

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **27 (1977)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

N. LOHFINK : *La promessa della terra come giuramento. Studio su Gen 15*. Brescia, Paideia, 1975, 162 p. (Studi Biblici, 30.)

SCIENCES  
BIBLIQUES

Traduction de *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn 15*, Stuttgart, 1967, cet essai constitue une étude très détaillée de Gn 15, considéré comme le plus ancien texte biblique, dans lequel la promesse d'une terre est liée à un serment de la part de Yahvé. A la suite de ses études précédentes sur le Deutéronome, Lohfink montre d'une manière convaincante que le terme *berît* dans Gn 15,18 ne peut être traduit par *alliance*, mais seulement par *serment* ; au v. 17 l'expression *krt berît* doit être comprise dans la ligne de Jr 34 et de nombreux parallèles extrabibliques ; l'ensemble du texte laisse entrevoir que « la divinité confirme la promesse de la terre à l'aide de la cérémonie humaine du serment » (p. 137). Lohfink montre ensuite les liens entre Gn 15 et Ex 34,10 (la structure est similaire). Et enfin il remarque l'insertion du *serment* de Gn 15 dans la *tradition de l'alliance* et il essaie d'en expliquer la survivance de structure. Le livre se compose d'une préface, d'un corpus en dix chapitres, d'une conclusion (qui reprend point par point les résultats du travail). En appendice, on donne une traduction nouvelle du texte de Gn 15 ; et à côté des index traditionnels, on trouve une bonne bibliographie. Malgré sa publication dans une collection de haute vulgarisation, ce texte a une tenue scientifique très serrée ; il repoussera pas mal de gens pour sa technicité ; mais l'exégète en tirera grand avantage. L'édition italienne est due encore une fois à l'infatigable Felice Montagnini (dont le labeur pour la diffusion de la Bible en Italie est bien connu) ; la traduction est bonne (l'auteur en est Gino Cecchi) ; le courage des éditeurs mérite toute notre reconnaissance.

ALDO MODA.

H. R. MÜLLER-SCHWEFE : *I dieci comandamenti spiegati per il nostro tempo*. Brescia, Paideia, 1975, 115 p. (Biblioteca Minima di Cultura Religiosa, 25.)

Traduction de *Die Zehn Gebote ausgelegt für unsere Zeit*, Hamburg, 1973, ce livre nous présente les dix commandements (selon les listes d'Ex 20,2-17 et Dt 5,6-21) dans le contexte de l'histoire d'Israël et à la lumière de l'interprétation nouvelle fournie par le Christ, nouveau Moïse. « Dans l'Ancien Testament les dix commandements sont compris comme des règles pour des situations particulières ; chaque commandement se présente comme une incarnation historique chaque fois différente du premier commandement, qui est aussi l'unique : Je suis le Seigneur, ton Dieu ; pour celui qui aime Dieu et pour tous

ceux qui croient au Seigneur qui nous fait vivre, la vie possède un ordre qu'on ne peut pas violer. C'est dans cette perspective que Jésus a compris le décalogue » (p. 9). Selon l'Ancien Testament et dans l'intention de Jésus, les dix commandements doivent aider l'homme à réaliser une communion avec Dieu, avec les autres, avec les choses ; le décalogue est donc une aide pour la vie ; concrètement il est une série d'exemples de la volonté de Dieu. On ne doit pas l'entendre simplement comme une règle morale ; il s'agit plutôt d'une perspective qui doit guider l'humanité vers sa réalisation complète. Le but de l'essai étant au clair (p. 9-11), Müller-Schwefe peut expliquer chaque commandement dans un langage simple, riche et savoureux (p. 22-114), en montrant sa subordination au premier commandement, qui seul est capable de tout éclairer (p. 12-21). Chaque page de ce livre a été prêchée ; on s'en aperçoit à la lecture, puisque continuellement le texte biblique nous renvoie à l'actualité et celle-ci charge le décalogue de perspectives nouvelles. C'est peut-être là le mérite majeur de cette contribution : les dix commandements, longtemps figés dans des listes trop sèches, sont rendus à leur chaleur primitive, quand ils étaient la parole brûlante du Dieu vivant, prêchée et confiée au peuple de l'alliance. C'est donc un livre à lire, car dans sa simplicité il peut apprendre à tous une lecture renouvelée du décalogue.

ALDO MODA.

HAGIA HILDEGARD WITZENRATH : *Das Buch Ruth. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung*. München, Kösel, 1975, 420 p. (Studien zum Alten und Neuen Testament, XL).

Cette dissertation sur Ruth a été écrite par Sœur H. Witzenrath, une élève de W. Richter, dont elle applique ici les principes de lecture (cf. W. Richter : *Exegese als Literaturwissenschaft*, Göttingen, 1971). Elle procède à un examen rigoureux du texte biblique au niveau littéraire — à ne pas confondre avec la Formgeschichtliche Schule — c'est-à-dire au niveau des mots (morphèmes, phonèmes, ...), de la phrase (structure, formes externes et internes (discours-actions...)) des unités petites ou grandes du récit. Son analyse tient compte des travaux en linguistique et notamment, au chapitre 7, des études de Propp, Greimas, Todorov... — L'auteur divise le « rouleau » de Ruth en quatre grandes unités, qui correspondent aux quatre chapitres du livre ; il souligne le rôle respectif des discours et des actions et montre comment les différentes parties de Ruth s'enchaînent pour former un ensemble cohérent, où tour à tour certains personnages (Noémi, Ruth, Booz...) prennent l'initiative (cf. les tableaux analytiques à la fin de l'ouvrage). L'histoire de Ruth aboutit à 4,17, qui comprend deux conclusions (4,17ab et 4,17cd), qui disent l'importance de Noémi, la veuve privée de postérité — au début du récit — et finalement comblée, puisqu'elle est la mère légale d'Obed et l'ancêtre de David (cf. 1,20s et 4,17b). Pour Sœur H. Witzenrath, le livre de Ruth doit avoir été composé avant l'époque deutéronomiste et il appartient au genre littéraire de la « nouvelle ». — Cette étude minutieuse, qui n'apporte pas des éléments révolutionnaires à la compréhension de l'écrit biblique, montre néanmoins les avantages de la méthode préconisée par W. Richter ; la part de la subjectivité — de l'intuition ! — est réduite au minimum au profit d'une analyse savante qui apparaît comme une sorte de correctif apporté aux travaux de H. Gunkel et de ses disciples. Mais on peut se demander si l'aspect « wissenschaftlich » de cette approche littéraire tient

suffisamment compte du fait que l'exégèse reste un art, voire un jeu. Les explications récentes avec leurs découpages, leurs schémas et leurs tableaux laissent-elles apercevoir qu'il y a quelque « plaisir » à lire l'Écriture, pour reprendre un terme emprunté à un ouvrage de Roland Barthes — « Le plaisir du texte », Paris, 1973 ? De toutes façons il sera intéressant de comparer le travail de Sœur H. Witzentrath avec le mémoire, portant sur le même livre de Ruth, que Corina Galland a soutenu devant A. J. Greimas à l'École pratique des Hautes Études, et dont nous espérons la prochaine parution.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

A. WEISER: *Giobbe*. Brescia, Paideia, 1975, 414 p. (Antico Testamento, 13.)

Traduction de *Das Buch Hiob* selon la sixième édition de 1974, ce texte de la série *Alt Testament Deutsch* comporte une introduction (p. 11-36), le texte commenté (p. 37-407) et une bonne bibliographie (p. 409-410). Dans son introduction, Weiser souligne tout particulièrement la spécificité du livre de Job en ce qui concerne sa forme littéraire et son contenu ; dégage la tradition de sagesse dans laquelle cet écrit s'enracine ; relève la tradition culturelle de l'alliance qui sous-tend toute la problématique du livre et en éclaire la solution finale ; s'arrête surtout sur la signification de l'écrit, en esquissant aussi la division du texte qui sera suivie dans le commentaire. Cette division comporte onze parties : histoire de Job, homme pieux et patient (1-2) ; plainte de Job (3) ; première discussion (4-14) ; deuxième discussion (15-21) ; troisième discussion (22-27) ; hymne de la sagesse (28) ; interlude sapientiel sur le passé et sur le présent (29-30) ; Job proclame son innocence (31) ; discours de Elihu (32-37) ; théophanie (38-42,6) ; épilogue (42,7-17). Le commentaire s'adresse à un public cultivé, mais non spécialiste ; dû à un grand exégète, il constitue une lecture très enrichissante ; publié pour la première fois en 1951, il est devenu à juste titre un classique. Le public italien doit s'estimer heureux de pouvoir accéder à une œuvre si qualifiée ; la traduction a été faite par Giovanni Casanova ; mais Felice Montagnini (que le public italien sait mêlé depuis longtemps aux réussites bibliques de son pays) a revu le tout, en traduisant aussi le texte biblique de Weiser (riche en option de critique textuelle).

ALDO MODA.

GILBERT BRUNET : *Essai sur l'Isaïe de l'histoire*. Paris, A. & J. Picard, 1975, 335 p.

