

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

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

Heft 4

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.

BIBLIOGRAPHIE

RICHARD FRIEDLI : *Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen*. Zürich, Theologischer Verlag, 1974, 214 p.

HISTOIRE
DES
RELIGIONS

Dans la discussion théologique récente, tant protestante que catholique, l'auteur discerne deux approches du problème du pluralisme religieux et du dialogue inévitable entre les religions : d'une part, l'approche dialectique qui estime que toutes les religions, y compris le christianisme traditionnel, tombent sous le coup du jugement de Dieu en Jésus-Christ ; d'autre part, une approche dominée par l'idée de l'histoire du salut universel selon laquelle les religions non chrétiennes trouvent leur accomplissement dans la révélation chrétienne. Chacune des deux approches exprime un souci légitime, mais aucune n'est satisfaisante. Il faut chercher une approche nouvelle qui permette non seulement aux chrétiens de comprendre les religions non chrétiennes mais aussi aux adeptes de toutes les religions de se rencontrer sur un pied d'égalité, conscients du caractère relatif et provisoire de toutes les affirmations doctrinales, mais unis dans une quête commune et dialogale de la Vérité, persuadés que la rencontre de l'autre aidera chacun à avancer sur sa propre voie. Cette nouvelle approche, l'auteur la découvre en partant de la notion de l'étranger. En fin de compte, tous les hommes sont des étrangers devant Dieu, donc des étrangers sur leur terre ; ils ressentent tous, chrétiens et non-chrétiens, la nécessité de s'en remettre en une pleine confiance à l'Ultime, à Dieu, quelle que soit leur manière de le nommer. — L'auteur développe la catégorie de l'étranger en abordant successivement quelques-unes de ses dimensions. Il commence par analyser le brassage actuel des civilisations qui entraîne de manière aiguë une présence étrangère au sein de chaque civilisation et provoque souvent un sentiment d'aliénation. Il procède ensuite à une étude psychologique qui met en évidence certaines composantes essentielles de l'expérience de l'étranger, étude qu'il fait suivre d'une réflexion exégétique et théologique basée principalement sur le Deutéronome qui lui fournit le fondement théologique dont il a besoin pour sa démarche : la Bible demande au croyant d'accueillir l'étranger parce que le croyant lui-même est, ou a été, un étranger. Enfin, l'histoire des religions vient confirmer la thèse selon laquelle l'existence humaine est caractérisée par la catégorie de l'étranger : le bouddhisme pâli par exemple qui apprend au moine, étranger dans le monde, à partir à la recherche du Nirvāna ; la religion ancienne du Rwanda aussi où les hommes, désécurisés au sein même de leur société ancestrale, sont amenés à s'en remettre à Imana, le Divin. — Le livre est passionnant, d'une lecture agréable, prodigieusement stimulant — mais on s'achoppe au titre. « Fremdheit als Heimat », ce titre n'est-il pas une véritable trahison ? N'est-il pas contredit par les intentions profondes de l'auteur ? Si je vois bien, la thèse développée ici implique que la patrie de tout homme n'est précisément ni ce qu'il considère comme sa patrie terrestre ni ce qu'il considère comme l'étranger, mais bien plutôt le « Unverfügbare », l'Ultime, l'Inconditionné, Nirvāna, Imana, le Seigneur qui vient, Dieu. Si nous acceptons l'étranger (ou notre existence d'étrangers) comme notre patrie, nous restons en deçà de l'Ultime ; la querelle entre les religions que l'auteur voulait éviter reprendra de plus belle. En revanche, la rencontre et le dialogue sont possibles dans la mesure où nous sommes en route vers notre véritable patrie. Le titre retenu est peut-être un coup de génie, mais il laisse un certain malaise. On ressent le

même malaise (suspçon d'une certaine facilité) à la lecture du chapitre consacré à l'histoire des religions : pour que la démonstration soit concluante, du point de vue de la *Religionswissenschaft* (p. 150), il eût fallu comparer les propos attribués au Bouddha avec la réalité religieuse dans les pays du théravāda afin de vérifier si vraiment le moine bouddhiste se définit comme un étranger ; il eût été nécessaire aussi d'éclairer les proverbes des habitants du Rwanda au moyen d'une description des interactions sociales qui aurait confirmé ou infirmé les conclusions tirées de leurs proverbes. — Mais le livre est courageux et bien venu ; il ouvre des perspectives théologiques révolutionnaires et suggère des possibilités pratiques qu'on aura beaucoup de joie à explorer davantage.

CARL-A. KELLER.

R. LE DÉAUT, A. JAUBERT, K. HRUBY : *Le Judaïsme*, Paris, Beauchesne, 1975, 170 p. (Coll. D.S.2).

Dans un format très restreint (10,5 × 15 cm), les éditions Beauchesne lancent une nouvelle collection qui reproduit sans modifications certains articles importants de leur grand *Dictionnaire de spiritualité*. Voilà une agréable manière de mettre à la portée d'un plus large public des contributions qui, sans cela, resteraient un privilège réservé aux seuls habitués des bibliothèques savantes. La publication de l'article consacré au Judaïsme est liée à celle d'une récente déclaration pontificale sur le même sujet. R. Le Déaut traite de l'origine et de l'histoire du Judaïsme, puis du culte et des pratiques religieuses, tandis qu'Annie Jaubert aborde les relations à Dieu et la relation aux hommes. Quant à Kurt Hruby, il a écrit la section consacrée au « règne de la Torah ». La matière des divers sujets est clairement répartie. Chaque paragraphe est accompagné d'une documentation bibliographique précise. Ce petit volume (nous le considérons ici sous cette forme plutôt qu'en sa qualité d'article de dictionnaire) complète utilement l'information rapide que peuvent dispenser des ouvrages d'introduction comme ceux qu'André Chouraqui a publiés dans la collection *Que sais-je*.

BERNARD REYMOND.

DOV BAER DE LOUBAVITCH : *Lettre aux hassidim sur l'Extase*. Introduction et notes par L. Jacobs, traduit par G. Levitte, avec la collaboration de E. Ochs. Paris, Fayard, 1975, 158 p. (Documents spirituels, 12.)

