antérieure qui semblaient acquis : par exemple l'interprétation des décisions du Synode de Diospolis, ou la chronologie des événements de 417-418. *Last but not least*, il sait écrire ; la lecture de son livre, qui pourrait être fastidieuse, se révèle passionnante. — Selon l'optique du travail et de la collection dans laquelle il est publié, l'accent est mis sur la position des évêques de Rome dans la controverse pélagienne. Faute de documents précis, elle est parfois difficile à reconstituer dans le détail. Mais on ne peut pas ne pas être impressionné par le manque d'originalité de la position théologique des évêques romains qui contraste avec leur prétention papale très autoritaire. C'est en effet avec Innocent 1<sup>er</sup> et Zosime qu'on voit apparaître nettement la revendication de la primauté du siège épiscopal de Rome. Sujet délicat s'il en est dans l'histoire de l'évolution de la papauté ! On doit dire que l'auteur fait preuve d'une objectivité critique très poussée. Reste à savoir si tout le monde peut suivre son interprétation, par exemple en ce qui concerne l'attitude de saint Augustin à l'égard de Rome (p. 259 ss.). On se demande, après la lecture de ce livre brillant, si la victoire de l'Eglise africaine, et en particulier de saint

Augustin, dans la controverse pélagienne, était vraiment une victoire de la meilleure théologie de la grâce, ou si elle n'était que le résultat assez aléatoire de la constellation des forces sur l'échiquier de la politique ecclésiastique ? On verrait peut-être un peu plus clair, si on abordait l'étude de la suite de la controverse jusqu'au Concile d'Orange de 529.

WILLY RORDORF.

EDWARD NOVAK : *Le chrétien devant la souffrance. Etude sur la pensée de Jean Chrysostome*. Paris, Beauchesne, 1972, 239 p. (Théologie Historique, 19.)

Le beau titre donné à cet ouvrage séduit et étonne tout à la fois. Comment ne pas se réjouir de trouver une étude patristique portant — une fois n'est pas coutume — sur un sujet aussi important et existentiel que la souffrance ? Mais en même temps comment ne pas être surpris de voir que c'est à Jean Chrysostome qu'une telle étude est consacrée ? La lecture du livre n'est pas parvenue à dissiper notre étonnement, bien au contraire. Elle nous confirme dans l'idée que ce que le patriarche de Constantinople a dit de la souffrance ne se distingue ni par son originalité philosophique et théologique, ni par la profondeur du ton. Les confidences de Chrysostome sur les souffrances qu'il a lui-même traversées dans sa vie d'homme et d'évêque sont malheureusement très rares. Pour le reste, les nombreuses remarques qu'il propose sur les causes de la souffrance, les moyens de la combattre et sa valeur positive sont toutes profondément marquées par le stoïcisme. Cette dépendance, bien marquée et étudiée dans cet ouvrage, est considérée par Novak comme un choix en bonne partie délibéré de Jean Chrysostome. Celui-ci transpose dans un climat chrétien l'enseignement stoïcien qu'il tient en haute estime. Ce faisant, il néglige quelque peu le lien existant entre la souffrance et le péché originel. De même il cache mal la gêne qu'il ressent devant la souffrance volontaire du Christ : il tend à considérer le Seigneur comme un nouveau Job, une sorte de modèle du juste souffrant. Enfin, il n'exploite que de façon insuffisante « l'idée de l'association à l'œuvre rédemptrice du Christ par la souffrance » (p. 205). En corrélation avec ce dernier point, nous nous demandons cependant si Novak a suffisamment pris en considération les nombreux textes (homilétiques surtout) où Chrysostome identifie l'amour du chrétien pour le Christ à l'amour pour les hommes qui souffrent. — En refermant cette étude érudite, mais où le drame de la souffrance est surtout compris comme un problème philosophique, on se prend à rêver que le témoin interrogé une prochaine fois soit Ignace d'Antioche, Origène, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse ou Augustin !

ERIC JUNOD.

JEAN CHRYSOSTOME : *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey. Paris, Le Cerf, 1972, 302 p. (Sources Chrétiennes, 188.)

« Je ne cesse de vous exhorter, de vous prier, de vous supplier, pour qu'avant toutes choses vous fassiez, de bonne heure, l'éducation de vos enfants » (p. 19). Même si dans cette invitation pressante on fait la part de la rhétorique, il n'en reste pas moins que Jean Chrysostome exprime ici l'une de ses préoccupations les plus constantes et les plus importantes, l'une de celles aussi qui le rendent aujourd'hui encore particulièrement attachant. Dès son plus jeune âge,

l'enfant doit être élevé, et cela aussi bien sur le plan intellectuel que sur celui de la morale et de la religion. Il est semblable à un athlète dont la réussite dépend entièrement de l'entraînement auquel il aura été soumis. Son âme est une cité où se côtoient bons et mauvais citoyens, entendez bonnes et mauvaises dispositions. Pour assurer l'épanouissement et le triomphe des premiers, il faut initier l'enfant à l'Écriture, lui apprendre la douceur, le mettre en contact avec des hommes vertueux, lui inculquer l'amour de la nature plutôt que des spectacles, le prévenir contre les attraits de la sensualité, lui donner le goût de la justice et de la maîtrise de soi. Qu'il découvre encore les vertus du jeûne, de la prière. Qu'il se prépare au jour de son mariage en demeurant vierge jusqu'à cette date. Enfin, qu'il soit formé en toutes choses pour pratiquer la sagesse. — Dans ce programme d'éducation, qui ne contient pas d'éléments nouveaux pour l'époque, on remarquera quelques pages fort attrayantes où Jean explique avec un réel sens pédagogique comment les parents doivent lire et expliquer à leurs tout petits enfants certaines histoires rapportées par l'Écriture (Caïn et Abel, Esaï et Jacob, voir p. 39-53). — Si le traité est principalement destiné à l'éducation, il s'ouvre cependant par des considérations sur la vaine gloire, d'où le double titre du traité. Chrysostome s'en prend aux « évergètes », ces bienfaiteurs qui dépensent tout leur argent à organiser des jeux pour le plaisir de la foule et également pour soigner une éphémère popularité. — Le lien entre ces deux parties du traité n'est guère évident. On s'est demandé si elles ne provenaient pas de textes différents à l'origine. Cette question est un élément important du débat qui s'est engagé sur l'authenticité de tout le traité. Anne-Marie Malingrey, dans son introduction, fait l'historique de ce débat et développe ses arguments en faveur de l'attribution à Chrysostome. — L'édition, fondée sur les deux seuls manuscrits connus, est très soignée ; il faut dire qu'elle ne présente guère de difficultés. L'ouvrage s'achève par un index complet des mots grecs et par la liste des mots les plus fréquemment utilisés.

ERIC JUNOD.

DHUODA : *Manuel pour mon fils*. Introduction, texte critique et notes par Pierre Riché. Traduction par Bernard de Vregille et Claude Mondésert. Paris, Le Cerf, 1975, 394 p. (Sources Chrétiennes, 225.)

Que ce livre d'éducation soit l'œuvre d'un laïc, mieux encore d'une femme, voilà qui est déjà un fait remarquable dans la littérature latine du haut Moyen Âge. Qu'il soit le message d'une mère à son fils, voilà qui le rend plus singulier encore. Certes, pour l'essentiel, ce *Manuel* présente les caractéristiques habituelles du genre littéraire auquel il appartient, celui des « miroirs » : en effet, il propose à son destinataire un portrait idéal qui puisse lui servir de guide, de modèle. A cette fin, il expose les fondements de la théologie (doctrine de Dieu, trinité), il développe un enseignement de morale sociale, il énonce les règles de la piété et les voies qui mènent à la perfection. Mais il contient aussi des renseignements autobiographiques, des conseils et des jugements personnels, des remarques sur les événements politiques contemporains, qui lui confèrent un cachet et une valeur que l'on n'est pas habitué à trouver dans de semblables *Manuels*. L'auteur, Dhuoda, est la femme de Bernard, duc de Septimanie et cousin de Louis le Pieux. Le destinataire est son fils Guillaume, alors (c'est-à-dire en 842) âgé de seize ans. Dans cette époque incertaine sur le plan politique — les enfants de Louis se disputent l'héritage paternel — Dhuoda rappelle à son fils les vertus de l'obéissance à Dieu, au père, au roi, en même temps que la



fragilité de toute destinée humaine. Dans toutes ses exhortations, elle laisse transparaître son amour fiévreux de mère : « Mon fils, tu auras des maîtres qui te donneront des leçons plus nombreuses et d'une plus grande utilité, mais non dans les mêmes conditions, ni le cœur aussi brûlant que je le fais, moi, ta mère, ô mon fils premier-né » (p. 1, 7, 20-23). — Pierre Riché nous livre ici la première édition scientifique de ce texte étonnant. Il la fait précéder d'une excellente préface qui souligne notamment l'intérêt historique et littéraire de l'ouvrage. La traduction se lit très agréablement. ERIC JUNOD.

THÉOLOGIE  
CONTEM-  
PORAINE

GENE OUTKA : *Agape. An Ethical Analysis*. New Haven and London, Yale University Press, 1972, 321 p.