G. Brunet présente un livre intéressant — il s'agit d'une thèse soutenue à Paris en 1973 — fondé sur une information importante, comme l'attestent ses notes, ses nombreux excursus et sa bibliographie, et dont les vues originales, même si elles ne convainquent pas toujours, méritent d'être connues et étudiées. — L'auteur rouvre l'épais dossier d'Es 7,14ss, où il est question d'une jeune femme qui doit mettre au monde un fils appelé Emmanuel, qui se nourrira de beurre et de miel... Son enquête l'amène à étudier diverses déclarations du prophète (ainsi Es 7 ; 8 ; 22 ; 30s ; 36ss, etc.) et à broser un tableau inédit d'Isaïe. — Selon G. Brunet, qui s'appuie en particulier — un peu trop ! — sur Pr 30, 18s, la « almah » d'Es 7,14 ne désigne ni la Vierge, ni la femme du roi, ni celle du

prophète lui-même, mais une hiérodoule, qui aurait dû normalement rester stérile (p. 7ss), et dont l'enfant portera le nom de « Avec-nous-est-El » (et non Yahvé !) (p. 17ss). Il s'agit d'un nom néfaste, choisi par Esaïe pour dénoncer non sans ironie le syncrétisme de son temps (p. 112ss). — Dans une seconde partie (p. 123s), G. Brunet précise quelle est selon lui l'attitude politique d'Esaïe. Le prophète se montre hostile à toute stratégie offensive (p. 123ss), mais son nationalisme — il est en effet radicalement opposé aux puissances étrangères quelles qu'elles soient (p. 141ss) — le pousse à intervenir dans les affaires publiques et à proposer le renforcement de Jérusalem par divers travaux qui doivent assurer le ravitaillement en eau de la cité en cas de siège. C'est lui qui aurait eu l'idée du fameux canal d'Ezéchias ! (cf. notamment Es 22, 8ss ; 8, 5ss, où « l'eau de Siloé » doit être traduit par « l'eau de l'aqueduc » (p. 171ss). La suite des événements a donné raison au prophète (p. 191ss). — Esaïe nous apparaît ainsi comme un politicien *réaliste*, et nullement comme un rêveur, se désintéressant au nom de la religion, des problèmes qui s'imposent aux autorités de son temps. G. Brunet insiste beaucoup sur ce point, ramenant le prophète à des dimensions humaines, sans doute avec raison ; mais il n'a pas suffisamment tenu compte, à notre avis, de l'aspect religieux et même théologique de l'intervention d'Esaïe qui semble avoir vécu et agi en étroite symbiose avec les traditions relatives à Yahvé, David et Jérusalem (sur ce point, cf. : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1957, p. 208ss).

ROBERT MARTIN-ACHARD.

PHILIPPE H. MENOUD : *Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1975, 359 p. (Bibliothèque Théologique.)

Le professeur Menoud est décédé en novembre 1973 sans avoir achevé son œuvre scientifique. Aussi ses collègues ont-ils pris l'heureuse initiative de réunir dans un recueil les études précédemment parues dans diverses revues de ce remarquable exégète et historien des origines du christianisme. Cette initiative est d'autant plus louable que l'originalité du travail de P. H. Menoud risquait d'être oubliée, l'auteur n'ayant pas publié de gros ouvrages. — Le livre se compose de quatre parties qui indiquent immédiatement au lecteur les sujets de prédilection de l'auteur. La première partie est consacrée aux problèmes de *théologie paulinienne* (p. 13-47). L'auteur analyse tout d'abord le mariage et le célibat selon saint Paul en montrant que l'apôtre apprécie positivement ces deux états dans la mesure où ils se prêtent à l'œuvre de rédemption (p. 13-23). Suit une étude sur l'écharde et l'ange satanique (p. 23-29) qui, selon l'auteur, sont des motifs exprimant l'échec de la prédication de Paul auprès des Juifs. L'article consacré aux rapports entre la révélation et la tradition chez Paul (p. 30-39) démontre, en se concentrant sur la conversion de l'apôtre, le parfait équilibre qui existe entre ces deux notions. L'auteur s'attache enfin à définir le sens du verbe πορθείν (p. 40-47) qui désigne non pas une persécution physique, mais théologique. — La seconde partie du recueil traite de *l'œuvre de Luc*. Elle comprend notamment toute une série de recherches particulières sur les Actes, destinées à préparer le commentaire auquel l'auteur travaillait au moment de sa disparition. Signalons les enquêtes sur le texte occidental des Actes (p. 49-63), sur l'eucharistie (p. 63-76), sur l'Ascension (p. 76-84), sur le plan des Actes (p. 84-91), sur les additions au groupe des douze (p. 91-100), sur les « quarante

jours » d'Ac 1,3 (p. 110-118), sur la Pentecôte (p. 118-124). Deux articles plus synthétiques (100-110 et 130-149) s'efforcent d'exposer l'unité de la théologie de Luc, sa pertinence malgré les attaques dont elle est l'objet aujourd'hui, sa parenté profonde avec la pensée de Paul. — La troisième partie reprend les *études johanniques* de l'auteur (p. 151-199). On y trouve, d'une part, une synthèse de la pensée johannique, d'autre part, une précieuse histoire critique de la recherche johannique de Bultmann à Barrett. — La quatrième partie aborde des *aspects de théologie néotestamentaire* (p. 201-354). Dans cette dernière section, l'auteur n'entend pas tellement faire œuvre d'historien de la pensée chrétienne, mais indiquer comment il convient d'aborder les problèmes actuels de la vie de l'Eglise à la lumière du Nouveau Testament. Ainsi en va-t-il de l'unité de l'Eglise (p. 201-205 ; 205-218) qui, donnée par le Christ, est à la fois un don et un devoir ; du pédobaptisme qui, pour le Nouveau Testament, est légitime et normal (p. 219-231) ; des ministères qui doivent toujours être fonctions de l'essence de l'Eglise ouverte à l'Esprit et fidèle à ses origines (p. 231-275) ; de l'attitude de l'Eglise face au judaïsme qui est à la fois conflit nécessaire et amitié (p. 276-313) ; de la compréhension chrétienne de la mort qui dévoile la situation actuelle de l'homme pécheur, mais aussi son possible avenir dans la résurrection (p. 314-336) ; de la signification du peuple de Dieu dans le christianisme primitif (p. 337-346) ; de l'unité nécessaire, enfin, entre la prédication de l'Évangile et la célébration des sacrements aussi bien au niveau du culte qu'à celui du ministère (p. 347-354). — Cet ouvrage, si riche et si solide, est précédé d'une présentation de l'auteur due à J. L. Leuba et d'une appréciation de son œuvre écrite par O. Cullmann.

JEAN ZUMSTEIN.

E. TROCMÉ : *Gesù di Nazareto visto dai testimoni della sua vita*. Brescia, Paideia, 1975, 179 p. (Biblioteca di Cultura Religiosa, 24.)

Publié en 1971, le *Jésus de Nazareth* de Trocmé est devenu un bestseller à juste titre ; la traduction italienne (très soignée) est l'occasion de le signaler à nouveau aux lecteurs ; un tel livre en effet mérite une grande diffusion, car il sait poser avec compétence et équilibre les grands problèmes qui agitent toute recherche sur Jésus. Après une introduction qui décrit les avatars des vies de Jésus depuis Reimarus (p. 11-26), le professeur de Strasbourg achemine son lecteur dans les voies difficiles de la formation et de la rédaction des évangiles (p. 27-43). Il peut ainsi proposer les différentes images de Jésus dans leur *Sitz-im-Leben* caractéristique : le Jésus des logia (p. 45-68) ; le Jésus des apophtegmes (p. 69-79) ; le Jésus des récits biographiques (p. 81-108) ; le Jésus des paraboles (p. 109-127) ; le Jésus des miracles (p. 129-144) ; Jésus et la politique (p. 145-158). Chaque image se conclut par quelques pages très réussies sur la christologie qu'on peut en dégager ; ces résultats partiels sont repris dans un chapitre final ; Trocmé essaie une unification (sans réduction) des données précédentes, en résumant ainsi le chemin parcouru (p. 159-166). Une bibliographie essentielle et sélective conclut l'ouvrage (p. 167s). Le livre est destiné au grand public, mais les analyses semées dans ces pages constituent un *status quaestionis* qui sera précieux aux spécialistes aussi ; ceux-ci ne partageront peut-être pas toujours toutes les solutions de Trocmé ; toutefois la méthode proposée ici est irréprochable et le chemin sans doute très sûr.

ALDO MODA.

HISTOIRE  
DE L'ÉGLISE  
ET DE LA  
PENSÉE  
CHRÉTIENNES

*Lexicon der christlichen Ikonographie*, herausgegeben von Wolfgang Braunfels, 5. Band, *Ikonographie der Heiligen*. Rom-Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1973, 519 p. ; 6. Band 1974, 587 p. ; 7. Band, 1974, 627 p.

On a signalé ici il y a quelque temps le *Lexicon der christlichen Ikonographie, Allgemeine Ikonographie*. Voici maintenant le *Lexicon* de l'iconographie des saints, dont la rédaction a été confiée à une multitude de spécialistes selon des normes uniformes et rigoureuses. Les éditeurs avaient prévu de lui consacrer deux volumes ; quatre se révèlent nécessaires (nous en avons reçu trois). Cette entreprise considérable se poursuit à Munich où se trouvent réunies les conditions nécessaires à sa réalisation. Chaque article comprend l'indication des sources, la description des images dans l'ordre chronologique et la bibliographie. Sous la première rubrique, on trouve la vie du saint en question, l'histoire de son culte, la liste des ouvrages qui lui ont été consacrés. Sous la seconde, l'auteur de l'article s'applique à énumérer les différentes formes de la représentation iconographique, avec l'indication des ouvrages où elles ont été publiées. Enfin, la bibliographie se rapporte aux études iconographiques. On trouve des articles généraux comme « évêques », « ermites », « diacres » ; certains d'entre eux donnent lieu à des études du vêtement et des insignes ecclésiastiques. Tout cela dans un très petit espace, grâce à des conventions de rédaction et d'abréviation. Sont abrégés les titres d'ouvrages, de collections, de revues, les noms d'auteurs, de lieux et même les mots courants du langage. Il faut s'habituer à cette sténographie, mais on y arrive assez vite. Ce dictionnaire savant s'adresse aux savants qui consentiront sans peine à l'effort qu'on leur demande. Il constitue une somme en la matière et un véritable répertoire des saints. Les illustrations, en moyenne une par page, sont petites et sans valeur esthétique : elles ne sont données que comme documents intéressants, encore qu'on ne voie pas toujours pourquoi telle image a été choisie plutôt que telle autre. C'est un grand ouvrage d'érudition et de consultation.

FERNAND BRUNNER.