Dans la collection dirigée par Jacques Masui, nous trouvons la première traduction française d'une œuvre de ce Maître du hassidisme. Puissant mouvement religieux juif, le hassidisme, né au XVIII^e siècle, héritier de la doctrine cabbalistique du XVI^e siècle, met l'accent sur la ferveur requise dans l'accomplissement des rites. La *Lettre* reflète les idées de la tendance intellectualiste du hassidisme, dénommée *Habad*. Elle montre le rôle de la contemplation des mystères divins dans la lutte contre le mal. La saisie de la réalité divine au-delà des apparences du monde sensible est exprimée dans le langage de la mystique juive, qui oppose au monde créé, au *yesh*, le *Ayin*, le Néant de Dieu. — Distinguant la vraie et la fausse extase, la *Lettre* décrit les différents degrés de l'extase vraie, les dix stades de l'expérience de l'âme dans la vie contemplative — cinq pour l'« âme naturelle » et cinq pour l'« âme divine ». Rares sont cependant ceux qui atteignent à l'expérience suprême, essentielle, de la *yehida*, de l'unité,

à l'« attachement permanent » à Dieu, appelé *devékout*. — Aussi la *Lettre* ne s'adresse-t-elle pas à une seule élite : elle vise à donner une orientation spirituelle à l'ensemble des fidèles. Le Rabbi leur ouvre la voie du repentir, les guidant notamment dans le monde de la prière. — L'introduction et les notes de L. Jacobs, ainsi que la traduction de G. Levitte, facilitent grandement la compréhension de ce texte important.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN.

MENAHEM HARAN : *The Song of the Precepts of Aaron ben Manir. A Samaritan Hymn for the Day of Atonement on the 613 Precepts as Listed by Maimonides*. Jérusalem, 1974, 36 p. (The Israel Academy of Sciences and Humanities proceedings, vol. V, no. 7.)

La publication de cet hymne médiéval aide à mieux comprendre la liturgie samaritaine, souvent obscure. L'inspiration de ce poème liturgique montre en outre que les Samaritains ont parfois été influencés par le judaïsme rabbinique, malgré leur séparation d'avec ce dernier. Néanmoins, par rapport à des poèmes synagogaux de la même époque, cette œuvre, destinée à la solennité du Grand Pardon, paraît marquée d'une certaine sécheresse.

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN.

L. GOPPELT : *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vol. I. *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, II. *Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1975/76, 669 p.

SCIENCES
BIBLIQUES

A sa mort, en 1973, l'auteur laissait partiellement inachevé le manuscrit d'une *Théologie du N.T.*, à laquelle il travaillait depuis de nombreuses années. Son disciple, J. Roloff, en a assuré la mise au point pour la publication, comblant ici ou là des lacunes, dans la mesure du possible, par des éléments tirés d'autres textes de l'auteur. On peut le féliciter de ses soins respectueux, grâce auxquels nous parvient ce qui est, malgré l'inachèvement de certaines parties, le précieux testament théologique de L. Goppelt. — Dans une ample introduction, G. esquisse l'histoire de la discipline et se situe par rapport aux diverses tendances et écoles. Les analyses sont brèves, quelque peu schématiques, mais suffisantes pour donner une idée des affinités et des antipathies de l'auteur. Son adversaire « préféré » est Bultmann, dont il semble ne pas avoir compris l'intention herméneutique ; ses alliés sont les critiques conservateurs ou modérés, Schlatter, Jeremias, Schniewind, Kümmel, ce qui ne veut pas dire qu'il ne sache pas, en bien des cas, faire preuve de la plus grande liberté critique, comme p. ex. dans sa présentation des événements de Pâques (I p. 277 ss.). Si on s'étonne de trouver chez lui des jugements sommaires sur l'école « formiste » (I p. 63 s.), on s'étonne encore davantage — tout en s'en réjouissant — de découvrir par la suite qu'il en adopte, dans une très large mesure, la méthode et les résultats, faisant très clairement la distinction entre la prédication de Jésus et ses modifications dans les milieux divers de la première Eglise (II p. 325 ss.). — Le premier volume entier est une présentation très complète, très intéressante, de la prédication de Jésus. L'absence d'une réflexion préalable sur le problème « tradition-rédaction », la tendance à déclarer authentique tout ce qui peut apparaître, à un titre quelconque, une amorce du témoignage apostolique subséquent, peuvent mettre mal à l'aise un lecteur à l'esprit critique plus exigeant : elles gomment la discontinuité introduite dans le processus de la tradition par

l'événement pascal. Pourtant la préoccupation toujours présente de montrer les racines du kérygme apostolique dans la prédication de Jésus est non seulement justifiable, mais théologiquement légitime, et cette partie de l'ouvrage est sans contredit stimulante. — Dans le second volume figure en tête une esquisse sur la première communauté et les « commencements de la christologie » (« La communauté primitive, à la différence des après-venants, n'a pas trouvé tout faits la tradition relative à Jésus et le kérygme originel ; c'est en elle que tous deux ont reçu leur forme fondamentale », p. 353). Une très longue troisième partie est consacrée à la théologie de Paul (p. 356-479). Intitulée « la théologie des écrits post-pauliniens », la quatrième partie présente, dans un ordre et un groupement qui ne manquent pas d'originalité, et sous des titres suggestifs, la première lettre de Pierre et l'Apocalypse de Jean (chap. 1), la lettre de Jacques et l'Évangile de Matthieu — traité *con amore* (chap. 2), la lettre aux Hébreux et l'Évangile de Luc (chap. 3), et enfin, très brièvement, l'Évangile et les lettres de Jean. Rien, hélas, sur l'Évangile de Marc. — Le très sincère compliment que le soussigné, malgré bien des désaccords, voudrait pouvoir faire à l'auteur, est qu'il ne s'est pas ennuyé en sa compagnie et qu'il considère sa *Théologie du N.T.* comme une contribution de valeur à la discussion actuelle.

CHRISTOPHE SENFT.

EDWARD SCHILLEBEECKX: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1975, 3^e édition, 670 p.

Ce livre est une somme : œuvre d'une vie, à la fois leçon de méthode, synthèse exégétique et herméneutique audacieuse, le tout respirant sérénité, joie et liberté. Il comporte quatre parties : 1. Une approche assez technique des problèmes de méthode et d'herméneutique biblique, avec une attention particulière pour l'établissement des critères d'authentification des paroles de Jésus ; mais déjà les enjeux sont clairement avoués : le seul facteur de permanence (cf. le problème du canon) est à chercher dans l'expérience changeante et multiforme que la communauté chrétienne fait du Christ ; il ne s'agit pas d'en revenir aux *ipsissima verba* de Jésus, mais de dégager le passage de la christologie implicite de Jésus à la christologie explicite ultérieure : dans ce passage s'opère une expérience conjoncturelle et située, celle de la foi qui reprend une intention de sens — articulable historiquement — dans un contexte nouveau. Dès l'exégèse, la théologie est donc contextuelle. 2. L'auteur dégage alors l'Évangile de Jésus, sa théologie. L'alternative christologie par en bas/par en haut doit être dépassée : en Jésus déjà, la question n'est pas seulement : que nous dit-il de Dieu ? mais : que nous dit Dieu de Jésus ? Au centre de l'activité de Jésus, le Royaume : Jésus vit, et meurt, pour la cause de Dieu, qui n'est autre que la cause de l'homme ; ses refus — face aux zélotes, à l'apocalyptique, au messianisme — sont au service de ses choix, de son « projet de vie ». Jésus annonce le Royaume et le pratique ; il est parabole du Royaume, invitant à la pratique eschatologique. En lui, c'est Dieu qui apparaît, comme le montre sa critique de la Loi, idéologie élevée au rang d'orthodoxie, au mépris de toute orthopraxis ; ainsi, Jésus veut libérer son interlocuteur d'une image trop étroite de Dieu ; sa relation avec son Père (Abba) est le paradigme de l'espérance humaine dans le Dieu vivant. L'apparition de Jésus et sa Résurrection s'interprètent mutuellement : la foi naît à la fois du message et de l'activité de Jésus jusqu'à sa mort et de l'expérience pascal, expérience de conversion au Crucifié ressuscité et expérience de la grâce. 3. Toutes les christologies du N.T. tendent à dire le sens de l'apparition historique de Jésus et procèdent à une identification de