Le sommaire de la loi a exercé sur la culture de l'Occident une influence incalculable ; même des sceptiques en témoignent et la philosophie contemporaine, notamment la philosophie analytique anglo-américaine, n'en est pas moins préoccupée que la théologie. Après Kierkegaard, c'est surtout le luthérien Anders Nygren qui, en 1930, a ouvert un vaste débat dont la fécondité est loin d'être épuisée. Sa célèbre thèse considère que, par opposition à l'Eros typique de l'hellénisme et de sa spiritualité, la notion d'Agape spécifie le christianisme en ce qu'elle implique un amour gratuit, désintéressé, créateur et non captateur de la valeur de son objet. Cette opposition a été reprise de divers points de vue, mais aussi contestée ou nuancée et l'auteur tente de faire ici le point de la discussion. Pour se limiter, il ne traite que très brièvement du rapport entre l'amour du prochain et l'amour de et pour Dieu, ce qui n'est pas sans inconvénient pour la portée théologique de cet ouvrage ; il s'arrête par contre, après un chapitre introductif, à l'amour de soi (ch. 2), à la relation entre amour et justice (ch. 3), aux « règles subsidiaires » et aux différentes éthiques de situation (ch. 4), à l'agape conçue comme vertu de l'agent moral (ch. 5), enfin au statut et à la justification de l'agape humaine (ch. 6). Il situe au passage une grande quantité d'auteurs, parmi lesquels il privilégie d'Arcy, Gilleman, Reinhold Niebuhr, Paul Ramsey et enfin Barth auquel il consacre un chapitre 7. A propos de ce dernier notamment, il relève les étroits liens qui existent entre l'agape et la conception que l'on se fait de la nature humaine. Pour Outka, l'agape inclut une considération égale accordée à autrui, mais cette exigence ne doit pas réduire le prochain à une abstraction, comme si les personnes aimées étaient interchangeables. Un respect égal n'implique pas un comportement identique envers autrui. C'est une réserve importante à l'égard de la thèse de Nygren qui insistait sur le caractère « immotivé » de l'agape ; plutôt que de nier toute motivation, il serait plus juste en effet de dire que l'agape n'est pas mise en échec par les déficiences, les ingratitude ou les hostilités d'autrui, qu'elle a donc un caractère inconditionnel. Mais des affinités peuvent trouver place à l'intérieur de l'agape, qui est alors comme la gardienne de ces relations diversifiées, qualifiées par Eros ou Philia. Quant à l'amour de soi, beaucoup d'auteurs, comme Frankena, ont nié qu'il puisse jamais être absent d'une relation à autrui. Outka pense aussi que c'est un fait psychologique incontestable, qui ne réduit pas pour autant l'agape à n'être qu'égoïsme déguisé ; il existe des degrés dans l'oblativité, mais il ne s'agit pas de rechercher celle-ci pour elle-même, sous peine de retomber dans une préoccupation de soi-même au lieu de découvrir un accueil au prochain dans l'oubli de soi ; l'autosacrifice ne peut être authentique que s'il est instrumental et non but en soi. — La réflexion d'Outka comporte enfin une dimension d'ordre social, qui fait apparaître l'agape comme source

d'imagination éthique et protection contre les dangers du fanatisme idéologique qui identifie le prochain avec l'étiquette politique dont il est porteur ou la fonction qu'il occupe. — On le voit, on est ici devant un ouvrage capital, sinon par l'originalité de ses conclusions, du moins par l'ampleur et la finesse de ses analyses.

LOUIS RUMPF.

HANS-JOACHIM KRAUS : *Reich Gottes : Reich der Freiheit. Grundriss systematischer Theologie*. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1975, 442 p.

Certains s'étaient laissés aller à penser qu'il n'y avait plus d'avenir pour la théologie systématique, et qu'en tout cas elle ne pourrait plus offrir de synthèse. Le livre de Kraus (après quelques autres : Moltmann, Küng, Pöhlmann, Ott) démontre par le mouvement l'ampleur de la méprise ou de la précipitation. Méprise qui porte d'ailleurs plus sur l'idée caricaturale de la dogmatique mise en cause que sur la prédiction elle-même ! Chez K. Barth — que Kraus suit de très près — la théologie systématique ne visait pas au système, mais à la reprise critique et prophétique des matériaux de la tradition. Il ne s'agit donc pas d'être dupe de la présentation systématique : l'effort d'organisation et de pensée cohérente, si légitime soit-il, est au service d'une interprétation critique et dynamique de la foi chrétienne. Kraus est personnel, sinon original, dans la place centrale qu'il accorde au double concept de *Royaume de Dieu* et de *liberté* ; il ne cache pas sa volonté de féconder la systématique par les catégories et la *Denkform* de l'Ancien Testament, mais il ne cède pas pour autant à l'illusion d'une simple répétition des données bibliques. Sa clef de lecture lui permet toutefois de mettre en lumière le caractère événementiel et transformateur de la révélation, rétive à tout investissement par l'ontologie générale et statique. Résolument christologique *et* trinitaire, la pensée de Kraus découvre partout la portée libératrice de la révélation. Cela a aussi pour conséquence un renversement des rapports entre dogmatique et éthique, ou entre théorie et praxis, dans la mesure où la théologie a pour tâche de mettre au jour les conséquences transformatrices et dynamisantes du Royaume de Dieu ; mais ce renversement, me semble-t-il, loin de jeter toute la théologie en pâture à l'éthique ou au politique — tentation de la théologie libérale comme des théologies politiques —, a pour but et pour effet de dire la *vérité* de l'Évangile dans l'*horizon* du politique et de l'éthique.

DENIS MÜLLER.

*Grundfragen der Christologie heute*. (Heinrich Fries, Alois Halder, Peter Hünermann, Walter Kasper, Franz Mussner, hrsg. von Leo Scheffczyk). Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1975, 183 p. (Quaestiones disputatae, 72.)

Sans doute s'agit-il d'un des livres les plus importants en matière de christologie, actuellement sur le marché. Il est composé de cinq conférences prononcées à l'occasion d'une session de la *Deutsche Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen*, en 1975, à Lucerne. Il faut noter cet intérêt christologique dans la théologie catholique contemporaine (voir encore



Küng, Schillebeeckx, etc.). Tous les travaux sont d'une qualité remarquable, mais la diversité des sujets abordés ne permet pas une recension d'ensemble. Dans son introduction, L. Scheffczyk relève pourtant une ligne générale : la Bible comme fondement, la christologie classique et la conscience historique moderne sont mises en relation l'une avec l'autre dans une tension féconde. Compte tenu de ces composantes de la perception et de la réflexion, qui est ce Jésus-Christ dont les évangiles prétendent qu'il dépasse Jonas et Salomon ? Comment rendre compte de son mystère ? — Deux contributions, celle de Harder (*Wirklichkeit als Geschichte. Philosophische Vorfragen zu Vermittlung und Bedeutung des Christuseignisses*) et celle de Hünermann (*Gottes Sohn in der Zeit*) mettent en évidence les impasses auxquelles peut conduire la tradition christologique qui repose sur des conceptions de l'histoire aujourd'hui difficilement accessibles. Il convient de signaler plus spécialement les trois autres articles. Fries passe en revue les types principaux d'interprétations non-chrétiennes de Jésus (p. ex. Augstein, Jaspers, Machovec, Garaudy, Schalom Ben Chorin, Flusser, etc.). Ce phénomène, qui atteste que Jésus et sa cause demeurent vivants, mérite attention, d'autant plus qu'il apporte un air frais aux opérations subtiles des techniciens en christologie ! Il faut ensuite mentionner Mussner parce que son *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie* fournit une nouvelle hypothèse, très stimulante, concernant la genèse et l'évolution de la christologie filiale. Elle proviendrait de la « christologie du prophète », car l'unité de Jésus avec son père est préfigurée dans l'agir, l'obéissance et la souffrance des prophètes de l'A.T. Il s'agissait là d'une représentation de Dieu encore fragmentaire ; en Jésus, l'unité d'action avec Yahvé apparaît pleinement et fait apparaître également leur unité d'essence. Mussner en arrive à réunir l'ontologique et le fonctionnel, la préexistence et l'existence, le chemin « de haut en bas » et la direction inverse. Au centre de l'étude de W. Kasper (lui-même auteur d'une importante christologie) et de son débat avec H. Küng (ajouté en appendice) se trouve une analyse critique des christologies dites « d'en bas », de Ritschl jusqu'à Rahner et Küng. Kasper plaide lui-même pour ce type d'approche mais en insistant sur l'unité personnelle de Jésus avec son père, unité qui renvoie à une communauté d'essence (*Wesensgemeinschaft*), de même que celle-ci n'est articulée qu'à l'aide de catégories relationnelles. Cette relation ne s'épuise pas en elle-même, mais crée un surplus, l'Esprit, grâce auquel Dieu se donne à la nature et à l'histoire qui tendent vers le règne de la liberté tel qu'il est signifié dans la relation de Jésus à son père. Une certaine harmonisation de l'exégèse critique avec le dogme trinitaire et christologique semble être le sujet du différend entre Kasper et Küng. — Questions fondamentales en christologie ? Sûrement. Et pourtant on peut se demander si a) « haut » et « bas » sont vraiment des catégories adéquates et utilisables ; Kasper essaie d'ailleurs de les dépasser par et dans une pneumatologie ; b) la question académique ici traitée n'est pas relativement inintéressante par rapport à une autre : ceux qui sont « en haut » ou ceux « d'en bas » font-ils la christologie ?...

KLAUSPETER BLASER.

RENÉ MARLÉ : *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling*. Paris, 1975, Le Cerf, 243 p.