ANTONIO QUACQUARELLI: *Scuola e cultura dei primi secoli cristiani*.  
(Estratto dal volume: *Nuove Questioni di storia della pedagogia*.)  
Brescia, La Scuola, 1974, 109 p.

Ce petit livre intéressant et bien documenté est la réédition, revue et enrichie, d'une étude parue en 1967 sur *Les sources de la pédagogie chrétienne avant le concile de Nicée* et de quelques autres essais. Il s'agit pour l'auteur d'étudier l'école et la culture chrétiennes avant l'apparition de maîtres tels que Jérôme, Augustin ou Basile le Grand. La communauté chrétienne primitive était une société plus mêlée qu'on ne l'a souvent supposé. Elle ne se recrutait pas uniquement dans les couches dites inférieures de la population. L'école et la culture étant des éléments fondamentaux de la civilisation antique, l'Église, qu'elle le voulût ou non, ne pouvait les ignorer. La vie scolaire était fortement dominée par la religion païenne : culte à Minerve, offrandes lors de certaines fêtes. Tertullien a insisté sur les tentations qui guettaient l'enseignant chrétien. Pourtant il n'était pas interdit au chrétien de se faire maître d'école, surtout s'il n'avait pas d'autre possibilité de gagner sa vie. Il y eut des maîtres martyrs. Antonin eut un précepteur chrétien. Certains écrits de Tertullien, un traité nouvellement découvert d'Irénée, la Didaché et la lettre du Pseudo-Barnabas nous donnent un aperçu de l'éducation chrétienne. Mais ce sont surtout les

maîtres d'Alexandrie, Clément et Origène, qui nous en montrent le développement. Nous n'avons pourtant aucun traité systématique de pédagogie chrétienne à ce moment-là. — Suivent des indications intéressantes sur l'enseignement élémentaire : l'importance donnée à la lecture à haute voix, considérée comme un exercice de gymnastique, sur la rhétorique, moins artificielle que nous ne sommes tentés de la croire, sur les manuels et les extraits (excerpta). Un chapitre intéressant aussi est consacré au catéchisme. L'auteur y ajoute un exposé sur la symbolique des objets et des nombres et la manière infiniment subtile d'indiquer les chiffres les plus élevés (jusqu'à 900 000 !) à l'aide des seuls dix doigts.

LYDIA VON AUW.

MICHEL SEYBOLD, PIERRE-RÉGINALD CREN, ULRICH HORST, ALEXANDER SAND, PETER STOCKMEIER : *La révélation dans l'Écriture, la patristique, la scolastique*. Trad. par A. Chazelle. Paris, Le Cerf, 1974, 388 p. (Coll. Histoire des Dogmes, t. I : Les Fondements de la foi).

Un tel ouvrage, qui fait d'abord fonction de manuel, se laisse difficilement résumer. Il nous transporte en effet des temps bibliques à la fin de la scolastique, en passant par l'Église ancienne, l'ère patristique et les grands systèmes médiévaux. Chaque section étant due à un spécialiste, il est assez ardu de percevoir un fil conducteur. Cela tient d'ailleurs aussi à l'objet des investigations, aucune catégorie théologique n'étant plus lourde de malentendus et plus riche de sens que celle de révélation. Les auteurs nous invitent à suivre tant bien que mal le « développement » de l'idée de révélation à travers l'histoire de la pensée biblique et de l'histoire des dogmes et de la théologie, sans se laisser prendre au piège de l'analyse purement conceptuelle ou terminologique. Ils ont bien conscience d'avoir affaire à une catégorie d'ordre systématique et on ne leur en voudra pas de poser leurs jalons à partir d'un coup d'œil dogmatique. — Par delà l'information et l'intérêt historiques qu'elle implique, une telle quête a le mérite de poser la question centrale qui est au cœur de toute « histoire des dogmes » : comment une *aporie* constitutive de la théologie chrétienne — à savoir le rapport entre Dieu et l'homme, non identiques, et pourtant « identifiés » dans l'histoire — est-elle monnayée, articulée et respectée dans des contextes culturels différents ? A. Sand formule judicieusement la tâche qui domine l'ouvrage : loin de vouloir parvenir à une définition définitive du « concept » de révélation, il s'agit d'essayer de montrer « ce qu'ont été les débuts d'un dialogue qui ne finit pas, sur le sens de l'existence humaine, sur la relation de l'homme à Dieu » (p. 13). — Plutôt que de suivre diachroniquement les diverses manières de traiter, soit directement, soit indirectement, de la révélation, contentons-nous d'indiquer les problèmes clefs qui gravitent autour de cette aporie : *parole, histoire et existence* (la dimension prophétique de la révélation dans l'Ancien et le Nouveau Testament est soulignée, contre une approche purement apocalyptique) ; *christologie et eschatologie*, thème lié à l'aspect de *dévoilement* de la révélation, à la *liberté* divine (cf. Paul, puis dans un tout autre contexte la dialectique occamienne entre la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata*) ; *révélation et gnose, foi et raison, création et christologie* : dans la lutte avec la gnose, l'Église développe une théologie du Logos sans perdre de vue (du moins jamais complètement) l'initiative souveraine de Dieu dans l'événement de la révélation ; *liberté divine et nécessité* (c'est ici le problème du passage, dans la *Somme* de saint Thomas par

exemple, entre le nécessaire et l'historique, et donc du rapport entre la révélation dans l'histoire et les conditions de possibilité de la révélation), ce qui mène à ce problème voisin de la *positivité et de la transcendance* : certains auteurs soulignent avant tout la transcendance divine dans la révélation, qu'ils interprètent comme parole et comme dialogue interpersonnel (Origène, Clément), alors que d'autres, du moins en théorie, développent la dimension historique de la révélation (ainsi Occam et Biel). Mais la question centrale me paraît être celle du *sujet* de la révélation ; Augustin a joué ici un rôle déterminant en voyant dans le *Christus praesens* le cœur de la révélation. — Ces problèmes sont nés en fonction de contextes historiques précis, et notamment dans le débat entre néo-platonisme et aristotélisme, que les auteurs relèvent à plusieurs endroits.

DENIS MÜLLER.

PIETRO d'ACQUINO : *Battesimo e Cresima*. Torino-Leumann, Elledici Editrice, 1970, 293 p.

A plus d'une reprise, nous avons eu l'occasion de signaler aux lecteurs les ouvrages de Pietro d'Acquino. Travaux qu'on pourrait qualifier — si ce mot ne sous-entendait pas un élément de facilité — de vulgarisation de la théologie biblique. Les exposés de Pietro d'Acquino sont basés sur une connaissance approfondie de l'Écriture sainte et de la tradition patristique. La richesse de signification du baptême est mise en lumière de façon simple et vivante mais jamais superficielle. Cette étude peut apporter beaucoup au lecteur protestant. Une réserve pourtant : Paul a-t-il lié aussi indissolublement le baptême à la foi que ne le suppose l'auteur ? — L'étude sur la « *cresima* » (l'onction, la confirmation) est moins facile à suivre. Entre la notion antique d'onction du Saint-Esprit et de vocation personnelle et la pratique courante de la confirmation dans l'Église catholique d'aujourd'hui, il y a presque un abîme. Mais il n'est pas inutile de rappeler le sens primitif de ce rite, lié d'abord au baptême, puis séparé lorsque le pédobaptême prévalut. Pour Pietro d'Acquino, baptême et confirmation ont un sens communautaire et eschatologique.

LYDIA VON AUW.

NELLY VIALLANEIX : *Kierkegaard. L'Unique devant Dieu*. Paris, Le Cerf, 1974, 190 p. (Horizon philosophique).

Le principe méthodologique de l'auteur est clairement exposé dès le début : il s'agit de s'appuyer essentiellement sur les *Papirer*, mais aussi parfois sur les *Discours édifiants*. Ce principe est dicté par la conviction de N. Viallaneix que c'est à travers ces œuvres qu'on atteindra l'essentiel de la pensée de Kierkegaard. Que nous enseignent en effet les *Papirer*, « sinon que s'interroger sur la position religieuse de Kierkegaard consiste à se placer au « point d'équilibre » de son œuvre, au cœur même de sa pensée, au centre de son existence ? » (15). C'est à partir du religieux que l'on pourra vraiment comprendre le penseur danois : « C'est donc la dialectique de la communication religieuse qui va éclairer l'œuvre entière de Kierkegaard » (152). Dans de fort riches analyses, appuyées sur une grande connaissance, non seulement des textes de Kierkegaard, mais aussi de la littérature kierkegaardienne — on nous annonce en couverture que N. Viallaneix rédige une thèse sur *La Parole = La Communication religieuse chez Kierkegaard* — l'auteur nous présente l'essentiel de la pensée religieuse du penseur danois : la dialectique du rapport de Dieu à l'homme, le deve-

nir chrétien, la communauté. On appréciera tout particulièrement de fines analyses des notions d'absurde et de paradoxe, de la rhétorique kierkegaardienne. — Nous croyons que l'auteur a raison de réagir contre tant d'interprétations qui ont déséquilibré l'œuvre de Kierkegaard en ne considérant que les œuvres pseudonymes et en laissant de côté tout l'aspect religieux. Cependant, même si la collection dans laquelle paraît cet ouvrage et le titre de ce dernier nous avertissent de l'importance du religieux, ne risque-t-on pas, malgré ce qu'en dit N. Viallaneix, de déséquilibrer inversement cette œuvre en n'en considérant que l'aspect religieux ? Que devient l'ambiguïté kierkegaardienne ? Comment situer Kierkegaard philosophe ? Nous nous demandons enfin si, à tant s'appuyer sur les *Papirer*, on ne néglige pas un peu trop le résultat définitif de l'œuvre.

MICHEL CORNU.

DOM SIGHARD KLEINER, Abbé général de l'Ordre de Cîteaux : *Dieu premier servi. Entretiens spirituels sur la Règle de Saint Benoît*. Paris, Téqui, 1974, 369 p.