Jésus à des figures ou des modèles christologiques ; la christologie fonctionnelle relève des « first order assertions », mais n'échappe pas au questionnement ontologique ; le N.T. lui-même recourt déjà à une réflexion théologique de deuxième degré ne s'appuyant plus sur une visée informative ou historique (ainsi la naissance virginale, la préexistence) ; pourtant, l'ontologie proposée est spécifique : c'est une ontologie du devenir et de l'histoire du salut, beaucoup plus juive que grecque. 4. Il faut reprendre la christologie pour aujourd'hui ; l'auteur le fait sous l'égide d'un modèle de médiation : ni totalité (contre Pannenberg, chez qui l'histoire universelle, loin d'ouvrir à l'existence historique, signifie la fin de l'histoire), ni atomisation (sans doute contre l'exégétisme à outrance), mais conquête patiente de l'universel dans le particulier ; c'est d'en bas, de la réalité humaine comme mouvement de transcendance, qu'il faut partir, mais sans que cette démarche soumette les affirmations christologiques à des normes herméneutiques dirimantes ; l'histoire est le lieu de la communication, donc : de notre finitude ; elle est à la fois sens et non-sens, histoire de la souffrance et histoire du salut. Nous ne disons Dieu qu'au travers d'un jeu de langages : ainsi Jésus vient à nous en termes d'histoire ou en termes de foi ; l'univocité d'une théorie nous est refusée : affirmer sa foi, c'est identifier Jésus de Nazareth comme Christ et Seigneur au cœur d'une pratique interprétative et existentielle, au cœur de la non-identité. La médiation christologique qui nous permet de « résoudre » le problème de Lessing n'est autre que l'envoi historique de l'Eglise et des chrétiens dans le monde. — Le livre de Schillebeeckx contient bien d'autres éléments dont il m'est impossible de rendre compte ici. Il faudra revenir sur ce qu'il dit de l'an-hypostasie et du concept de personne. Mais l'essentiel nous paraît être les pistes qu'il inaugure : nous laisserons-nous mettre en mouvement, dans tout notre être et notre faire, par cette profonde et joyeuse « invitation » ?

DENIS MÜLLER.

J. RADERMAKERS : *La bonne nouvelle selon saint Marc*, vol. I, *Texte*, vol. 2, *Lecture continue*. Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques — Edit. A.S.B.L., 1975, 79 p. et 445 p.

Le « Texte » est une bien curieuse chose. On a voulu « décalquer l'original grec plutôt que d'en fournir une véritable traduction », afin de rendre le texte original accessible, autant que faire se peut, à des lecteurs ne connaissant pas le grec. On a donc traduit systématiquement un même mot grec par un même terme français (p. ex. *egeirô* = réveiller ; ce qui donne p. ex. Mc 3,3 : « Réveille-toi au milieu ») et rendu le plus littéralement possible les tournures grecques (p. ex. *akouontes hosa (e)poiei* — « en entendant autant qu'il faisait »... ce qui n'est certainement pas un décalque correct). Comment ne pas voir que de tels procédés rendent la connaissance du grec plus indispensable que ne ferait une véritable traduction ? A l'intérieur des six parties que R. distingue dans Marc, les péripécies sont groupées et désignées par des lettres A, B, C... A', B', C'..., ce qui est légitime et utile, mais le serait davantage, s'il s'y mêlait moins d'arbitraire (p. ex. C, Mc 5,18-19 est censé correspondre à C', 5,21-24 : « la supplication du démoniaque délivré — la supplication du chef de synagogue ») ; des termes semblables ou analogues sont imprimés en capitales, suggérant des « structures » et des échos (parfois imaginaires, p. ex. Mc 3,13 « ... ceux que lui voulait » — 3,35 « ... qui fera la volonté de Dieu »). Tout cela masque parfois le texte et les structures véritables. — La « Lecture continue » commence par une bonne introduction, qui ferait augurer d'une excellente exégèse, si la présentation du texte n'avait donné lieu à quelque crainte. On y trouve assuré-

ment du meilleur, mais trop souvent noyé, surchargé, « enrichi » d'interprétations profondes, mais arbitraires. Par exemple, dans le récit du baptême de Jésus, l'eau « rappelle l'Exode et la traversée du Jourdain par les Hébreux... », l'acte du baptême rappelle le sacre de Saül (1 Sam 10), « imparfaite figure » du « roi authentique d'Israël », la voix céleste fait penser à la fois au « Serviteur » d'Es 42, au roi d'Israël « face à la coalition des nations païennes » du Ps 2 et au sacrifice d'Isaac (« ton fils, celui que tu aimes ») de Gn 22, et si Jésus vient de Galilée (Mc 1,9), alors que les Juifs viennent de Judée pour se faire baptiser (Mc 1,5), il faut y voir l'annonce de la réconciliation des « deux royaumes » séparés « après la mort de Salomon... en vue d'une nouvelle entrée en Terre promise ». — Exégèse ingénieuse, « spirituelle » si on veut, mais déboussolée, et qui, pour un peu, parviendrait à tirer du texte n'importe quoi. N'est-ce pas aussi respecter le texte sacré, de ne pas lui faire dire ce qu'il ne dit pas ? L'ouvrage ne serait-il pas un guide plus utile, si le texte était plus rigoureusement le guide de la méthode ?

CHRISTOPHE SENFT.