Est-il encore besoin de présenter la pensée de G. Ebeling ?... Telle pourrait être l'entrée en matière conventionnelle d'une recension de revue. A cette question formelle, nous serions obligés, en la prenant tout à fait au sérieux, de

répondre par l'affirmative. Il n'est que de considérer le peu d'ardeur que manifestent pasteurs et théologiens francophones à l'étude de la théologie allemande en particulier. Certes des questions linguistiques peuvent justifier une partie de cette apathie ; mais qui prend aujourd'hui connaissance des ouvrages, même traduits en français, des grands théologiens allemands qui n'ont pas chez nous le bonheur d'être à la mode ? Que ce soit dans un but critique, que ce soit dans le but de développer sa réflexion théologique en dialogue avec une pensée à laquelle nous ne sommes pas habitués, que ce soit encore pour se mettre à l'école de telle théologie bien formée, l'ouverture à la pensée théologique allemande est indispensable à la survie et à la vivacité de la théologie francophone. Il est donc important de présenter aujourd'hui encore la pensée de G. Ebeling qui a été et est encore pour certains l'une des valeurs sûres de la pensée germanique. En ce sens l'entreprise de R. Marlé s'impose, bien qu'idéalement elle devrait déjà être inutile ! — Toutefois, si la nécessité d'un tel livre est évidente, nous devons nous demander si sa facture correspond à ce qu'exige la situation théologique actuelle. Marlé est parti de l'option qui consiste à présenter le plus objectivement possible la pensée de G. Ebeling en résumant ouvrage après ouvrage, ou article après article, le principal de sa production (distribué en chapitres consacrés à la dimension herméneutique de la réflexion ébelingienne, à ses études historiques et en particulier luthériennes ainsi qu'au parler de Dieu pour l'homme des « temps modernes »). Cette méthode de présentation est flagrante dans son résumé de l'« Introduction à une doctrine théologique du langage » où les titres de tous les paragraphes et sous-paragraphes sont textuellement retranscrits. Même si Marlé regroupe par thèmes les articles parfois dispersés d'Ebeling, le lecteur de son livre ne peut refouler le sentiment de rester sur sa faim. La méthode « ciseaux-colle » n'est, en effet, que partiellement satisfaisante dans la mesure où elle reproduit une pensée et ainsi ne s'ouvre pas à une authentique réinterprétation conçue dans le cadre d'un vrai débat doctrinal. Ce ne sont pas les 7 pages de postface où ce débat est esquissé qui vont suppléer à ce manque, ce d'autant que, si Marlé critique l'étroitesse du goulot de la réflexion ébelingienne (à savoir la reprise des grands principes réformateurs), sa critique a le goût de bouchon, de ce bouchon objectivant, métaphysique et « traditionaliste » qui ferme tout véritable accès au « Wortgeschehen » fondamental qu'est Jésus-Christ. On aurait attendu une beaucoup plus large explicitation de ses réserves et critiques, en discutant, par exemple, de façon approfondie chaque point essentiel des travaux d'Ebeling qu'il présente. — Cette critique nous amène à en formuler une autre au sujet de quelques oublis assez importants. Certes il n'est pas possible de tout redire et il n'était pas nécessaire de résumer dans le détail les deux ouvrages d'Ebeling accessibles en français (« L'essence de la foi chrétienne » et « Théologie et proclamation »). Il n'aurait pourtant pas été inintéressant de les situer dans la globalité de sa réflexion. Plus grave est, à notre avis, l'absence manifeste de compte-rendu et de discussion du recueil d'articles consacrés à la mise en évidence d'une « herméneutique des confessions » : « Wort Gottes und Tradition ». On peut également regretter que l'on ne parle pas des articles indépendants parus ces dernières années dans diverses revues — en particulier ceux qu'Ebeling a consacrés à la théologie fondamentale — et qui sont actuellement collationnés dans le troisième tome de « Wort und Glaube » — nous le signalons sans qu'aucun reproche ne puisse être fait au Père Marlé puisque ce recueil d'articles est paru après son ouvrage. — En conclusion, nous nous devons de recommander chaleureusement ce livre d'introduction à la pensée de G. Ebeling à tout esprit en quête d'informations au sujet d'un courant important de la théologie contemporaine. Cette recomman-

dation s'assortit pourtant d'une réserve : puisse ce livre devenir inutile pour ceux qui l'auront lu, dans la mesure où il doit encourager à la lecture de G. Ebeling lui-même !

JEAN-DENIS KRAEGE.

MARCEL FRANÇOIS : *Pour connaître Dieu. Approches phénoménologiques*. Paris, Beauchesne, 1975, 407 p. (Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle Série, 20.)

L'ouvrage comporte deux parties, l'une consacrée à la *théorie du concept* et au rapport entre *univocité de l'être et connaissance de Dieu*, l'autre aux « vicissitudes » et à la « permanence » de la *preuve de Dieu*. Nous ne pouvons rendre compte de la richesse érudite et spéculative de ce travail, qui invite à de multiples confrontations. L'auteur commence par rouvrir le dossier des Universaux, afin de s'interroger sur l'essence du concept. L'analogie, et notamment la doctrine scotiste de l'univocité de l'être, est réinterprétée dans le sens d'une réhabilitation du docteur subtil, défendu contre le reproche de panthéisme : l'être n'est pas dans un genre et demeure un concept neutre ; l'existence est irréductible à l'essence. L'auteur pose alors la question du statut d'univocité des « concepts existentiels » (K. Jaspers). Démarche décisive pour la théologie : si ce sont les concepts d'Être transcendant et de réalité créée qui sont univoques entre eux, et non les entités qu'ils désignent, une nouvelle approche de la Transcendance devient possible ; la pensée est en marche vers un mystère, au lieu de se boucler sur une ontologie. Une « preuve réelle de Dieu » (J. Defever) ne pourra s'établir que *par-delà* les acquisitions de la phénoménologie de l'Acte conscientiel ; la deuxième partie de l'ouvrage tente d'opérer une médiation critique entre la tentative néo-platonisante de H. Duméry et la riposte dogmatisante du P. Malevez ; si Duméry manque la connexion de l'acte-loi conscientiel et de l'Absolu divin, « isolant Dieu dans une invincible transcendance » (p. 383) et le dépouillant de toutes qualifications, Malevez régresse malheureusement en deçà du stade phénoménologique atteint par son interlocuteur. Un moment capital dans la démarche de M. François est constitué par la confrontation de la théologie négative duméryenne avec K. Barth et Chrysostome ; la différence apparaît clairement entre une évaluation des propriétés divines par voie de réduction hénologique (Duméry) et le respect de l'incognito de Dieu : la théologie chrétienne unit la positivité de la connaissance de Dieu et l'affirmation du *Deus absconditus* ; c'est que Dieu est un absolu de dialogue, et non puissance et aséité pures. — La thèse ne manque pas d'une certaine ambiguïté. D'une part, elle cherche à dépasser la simple théodicée en prenant au sérieux le « Dieu tragique » dont parlait Ricœur, un des maîtres à penser de l'auteur. Seule une christologie centrée sur la Passion du Père et sur l'affirmation de l'enracinement du Mal en Dieu (!) permettrait de le faire ; le discours théologique oblige à une inversion des démarches philosophiques, elles-mêmes fort relatives. Mais, d'autre part, on finit par aboutir à la conclusion que la première partie laissait attendre : « la preuve de l'existence de Dieu est donc acquise, d'un Dieu qui assume la totalité de notre expérience » (p. 392). Certes, l'auteur a écarté toute « apologetique de l'immanence » ; mais il revient du Dieu de la révélation au Dieu des philosophes : l'acte de ma conscience ouvre sur une altérité qui, ne pouvant être ramenée aux objets, doit être l'œuvre d'une Intelligence illimitée et souverainement libre. — Ce livre propose ainsi nombre de pistes et invite théologiens

et philosophes à un itinéraire audacieux. Que penser d'une telle conciliation de la phénoménologie et de la spéculation ? Elle a le mérite de tenter une mutuelle mise en question : qui veut faire encore aujourd'hui de la scolastique doit passer par une élucidation phénoménologique ; mais la phénoménologie n'est-elle pas trop courte du point de vue ontologique ? Il y a pourtant dans ce vaste dialogue un troisième interlocuteur : la théologie. Elle a apporté intuitions et contestations, pour finalement se voir reprise dans les filets de la synthèse. C'est un des enseignements négatifs d'une expérience intellectuelle par ailleurs passionnante et très souvent légitime.

DENIS MÜLLER.

PAUL HUBER : *Image et Message. Miniatures byzantines de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Zurich, Atlantis, 1975, 210 p.

Un ouvrage qui méritait bien une traduction française. Paul Huber, pasteur à Berne et docteur h.c. de l'Université de cette ville, est bien connu comme spécialiste de l'art byzantin et comme photographe. Il a acquis une grande notoriété grâce à ses recherches sur le Mont Athos. — Le présent volume est une sorte de concordance (du moins pour l'Ancien Testament) entre le texte biblique et les miniatures byzantines qui l'illustrent. Pour l'Ancien Testament, l'auteur a recours aux octateuques du Vatican, de Constantinople et de Smyrne. Les plus belles illustrations sont tirées de l'octateuque de Vatopédi. Pour le Nouveau Testament, nous sommes confrontés à nombre d'objets d'orfèvrerie (croix aux gouttes, etc.) et surtout à certains diptyques comme ceux de Hagiou Pavlou et de Chilandari. Les amateurs d'art de notre pays seront heureux d'y voir également le célèbre diptyque appelé « autel d'or », qui vient d'André III de Hongrie et qui est conservé au Musée historique de la Ville fédérale. La compétence de P. Huber ne fait aucun doute. Son audience dépasse nos frontières. En effet, l'avant-propos a été écrit par André Grabar, de Paris, et l'introduction historique assurée par Klaus Wessel, de Munich. Le volume est admirablement présenté, l'impression soignée et les planches, en grande partie en couleurs, très bien reproduites. Une image qui était à l'envers dans l'édition allemande (page 142/2) a heureusement été redressée dans le volume français (page 148). — Un livre à recommander au théologien pour ses nombreux aperçus sur l'orthodoxie et à l'amateur d'art pour la beauté des images.

RENÉ VUILLEUMIER.

CHRISTOFER FREY : *Reflexion und Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1973, 461 p.