On ne compte plus les études et commentaires qu'a provoqués depuis quinze siècles la Règle fondamentale du monachisme occidental, mais celui qui s'est quelque peu familiarisé avec ce type de littérature trouvera une saveur inédite dans les entretiens tenus pour la plupart aux moniales de Sainte-Marie-de-Boulaur par Dom Kleiner. Il y a chez ce fils de saint Bernard une connaissance du cœur humain alliée à une vision du monde contemporain qui force l'admiration. Un tel monachisme a certainement quelque chose à nous dire parce que, refusant tout passéisme (voir le beau chapitre sur la Règle et le dynamisme évangélique) et luttant contre la routine formaliste (toute la partie consacrée aux Observances est marquée d'un humour paisible), il nous ramène au seul nécessaire : l'obéissance actuelle et l'intériorisation de la loi du Christ. La simplicité du ton et de l'expression ajoutent encore à ce grand livre. Une seule véritable faiblesse : Dom Kleiner n'a qu'une idée superficielle de la théologie eucharistique des Réformateurs (p. 329-330), ce qui lui fait commettre un contresens. On le lui pardonne, s'il est permis, en raison du profit certain retiré de cette lecture.

CLAUDE BRIDEL.

HELMUT GROOS : *Albert Schweitzer, Grösse und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers*. Munich-Bâle, Reinhardt, 1974, 841 p.

A l'heure actuelle, cette volumineuse étude est sauf erreur la plus complète et la plus fouillée de toutes celles qui ont été consacrées à l'œuvre théologique et philosophique d'Albert Schweitzer. Après une présentation détaillée de la personnalité hors pair de Schweitzer, l'ouvrage aborde successivement ses recherches sur le christianisme primitif (Jésus et Paul), son attitude envers le christianisme dans son ensemble, sa philosophie de la civilisation, ses travaux en philosophie de la religion et les différents aspects de son idéalisme. L'auteur passe ainsi en revue l'ensemble de l'œuvre publiée à ce jour, mais sans s'arrêter aux travaux musicologiques. En revanche, il ne semble pas avoir cherché à éclairer sa connaissance de Schweitzer par l'étude des manuscrits rassemblés depuis sa mort. Il ne peut donc nous faire bénéficier de la nouvelle mise en

perspective que propose un connaisseur comme Ulrich Neuenschwander à la suite de son examen de manuscrits importants, mais encore ignorés du public (par exemple, la grande étude, encore inédite, sur *Civilisation et religion*). L'intérêt majeur du livre de Groos consiste à mettre entre nos mains des références souvent abondantes à l'ensemble des études qui ont été consacrées à Schweitzer ou des critiques qui lui ont été adressées. Cet ouvrage constitue à cet égard un excellent instrument de travail. Par contre, on est moins convaincu par les capacités critiques de l'auteur. Pour s'attaquer à un penseur de la taille de Schweitzer, il faut avoir soi-même de l'envergure. H. Groos ne manque pas d'information, mais ses remarques sur les « limites » de Schweitzer sont trop souvent secondaires, voire sujettes à caution, et feraient volontiers penser à la mouche du coche, ce qui est finalement une manière de rendre hommage à la force du cheval !

BERNARD REYMOND.

ERWIN R. JACOBI : *Albert Schweitzer und die Musik*. Wiesbaden, Breitkopf & Härtel, 1975, 60 p.

Le centième anniversaire de la naissance d'Albert Schweitzer a été l'occasion de très nombreuses publications. Voici celle de la *Societas Bach internationalis*. Jacobi met surtout en évidence la contribution de Schweitzer à l'interprétation de Bach et à la science de l'orgue, mais il n'entre guère dans la discussion de ses conceptions musicales. A la fin de son exposé, l'auteur reproduit une intéressante réponse de Schweitzer à la question : « Que signifie Bach pour notre époque et pour moi ». Cinq annexes complètent cette brève publication, parmi lesquelles on relèvera surtout le plus ancien texte imprimé de Schweitzer sur Bach ; il porte sur l'Ode funèbre BWV 198 et sur la Passion selon saint Jean.

BERNARD REYMOND.

KARL BARTH : *Predigten 1914*. Herausgegeben von Ursula und Jochen Fähler. Zurich, Theologischer Verlag, 1974, 668 p. (Karl Barth Gesamtausgabe Abt. I.)

Le « Nachlass » de Karl Barth compte près de 500 prédications écrites et prononcées à Safenwil de 1911 à 1921. Avec la publication des prédications de l'année 1914, l'édition critique des œuvres complètes de Barth reçoit une continuation fort heureuse (ont déjà paru : les correspondances Barth-Bultmann, Barth-Thurneysen, l'Éthique de 1928/29). — On peut parier que cette édition provoquera des thèses du type « Barth avant Barth » et aidera à approfondir la question de savoir où exactement se situe la genèse du renversement politique et théologique chez le jeune Barth. La période des débuts de cette carrière extraordinaire passionne à nouveau la jeune génération. En effet, la guerre est l'événement qui marque cette série de prédications, qu'on ne peut résumer ou analyser dans un bref compte-rendu. Deux extraits datant du début et de la fin de l'année montreront peut-être le contraste entre le Barth imprégné encore du *Kulturprotestantismus* de ses maîtres (le style en est aussi très révélateur) et le Barth profondément désillusionné par la guerre et déjà en train de chercher de nouvelles rives : « Kannst du an Jesus vorbeigehen ? Hast du an ihm etwas auszusetzen oder zu vermessen ? Kannst du von ihm im Ernst behaupten : er hat mir nichts zu bieten ? Nicht wahr, das alles kannst du im Grunde nicht. Du musst selber gestehen : hier ist das Beste, was die Menschheit hervorgebracht,

das Beste, was er auch für mich geben kann. Hier ist der, von dem wahrhaftig nicht nur die christliche Kirche, eine neue religiöse Lehre und Einrichtung ausgegangen ist, sondern viel mehr : ein Strom von neuen befreienden Gedanken, von gutem Willen, von Liebe und Wahrhaftigkeit, von Gotteskraft vor Allem » (p. 31). — « Wir haben aber auch gesehen (à cause de la guerre), dass Gott etwas ganz Anderes ist, als was die *christlichen Kirchen*, das sogenannte Christentum, aus ihm gemacht haben. Da haben sie sich nun überall Götter gemacht, die ihnen die Mordwaffen segnen oder die ihnen doch den Gebrauch dieser Waffen gültig erlauben sollen, Götter, die mit ihnen hassen und kämpfen sollen. Die ungeheure Verführung ist auch an uns herangetreten und könnte noch ganz anders an uns herantreten, uns zu allem Anderen auch noch einen schweizerischen Schlachten- und Siegesgott zurechtmachen. Auch unser Christentum würde nicht stark genug sein, dieser Versuchung zu widerstehen, das kann man schon jetzt sagen. Um so klarer und reiner erhebt sich das wahre Bild Gottes über all das, was sich die Menschen, auch die frommen Menschen, über ihn gedacht haben. Um so deutlicher zeigt es sich jetzt, wo die Welt voll ist vom Götzendienst des Gegenteils, dass Gott Liebe ist, im Ernst und in Ewigkeit nur das » (p. 645). — On ne pourra donc plus dire que le politique n'est pas constitutif d'une théologie ; du moins, l'exemple de Barth prouve le contraire. — La présente édition dont on peut signaler la qualité, est intéressante à bien d'autres égards encore, par exemple du point de vue homilétique, linguistique et pastoral. Il suffit de lire ces prédications pour s'en rendre compte.

KLAUSPETER BLASER.

ANTON GRABNER-HAIDER : *Theorie der Theologie als Wissenschaft*. München, Kösel, 1974, 231 p.

THÉOLOGIE  
CONTEM-  
PORAINE

Dans ce livre — qui s'ajoute aux travaux importants de Sauter et Pannenberg sur le même sujet — Grabner-Haider essaie d'appliquer une philosophie analytique à la théologie, sa théorie scientifique et son organisation interne. Dans un premier temps, il décrit la théorie nécessaire à cette entreprise et son fondement dans la logique et la logistique. Une doctrine de la définition ainsi que du processus méthodique de l'explication scientifique complète cette information. Ensuite, il clarifie la relation entre savoir et foi religieuse, ce qui n'est possible qu'en examinant d'abord la structure du langage religieux. Cet examen montre qu'en théologie aussi, les critères rigoureux auxquels une science, pour être reconnue comme telle, doit se soumettre, sont applicables. La pensée exacte n'empêche pas la foi, mais vient l'appuyer. — La discussion dite « wissenschaftstheoretisch » est actuellement en vogue. Reste à savoir si elle nous aidera à progresser ou si c'est un retour en arrière.

KLAUSPETER BLASER.

GERHARD MAIER : *Das Ende der historisch-kritischen Methode*. Wuppertal, Brockhaus, 1974, 95 p.

Chacun sait que la méthode historico-critique est aujourd'hui contestée. De divers côtés. On sait mieux que hier qu'elle est elle-même liée à un moment historique déterminé. On en connaît les limites et c'est, comme toujours en pareil cas, l'indice d'une mutation. Pourtant, ce n'est pas ce type d'ouvrage qui nous aidera à assumer la tâche qui s'annonce. L'auteur se plaît à recenser les apories liées à l'exercice de la méthode « historico-critique » et propose de

substituer à cette méthode une méthode « historico-biblique ». L'éclipse de l'adjectif critique est délibérée. Or, contre l'auteur, il me paraît qu'il faudrait plutôt souligner 1° que toute lecture est nécessairement critique (pour des raisons culturelles et théologiques) et 2° que ce qui fait aujourd'hui problème dans le vocable « historico-critique » tient d'abord et avant tout au concept d'histoire. C'est à ce propos-là qu'il faut s'interroger. Le moment critique (comme du reste le moment théologique) en sera nécessairement redéfini, mais ce ne sera pas — contrairement à ce qui se passe chez l'auteur — pour ouvrir sur une sorte de positivisme du moment biblique.