R. KIEFFER : *Le primat de l'amour*. Paris, Le Cerf, 1975, 122 p. (Lectio Divina, 85.)

L'auteur, professeur d'exégèse du Nouveau Testament à Lund, un rescapé (mais non un renégat) du structuralisme, montre par une étude de « l'éloge de l'amour », 1 Co 13, que la lecture d'un texte est une affaire beaucoup trop complexe pour se contenter d'un type unique de démarche. Étude de la structure, des codes linguistiques, des circonstances historiques du texte, conscience des présupposés du lecteur lui-même, de son code, de ses « connaissances déjà préalables » et de son « expérience », qui fait la jonction avec le texte : tout cela intervient et doit intervenir dans le cheminement qui va d'une première lecture à une seconde, qui est une nouvelle synthèse, une nouvelle vue globale rendue possible, au travers de cette démarche complexe, par le texte lui-même. A la fin de l'ouvrage, le texte de 1 Co 13, mis en musique (p. 109-119), veut donner au lecteur cette perception simple, aboutissement de ces nécessaires complications méthodologiques.

CHRISTOPHE SENFT.

H. D. WENDLAND : *Etica del Nuovo Testamento*. Brescia, Paideia, 1975, 222 p. (Nuovo Testamento : Supplementi, 4.)

Publié en 1970 et déjà traduit en français (Genève 1972), cet ouvrage nous est proposé maintenant dans une traduction italienne de G. Casanova, revue par Enzo Gatti. Nous en rappelons seulement les grandes lignes. Une introduction esquisse les caractéristiques de l'éthique néotestamentaire (théonomique ; christocentrique ; ecclésiale ; eschatologique ; toujours concrètement située) et sa relation avec l'éthique généralement acceptée à l'époque du Christ (p. 11-14) ; ensuite Wendland examine l'éthique eschatologique qu'on peut déceler dans la prédication de Jésus (p. 15-59) ; les diverses formes d'éthique présentes dans les communautés ecclésiastiques des origines (p. 61-84) ; l'éthique paulinienne (p. 85-146) ; l'éthique deutéropaulinienne (p. 147-169) ; l'éthique de la lettre de Jacques (on remarquera ces pages très équilibrées : p. 171-180) ; enfin l'éthique des écrits johanniques (p. 181-197). Une conclusion souligne l'unité et les différences de l'éthique néotestamentaire, qui trouve dans la note christocentrique son *cantus firmus* (p. 199-203). Une bibliographie aide le lecteur à suivre le chemin proposé (p. 205-207) ; on trouve aussi un index

analytique (p. 209). L'œuvre de Wendland (qui constitue le pendant de l'essai de H. van Oyen consacré à l'éthique vétérotestamentaire) ne recherche point l'originalité, ni l'exhaustivité (p. 9) ; les services qu'elle rend ne sont pas moins grands ; le public italien en tirera sans doute de grands avantages.

ALDO MODA.

Die Schriften des Johannes von Damaskos. Herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, III, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, besorgt von P. Bonifatius Kotter. Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1975, 230 p. (Patristische Texte und Studien, Band 17).

HISTOIRE
DE L'ÉGLISE
ET DE LA
PENSÉE
CHRÉTIENNES

On a rendu compte, dans le numéro II de 1974, du tome II des *Ecrits* de Jean Damascène, publiés actuellement par le P. B. Kotter. Voici maintenant les trois discours (*logoi*) destinés à défendre les images de l'Eglise. L'introduction de soixante pages donne d'excellents éclaircissements sur les circonstances de la célèbre dispute concernant les icônes et une analyse détaillée des trois textes de Jean Damascène à ce sujet. L'intérêt historique et systématique de cette querelle est plus grand qu'on ne pense : elle éclaire, par exemple, la question de l'hommage rendu au portrait de l'empereur, et le problème du rapport de l'image à la chose représentée a une portée philosophique considérable. Cette défense des images est assez piquante à lire pour un calviniste... L'entreprise d'édition est menée avec la minutie à laquelle son auteur nous a habitués ; la bibliographie, les index — en particulier l'index analytique — sont fort utiles. Voilà donc un texte qui concerne étroitement l'histoire de l'Eglise et l'histoire tout court, et dont l'intérêt déborde le christianisme, puisqu'il incite le lecteur averti à d'intéressantes comparaisons avec la théorie des images divines dans le paganisme et dans d'autres civilisations.

FERNAND BRUNNER.

JOHN BUGGE : *Virginitas : An essay in the history of a medieval ideal.* The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, 168 p. (International Archives of the history of ideas, series minor, 17.)

Cette étude aborde un sujet difficile. L'auteur rapproche la pensée de plusieurs Pères de l'Eglise de celle des gnostiques face au thème de la virginité. Par exemple, saint Grégoire de Nysse estime que Dieu a donné au premier homme des organes sexuels parce qu'il avait prévu la chute d'Adam. Dans ce climat, on associera volontiers innocence et virginité ; l'état monastique apparaîtra comme le chemin qui permet au chrétien de retrouver le paradis perdu où ne devait pas exister l'union charnelle. Mais à cette tendance gnostique s'ajoutera, surtout au Moyen Age, le thème de l'âme « épouse du Christ ». L'auteur étudie spécialement des écrits religieux composés en Angleterre au XII^e siècle pour des moniales. On y découvre des expressions très réalistes pour décrire l'union au Seigneur. L'auteur parle de virginité « sexualisée ». — Personnellement, je poserais cette question critique : Quelle est l'exacte portée des analogies entre la conception de la vie monastique et la pensée gnostique ? L'état de mariage n'ayant jamais été condamné par la pensée chrétienne orthodoxe, la sexualité n'a jamais été purement et simplement identifiée au péché, même si certains Pères de l'Eglise ont exalté d'une manière unilatérale la virginité. D'autre part, en recommandant d'imiter la *vita angelica*, les moines reprennent souvent la doctrine de Luc 20, 34-36 (d'ailleurs évoquée par l'auteur à la page 31). On

ne dira pas cependant que l'Évangile a été influencé par le gnosticisme. D'où la difficulté de porter un jugement équitable sur une spiritualité extrêmement complexe.

GEORGES BAVAUD.

EUSEBI COLOMER : *De la Edad Media al Renacimiento. R. Llull, N. de Cusa, J. Pico della Mirandola*. Barcelona, Herder, 1975, 280 p.