Voilà un livre essentiel dans le débat en cours sur l'utilisation — éclectique ou systématique — de Hegel en théologie. Premier mérite : il fait le long détour de la lecture philosophique de Hegel, en se servant comme guide de la catégorie de *réflexion*. Non, la réflexion n'est pas un résidu de philosophie bourgeoise (à l'intention des marxistes pressés) ; non, la réflexion ne se referme pas sur le concept : et c'est là que commence l'empoignade avec Hegel et ses éventuels



disciples. Car la réflexion ne se laisse pas si facilement subordonner au concept : elle a besoin de *temps*, elle vit d'une distance et d'une non-identité fondamentales, et récuse par conséquent l'illusion d'un Présent éternel. Philosophiquement, Frey reprend donc quelques-unes des critiques les plus connues, mais aussi les plus décisives, à l'encontre de Hegel : la finitude est englobée illégitimement dans l'Infini, le concept bloque toute véritable eschatologie. — D'où le passage à l'affirmation *théologique* : la réflexion sur la foi chrétienne a affaire avec le temps et ne saurait égaler son propre rythme à celui de Dieu. Certes, Hegel a eu l'immense mérite d'articuler Sujet et Substance (cf. les admirables analyses sur la quadruple mort de Dieu qui effectue le passage du Sujet dans le prédicat), Etre et Réflexion ; mais on pourrait, tout en demeurant sur le sol d'une critique interne, voir dans l'esprit fini, non pas un moment de l'Absolu, mais bien une révolte contre lui, un approfondissement de l'aliénation, une multiplication de la scission ; l'*Esprit* ne serait-il pas alors aussi, loin de réconcilier le passé, l'anticipation, les arrhes du Royaume, fondant l'espérance et l'envoi ? Et la christologie, au lieu de chiffrer les impasses de la réflexion, n'ouvrirait-elle pas à une expérience spécifiquement chrétienne du temps ? A l'aide de (trop) nombreux exemples et excursus, l'auteur ramène le débat à cette question : le Saint-Esprit est-il le mouvement propre de l'esprit humain vers Dieu (Hegel), et donc le lieu d'une Identité spéculative, ou n'ouvre-t-il pas plutôt à une expérience eschatologique du temps, respectant la situation finie de l'homme et la seigneurie de Dieu ?

DENIS MÜLLER.

HANS KÜNG : *Incarnation de Dieu*. Introduction à la pensée de Hegel comme prolégomènes à une christologie future. (trad. de *Menschwerdung Gottes*, par E. Galichet et C. Haas-Smets). Paris, Desclée De Brouwer, 1973, 722 p.

« Hegel a nié l'avenir, mais aucun avenir reniera Hegel » (Bloch). Et pourtant Karl Barth a pu se demander : « Pourquoi Hegel n'est-il pas devenu pour le monde protestant l'équivalent de ce qu'un Thomas d'Aquin a représenté pour le monde catholique ? » On serait presque tenté de dire que le grand ouvrage de Hans Küng confirme la prophétie de Bloch et apprend à la théologie la leçon qu'elle avait mal apprise selon Barth. « Aujourd'hui, pour la première fois depuis un demi-siècle, l'objet principal de la théologie est redevenu cette question qui est l'objet pur et simple de la théologie, à savoir le problème de Dieu » (p. 13). Que ce soit la pensée sécularisée de l'Occident ou la philosophie marxiste de l'Est, que l'on discute du Dieu mort ou du Dieu vivant, présent ou à venir — partout on se rattache d'une manière ou d'une autre à l'idéalisme allemand et notamment à son grand penseur, Hegel. — La première partie du livre de Küng (que celui-ci a rédigé à l'occasion du 200<sup>e</sup> anniversaire de Hegel, en 1970) est consacrée à l'œuvre du philosophe. L'auteur l'analyse avec l'intention constante d'en dégager les orientations christologiques (p. 13-516). Chaque chapitre contient cinq couches entremêlées : la vie et l'œuvre de Hegel, le développement général de sa pensée, le contexte historico-politique et philosophique, le déploiement de la christologie hégélienne et la discussion théologique. C'est cette méthode en spirale, pénétrant toujours plus à l'intérieur des textes, surtout le lien entre la biographie et le développement spirituel de Hegel, qui font aimer ce livre. — La deuxième partie est plus courte (p. 519-688) et paraît, à certains égards, moins extraordinaire. Ici, Küng tire les conséquences

au niveau christologique, en se référant à l'évolution depuis Hegel, aux problèmes quasi insolubles provenant d'un concept statique de Dieu dans la philosophie et théologie occidentales, et aux tentatives de christologies nouvelles. Pour ne pas alourdir les sections de ces « Prolégomènes à une christologie de l'avenir », Küng y ajoute cinq excursus hautement intéressants qui portent sur la christologie classique, la passibilité de Dieu et la christologie récente. — Au fond, une double question anime l'entreprise de Küng, vivement critiquée dans divers milieux philosophiques. Il cherche d'une part à rouvrir le dossier sur la foi, le christianisme de Hegel, et d'autre part à élucider le rôle du Christ dans sa philosophie. « Peut-être le dernier mot n'a-t-il pas été dit sur Hegel et sur le caractère chrétien de sa philosophie » (p. 516). On perçoit un effort considérable pour montrer que le moteur secret de la philosophie hégélienne est la christologie. En ce sens, l'étude de Küng lance un véritable défi aux interprètes de Hegel, qu'ils se situent à droite ou à gauche. Certes, il s'agit toujours du Christ *hégélien*, mais qui pose le problème de l'incarnation de Dieu, celui de Dieu et de l'homme et de leur réconciliation. « Pour les uns, c'est l'incarnation de Dieu qui, dans l'incarnation de l'homme, manifeste la vie de Dieu ; pour les autres, c'est la mort de Dieu. Mais, ce disant, les uns comme les autres se référaient à Hegel » (p. 20). Hegel lui-même les dépasse tous par sa christologie spéculative où le Christ se trouve d'abord « à l'ombre » pour ensuite revenir à la surface et prendre du relief jusqu'au point où, dans la Philosophie de la Religion, le philosophe peut affirmer : « Il faut que, dans la religion, l'homme lui apparaisse comme Dieu, et Dieu comme homme » (vit. p. 465). La mort de Dieu signifiera alors la mort de la mort, la négation sursumée dans la réconciliation et l'achèvement de l'Esprit (p. 470 ss). Malgré les distances à prendre et les ambiguïtés à signaler, Küng ne réduit pas Hegel à l'histoire. Il entrevoit chez ce maître une possibilité de résoudre enfin le « Grundproblem » de la théologie et de la philosophie, à savoir comment Dieu peut être dans le monde tout en restant vis-à-vis (cf. p. 574). Le signe de la vraie divinité, même selon la tradition chrétienne, est la « coincidentia oppositorum ». Parce que Dieu n'est pas n'importe quel absolu mais l'*absolutissimus*, il peut se permettre de se révéler dans cette misérable humanité (p. 562). C'est ensuite parce que Küng découvre dans la dialectique de Hegel la possibilité de sortir du statisme des conceptions traditionnelles de Dieu et de retrouver le devenir du Dieu biblique. Voilà donc ce que Küng entrevoit : une direction, celle « de la sursomption à la fois positive et négative du Dieu des philosophes par le Dieu de Jésus-Christ » (p. 348, passim). — Dans la deuxième partie du livre, Küng, fidèle à Hegel, définit d'abord l'historicité de Dieu en tant que condition de l'incarnation ; il plaide pour une révision des attributs qui rendent Dieu apathique. Réfléchissant ensuite sur l'historicité de Jésus, l'auteur trace le chemin qui mène de Hegel jusqu'à la christologie « d'en bas » et à la recherche historique concernant Jésus. Si la christologie ne peut jamais être trop historique, trop concrète, elle ne permet pas non plus, face à la prédication, à la conduite et au destin de Jésus, d'éluider la question de *Dieu*, car « c'est précisément en Jésus, en tant que *Verbe* de Dieu, que *Dieu* est véritablement *devenu homme* pour que *l'homme devienne homme* à son tour » (p. 627). — Il se peut que ce livre ne soit pas exactement conforme aux recherches hégéliennes. Plusieurs questions fondamentales peuvent se poser : ce retour à Hegel sert-il à quelque chose, est-ce effectivement le Dieu chrétien dont Küng et Hegel parlent, Hegel ne pose-t-il pas à la théologie un problème d'ordre pneumatologique plutôt que christologique ? Mais devant un travail aussi lucide et stimulant, je préfère dire simplement ma reconnaissance.



HEGEL : *Leçons sur Platon. Texte inédit, 1825-1826, présenté en bilingue.* Introduction, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris, Aubier-Montaigne, 1976, 167 p. (Bibliothèque philosophique bilingue.)

Ce texte, qui s'ouvre sur ces mots : « La conservation des œuvres de Platon est un des plus beaux cadeaux du destin », reproduit les leçons que le philosophe tint à Berlin durant le semestre d'hiver 1825-1826. Comme Aristote, auquel il s'apparente à bien des égards, Hegel ne sépare pas ses thèses personnelles d'une référence préalable aux grandes théories du passé, et, comme Aristote encore, il tend à voir en ces dernières une ébauche de ce qu'achèvera son propre système. — L'éditeur, traducteur et annotateur de ce cours, signale en une excellente et riche introduction le caractère d'« hégélianisation » que subit le texte antique à travers l'interprétation qui en est donnée. On sait que Hegel, bon helléniste, s'était appliqué dès sa jeunesse, avec son ami Schelling et sous l'influence de Hölderlin, à la lecture des *Dialogues*. Il s'attache ici à quelques œuvres maîtresses — *Parménide, Sophiste, Philèbe, Timée* — qu'il repense en introduisant dans le courant de la dialectique l'exigence du devenir historique. Le monde des Idées n'est pas un monde à part, doublant celui des choses, mais l'effort dynamique de la raison, qui se cherche et se trouve à la faveur d'un mouvement qui lui appartient en propre (*autokinoun*). — Quant aux mythes, ils se réduisent à un procédé inférieur, « impuissant », de présentation pédagogique. Le *Timée*, en particulier, développe, sur le mode pythagoricien, une « philosophie de la nature » avant la lettre. — Dans le *Sophiste*, Platon aurait pressenti le rôle de la négativité — négation de la négation — sous la forme de l'Autre. — Enfin, des deux mouvements de la dialectique platonicienne — montante et descendante — Hegel ne retient que le premier, conçu comme une ascension graduelle et irréversible vers l'Absolu. — On ne peut que féliciter M. Vieillard-Baron de cette présentation en tous points réussie.