PIERRE GISEL.

PIETRO d'ACQUINO : *I sacramenti dell'iniziazione. La loro catechesi alla luce della Bibbia*. Torino-Leumann, Elledici editrice, 1974, 95 p.

Nous retrouvons les mêmes thèmes et les mêmes exhortations dans ce nouveau manuel. Mais s'il s'agit de redécouvrir le sens authentique du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, il s'agit aussi de montrer l'unité de la Parole biblique et des sacrements. Au cours des siècles, l'Eglise a élaboré deux théologies, qui au lieu de se compléter, se sont souvent opposées l'une à l'autre. Le développement de la prédication, au Moyen Age, s'est fait au détriment du sacrement, devenu rite superstitieux parce que mal compris. Au moment de la Réforme, la théologie catholique des sacrements n'était pas en mesure de répondre aux critiques des Réformateurs. Les sacrements sont liés à la Parole de Dieu. Pietro d'Acquino met fortement en lumière leur valeur christologique. Baptême, confirmation, eucharistie, autant de possibilités de rencontrer le Christ ou de recevoir son Esprit. Le Christ agit à travers les sacrements. Le prêtre n'est que son instrument. A souligner l'inspiration œcuménique de ce petit livre.

LYDIA VON AUW.

J. AMOUGOU-ATANGANA : *Ein Sakrament des Geistesempfangs ? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1974, 328 p. (Oekumenische Forschungen III/1.)

L'Eglise catholique romaine, elle aussi, a son problème de la confirmation ! Le présent livre en fournit la preuve et montre en même temps comment dans certains milieux catholiques (l'auteur, dont on ignore l'origine, se dit reconnaissant aux professeurs Vogt et Küng de Tübingen) des recherches exégétiques et historiques peuvent remettre en question déclarations conciliaires et traditions doctrinales. Son sujet est donc la question de la confirmation (*Firmung*) en tant que sacrement, notamment par rapport au sacrement du baptême. — La doctrine catholique officielle reconnaît le caractère sacramentel du rite de la confirmation, mais elle est embarrassée quand il s'agit de définir plus précisément la nature et la fonction de ce sacrement. Consensus et controverse à ce sujet forment la première partie du livre. Ce constat conduit l'auteur à l'examen du NT et de la tradition. Il analyse en deuxième partie les passages bibliques cités par la tradition pour fonder le rite. La théologie de la confirmation n'a pas de fondement biblique satisfaisant, si bien qu'il faut creuser la question de l'origine et du sens au niveau de la littérature patristique. Il résulte de cette troisième

partie du livre que des rites post-baptismaux se sont effectivement développés, mais qui ne permettent pas de justifier la doctrine scolastique de la confirmation en tant que sacrement séparé du baptême et avec une grâce et une tâche spécifiques. Comme dans le N.T., baptême d'eau et don de l'Esprit restent inséparablement liés. Ainsi, l'auteur propose, dans une partie finale, de corriger les définitions du Concile de Trente et de la théologie post-tridentine pour dire avec l'Écriture et la tradition des premiers siècles que la confirmation n'est pas un sacrement en soi, mais bien « une phase du baptême, son renouvellement, sa confirmation, son accomplissement, sa fin » (p. 312). Dès lors, certaines réformes pratiques s'imposent. — Un livre important non seulement pour la discussion catholique ! Une contribution à la pneumatologie, pleine d'ouvertures œcuméniques.

KLAUSPETER BLASER.

*Valore e attualità del sacramento della penitenza. Convegno di aggiornamento per Sacerdoti e per Educatori. Roma, Facoltà Teologica della Università Pontificia Salesiana 1-4 novembre 1973. A cura di G. Pianazzi e Achille M. Triacca. Zürich, Pas-Verlag, 1974, 373 p. (Biblioteca di scienza religiose, 9).*

Dans le catholicisme contemporain, on se pose de nombreuses questions au sujet du sacrement de pénitence. D'une part, les exégètes ne peuvent plus suivre entièrement le Concile de Trente dans son interprétation de Jn 20,23. Les adversaires de la Réforme voyaient dans ce texte l'institution par Jésus du rite pénitentiel faisant des Apôtres les *juges* des consciences, et obligeant, par voie de conséquence, les chrétiens tombés dans des fautes graves, d'avouer leurs péchés au prêtre. Or l'Église ancienne a souvent cité Jn 20,23 lorsqu'elle parlait du baptême. Le soir de Pâques, Jésus accorde aux Apôtres la fonction de remettre *l'ensemble* des péchés des hommes, qu'ils aient été commis avant ou après leur entrée dans l'Église. D'autre part, on a pris conscience, dans le catholicisme, de l'aspect communautaire du pardon divin, le péché étant à la fois une offense faite à Dieu et une blessure infligée à l'Église. Sous l'influence de ces deux facteurs, certains proposent de développer les cérémonies pénitentielles en leur reconnaissant un véritable caractère sacramentel. Le Saint-Siège encourage le renouveau pastoral de la pénitence mais il exige l'aveu des fautes qui impliquent une rupture d'Alliance. Cet ouvrage examine ces problèmes théologiques dans une ouverture œcuménique, (toute une étude est consacrée aux positions des protestants). — Cependant, la fonction de confesseur pose de nombreuses questions pastorales. Parmi les plus urgentes, les auteurs ont retenu surtout celles qui concernent la sexualité : les relations préconjugales, la régulation des naissances. On aborde aussi le problème des divorcés remariés. L'ensemble de ces études apporte une contribution de valeur au renouveau du sacrement de pénitence.

GEORGES BAVAUD.

CHARLES WACKENHEIM : *Christianisme sans idéologie*. Paris, Gallimard, 1974, 260 p. (Voies ouvertes).

L'auteur de cet ouvrage est philosophe et théologien. Il s'interroge sur l'identité chrétienne. «Lorsqu'un chrétien dit: «Je crois», qu'entend-il par là?» (p. 7). Question existentielle qui ne peut être, selon lui, résolue à partir des textes. C'est de l'expérience qu'il faut partir, de la praxis même du chrétien. L'idéologie, c'est-à-dire l'esprit de système, est très exactement l'inversion de la foi.

Ch. W. la dénonce non seulement dans les grandes synthèses de la théologie classique, mais jusque dans les constitutions et décrets de Vatican II. L'idéologie est aussi ce qui conduit l'Eglise à se constituer comme une société séparée, alors qu'elle n'est pas autre chose qu'une communauté d'expérience. « Lorsqu'ils considèrent l'Eglise comme société, les croyants ne peuvent pas ne pas la contester au nom même de l'Évangile » (p. 80). En effet, la foi se situe au sein des structures, c'est-à-dire de l'existence historique pour, dans un rapport dialectique, donner sens au projet humain. — Ce livre n'est pas indifférent, car il aborde de vraies questions. Est-ce à dire qu'il emporte entièrement l'adhésion ? Il n'est pas toujours convaincant dans ses raisonnements et touche à trop de points pour être partout original. Surtout, s'il définit la foi à juste titre comme une rencontre, on peut se demander si, en partant de l'expérience, il ne s'engage pas dans une impasse. « Je pense en effet que l'existence chrétienne constitue l'unique point de départ de la réflexion théologique » (p. 101). Mais comment rejoindre, alors, l'existence de Jésus ? A l'idéologie est-ce l'expérience ou la parole qu'il faut opposer pour retrouver l'identité du chrétien et d'abord du Christ ? Autant de questions qui témoignent de l'intérêt de cet ouvrage aussi stimulant que profond.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

*Aspects de l'anglicanisme.* Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés. Travaux du Centre d'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg. Paris, Presses Universitaires de France, 1974, 245 p.

On connaît l'intérêt que le doyen Maurice Nédoncelle et le professeur Marcel Simon portent à l'anglicanisme. Il n'est donc pas étonnant qu'en 1972 ils aient consacré à cette religion « vivante » le colloque annuel de leur Centre. L'ouvrage auquel nous renvoyons ici rassemble les communications présentées lors de ce colloque. De très haut niveau scientifique, elles portent sur des aspects de la pensée anglicane (Joseph Hall, les « Evangelicals » du XVIII<sup>e</sup> siècle, Thomas Hancock et Stewart Headlam, William Tuckwell et Abraham Hume) et sur la vie interne de l'anglicanisme (l'organisation de l'épiscopat, le développement de la vie culturelle, les problèmes posés par l'existence d'une Eglise « nationale », les relations entre l'anglicanisme et le méthodisme, etc.). Ces études initient remarquablement à la diversité et à la vigueur d'une théologie et d'une ecclésiologie beaucoup trop peu connues sur le Continent. Un regret peut-être : à une exception près — un rapport sur l'anglicanisme australien — les travaux du colloque ne portent que sur l'anglicanisme britannique. C'est un peu étroit quand on connaît le rôle que la communion anglicane universelle joue dans les discussions et les pourparlers œcuméniques d'aujourd'hui. Les éditeurs en sont d'ailleurs bien conscients et le regrettent eux aussi.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

JOSEPH HUTCHINSON : *The Challenge of the Third World.* Cambridge, University Press, 1975, 67 p. (Eddington Memorial Lectures 1974.)

Ce petit livre expose le problème du « sous-développement » et du déséquilibre mondial du point de vue d'un professeur d'agriculture qui a longtemps vécu dans différents pays du Tiers Monde. L'auteur souscrit à l'idée du progrès social — chemin sur lequel nous nous trouvons depuis longtemps, selon lui — et de l'adaptation à une vie plus simple. Hutchinson propose, entre autres, le

rationnement de la nourriture pour arriver à un monde plus équitable et juste. La révolution ne saurait être une solution, démonstration que l'auteur fait en fin d'analyse en se référant à l'esprit de Jésus, sa façon de vivre et de parler. . .

KLAUSPETER BLASER.