Dans ce volume, l'auteur, connu pour ses études sur Raymond Lulle et Nicolas de Cuse, a rassemblé une série d'articles qui tournent tous autour de ce « platonisme chrétien » du Moyen Age qui annonce déjà par beaucoup d'aspects la pensée moderne. La première partie de l'œuvre est consacrée à Raymond Lulle. Un essai biographique retrace l'itinéraire du grand mystique catalan, voyageur infatigable, écrivain fécond, obsédé de l'unité et de la paix entre les hommes. Une autre étude met en lumière la doctrine de la montée vers Dieu, marquée d'un grand optimisme au sujet des capacités de l'intelligence humaine. Deux articles reprennent l'essentiel d'une étude antérieure de l'auteur sur les rapports entre Nicolas de Cuse et Raymond Lulle. Heimeric van den Velde, maître et ami de Cuse pendant ses études à Cologne, a été le chaînon. Trois études sont consacrées à Nicolas de Cuse lui-même, la plus importante sur sa métaphysique de la connaissance qui prélude déjà à l'apriorisme transcendantal de Kant, tout en étant fermement ancrée dans la conception médiévale de la *mens* humaine comme image de Dieu. Deux articles finalement sur Jean Pic de la Mirandole, l'un situant Pic à la frontière entre deux mondes (comme l'a fait déjà un des essais sur Cuse), l'autre, très suggestif, comparant Pic et Cuse. On aurait aimé que l'auteur donne en conclusion une synthèse de ses études. En effet, on est frappé des traits communs des trois grands personnages auxquels ce volume est consacré, de la « discors concordia » (p. 242) qui les unit. Ils sont avant tout épris d'*unité*, chacun à sa manière. Le mystique catalan rêve de l'union de toutes les religions, non au sens de l'humanisme éclairé, mais par la reconnaissance de l'absolue unité de Dieu qu'il veut faire admettre aux incroyants par son *Ars*. Le cardinal allemand poursuit le même but par sa *concordantia catholica* et son *De pace fidei*, et le comte italien ambitionne une *pax philosophica* universelle (p. 260). Chez tous les trois, le désir d'unité s'exprime dans une pensée marquée par la sortie et le retour à l'unité divine, formulée de préférence par des images géométriques qui sont les plus proches de la pureté de l'esprit (la « theologia circularis » de Lulle et de Cuse ; cf. p. 104 et 175). Tous les trois ont eu des projets ambitieux que nourrissait leur optimisme humaniste. Lulle pense qu'avec son *Ars* la conversion des païens sera possible. Cuse pense avoir trouvé la base d'une logique nouvelle avec sa *coincidencia oppositorum*. Pic pense pouvoir « revivre en sa propre pensée toute l'histoire de la pensée humaine » (p. 205). — Et tous les trois ont dû faire l'expérience de la discorde, de l'échec, de la résistance du réel terrestre. Ce qui peut paraître comme du don-quistisme (p. 43) chez Lulle s'exprime de façon touchante dans cette plainte de Cuse envers son ami, le pape Pie II, et sa curie : « Rien de ce qui se passe en cette curie ne me plaît. Personne n'accomplit dûment son devoir ; ni toi ni les cardinaux ne se préoccupent de l'Église. . . Quand je parle de réformes, vous vous moquez de moi. Je suis de trop ici. Permetts que je m'en aille. . . » (p. 126). Pic lui aussi a dû faire l'expérience du fracas de ses projets. Pourtant, ce qui distingue les aspirations de ces hommes du prométhéisme de l'homme moderne, c'est qu'ils ne doutent pas un instant de l'absolue dépendance de l'homme par rapport à Dieu. Et pour eux, cette dépendance n'a rien de

limitatif. Leur humanisme est christocentrique. C'est dans le Christ qu'ils voient réalisée l'unité à laquelle ils aspirent. L'auteur montre à quel point ce christocentrisme cosmologique est au cœur de leur vision (p. 103, 115, 169, 235) : ils voient dans le Christ le « maximum concretum » (Cuse), le but de toute la création, l'achèvement du cosmos. Comment expliquer pourquoi ces visionnaires, souvent bien en avance sur leur temps, n'ont pas eu le retentissement qui correspondrait à la grandeur de leur vision ? Serait-ce parce que, dans leur vision de l'homme et du monde, le péché ne semble pas jouer un rôle important ? Que la croix ne semble être qu'une circonstance extérieure par rapport à une incarnation requise pour l'achèvement interne de la création ? Qu'ils auraient par conséquent surestimé la force de l'intelligence humaine (Cuse), de la liberté presque absolue de l'homme (Pic) ? On ne saurait refuser l'admiration à ces hommes qui croyaient passionnément à l'unité malgré tous leurs échecs. Était-ce parce que, chacun à sa manière, ils étaient épris de l'Amour absolu qui les attirait vers le repos de l'unité ? Qui les faisait « pénétrer dans les secrets du Bien-Aimé par la fenêtre de l'amour » ? (p. 62) Y a-t-il un humanisme chrétien ? Colomer nous présente trois témoins qui y croyaient par toute leur vie.

CHRISTOPH VON SCHÖNBORN.

IGNATIUS VON LOYOLA : *Geistliche Übungen*. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas. Freiburg, Herder, 1975 (réédition), 189 p.

Ignace de Loyola est surtout connu pour être le fondateur de la société des jésuites, mais c'est aussi avec sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix un des représentants majeurs de la mystique espagnole du XVI^e siècle. Il a laissé beaucoup moins d'écrits que ces derniers. Une correspondance assez abondante, une brève autobiographie, un journal intime qu'il ne destinait nullement à la publication, les constitutions de son ordre et surtout les Exercices Spirituels. C'est par eux que s'est étendue la majeure partie de son influence. Ils ont servi de base à la formation des jeunes jésuites et à de nombreuses congrégations de religieux et de religieuses non cloîtrées et au travers des retraites données aux laïcs ils ont marqué de façon décisive le catholicisme moderne. En Valais, par exemple, les réunions d'anciens retraitants regroupent chaque année des milliers d'hommes qui viennent s'y ressourcer. En ce sens c'est un des ouvrages du XVI^e siècle qui exerce le plus d'influence aujourd'hui. — Pourtant à le lire, on ressent une certaine déception. Des notes, des remarques, une série de thèmes de méditation présentés de manière très sèche, rien qui engage à la lecture ; c'est qu'il ne s'agit pas d'un texte religieux mais d'un manuel destiné à guider celui qui donne les Exercices. Voilà pourquoi, malgré tout ce que l'ouvrage a de vieilli dans beaucoup d'images et de comparaisons, son actualité reste vive, il ne présente pas une théologie mais une expérience religieuse. On ne lit pas, on fait les Exercices. Le retraitant doit apprendre à lire ses états d'âme, à percevoir ses attraites et ses dégoûts, ce qu'il espère et ce qu'il veut fuir. Le livret d'Ignace est donc composé en bonne partie de notes psychologiques destinées à favoriser cet effort de clarification intérieure. Mais le but n'est pas simplement de former la conscience et le goût de la vie intérieure, il s'agit de former un chrétien. Aussi, que les Exercices durent trente jours, leur durée originale, ou simplement une semaine, la majeure partie du temps est passée en méditation avec le Christ. En revivant sa vie et sa passion, le retraitant constate la différence entre ce qu'était Jésus et ce qu'il est. Sa sensibilité est définitivement marquée par la personnalité de Jésus. Il commence