RENÉ SCHAEERER.

W. K. C. GUTHRIE : *A History of Greek Philosophy. Volume three : The Fifth-Century Enlightenment.* Cambridge, University Press, 1969, 544 p. ; *Volume Four : Plato, the Man and his Dialogues, Earlier Period.* Cambridge, University Press, 1975, 604 p.

Poursuivant son œuvre, Guthrie traite dans le volume III de son *Histoire de la philosophie grecque* la question des sophistes et celle de Socrate, et, dans le volume IV, étudie Platon et les Dialogues, de l'*Apologie* à la *République*, le *Phèdre* y compris. On observe, dans ces deux volumes, les mêmes qualités que dans les précédents : la fidélité aux faits, le sérieux de l'information — ce qui n'est pas une mince affaire dans le cas de sujets immenses comme ceux-là —, la discussion des interprétations les plus récentes, la modération dans les jugements, la simplicité et la clarté apportées dans des questions complexes et compliquées encore à l'envi par les critiques. Guthrie s'efforce à la fois de restituer en elle-même la pensée des philosophes qu'il étudie et de suggérer le caractère actuel de plusieurs questions qu'elle soulève. Une problématique très vaste et une bibliographie très étendue sont rassemblées et dominées dans ces livres de façon remarquable. Avec le premier volume, Guthrie est confronté à des questions historiques dont on sait la difficulté. Il n'y en a guère de telles dans l'histoire de la philosophie. L'auteur replace les idées et les hommes dans

leur temps et ne dépasse pas ce que la rigueur des textes permet d'affirmer. Au sujet des sophistes, auxquels est consacrée la plus grande partie du volume III, traitant d'abord des problèmes, puis des hommes, il ne cherche pas à présenter des thèses inédites ou extrêmes ; il ne craint pas de dire ce qu'on a déjà dit, mais s'efforce de le dire mieux et de façon mieux fondée. Il préfère l'exactitude à l'originalité. C'est peut-être en cela que réside la plus grande originalité. On peut dire la même chose des chapitres consacrés à Socrate : l'honnêteté scientifique est la norme à laquelle l'auteur se soumet. Il reconnaît cependant avec une parfaite lucidité qu'« en dépit de l'application des méthodes les plus scientifiques, à la fin nous devons tous avoir, dans une certaine mesure, notre propre Socrate qui ne sera pas exactement comme celui des autres » (p. 324). « Il y a et il y aura toujours un problème de Socrate » (p. 326). Pour ne relever qu'un point, mais essentiel, disons que, pour Guthrie, la théorie des Idées n'appartient pas à Socrate, comme on a pu le dire, et n'est pas davantage l'invention pure de Platon : la théorie des Idées « peut se concevoir comme le point culminant d'un processus graduel plutôt que comme une doctrine radicalement nouvelle et révolutionnaire » (p. 441). Quant au volume IV consacré au Platon de la première période, après avoir traité de la vie et de la délicate question de la chronologie, il suit pas à pas les Dialogues dans ce qu'on pourrait appeler une paraphrase, si ce mot ne suggérait pas une performance très inférieure à celle de Guthrie. Car cette reformulation de la pensée de Platon, qui suit l'ordre du texte, indique en même temps les divisions de celui-ci et les points d'intelligence difficile ou discutée. C'est là que l'érudition et la sûreté de jugement de Guthrie font merveille. L'auteur prend position face aux interprétations classiques et incorpore à sa réflexion d'historien de Platon la discussion philosophique contemporaine. Ne reculant devant aucune subtilité de Platon ou de ses interprètes, il réussit à ne pas se départir de la sobriété, de la simplicité tranquille et parfois à peine ironique, auxquelles il a décidé de se tenir. Et tout cela s'exprime dans un style de beauté classique. Voilà donc des ouvrages où l'historien, le philologue et le philosophe trouvent leur compte, et la philosophie antique, un monument digne d'elle.

FERNAND BRUNNER.

MARIA LUALDI : *Il problema della philia e il Lysiside platonico*. Milano, CELUC, 1974, 156 p.

Cette monographie témoigne d'une connaissance approfondie de toute la littérature consacrée au *Lysis* depuis 1900. Elle recense quatre-vingts travaux, dont un bon nombre sont résumés d'une manière très consciencieuse. — M<sup>me</sup> Lualdi cherche tout d'abord à dater le *Lysis*. Elle admet, avec L. Robin, que cette œuvre est postérieure au *Charmide*, mais passablement antérieure au *Banquet*. Elle combat la thèse proposée en 1960 par A. W. Begemann, qui plaçait le *Lysis* dans la même période que le *Parménide*, en raison de la présence de schèmes logiques semblables dans ces deux dialogues. — Elle s'interroge ensuite sur le terme *philia* et s'oppose aux interprètes qui estiment que, dans le *Lysis*, Platon tend à confondre *érôs* et *philia* : la *philia* présente un caractère rationnel dont l'*érôs* est dépourvu et recouvre un ensemble de rapports humains beaucoup plus vaste que ce dernier. — Par une analyse minutieuse du dialogue, elle cherche enfin à en dégager la signification. Les apories successives qui en marquent le développement ont leur principe dans l'erreur méthodologique consistant à rechercher qui possède la *philia* ou quels sont certains de ses

aspects en partant de conceptions populaires ou de théories philosophiques antérieures, au lieu de déterminer tout d'abord quelle est son essence. Mais ce caractère aporétique ne doit pas masquer l'importance des résultats obtenus en cours de route. Dans les passages montrant que l'amitié vise un terme premier (*prôton philon*) identifié au bien et qu'elle suppose une affinité de nature, une « convenance » (*oikeiotès*) distincte de la simple ressemblance, Platon réalise des « gains spéculatifs d'une vaste portée » (p. 135). Et, dans l'aporie finale, il fait un pas de plus en se demandant si le bien est « ce qui convient » à toute chose. Quoique l'identification des deux termes soulève des difficultés que le dialogue ne résout pas, elle a été admise par de nombreux interprètes, et M<sup>me</sup> Lualdi la juge « possible » (p. 139). Cette étude aboutit donc à la conclusion que le *Lysis* a un contenu beaucoup plus riche que ne l'ont pensé les interprètes qui l'ont abordé comme une œuvre mineure, et n'est pas une simple préparation au *Banquet* ou au *Phèdre*.

ANDRÉ VOELKE.

JEAN-CLAUDE FRAISSE : *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris, Vrin, 1974, 504 p.

On admet souvent que la découverte du *problème d'autrui* est l'œuvre de la philosophie moderne, voire contemporaine, et qu'elle ne pouvait s'opérer que sous l'action conjuguée de Hegel, de la phénoménologie et de l'existentialisme. M. Fraisse pense au contraire que ce problème a été présent chez les Grecs, « sous l'aspect d'une réflexion sur la nature et les conditions de la *philia* », mais qu'il a connu ensuite une « longue occultation » (p. 12). Son ouvrage obéit donc au souci fondamental de retrouver dans la philosophie antique un « problème perdu », en analysant les diverses conceptions de l'amitié qui se sont développées au cours d'une période fort longue, allant d'Homère jusqu'à Plutarque. M. Fraisse n'a pas seulement le sens des problèmes philosophiques, il a aussi une connaissance ample et précise des textes, les interprète d'une manière sûre et sait les replacer dans des perspectives générales. Ces qualités lui permettent de répondre à la fois aux exigences des historiens et à l'attente des philosophes. — Dans une première partie assez brève il dégage les principaux thèmes abordés depuis Homère jusqu'à Xénophon et montre comment s'est constituée peu à peu une tradition riche de significations, de préceptes et de débats qui assignent certaines directions bien précises à la réflexion des grands philosophes de l'époque classique et hellénistique. — La partie centrale est consacrée aux trois auteurs qui ont poussé le plus loin l'étude de l'amitié et lui ont donné toute sa dimension philosophique : PLATON, ARISTOTE, EPICURE. — C'est surtout dans le *Lysis* que PLATON s'est attaché au thème de la *philia*. Il a substitué aux essais d'explication immanente, par l'affinité des semblables ou la complémentarité des contraires, la recherche d'un « fondement moral, transcendant à toutes les relations de fait » (p. 130). C'est à ce *prôton philon* que tend toute amitié, comme à un bien suprême visé à travers tous les biens particuliers. Pour M. Fraisse, la signification du *Lysis* réside plus particulièrement dans l'idée d'une convenance (*oikeiotès*) du bien à toutes choses. Il assigne à cette convenance un double sens : « D'une part, l'amitié doit se fonder dans une proximité de nature, correspondre à un besoin réciproque qui tient à l'essence des partenaires... D'autre part, cette proximité est elle-même engendrée par la parenté de chacun avec le bien... » (p. 145). Bien que le *Lysis* place la *philia*