JOHN P. ZWAENEPOEL : *Les quaestiones in Librum de Causis attribuées à Henri de Gand*. Louvain, Publications Universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1974, 160 p. (Philosophes médiévaux, XV).

HISTOIRE  
DE LA  
PHILOSOPHIE

Cette édition critique est précédée d'un avant-propos très clair concernant le manuscrit unique qui est à la base de cette publication, les caractéristiques littéraires du texte, ses sources, la date de la composition, l'auteur. Le manuscrit a déjà été décrit par Mgr Grabmann ; il comprend 13 ouvrages et on n'en connaît ni l'origine ni l'histoire. Il est en tout cas la copie d'un texte plus ancien. Ce commentaire du *Liber de Causis* est conçu sous forme de questions, plusieurs par propositions commentées. Il ne concerne que les 16 premières propositions du *Liber de Causis*, mais comporte en tout 61 questions. Celles-ci sont conçues comme d'ordinaire par l'exposé des arguments contre, puis par leur réfutation. Les principales sources sont Alfarabi, considéré comme l'auteur du *Liber de Causis*, Aristote et Averroès ; une dizaine d'autres penseurs sont mentionnés, nommément ou non. L'éditeur arrive à situer la date de composition entre 1245 et 1255 environ, mais l'auteur reste pour lui incertain : l'attribution à Henri de Gand, proposée par Mgr Grabmann, demeure insuffisamment étayée. Aucune des doctrines caractéristiques d'Henri ne se retrouve dans les *Quaestiones*, ce qui, du reste, n'est pas non plus un argument décisif contre l'attribution traditionnelle. On peut regretter que, sur sa lancée, l'introducteur n'ait pas ajouté une analyse doctrinale des *Quaestiones*. Relevons seulement que, malgré son caractère incomplet, ce commentaire attribué à Henri de Gand forme un traité des causes, de l'intelligence et de l'âme et qu'on y trouve en particulier le commentaire de cette fameuse proposition du *Livre des Causes* : *primum rerum creatarum est esse*.

FERNAND BRUNNER.

EUTIMIO MARTINO : *Aristóteles. El alma y la comparación*. Madrid, Gredos, 1975, 210 p. (Biblioteca hispánica de Filosofía, 85).

Cet ouvrage renferme une triple étude : analyse de ce qu'est l'âme pour Aristote, et de la fonction de cette notion dans le système général ; réflexions sur la comparaison et sur sa signification dans les sciences humaines ; démonstration — et c'est ce qui fait l'unité de l'œuvre — de la façon dont Aristote utilise la comparaison, et du rôle fondamental qu'elle joue dans sa pensée. Signalons, en appendice, un chapitre intitulé « Les comparaisons chez Aristote et l'œuvre de G. E. R. Lloyd » (il s'agit de *Polarity and Analogy*, Cambridge University Press., 1966).

JEAN-PAUL BOREL

FALK WAGNER : *Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation*. Gütersloh, Mohn, 1974, 288 p.

Bon connaisseur de l'idéalisme allemand (il a déjà écrit une thèse sur l'idée de personnalité de Dieu chez Fichte et Hegel), l'auteur nous livre ici le premier travail d'ensemble sur la *Dialectique* de Schleiermacher. Les théologiens s'en tiennent souvent à une étude de l'œuvre théologique de Schleiermacher ; on

parle beaucoup aujourd'hui de son *Hermeneutik*, or elle n'est pas compréhensible sans l'*Ethique philosophique* ni sans la *Dialectique*. Wagner choisit l'aride chemin d'une critique immanente. Schleiermacher avait rompu avec Hegel en plaçant la dialectique à l'extérieur, et non au cœur de la pensée. Wagner s'insurge contre ce qui demeure impensé dans la *Dialectique* : qu'est-ce qui pose la différence entre l'être et la pensée — présupposition constante de Schleiermacher — si cette différence n'est pas produite par la pensée ? Ne faut-il pas admettre que la pensée porte en elle l'ouverture vers l'être en soi ? Si de plus la dialectique veut transcender cette différence de l'être et de la pensée et produire un savoir de l'identité, pourquoi fonder ce savoir dans un vouloir-savoir, comme le fait Schleiermacher ? Wagner récuse cette scission du savoir et du vouloir, de l'archéologie et de la téléologie. Lecture hégélienne donc, et qui veut accorder bien davantage à Kant lui-même que ne le peut Schleiermacher ; alors que Kant croyait en effet que l'emploi rationnel (plan de la *Vernunft*) des idées avait sa légitimité (Dieu : « idéal sans défauts », cf. *Critique de la Raison pure* p. 452), Schleiermacher ne retient des démonstrations kantienne que leur terme négatif. Il ne peut dès lors que se rabattre sur le sentiment religieux, tout en redupliquant l'idée spinoziste du *Deus causa sui*, rejetée comme panthéiste, mais réintroduite dans l'idée de liberté. L'aporie rappelle Fichte, et elle rebondit si l'on compare la *Dialectique* et la *Glaubenslehre*, la conscience de soi appréhendée dans sa pure constructivité demeurant coupée de la conscience religieuse immédiate. C'est en fin de compte cette immédiateté qui fait illusion et qui entraîne un faux conflit entre théologie et philosophie. Schleiermacher ne réussit pas à montrer comment le sentiment immédiat de la dépendance est médiatisé dans l'intentionnalité de la conscience. Néanmoins, opposer liberté donnée et liberté produite ne permet pas de comprendre Schleiermacher. Le thème théologique de la dépendance ne suspend pas la vérité de la conscience de soi se déterminant dans la liberté, mais l'accomplit. *L'extra nos* ne peut être isolé de l'activité spécifique de la conscience. — Wagner poursuit donc par le moyen de ce dialogue avec Schleiermacher la critique de l'illusion séparatiste, déchirant de manière irrémédiable la positivité théologique et l'autonomie de la conscience de soi. Mais en posant *au départ* une identité absolue, le théologien ne passe-t-il pas outre les figures contingentes dont se nourrit la foi ? La théologie hégélienne a la hantise de la finitude. En quoi Schleiermacher avait encore peut-être raison : mieux vaut une analytique qu'une dialectique du *Begriff* à la Hegel ; car dans cette dernière perspective, il y a toujours surdétermination ou détournement du sens des énoncés bibliques et théologiques. Rudolf Odebrecht, l'éditeur de la *Dialectique*, n'écrit-il pas en 1942 : « Am Anfang steht die Rede, nicht der Begriff » ?

DENIS MÜLLER.

F. GUIBAL : *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris, Aubier-Montaigne, 1975, 352 p. (Philosophie de l'esprit.)

Cet ouvrage est le fruit d'une lecture chrétienne de la « Phénoménologie de l'Esprit ». Dans cette perspective, la religion n'est pas considérée comme un « moment » de l'Esprit, entre l'art et la philosophie, comme dans le projet systématique de l'« Encyclopédie ». — Comment la conscience religieuse peut-elle penser après Kant, sans rejeter Dieu dans l'inconnaissable ni radicaliser la scission entre le sensible et le supra-sensible ? Hegel effectue l'*Aufhebung*

du dualisme kantien et de l'idéalisme subjectif des romantiques, grâce au double mouvement de l'esprit effectif, d'une part, lequel incite la liberté à devenir dans le monde, et de l'esprit religieux, d'autre part, qui pousse le fondement « onto-théo-logique » vers son actualisation réelle. Or le cheminement de l'Esprit Absolu à travers les différentes religions est nécessaire pour le dévoilement de la Vérité-en-et-pour-soi, c'est-à-dire la Vérité révélée et consciente de soi. En d'autres termes, Hegel est un penseur chrétien — luthérien — pour qui non seulement la Vérité, mais encore la Révélation, ne sauraient faire l'économie de l'histoire pour parvenir à la plénitude et à la conscience de soi. — Quant à la « distance insurmontable entre l'idéalité de la saisie de Dieu et la réalité de la vie effective » (p. 52), ou tentation dualiste, elle réside dans la représentation religieuse. Celle-ci considère en effet la réalité effective comme ce qui permet de viser une réalité idéale, et la coïncidence des deux est le moteur du devenir des représentations religieuses. Bien que la conscience chrétienne, dans sa fidélité à la représentation de l'Événement, tende à le surdéterminer, le christianisme est le « révélateur » de toute vérité religieuse. C'est l'accession des figures à leur sens spirituel et par là même à leur éclatement. — Francis Guibal relève à plusieurs reprises la structure trinitaire du geste hégélien, où le mal, la souffrance, la mort et la négativité sont un pôle obligé, mettant ainsi à jour le luthérianisme de Hegel (l'homme est radicalement mauvais). Quant à la Résurrection ou *Aufhebung*, c'est ce qui permet la saisie spirituelle des choses, leur sens à lire et à saisir dans leur contingence et leur facticité. — L'auteur souligne également la structure chrétienne de la Vérité, à savoir l'incarnation. Mais s'il n'est de Vérité qui ne soit incarnée, il n'est pas non plus de Vérité qui ne soit en marche, devenue, accompagnée de la prise de conscience de cette Vérité. En d'autres termes : la raison ne serait rien sans l'Esprit qui, effectif, souffle où il veut.

ANNE GILLIÉRON.

MICHEL de CERTEAU : *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1975, 361 p.