à comprendre la vocation exceptionnelle de cet homme, qui se résume essentiellement, pour Ignace, dans son obéissance sans réserve au Père. Quand ce stade est atteint, le retraitant arrive au point crucial des Exercices qui est celui de la découverte de sa propre vocation. Il doit demander au Christ le même dépouillement de sa volonté propre que celui-ci l'avait montré au jardin des Oliviers. Détaché de lui-même, le retraitant est prêt à entendre la parole que Dieu lui adresse. C'est elle qui donnera le sens général et les orientations concrètes de sa vie. A ce moment-là il sera capable de suivre la loi du Christ et d'entendre même ses plus durs appels : distribuer ses biens aux pauvres, quitter père, mère, femme et enfants pour le suivre. — C'est vers ce choix que tendent les Exercices, rendre l'homme ouvert aux pulsions de l'Esprit et lui faire découvrir la vocation particulière que le Père adresse à chaque homme par la personne de Jésus-Christ. — Le texte des Exercices Spirituels nous est présenté ici dans une traduction allemande due à Adolf Haas, professeur de philosophie à Munich. Il est suivi d'un commentaire des notes méthodiques qu'Ignace a placées au début de son ouvrage. Dans ce commentaire, A. Haas a résumé ses connaissances de la spiritualité ignatienne, dues à une longue fréquentation des textes du mystique espagnol (il a édité notamment son *Journal Spirituel*) et à son étude des travaux de spécialistes antérieurs comme E. Przywara et H. Rahner. C'est actuellement la meilleure introduction au texte des Exercices. En français, la meilleure traduction disponible est celle de F. Courel, Paris, 1963. Elle comporte aussi des notes, dont A. Haas s'est inspiré pour sa version allemande.

J. BLAISE FELLAY.

JOHN-FRANCIS MAXWELL : *Slavery and the catholic church*. Chichester and London, Barry Rose, 1975, 142 p.

L'enseignement de l'Eglise catholique concernant l'esclavage peut apparaître à première vue un objet purement archaïque. Et pourtant, jusqu'en plein XX^e siècle, des justifications concernant cette institution ont été réitérées, jusqu'à ce que Vatican II ait, d'une manière officielle, tourné « cette page noire de la civilisation blanche ». Léon XIII sans doute avait déjà dit sur ce sujet des choses décisives, qui auraient été prophétiques si elles avaient été formulées cent ans plus tôt et si elles ne présentaient pas l'enseignement de ses prédécesseurs comme ayant été constamment anti-esclavagiste, ce qui n'est soutenable qu'au prix d'omissions flagrantes. C'est ce que l'auteur de ce petit volume estime indispensable de reconnaître, avec l'*imprimatur* de son archevêque, en établissant un dossier des textes auxquels il a pu avoir accès présentement, en attendant que l'on puisse disposer des archives du Saint-Office ou même que soit instituée une Commission d'enquête. Il fait ressortir l'ambiguïté qui existe déjà chez les Pères et les scholastiques chez lesquels on trouve trop rarement une remise en question de l'esclavage dans sa racine, et trop souvent des justifications tirées tantôt de l'Ancien Testament (par exemple la malédiction de Cham dans Genèse 9), tantôt des recommandations apostoliques à la soumission, auxquelles s'ajoute l'influence d'Aristote, ou de la législation romaine, de sorte que l'institution de l'esclavage paraît faire partie soit de dispositions providentielles (conséquence du péché originel), soit d'un inévitable *jus gentium*. — On admirera la volonté résolue de l'auteur de ne rien dissimuler des responsabilités de son Eglise, ni des aberrations auxquelles a pu donner lieu une lecture fondamentaliste et idéologique des textes scripturaires. Cette lecture aboutit à rendre théorique les grandes affirmations « dogmatiques » du Nouveau Testament sur la fraternité en Christ, au profit d'une sacralisation

de textes parénétiqes où il aurait fallu discerner la nécessité pour les premières générations chrétiennes de tenir compte du contexte économique et social ; il était exclu alors de le bousculer ; mais quand la possibilité s'en présentera, elle sera malheureusement trop peu utilisée... Un opuscule courageusement honnête, précieux par sa documentation, mais aussi instructif pour la réflexion méthodologique en éthique, et pas seulement pour les catholiques romains.

LOUIS RUMPF.

BATTISTA MONDIN : *Filosofia e cristianesimo nella teologia cattolica e protestante*. Bologna, Borla, 1974, 105 p.

THÉOLOGIE
CONTEM-
PORAINE

Pour Mondin, le problème des rapports entre la philosophie et la foi est essentiel. De la solution de ce problème dépend, selon lui, l'avenir de l'œcuménisme. Il défend avec vigueur la tradition catholique d'un accord profond entre la foi et la philosophie. On notera son attachement au thomisme et même un certain intégrisme (voir ses jugements sur Vatican I et sur l'encyclique antimoderniste *Pascendi dominici gregis*). Il relève le fait que sauf quelques rares exceptions (Tertullien par exemple), l'Eglise ancienne et médiévale a cru à cette conciliation, tandis que la plupart des réformateurs et surtout Luther déniaient à la raison humaine, corrompue par le péché, la possibilité de connaître Dieu. A partir de Galilée, les divergences entre la science et la foi apparaissent dans le camp des catholiques. La philosophie de Kant contribue chez les protestants à accentuer la séparation entre la philosophie et la théologie. Longtemps la hiérarchie catholique néglige les efforts de certains penseurs pour concilier une science toujours en mouvement et la théologie (Rosmini, Newman). La renaissance du thomisme et une certaine apologétique lui semblent avoir résolu le problème. Mais, à partir des années 1950 surtout, le climat se modifie. Romano Guardini (avec sa théorie de la polarité), Teilhard de Chardin (avec sa vision cosmique de l'évolution), cherchent une conciliation qui tienne compte des progrès bouleversants de la science. Le concile de Vatican II admet une recherche théologique plus libre. Des penseurs comme Hugo Rahner et Heinz Schlette reprennent le problème. Chez les protestants, Barth (polémique avec Brunner), Bultmann, Tillich et Moltmann s'y attachent aussi. Mondin note un certain rapprochement entre les deux positions : les catholiques moins convaincus de la capacité de la raison, les protestants lui faisant un peu plus de crédit. Mais le pluralisme théologique qui se manifeste dans le catholicisme d'aujourd'hui risque de compromettre ce rapprochement. La thèse de Mondin est vraie s'il s'agit d'un œcuménisme avant tout théorique et statique. Mais est-ce le seul œcuménisme ? Et que faut-il penser de Nairobi ?

LYDIA VON AUW.

YVES LE GAL : *Question(s) à la théologie chrétienne*. Paris, Le Cerf, 1975, 285 p.