« au cœur même du platonisme » (p. 146), les œuvres ultérieures l'exposent néanmoins à une double confusion : avec l'*érôs* d'une part, avec la bonne entente politique de l'autre. De la sorte son statut demeure finalement incertain. Tel est du moins la conclusion implicite qui me paraît ressortir du chapitre consacré à Platon. — Avec ARISTOTE bon nombre des équivoques entourant précédemment la notion de *philia* se dissipent. Les *Ethiques* reprennent toutes sortes de débats traditionnels pour aboutir à une double classification des diverses formes d'amitié : selon leur fondement possible (utilité, plaisir, vertu), selon l'égalité ou l'inégalité des partenaires. M. Fraisse montre clairement comment les problèmes s'articulent au cours d'une démarche sinueuse. Il voit bien que l'aspect le plus original et le plus profond de la théorie aristotélicienne de l'amitié est l'idée d'une amitié « parfaite » fondée sur la conscience partagée d'une existence et d'une activité communes. Cette activité culmine dans la contemplation en commun où s'unifient l'amitié et la vertu. L'analyse des conditions de cette forme achevée de rapport avec autrui aboutit à une « définition intersubjective de la conscience de l'existence » (p. 276) à laquelle on peut prêter une signification ontologique (cf. p. 244). Si les autres formes d'amitié apparaissent comme des moyens au service de fins qui leur sont données du dehors, dans l'amitié parfaite la fin est immanente à la pratique même de l'amitié. L'unité du *nous* qui se constitue à ce niveau est-elle affranchie de toute relation avec la vie politique ? M. Fraisse paraît enclin à le penser, mais d'un autre côté il déclare que l'organisation politique est « nécessaire à son éclosion » (p. 317). — Avec EPICURE une telle hésitation n'est plus possible, car l'amitié épicurienne se développe au sein de communautés complètement indépendantes de l'Etat. Le problème majeur que pose cette amitié semble être celui de concilier l'origine utilitaire qui lui est assignée et la destination de fin qu'elle est appelée à remplir. Mais c'est là, aux yeux de M. Fraisse, un faux problème, que les anciens ne se posaient pas, car pour eux l'amitié et l'amour de soi ne se contredisaient nullement. La base utilitaire sur laquelle s'élève l'amitié épicurienne est une « assise objective » (p. 297) à laquelle elle retourne constamment et qui la distingue de la bienveillance inopérante. Mais le plaisir de l'utilité est plutôt celui d'être utile que de recevoir des bienfaits, et l'échange des bienfaits révèle aux amis le plaisir d'un commerce amical qui connaît son achèvement, comme chez Aristote, dans l'activité philosophique en commun. — La dernière partie de l'ouvrage, consacrée au STOÏCISME, s'intitule « oubli et survivances de l'amitié antique ». Au cours d'une longue analyse M. Fraisse montre que dans l'ancien stoïcisme le problème de l'amitié se résorbe dans le problème plus large des rapports de l'homme comme être rationnel avec le *logos*, sans que la présence d'autrui soit reconnue dans sa spécificité. Quant au moyen stoïcisme, il apporte à la doctrine primitive des aménagements qui permettent de retrouver l'idée d'une relation de personne à personne. Mais, si l'on en juge par Cicéron, puis Sénèque et Plutarque, la réflexion philosophique ne s'interroge plus guère sur la nature ou les fondements de cette relation, et tend à l'envisager uniquement au niveau de la pratique quotidienne. C'est donc une image appauvrie de l'amitié que la fin de l'antiquité transmettra à la pensée chrétienne. Quant au problème philosophique d'autrui, il sera occulté pour longtemps. — Telles sont, brièvement résumées, les grandes lignes de cet ouvrage remarquable, qui répond bien à la double fin que son auteur assigne à l'histoire de la philosophie : « amener l'intérêt... sur ce dont l'oubli ne dénote pas nécessairement l'insignifiance ; donner une plus juste conscience de ce qui est vraiment neuf malgré tous les pressentiments qui en ont pu exister auparavant » (p. 13).



FERNAND VAN STEENBERGHE : *La bibliothèque du philosophe médié-  
viste. Complément au tome XVIII : Introduction à l'étude de la  
philosophie médiévale*. Louvain-Paris, Publications Universitaires,  
Béatrice-Nauwelaerts, 1974, 539 pages. (Philosophes médiévaux,  
tome XIX.)

Ce volume contient un choix des comptes rendus rédigés par le grand médiéviste belge au cours de sa carrière féconde. L'auteur lui-même a réuni ceux « dont la lecture paraissait utile au jeune chercheur qui veut s'initier aux études de philosophie médiévale ». Il donne ainsi un complément d'importance à son *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, parue dans la même collection en 1974 également. Fernand van Steenberghen a classé les livres, dont il a retenu la recension, en cinq groupes : les instruments de travail, les éditions et traductions, les monographies, les travaux de synthèse, les recueils. Des sous-divisions systématiques ou chronologiques complètent cette classification. Plusieurs tables (dont une table idéologique) sont encore au service des lecteurs. De 1928 à 1973, l'auteur a recensé avec attention et sympathie une vaste production relative à une époque dont l'étude était et demeure en plein développement. Il nous donne avec sa clarté coutumière le spectacle d'un labeur immense, celui des chercheurs de tous les pays. Le spectacle de cette recension continue et lucide, parallèle à une œuvre personnelle considérable, n'est pas moins exemplaire.

FERNAND BRUNNER.

ARDIS B. COLLINS : *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism  
in Marsilio Ficino's Platonic Theology*. The Hague, Martinus  
Nijhoff, 1964, 224 p. (Archives internationales d'histoire des  
idées, 69).

On se fait souvent une idée fautive de la doctrine de Marsile Ficin : on voit, dans ce traducteur de Platon et de Plotin, un pur platonicien, alors qu'il s'agit d'un prêtre fidèle qui s'est efforcé de combiner dans son œuvre les influences platoniciennes et les influences chrétiennes. Gilson, Fabro, avaient reconnu chez lui des passages issus du *Contra Gentes* de Thomas d'Aquin. A. B. Collins s'attache à relever tous les textes de la *Théologie platonicienne* qui remontent au *Contra Gentes* : il en trouve d'un bout à l'autre du grand ouvrage de Ficin et donne ainsi sur une centaine de pages, en regard, le texte de Ficin et celui de Thomas d'Aquin. Le plus souvent, l'accord des textes n'est pas littéral : Ficin a repensé sa source, mais sans la trahir. La première moitié du livre de Collins est une étude de la pensée de Ficin en six chapitres concernant essentiellement l'aspiration de l'homme à Dieu. L'auteur s'efforce de dégager chaque fois la dette de Ficin à l'égard de la théologie chrétienne. Une lumière en est jetée sur l'importance de Thomas d'Aquin à la Renaissance. Ficin pense que platonisme et théologie chrétienne s'accordent fondamentalement ; il est donc libre d'emprunter à l'un et à l'autre, non sans faire preuve cependant d'originalité propre. Collins suit bien ce mouvement de la pensée de Ficin et, à cet égard, son livre est fort utile, mais il ne nous paraît pas apercevoir la condition de possibilité de cet irénisme intelligent : elle réside à nos yeux dans le fait que le thomisme lui-même est imprégné de platonisme. C'est sur ce point, nous semble-t-il, que l'enquête de Collins mériterait d'être complétée.

FERNAND BRUNNER.

GILBERT DURAND : *Science de l'homme et Tradition. Le « nouvel esprit anthropologique »*. Paris, Editions Tête de Feuilles et du Sirac, 1975, 243 p.

PHILOSOPHIE  
CONTEM-  
PORAINE

Explosif, cet ouvrage de Gilbert Durand. Il annonce qu'un « nouveau domaine épistémique s'est creusé dans l'horizon épistémologique : éthologie, symbologie et mythologie, psychologie des profondeurs se substituent lentement aux réductions psychanalytiques, au facteur dominant de la sociologie classique, à l'historicisme, fût-il dialectique... » Bien sûr, notre auteur reconnaît que ce sont là *Considérations inactuelles*, surtout pour cette masse intellectuelle, progressiste, « mass-médiatisée » qui s'accroche désespérément à toutes les simplifications idéologiques. C'est pourquoi, précise-t-il, « nous nous en félicitons en pensant que notre livre vient à un siècle de distance commémorer la *Seconde Considération* de 1874 et dénoncer inlassablement : « Ce qu'il y a de dangereux, ce qui ronge et empoisonne la vie dans notre façon de faire la science » (Nietzsche). — Au départ, il faut comprendre qu'à l'instar de Mircea Eliade, le célèbre auteur des *Structures anthropologiques de l'Imaginaire* voit une véritable révolution dans l'étude de la pensée traditionnelle et que, par là seulement, se dessine un renouvellement de cette problématique de la philosophie contemporaine où l'homme s'enorgueillit de sa propre condamnation. Soulignons ici la rencontre décisive qu'il eut avec l'œuvre d'Henry Corbin, « toute vouée en apparence à ces lointaines traditions de l'Islam spirituel ». Ayant décidé d'entreprendre le bilan de l'anthropologie moderne, Gilbert Durand découvre avec étonnement, et c'est ce qui caractérise la présente étude, que « les découvertes timides de la psychologie (...) occidentale étaient magistralement et audacieusement établies dès le XIII<sup>e</sup> siècle au moins » par le grand philosophe andalou Muhyi-d-dîn Ibn Arabî. Ainsi une relation s'établit. N'oublions pas que, pour toute pensée traditionnelle, la situation de l'homme exprime un mélange où l'abstraction conceptuelle, issue d'une volonté subjective d'unification formelle, cède le pas à la démarche symbolique de la pensée et de l'univers pensé. Comme le signale notre auteur, « la *Weltanschauung* traditionnelle fonctionne au régime des structures « mystiques » de l'image ». Et nous savons désormais qu'une telle perspective n'a rien d'arbitraire ou de gratuit. « Car non seulement l'anthropologie scientifique a bien montré la permanence et la validité de cette « pensée sauvage » sous-jacente avec ténacité — comme la carcasse du Primate *homo sapiens* demeure sous la combinaison de l'astronaute — aux mentalités civilisées, mais encore que cette pensée sauvage est plus universalisable, est plus universalisée dans l'espèce humaine que ne l'est le perpétuel bouleversement des théories » et des méthodologies. La figure traditionnelle de l'homme surgit à tous les carrefours de l'aventure et c'est précisément par l'existence de ces « lieux » dont parlait déjà Aristote que nous sommes autorisés de ne plus craindre — « comme les coquettes scientifiques de la Belle Epoque — d'être « démodé », pas plus que ne sont « démodées » l'urographie ou la splénectomie parce qu'elles auraient une origine paracelsienne ». Il est entendu que Gilbert Durand ne tente pas d'établir une sorte de concordisme entre la Science et la Tradition. Cependant, ajoute-t-il, si la Science permet d'ouvrir des barrières, tant mieux. Il est question avant tout de montrer que « la Tradition préexiste à toute « formation de l'esprit scientifique » et que notre monde a tort, suivant le mot d'Alexis Klimov, de considérer « ce qui est traditionnel comme résolument dépassé » car l'authenticité sur ce plan « est caractérisée par le fait de véhiculer des valeurs et une sagesse éternelles, c'est-à-dire échappant à l'emprise du temps et restant toujours universellement actuelles ». — Au fond, l'ouvrage s'adresse à tous les chercheurs qui refusent de troquer