Dans cet ouvrage, l'auteur, théologien catholique (s. j.), historien de la modernité et lecteur de Freud, rassemble un certain nombre d'études qu'on peut regrouper sous trois rubriques : écrits théoriques sur la tâche de l'histoire ; contributions à une histoire religieuse (et globale aussi vrai que le religieux ou l'idéologie ne se développe pas en un lieu séparé du social) des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ; interprétation de Freud. Elles s'orientent autour des thèmes majeurs que sont : le rapport identité-altérité ; le statut de la vérité ; les questions de l'histoire et de l'idéologie, de la mort, de l'exode et de l'écriture, de la parole et du texte, etc. 1) Qu'est-ce que l'histoire ? un rapport avec l'autre, mais sous le double mode du rejet et de la dette dont témoigne une écriture où, dans le même mouvement, se constitue une mémoire et se pose une identité. L'autre est mort (mis à mort ?), et c'est pourquoi on écrit (protestation et rachat). A l'historiographie moderne qui (juxta-)pose présent et passé comme sujet et objet, qui pose la question du commencement en termes humiens et « oublie » le temps par la mise à plat de la linéarité, de Certeau oppose une écriture comme praxis présente, qui se conquiert en disant l'autre, qui pense le commencement comme « coupure » intra-historique (non « localisable »), qui historicise dès lors le présent, présentifie le passé et ouvre sur le futur. De Certeau vit d'une structure triangulaire commandée par le concept central de travail ou de production (cf. Marx contre Feuerbach) : il ignore toute identité

si ce n'est comme posée à partir d'une limite (au sens kantien). L'histoire ne sera dès lors rien d'autre qu'un « travail sur les limites » (qui « fait vibrer les limites »). L'analyse de l'auteur débouche enfin sur le concept de *narrativité* : il faut *dire* l'identité, mais sur le mode *performatif* qui exorcise la mort, « symbolise » les lieux en leur donnant un passé et un présent, et redistribue du même coup les possibles. — 2) De Certeau nous livre ensuite une série d'études sur les XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles que je crois essentielles pour la compréhension de notre aujourd'hui théologique. On y examine l'« inversion du pensable » au XVII<sup>e</sup> siècle ; les questions liées à la venue de l'éthique à l'avant-scène, à la pluralité, au jeu qui fait que des structures anciennes se trouvent reprises dans des registres différents ; le statut du Prince ; le thème de l'itinérance ; la mystique ; la naissance de l'ethnologie (cf. Jean de Léry) ; le langage des possédés ; etc. — 3) De Certeau nous propose enfin une lecture de Freud montrant comment celui-ci lit l'histoire (à l'encontre de l'Aufklärung classique) et ouvrant des perspectives fort astucieuses et bien informées sur le *Moïse et le monothéisme*. — Que penser de l'ouvrage ? Je le crois important à plus d'un titre, et notamment en vue d'une redéfinition du statut de l'histoire en théologie. La question est d'actualité : à une époque où, comme dit l'auteur, l'on a perdu l'illusion de l'unicité du lieu sacerdotal qui nous autoriserait à parler en régime d'*adaequatio*, et où l'on découvre le mensonge du non-lieu d'un certain rationalisme (idéologique), il faut bien passer par l'histoire, à titre nécessaire, pour pouvoir tenir un discours aujourd'hui. La question est naturellement de savoir comment on va lire l'histoire et, ici, de Certeau peut précisément nous aider. — Une remarque théologique pour conclure. L'auteur ne cesse de montrer l'ambivalence de tout discours ; il n'y a pas de « lieu propre » : le sujet et l'objet sont « traversés » de l'autre qu'ils rejettent. Nés d'une exclusion de « l'un et de l'autre » (le Père sous ses différents visages), ils se retrouvent être sans le savoir « et l'un et l'autre » (le Père est tué, mais revient ; l'écriture n'opère que des « déplacements »). Il y a là une critique (salutaire) d'un positivisme qui n'a (malheureusement) pas épargné la foi et la théologie : vérité et histoire se disent de façon « excentrée » ; sur le théâtre du monde, la vérité est « ob-scène » ou mensonge idéologique et totalitaire. Toute la question est de savoir si l'on prononce là le dernier mot ou seulement — à titre de passage obligé — le premier. A l'écoute des sciences humaines, on apprend que la théologie n'est possible qu'au gré d'une critique radicale de tout positivisme. Mais s'il faut reconnaître qu'il y a toujours, à l'origine, un « retrait » (la mort du Père) « imposant sa loi » (écrire pour racheter la mort), il demeure qu'il y a différentes manières d'écrire. Le politique et le culturel naissent de l'absence du Père (et la camouflent), mais la christologie (le Fils) dit qu'il y a débat quant à la manière d'assumer le politique et le culturel, et que c'est là que se joue la vérité. Que nous soyons toujours enfant (donc débiteur de la mort du Père), c'est assurément une « vérité de l'histoire » (p. 356) ; mais la question se pose aussi de savoir quel enfant on est et quelle histoire on construit, puisque la mort du Père (nous ôtant le privilège d'être Fils) ne nous dispense pas de la tâche de devenir fils. Bref, il faut conquérir pour la théologie un statut *théologique* (d'accord avec de Certeau). Mais il faut *ensuite* (non en chronologie mais en subordination de droit : la christologie ne sera pas nouveau positivisme ; si elle reste articulée à un arrière-fond trinitaire, l'absence la traversera de part en part, celle du Père-passé, celle du Royaume-futur) développer une christologie (ici, il faudra compléter de Certeau). Et là encore, l'histoire fera figure de passage obligé pour le théologien.

PIERRE GISEL.

*Annales de l'Institut de Philosophie*. Editeurs: Ch. Perelman, J. Sojcher. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1974, 239 p.

Ce recueil contient dix articles d'auteurs différents, portant sur des thèmes, des auteurs ou des ouvrages intéressant la réflexion philosophique actuelle dans ses rapports au langage et à la société. — R. Boehm (*L'avenir de la philosophie*, p. 7-22) s'interroge sur la fonction critique de la philosophie. J. Terrasse (*L'Essai ou le pouvoir des mythes*, p. 23-43), à travers la construction d'un modèle du genre littéraire « essai », propose une définition du texte philosophique. P. Verstraetten (*D'un coup de dé à l'autre*, p. 45-98) oppose à l'interprétation nietzschéenne de Mallarmé le pouvoir réflexif générateur d'ordre de l'écriture même du poème. G. Hottois (*Présupposition. Le Monde et la machine*, p. 99-118) définit la présupposition, dans l'optique wittgensteinienne, en termes de métalangage. T. Melchior (*Sujet psychologique et sujet de la connaissance*, p. 119-138) montre que la psychologie empiriste, « née des résidus irréels de l'activité physicienne » (p. 121), se voulant physicienne a échoué par là, et que Freud, ouvrant le champ du psychisme, a permis de penser les rapports de la matière et de l'esprit autrement que comme une hiérarchie. M. Gergeay (*Fidéisme et tolérance chez Bayle*, p. 139-166) met en évidence, contre l'image d'un Bayle rationaliste, la souplesse d'une pensée qui, au mépris des catégories, accorde fidéisme et tolérance. M. Bastien (*Les relations personnelles entre L. M. Deschamps et J. J. Rousseau*) analyse les raisons d'un échec: le radicalisme du « moine athée » recèle une entreprise métaphysique à laquelle Rousseau ne peut adhérer: leurs « lumières » ne sont pas les mêmes. E. Griffin-Collart (*De l'utilisation hédoniste à l'utilitarisme « idéal » de Hastings Rashdall*, p. 167-194) marque l'intérêt d'une morale qui se fonde sur un calcul du maximum (Bentham) mais donne au bien un contenu non hédoniste (la vertu comme bonheur social, lié à un idéal de vie rationnelle). G. Haarscher (*Langage et fins de l'espèce à propos de « L'Idiot de la Famille »*, p. 195-218) souligne l'importance de l'ouvrage de Sartre et lui pose une question fondamentale: « le langage de la maîtrise (de la totalisation, du projet, de la praxis) peut-il penser ce qui, à certains égards, se manifeste comme son Autre, sans être quelque peu déporté hors de soi? » A. M. Roviello (*La Question du social: réflexion sur « la société contre nature » de S. Moscovici et « le paradigme perdu: la nature humaine » de E. Morin*, p. 219-237) montre que si « toute interrogation sur le social passe par la question de ses origines » (p. 219) elle est généralement conçue dans l'opposition nature/culture. Mais toute conceptualisation est le produit d'une histoire. Aujourd'hui, les données de la préhistoire et de l'histoire permettent d'articuler autrement cette opposition, en déplaçant les dichotomies traditionnelles (animal/social, inné/acquis,... etc.).

MARIE-JEANNE BOREL.

*Philosophie et relations interpersonnelles*. Publié sous la direction de Alan Montefiore. Montréal, Presses de l'Université, 1973, 204 p.

M. A. Montefiore, philosophe formé à Oxford, avait en 1969 proposé comme sujet de séminaire « La philosophie et les relations interpersonnelles ». Au départ ce sujet devait être traité par des philosophes anglo-saxons se rattachant à la tradition analytique. Par la suite M. Montefiore eut l'idée d'associer à sa recherche des philosophes de Paris et de Montréal représentant la tradition continentale francophone. La comparaison des méthodes utilisées de part et