Le point de départ concret de ce livre passionnant et provocant, c'est une expérience, celle d'étudiants dominicains travaillant en sciences humaines, et que saisit mai 68. — Toute théologie chrétienne est devenue problématique à l'auteur, étant liée à une culture asphyxiante. Il ne vise donc pas à récrire une nouvelle théologie : il s'interroge sur l'acte théologique lui-même (que fait-on lorsqu'on théologise ?), sur ces conditions de possibilité et surtout sur son essence cachée, pour lui opposer la « pratique évangélique comme espérance vive » (p. 275). — Dans le sillage de Nietzsche, mais aussi de Heidegger, de

Derrida, de Lévinas et de Foucault, Le Gal décèle sous toute théologie une *logique du désir*, logique précisément occultée par l'universalisme et le logocentrisme dont Hegel est comme le sommet. La « théologie », non encore née, que vise l'auteur serait totalement pratique et située, discipline édifiante et convertie, et non pas profession institutionnalisée. Sa tâche : faire fonctionner la tradition biblique comme événement actuel. On n'est pas chrétien, on le devient : dynamique essentielle pour tout « théologiser » futur. — D'où aussi une longue méditation sur la *dérive* : ni sens unique (humanisme ou herméneutique), ni non-sens (folie), mais plurivocité du poème (renvois à H. Michaux, Berthold Brecht). Il n'y a pas maîtrise du réel par le langage, mais dépense, travail libérateur. — C'est pourquoi la « théologie » ne sera que théologie-espérance et théologie-critique — non pas d'ailleurs remaniement des *loci* traditionnels à partir de l'espérance (ainsi Moltmann, selon l'auteur), mais théologie autre, métaphorique. — En langage clair : le lieu de l'*intellectus fidei*, c'est le croire chrétien, le laïc ; de la *maîtrise à la prêtrise* (belle expression reprise par l'auteur) ne veut pas dire : recléricisation mais : service véritable, par delà toutes les emprises de l'humanisme, qu'il soit herméneutique ou politique ; c'est dans la mort, la nudité, la perte de maîtrise qu'apparaît un possible dépassement de la religion. — Le questionnement radical auquel nous (se) soumet l'auteur ne nous laisse pas en paix. Sa critique des théologies à prétention universelle et totalisante nous paraît importante dans la mesure où elles ignorent le *lieu* de leur discours et la référence à un *témoignage* singulier. — Par contre, je ne vois pas pourquoi, pour redécouvrir l'Évangile, il nous faudrait en rester aux ruines de la déconstruction ; je ne vois pas pourquoi, comme théologien, je n'aurais pas aussi, en mon lieu, à mettre mon langage au service de la foi ; et j'en viens à me demander si l'auteur, obnubilé par le modèle anti-métaphysique et anti-logique d'un Derrida, n'a pas criblé de ses fièches une baudruche bien plus scolastique qu'évangélique.

DENIS MÜLLER.

BERNARD LONERGAN : *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*. Hrsg. von Giovanni B. Sala. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1975, 192 p. (Quaestiones Disputatae, 67.)

La *RThPh* a déjà publié une étude critique sur un des ouvrages principaux (*Method in Theology*) de B. Lonergan, le « Rahner des États-Unis ». Qu'il nous soit permis de renvoyer à cet article plus circonstancié (DENIS MÜLLER : *Le pari méthodologique de B. Lonergan, RThPh* 1975, p. 36-44). Le présent ouvrage est composé de divers articles qui se situent tous dans la ligne exposée, commentée et critiquée par D. Müller. Ce livre — première parution en allemand de travaux de Lonergan — se recommande par sa clarté et sa relative simplicité, chose qui manque parfois chez le Rahner original ! Il est significatif d'une théologie qui se cherche dans la nouvelle situation culturelle. Mais il provoque des sentiments mitigés quant à la « transcendantalité » de l'homme comme base d'une nouvelle théologie.

KLAUSPETER BLASER.

L'histoire religieuse de la France, 19^e-20^e siècle. Problèmes et méthodes. Paris, Beauchesne, 1975, 290 p.

En publiant ce volume, les éditions Beauchesne inaugurent une nouvelle collection qui sera consacrée au thème « Religions - Sociétés - Politique » et qui « accueillera des recherches, des analyses, des témoignages avec le souci de favoriser la pluralité des points de vue et des conclusions ». Réalisé sous la direction

de Jean-Marie Mayeur, ce premier volume de la nouvelle collection est le résultat remarquablement homogène d'une rédaction collective à laquelle ont travaillé J. Baubérot, J.-C. Baumont, A. Encrevé, E. Fouilloux, C. Langlois et C. Savart. Ils ont voulu mettre à disposition des chercheurs, « à commencer par l'étudiant de maîtrise », un instrument de travail qui leur permette d'aborder en connaissance de cause l'histoire religieuse de la France contemporaine. Entreprise réussie. Cet ouvrage vient combler une lacune dont on n'était pas assez conscient et va rapidement démontrer son utilité, voire son caractère indispensable. Il est à la fois un inventaire et une table d'orientation. Les auteurs passent en revue les divers problèmes de leur domaine de recherche. Ils signalent les études déjà faites, avec leurs insuffisances ou leurs qualités. Ils montrent quels champs doivent encore être prospectés, ceux qui demandent une reprise de l'enquête ou de la réflexion. Ils s'interrogent sur les méthodes qui pourraient ou devraient être mises en œuvre pour mieux comprendre cette histoire dans sa complexité et son foisonnement. Et puis, apport précieux, ils indiquent quels instruments de travail sont à la disposition du chercheur : bibliographies, dictionnaires, atlas, revues, archives, bibliothèques (deux lacunes à relever : ils ont oublié de citer notre *Revue de théologie et de philosophie*, pourtant riche en documents historiques ; ils ignorent l'existence de la *Bibliothèque des pasteurs*, à Lausanne, qui est l'une des mieux fournies pour l'histoire protestante du XIX^e siècle). Ils ont enfin dressé une bibliographie de cinq cents titres qui, avec ceux cités en notes, dans le cours de l'ouvrage, permettent entre autres au lecteur de rafraîchir utilement ses fichiers. Nous regrettons seulement que, sauf une brève mention (p. 167), ils n'aient pas prêté davantage d'attention à l'implantation de l'Eglise et de la spiritualité orthodoxes en France ; elle est devenue assez importante pour mériter d'être prise en considération.

BERNARD REYMOND.

Civilisation chrétienne, approche historique d'une idéologie XVIII^e-XX^e siècle. Paris, Beauchesne, 1975, 374 p. (Eglise nouvelle — Eglise ancienne, série Ecclésiologie, 3.)