l'homme « contre les épures vides des formalismes ou contre le non-sens de l'explication causale ». L'importance d'une telle mythocritique se fait de plus en plus sentir dans un monde laissé à lui-même. D'ailleurs, l'Occident moderne n'a guère le choix : toutes les recettes qu'il s'est données fondent comme la neige au soleil. Les « Sciences Sociales » sont dans une impasse mortelle et les multiples remèdes de la psychologie à prétention scientifique n'aboutissent qu'à enchaîner un peu plus l'homme aux fruits de son action.

ANDRÉ DÉSILETS.

ANTONIO ROSMINI : *Anthropologie morale*. Précédée d'une introduction à l'ontologie personaliste d'A. Rosmini, par François Evain, et d'une préface de J. Chaix-Ruy. Paris. Beauchesne, 1973, 297 p. (Bibliothèque des Archives de philosophie, 13.)

Inspiré par Platon et saint Augustin, structurant sa pensée à la façon scolastique, critique averti de Kant et de Hegel (dont la dialectique est discutée avec une pénétration qu'on ne retrouve nulle part en Italie durant le XIX<sup>e</sup> siècle), Rosmini est l'auteur d'une œuvre monumentale qui compte des dizaines de volumes et qui a suscité les commentaires de nombreux philosophes italiens. En France, en revanche, et comme à l'habitude, on a peu lu Rosmini, on a peu compris son originalité et la signification de sa doctrine. A l'exception de R. Jolivet, de F. Evain, de J. Chaix-Ruy (cet inlassable diffuseur de la pensée italienne) et de références ou articles dus à M.-L. Roure, M. Segond, J. Wahl. Charles Secrétan admet, dans la Leçon XI de sa *Philosophie de la Liberté*, le point de départ rosminien de la philosophie : l'être indéterminé. Et Rosmini cite souvent Secrétan dans sa *Theosophia*. Après une bonne introduction de Chaix-Ruy, Evain explique le contexte historique, la genèse de l'*Anthropologie morale* et sa structure métaphysique. Cette anthropologie, affirme l'éditeur, se présente, quoique en un sens tout différent de celui de Sartre, comme une véritable « ontologie phénoménologique ».

ERIC MERLOTTI.

MANOEL JOAQUIM CARVALHO JR : *La dynamique ontologique de l'esprit. Genèse de la pensée. La formation de la pensée humaine*. Traduit du portugais par Marcel Salats. Neuchâtel, La Baconnière, 1974, 193 p.

Ce n'est pas sans curiosité que nous avons ouvert ce quatrième livre traduit en français d'un philosophe de Salvador de Bahia. Il faut en effet être un auteur brésilien bien remarquable pour que les éditeurs publient plus de 1000 pages, alors qu'il y a tant d'œuvres brésiliennes exceptionnelles qui ne seront jamais diffusées. Cette curiosité est d'autant plus justifiée que M. J. de Carvalho prétend dans ce nouveau travail « étendre l'idée maîtresse de *A la recherche de l'Etre* (traduit par H. S. Castello Branco et publié à Paris par La Colombe en 1961) aux différentes branches de la philosophie... » à savoir : « ... le thème de la dynamique des forces qui intègre l'ultime réalité de l'homme et du monde, des cieux et de la terre » (p. 15). A travers cet exposé systématique d'une métaphysique théologique, le lecteur sera surpris, comme l'espère l'auteur (p. 18) lorsqu'il découvrira l'unification de l'Etre. On retrouve donc le même souci que dans *Dieu et liberté* (traduit par P. Chevalier et publié par Téqui à Paris en 1967) de susciter chez autrui un cheminement vers Dieu grâce à la participation à une pensée philosophique qui transcende la raison sans l'abolir

et qui débouche dans la foi tranquille et béate que l'auteur évoquait à propos de la mort de sa mère dans *Lettres à une mère disparue* (traduit par M. Salats et publié à Genève par La Palatine en 1970). Mais qu'est-ce qui motive cette œuvre ambitieuse de salut ? La foi chrétienne ? Peut-être. Mais bien plutôt l'impérieux désir de l'auteur de libérer ses contemporains des « aigreurs et des hasards de la vie » qui s'appellent « la technique » ; « l'existentialisme athée et ses excès » ; « le matérialisme et ses immoralités » ; et surtout et sans cesse « la menace rouge », « le cancer de l'esprit qu'est le communisme » et ce suppôt de l'enfer que fut Karl Marx. Bref, tous ces maux qui nous perturbent, qui ont causé la décadence de l'Occident et qu'il suffirait de *supprimer* (sic) pour qu'apparaisse de nouveau la face sublime de l'homme. Nous voulons bien, encore que les situations où l'on a justement pratiqué systématiquement cette suppression-là aient surtout révélé la face hideuse de l'intolérance anticommuniste et de ses tortures brésiliennes ou chiliennes. Le chemin vers Dieu passe parfois, et pour certains, par de bien étranges méandres.

PIERRE FURTER.

AUGUSTO PONZIO : *Linguaggio e relazioni sociali*. Bari, Adriatica, 1970, 203 p.

L'auteur a, à son actif, une thèse sur le problème de l'Intersubjectivité, un essai sur la *relation interpersonnelle* et une collaboration aux revues italiennes bien connues : *Filosofia*, *Aut-Aut*, *Giornale critico della filosofia italiana* ; l'objet central de ses recherches est donc constitué par la mise en évidence des contributions de la linguistique à la solution des problèmes posés par les rapports sociaux. C'est non seulement la communication interhumaine que le langage permet, mais également l'approche rigoureuse des divers modes de relation et de stratification sociales. Cet essai est un projet de socio-linguistique entendue comme théorie critique de la société. Il est bien étayé par les références aux œuvres les plus importantes de la linguistique et de la philosophie contemporaines.

ERIC MERLOTTI.

AJDUKIEWICZ KAZIMIERZ : *Pragmatic Logic*. Dordrecht (Hollande), Boston (USA), Reidel, 1974, 458 p. (Synthese Library, 62.)

Objet d'une publication posthume (l'auteur est mort en 1963) et inachevé, ce livre important par sa rigueur et sa richesse approfondit et développe, sous la forme d'un manuel destiné aux étudiants et enseignants de philosophie, un article de 1939 paru en polonais dans l'« Encyclopédie de l'Éducation ». Dans sa présentation nouvelle, il devait pallier une lacune : si, en Pologne, nombreuses sont les monographies de logique formelle, on ne disposait d'aucun « text-book » exposant de manière synthétique l'ensemble des concepts de la sémantique et de la méthodologie scientifique. Le titre de l'ouvrage résume, dans le contexte du positivisme, un projet de codification des procédures de recherche mises à l'œuvre en science en liaison avec les fins visées par le savoir, dans une optique normative : la tâche essentielle de la méthodologie est d'assurer, par l'enseignement, un usage correct des opérations cognitives. L'analyse des « moments » de cette tâche rend compte de la structure de l'ouvrage. Il est composé de trois parties — une quatrième, inachevée, est introduite en appendice. I. « *Words, Thoughts and Objects* » (p. 7-95). Les procédures du savoir concernent d'abord, au niveau le plus élémentaire, les concepts (leurs « types », « propriétés » et « éléments ») qu'a élaborés « that branch of Logic which is termed Methodology », — ainsi que les conditions d'un usage correct de ces concepts ; usage

lié, de plus, à la logique du langage, objet de la «semiotic Logic» traitant des modes selon lesquels se formulent ces concepts, «the mapping of facts in speech». II. «*Inference*» (p. 97-181). Si la «logique élémentaire» (logique au sens strict), qui systématise les schémas d'inférence valides, paraît moins importante didactiquement à cause de son caractère mécanique, elle sert toutefois, par contraste, à faire saisir la variété des sens revêtus par les conjonctions dans le langage naturel et à évaluer la moindre valeur conclusive d'autres schémas. L'auteur introduit ici une conception de la validité, conçue comme adhésion subjective, qui lui donne le moyen d'analyser et de classer les différents types d'inférence en termes de certitude ou d'incertitude quant à la nécessité de l'enchaînement, et de poser de façon originale le problème de la distinction entre inférences déductives, réductives et inductives. III. «*Methodological types of sciences*» (p. 185-439). Partant de la distinction positiviste entre sciences déductives et inductives, l'auteur décrit les procédures spécifiques de chacune — définition et propriétés d'un système axiomatique formalisé d'une part, fondement empirique des démarches expérimentales, procédures de classement et de dénombrement, théorie des relations, concept de loi, raisonnement statistique d'autre part. La dernière partie «*Proving and Explaining*» devait aborder, de manière systématique, les concepts d'explication et de construction théorique dans les sciences empiriques. Comme le remarque K. Szaniawski dans sa *Préface*, si le livre d'Ajdukiewicz se voulait un manuel, il en dépasse éminemment la portée et porte la marque de la personnalité de son auteur, la plupart de ses pages apportant une contribution originale à la science.