d'autre et celle des thèmes sélectionnés dans ce vaste champ de recherche devait conduire, espérait-il, à une meilleure compréhension des caractères propres à ces deux traditions et à une clarification des malentendus stériles qui les opposent trop souvent. Cet espoir s'est-il réalisé ? — Nous ne pouvons le dire, car nous ne connaissons pas le volume groupant les travaux des philosophes anglo-saxons (*Philosophy and Personal Relations. An Anglo-French Study*. Routledge and Kegan Paul, et McGill-Queen's University Press, 1973). — Pour nous en tenir aux contributions des philosophes francophones recueillies dans le volume que nous avons sous les yeux, elles abordent le sujet proposé sous des perspectives très diverses. M. Vincent Descombes développe une « Défense et illustration de l'argument d'autorité » montrant que cet argument pose « la question des conditions du raisonnement présenté devant autrui, et par conséquent de la raison elle-même » (p. 69). M<sup>me</sup> Josselyne Gérard a choisi de parler de l'influence des mass media sur nos relations personnelles en prenant comme exemples des films de Godard, Resnais et Kris Marker (« Cinéma et relations personnelles »). M. Claude Panaccio s'interroge sur le problème des « Conditions et limites de la justification morale ». Par l'analyse des exigences logiques de la justification morale, il se demande à quelles conditions on peut formuler des appréciations morales concernant autrui. M. Jacques Poulain envisage « Les relations personnelles des philosophes contemporains et la logique de leurs discours ». M<sup>lle</sup> Françoise Armengaud étudie « La médiation du corps dans la relation interpersonnelle » et montre comment le corps intervient en tant que « facteur non linguistique de la communication » (p. 29) dans la situation de l'entretien dialogué : facteur essentiel, et pourtant dérivé, puisqu'une telle situation suppose au préalable la communication linguistique. C'est à cette dernière forme de communication qu'est consacré le travail de M. Francis Jacques « Une position linguistique du problème de l'altérité personnelle », auquel nous aimerions nous arrêter plus longuement. C'est à la théorie linguistique de l'énonciation développée en particulier par E. Benveniste que M. Jacques se réfère. Dans l'énonciation, c'est-à-dire dans la mise en exercice de l'appareil de la langue par un acte individuel d'utilisation, la personne d'autrui et la mienne font acte de présence en prenant tour à tour la parole comme Je et Tu. Cette structure de dialogue constitue « la matrice de l'expérience d'autrui » (p. 105). Plus précisément l'existence dans toute langue de formes spécifiques comme les pronoms personnels, qui ont pour fonction de « mettre le locuteur en relation constante et nécessaire avec son énonciation » (p. 126), permet de fonder sur une propriété objective la subjectivité de la personne comme « présence sans concept » (*ibid.*) d'un Je et d'un Tu en rapports réciproques. Ainsi M. Jacques découvre dans le langage la condition formelle de possibilité d'une expérience originelle d'autrui. Cette position linguistique conduit à substituer aux problèmes spéculatifs de l'existence d'autrui et de la connaissance d'autrui le problème pratique de la présence d'autrui. Elle permet de dépasser les analyses phénoménologiques qui reconnaissent bien l'être d'autrui, mais n'arrivent pas à le fonder suffisamment, et de surmonter les difficultés auxquelles se heurte la saisie d'autrui dans la philosophie analytique. Elle a en outre une incidence directe sur notre comportement à l'égard d'autrui en nous proposant, comme premier devoir et comme cure, de « rétablir la parole » (p. 146). Souhaitons que ce bref aperçu fasse entrevoir la richesse et l'originalité des perspectives ouvertes par l'étude de M. Jacques.

ROGER CHAMBON : *Le monde comme perception et réalité*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, 593 p.

S'il est impossible, bien évidemment, de résumer une œuvre de cette dimension, il ne semble pas difficile de donner une idée suffisante de son projet philosophique, car le propos est clair, et si l'argumentation apparaît complexe par son extrême érudition (qui emprunte autant à la psychologie, à la psychophysio-physiologie, à la biologie, qu'à la philosophie), la problématique générale et les résultats de la pensée sont simples. — Un motif fondamental inspire l'A. : l'intérêt pour le monde, qui est ici la nature, le monde tel qu'il est et se produit en soi, dans ses puissances et sa réalité indépendantes de tout sujet. Qu'est-ce que la nature de la nature ? Deux thèses déterminent (et conditionnent) le traitement de cette question de base : d'une part la thèse (admise comme une certitude scientifique (p. 11), ou du moins comme une solide hypothèse de départ (p. 23)) de la naturalité de l'homme ; d'autre part la thèse (objet possible d'élucidation phénoménologique) de la perception comme expérience privilégiée de la réalité antécédente du monde, « évidence de la présence apparaissante » (p. 22), en laquelle l'A. reconnaît la vie consciente elle-même. Deux thèses qui n'en font qu'une : en effet, parce que la conscience perceptive est pure ouverture (vacante, inopérante, improductive) sur l'être du monde qui pour ainsi dire s'empare d'elle pour se faire visible en elle — parce que percevoir, c'est éprouver cette « violence du monde » qui travaille tout étant jusqu'en sa phénoménalité —, la perception ne consiste pas seulement à « constater qu'il y a de l'être-là » (p. 533), mais à constater, dit l'A., « que nous y sommes, que nous en sommes » (p. 128). La réalité perçue n'est « qu'une seule réalité », « l'être du monde est la réalité » (p. 340). La conscience perceptive vit ainsi ce que la science affirme et démontre. Entée sur l'évidence vécue comme sur la certitude scientifique d'une réalité mondaine et naturelle indépendante de toute « vue » subjective, la question de l'être du monde va revêtir un tour plus complexe. Elle devient la question de « l'épreuve directe de la réalité » (p. 258), telle qu'elle s'accomplit dans la conscience-perception, c'est-à-dire la question de la possibilité en l'être même du monde de sa propre manifestation. « Que doit être l'univers imperçu en lequel la perception est possible jusqu'à y devenir effectivement réelle ? » (p. 45), interrogation identique à celle-ci : « que doit être un monde qui porte en soi l'éventualité de sa propre apparition ? » (p. 17). Ainsi s'articule sur le problème de la perception la problématique de la réalité et de sa manifestation. — Conditionnée par l'hypothèse naturaliste, elle se développera dans le sens d'un effort d'arrachement de l'être du monde à toute prise subjective, et conjointement comme une tentative de restitution à l'être du monde de la dimension d'intériorité traditionnellement attribuée à la seule subjectivité humaine. — Vivant dans la présence à la fois transparaisante et dissimulée du monde qui la porte, la conscience-perception — la parution de l'invisible — et son fondement caché échappent nécessairement à l'enquête scientifique réduite à un univers donné en extériorité, comme à la philosophie, si celle-ci s'obstine dans la considération d'un sujet autonome, insulaire, clos en lui-même au milieu d'un monde étranger. (Dans aucune philosophie pourtant le thème de la conscience exilée ne nous est apparu avec autant de force qu'ici.) S'efforçant de dépasser les perspectives unilatérales de la « science objectiviste » comme de la philosophie immanentiste, tout en intégrant les résultats les plus probants de leurs recherches respectives, la philosophie naturaliste, véritable synthèse de la science et de la philosophie (mais le statut formel et les critères

de ce nouveau savoir nous semblent insuffisamment définis), permet seule de répondre à l'énigme de l'univers manifeste, qui est aussi bien celle de l'émergence naturelle de la conscience. De cette entreprise qui définit la tâche proprement originale de l'A. (qui prend cependant ici pour auxiliaire la pensée de R. Ruyer), retenons le moment essentiel : la détermination de l'extériorité immanente, ou de l'immanence spatio-temporelle invisible, comme structure fondamentale de l'être, condition de possibilité de sa manifestation. Nous pensons que cette détermination est sans effet, qu'elle ne parvient pas à dégager un fondement ni une essence véritables de l'être transparaisant du monde. Les notions d'extériorité immanente et d'invisible fonctionnent ici dialectiquement, toujours relativement à un champ de signification empirique ; ils n'ont aucun pouvoir de détermination *positif* au-delà de celui-ci. Et c'est bien pourquoi le fond de la réalité nous demeure un mystère (cf. p. 569) ; il ne peut être pensé, pour reprendre les termes de l'A., que comme « le Grund obscur de l'être antécédent... en son adestance absolue et nocturne » (p. 566). Un usage différent des concepts (rigoureusement ontologique par exemple) est évidemment exclu en régime naturaliste (l'A. ne peut penser une intériorité sans référence à l'espace : « comment ce qui n'est pas étendu pourrait-il posséder un « intérieur » ? (p. 509), demande-t-il, non sans une certaine naïveté. A cet égard l'utilisation de la notion ontologique pure d'immanence, que l'A. emprunte à M. Henry, ne nous paraît pas légitime). Presque au terme de l'ouvrage (p. 508), on peut lire ceci : « L'intériorité naturelle et spatio-temporelle reste encore à penser ». Comment pourrait-elle l'être ? La philosophie naturaliste ne nous donne aucun moyen d'accéder à l'ordre de l'être en soi, ni par l'expérience intime (inconsciente) que nous en faisons (« L'expérience de l'être en soi, que la conscience ne peut vivre, demeure à jamais opaque », p. 569), ni dans les structures que la pensée construit par mode d'inférence et qui ne nous livrent jamais une véritable essence (« Nous ne pouvons que subodorer le plenum de l'intériorité consistante et active », p. 506). L'être du monde se réduit, pour ce qu'on en sait, à l'objet du pur constat qui définit la perception, au pur fait de son existence ; aucun savoir ontologique ne va au-delà de ce « sens ontologique (qui) consiste... à voir, tout bonnement, tout bêtement, que ce qu'on voit et voyait déjà existe » (p. 535). La manifestation de l'être du monde — qui est la vie consciente elle-même, l'homme conscient —, possibilité vide d'une structure — l'extériorité immanente — simplement *requise par l'idée* naturaliste de la manifestation, demeure elle-même un fait dépourvu de raison et de sens, un moment dérisoire dans ce « jeu sans joueur » (p. 566) qu'est la vie universelle. La question *ontologique* de l'être du monde et du fondement de sa manifestation semble alors sans objet, ce qui explique sans doute la difficulté qu'éprouve le lecteur à prendre intérêt, au long d'un discours pourtant jamais ennuyeux en lui-même, pour ce qui n'est en définitive que « souveraine absence » (p. 565), « gouffre de l'absence absolue » (p. 566). Ce que l'A. appelle la situation deux fois tragique de l'homme (« le tragique inhérent à la vie, et celui de sa révélation », p. 566) — « l'horreur », le « terrifiant », « l'atroce » de la vie consciente (p. 559) n'est en réalité rien d'autre qu'insignifiance et vanité, celles d'une « vie parmi d'autres » (p. 559), mode infondé d'une substance obscure et comme tel sans nécessité, ni réalité propre. — La pensée de R. Chambon saura-t-elle satisfaire le savant ? Elle décevra sans doute le philosophe, si la philosophie est exigence inamissible de raison et de sens.

GABRIELLE DUFOUR-KOWALSKA.