MARIE-JEANNE BOREL.

S. HAAK : *Deviant Logic. Some philosophical Issues*. Cambridge, University Press, 1974, 192 p. et une bibliographie.

Les critiques faites à la logique classique sont nombreuses et ont abouti, dans la première moitié du siècle déjà, à la construction de systèmes logiques «non standards». Mais rares sont les reprises synthétiques des motivations ou des conditions déterminant ces critiques : attitudes épistémologiques, questions soulevées au niveau des champs d'application. La thèse de S. Haak a pour propos une systématisation de cette problématique en posant, en particulier, la question intéressant la philosophie de la connaissance, du changement théorique en logique, et de la valeur cognitive des différents types de systèmes, les uns relativement aux autres. Dans une première partie, il s'agit d'abord de préciser en quoi la logique classique constitue une sorte de norme par rapport à laquelle les autres élaborations systématiques se sont définies (extension ou rivalité), et qui permet de catégoriser trois types de «deviance» : variante notationnelle, complément et solution alterne. Il s'agit ensuite de découvrir des raisons historiques à l'existence de ces déviations, contre la thèse kantienne de l'achèvement de la logique, ou la thèse affirmant le caractère «en soi» des vérités logiques. La logique, d'un point de vue pragmatique, obéit aux conditions de son applicabilité et de sa convenance à des univers de discours divers, où surgissent des problèmes nouveaux. Ce qui a, alors, des conséquences au niveau de la théorie de la vérité et conduit à imposer un point de vue nominaliste (logique des énoncés). — Dans une seconde partie est développée une description de cinq types de problèmes dont l'élaboration a conduit, à travers une critique de la logique classique, à des situations formelles déviantes. Certaines solutions sont elles-mêmes discutées et des développements suggérés. Ces problèmes sont les suivants : futurs contingents (logiques modales et pluri-

valentes), exigences de constructibilité intuitioniste (logique de l'assertable), ambiguïtés du langage ordinaire, en particulier termes singuliers et existence (référence et présupposition), enfin, mécanique quantique (logique du temps) et généralement, « logique » des relations empiriques.

MARIE-JEANNE BOREL.

J. M. BOCHENSKI : *Was ist Autorität ? Einführung in die Logik der Autorität*. Freiburg, Herder, 1974, 127 p. (Herderbücherei, 439.)

Le problème de l'autorité ne cesse de susciter la réflexion des diverses sciences humaines. Le P. Bochensky entend l'aborder par le biais de l'analyse linguistique et logique. Mais la petite collection où paraît cette *Introduction à la logique de l'autorité* n'est pas destinée à de grandes monographies de style académique ; elle doit rester accessible à un large public. Aussi l'auteur avertit-il d'emblée son lecteur : son analyse ne porte que sur « quelques aspects » de l'autorité, elle n'envisage que « les plus simples » d'entre eux, elle opère avec des « trivialités ». C'est toutefois le propre de la logique d'aboutir à des considérations « qui ne sont plus triviales du tout », même si le point de vue adopté laisse de côté les « méditations philosophiques ou existentielles ». En fait, l'approche choisie s'avère vite pertinente et cette brève étude peut être une bonne référence entre les mains de quiconque s'interroge sur l'autorité. Des analyses très simples, illustrées d'exemples généralement bien choisis (mais pas tous !), mettent en évidence la complexité des relations dont est fait tout phénomène d'autorité ; elles permettent de dénoncer au passage tous les mésusages dus à une compréhension insuffisante de ces relations et de leurs contingences. Mais cette analyse est-elle aussi innocente que l'auteur le donne à entendre ? Résolument caustique quand il s'en prend par exemple aux « savants professeurs qui publient des prises de position politique », alors qu'ils sont incompetents dans ce domaine, l'auteur se montre très réservé, voire trop prudent dans son dernier chapitre sur « autorité et foi ». L'homme d'Eglise prévaudrait-il subitement en lui sur le logicien ? On constate en tout cas que sa description analytique s'interrompt précisément au moment où il eût logiquement dû s'interroger sur le phénomène d'autorité le plus complexe et le plus caractérisé : celui des relations entre l'autorité de Dieu et celle du magistère ecclésiastique. Ses quelques considérations sur l'aspect pragmatique de l'autorité *déontique* (distincte de l'autorité *épistémique*) brouillent les cartes beaucoup plus qu'elles n'éclairent le jeu des parties. Dès lors, on est fondé à se demander, en une lecture récurrente, si toute cette analyse n'est pas commandée obscurément par le souci méritoire, mais suspect, de sauver l'autorité. On constatera alors que l'auteur laisse résolument de côté un aspect décisif du phénomène en question : la logique inavouée au nom de laquelle on crée ou on impose l'autorité parce qu'on en a besoin. Mais nous voici au seuil des jugements de valeur et l'auteur n'a pas voulu les prendre en considération. Dans ce domaine, même s'il s'agit d'une brève mise au point à l'usage d'un public élargi, on voit mal comment éviter une vérification de la logique par la métaphysique ou l'ontologie.

BERNARD REYMOND.

FRANCIS J. KOVACH : *Philosophy of Beauty*. Norman, University of Oklahoma Press, 1974, 350 p.

Affirmer aujourd'hui l'existence objective de la Beauté demande un certain courage intellectuel, remarque l'auteur lui-même (p. 55). Il n'en faut pas moins



pour construire une esthétique systématique fondée sur un réalisme métaphysique et refuser toute forme de relativisme. Mais ce courage ne va pas sans quelque anachronisme. Non pas parce que Kovach se réfère constamment à la pensée thomiste, dont ses travaux l'ont consacré comme l'un des spécialistes, mais parce que sa réflexion apparaît comme doublement anhistorique : coupée de toute expérience contemporaine en matière d'expression créatrice, elle n'est pas effleurée par le moindre doute quant à la permanence des concepts au cours de l'évolution des théories artistiques. L'absence de cette dimension historique frappe d'autant plus que chaque développement doctrinal est précédé d'un examen des positions défendues au cours des siècles, mais où l'ordre systématique élimine toujours le chronologique, et sans que soit jamais pris en considération le contexte socio-culturel. Certes, la démonstration est toujours impeccable, mais on a peine à croire qu'elle ne passe pas à côté du sujet, et toute la question est de savoir si le phénomène esthétique relève du seul raisonnement et peut être élucidé à coup de syllogismes et de définitions. Rigoureux jusqu'à en être procédurier, l'appareil logique est ici formellement trop parfait pour être convaincant, et si l'auteur a remarquablement mis en évidence les difficultés du subjectivisme, il n'en aura pas moins contribué à renforcer les opposants à l'esthétique spéculative dans leur conviction que le problème de la définition du Beau n'est qu'un faux problème. Preuve en soit la minceur des résultats : prix d'une volonté déclarée de généralisation, l'inconsistance de notions comme l'intégrité, l'ordre, la proportion, la symétrie, l'harmonie ou l'unité en fait des catégories rigoureusement inutilisables pour le critique ou l'historien. — Conçu aussi comme « textbook », cet ouvrage offre cependant, grâce à sa clarté et à la richesse érudite de ses nombreuses références, une excellente introduction à la problématique de l'esthétique ancienne. Deux index et une abondante bibliographie contribuent à en faire un instrument de travail précieux.

PHILIPPE JUNOD.

*Miscellanea Albert Dondeyne, Godsdienstfilosofie, Philosophie de la religion.* Gembloux, Duculot, Leuven, University Press, 1974, 456 p. (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium, XXXV.)

E. de Keyser, W. de Pater, A. de Waelhens, U. Dhondt, H. Duméry, L. Dupré, J. Etienne, A. Gesché, J. Grootaers, J. Ladrière, O. Laffoucrière, P. Masterson, M. Nédoncelle, G. Philips, J. Plat, C. Troisfontaines, J. van der Veken, J. van de Wiele, G. van Riet, A. Vergote, J. Walgrave, A. Wylleman rendent hommage à Mgr Dondeyne, professeur à l'Institut supérieur de philosophie et à la Faculté de théologie de Louvain, animateur du mouvement *Universitas*, responsable de l'Action catholique universitaire dès les années trente, préoccupé de donner place aux laïcs dans l'Eglise et soucieux de faire droit, dans une théologie catholique, à nombre de thèmes valorisés par la culture contemporaine. On a regroupé les textes présentés ici selon cinq rubriques : philosophie du phénomène religieux, langage religieux, la religion dans la culture, médiations anthropologiques de la religion, affirmation de Dieu et ontologie, à quoi s'ajoutent une présentation de la personne et de l'œuvre du jubilaire ainsi qu'un texte de sa main, typique de son attitude délibérément conciliatrice : *un discours philosophique sur Dieu est-il encore possible ?* Les contributions paraissent, pour l'essentiel, soit en français, soit en flamand.

PIERRE GISEL.