Le Centre d'histoire du Catholicisme de Lyon et le Centre de recherches d'histoire religieuse de Paris ont uni efforts et compétences pour explorer l'idée de « civilisation chrétienne ». Le recueil collectif qui résulte de ces investigations ne prétend pas être une synthèse, mais seulement proposer quelques points de repère bien éprouvés. Les seize études rassemblées ici sont évidemment d'un intérêt variable ; l'une, celle qui traite de « Renan et Lamennais », nous semble même superflue. De toute manière, chaque lecteur en appréciera la valeur ou la nécessité au gré de ses propres recherches ou préoccupations. Contentons-nous d'une énumération, qui est elle-même déjà sélective. Bernard Duchêne a examiné le *Grand Dictionnaire Historique* de Moreri, Jacques Grès-Gayer l'article « Instinct » dans le *Dictionnaire de Trévoux*, Jean-Pierre Bertho les discours par lesquels les évêques de l'Empire encourageaient la conscription destinée à regarnir les armées napoléoniennes ; tous trois mettent en évidence le thème constant d'une opposition entre le « chez nous » que représente la « civilisation chrétienne » et l'« ailleurs » de ce qui n'est ni d'ici, ni « chrétien » (entendez : catholique), ni « civilisé ». Ce thème et cette opposition réapparaissent avec Lamennais et son *Essai sur l'Indifférence* qui font l'objet de trois études (Yvon Transvouez, Jean-René Derré et Louis Le Guillou). On sait que Lamennais a contribué à diffuser et populariser l'idée de Joseph de Maistre selon laquelle le protestantisme et les protestants auraient été l'incarnation

de ce qui vient d'« ailleurs », et menace par conséquent le « christianisme » et la « civilisation », massivement amalgamés pour les besoins de l'apologétique. L'usage polémique et désobligeant des mots « protestant » et « protestantisme » fait précisément l'objet d'une investigation qui est l'une des plus intéressantes de tout ce recueil. Jean-Jacques Goblot, qui est assistant à l'Université de Lyon II, a examiné le destin de ces deux vocables sous la Restauration. Il éclaire du même coup tout un aspect de la situation dans laquelle le protestantisme français n'a cessé de se débattre au long du siècle dernier : suspect d'être un corps étranger et légitimement soucieux de s'affirmer bon Français et bon chrétien. Signalons enfin des études de Pierre Michel sur Ozanam, de Claude Bressolette sur l'abbé Maret, de Xavier de Montclos sur Lavigerie, archevêque d'Alger, de Jacques Prévotat sur *L'Action Française* : ce sont autant d'approches qui permettent de nuancer, mais aussi d'approfondir et de mieux comprendre comment et pourquoi la notion de « civilisation chrétienne » demeure un concept clef pour bien interpréter le discours religieux au siècle dernier.

BERNARD REYMOND.

KARL BARTH : *Briefe 1961-1968*. Herausgegeben von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt, Zürich, Theologischer Verlag, 1975, 600 p. (Karl Barth Gesamtausgabe Abt. V).

Face au grand pêle-mêle des quinze dernières années en sciences humaines, avec tant d'approches et de problèmes nouveaux aussi en théologie, la génération qui a connu Barth dans la dernière phase de son activité se demande comment le grand maître aurait réagi, pris position et continué son combat. Pour elle, la présente édition est donc d'une valeur inestimable. Certains constateront avec frustration l'hétérogénéité entre leurs préoccupations du type « l'église dans le monde » et celles du vieux Barth. C'est là peut-être un des principaux attraits de ce livre ; personne ne pourra cependant rester insensible au rayonnement d'une humanité, d'une sagesse et d'une souffrance toutes particulières. — Le volume ne contient pas les lettres adressées pendant cette période aux fils de Barth, à Thurneysen et à des groupes de personnes (lettres circulaires), pour lesquelles des volumes séparés sont prévus. Lorsqu'on se rend compte qu'après 1962 Barth ne s'est généralement plus exprimé en public, mais qu'il s'est communiqué principalement au travers de discussions et d'échanges épistolaires, on voit aisément que de tels volumes assument une fonction autobiographique évidente (et non seulement pour la période en question ; plusieurs points controversés de l'activité antérieure de Barth s'éclaircissent à l'aide de cette lecture). — Ce qui frappe d'abord, c'est la variété des destinataires : vieux amis et compagnons de route (Niemöller, Dehn, Wolf, Gollwitzer), anciens paroissiens et toutes sortes de personnes demandant une information ou une aide, nouvelles étoiles au ciel théologique (Moltmann, Pannenberg, Küng, Jüngel ; tel d'entre eux serait-il destiné à être l'« enfant de la paix » longuement attendu ? réponse finalement négative !), les belles-filles, petits-enfants et autres membres de la famille, etc. L'humour, la satire, la parole de réconfort, d'indignation et d'exhortation ne manquent pas. Outre les périodes de maladie qui suscitent de nombreux commentaires, deux événements dominant en quelque sorte la collection présente : le voyage de Barth aux Etats-Unis en 1962 et la visite à Rome en 1966. Comme c'était le cas pour Mozart, Barth fut en effet un spécialiste de la guerre civile américaine et étonna tout le monde par son savoir historique à ce sujet lors de son séjour là-bas. Il déploya sa sagesse de docteur en discussion avec Paul VI et d'autres

dignitaires du Vatican. Les commentaires à cet égard sont très suggestifs. Cependant, ce ne sont pas ces documents qui m'ont le plus impressionné. Barth se révèle dans toute sa grandeur, sa lucidité et sa finesse dans son échange avec le poète Carl Zuckmayer, à qui une amitié tardive, intense et chaleureuse le liait. Mais c'est à ce moment qu'on se rend compte que le monde culturel de Barth était largement celui du XIX^e siècle. Enfin, quand Barth apprend qu'Emile Brunner, gravement malade et quelques jours avant sa mort, recherche encore la main de l'ami-opposant, il lui fait transmettre ce message : « Sagen Sie ihm, wenn er noch lebt und wenn es geht, noch einmal : « *Unserem Gott befohlen* » auch von mir. Und sagen Sie ihm *doch ja*, die Zeit, da ich meinte, ihm ein « Nein ! » entgegenrufen zu müssen, sei längst vorüber, wo wir doch alle nur davon leben, dass ein grosser und barmherziger Gott zu uns allen sein gnädiges Ja sagt. » (p. 327). Voilà comment peuvent guérir les plaies que le combat humain a ouvertes. Ces documents nous rappellent l'un et l'autre : le combat et la guérison, dans une vie aussi passionnée que celle de Barth.

KLAUSPETER BLASER.

ARON GURWITSCH : *Leibniz — Philosophie des Panlogismus*. Berlin et New York, W. de Gruyter, 1974, XVI + 495 p.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

Dernier ouvrage d'un savant qui a consacré une grande partie de sa vie aux recherches husserliennes, ce livre n'est pas un essai phénoménologique. L'objet de ce volume est une reconstitution complète de la philosophie du Leibniz de la maturité, telle qu'elle est constituée à partir de 1684. L'auteur, pariant sur la cohérence et l'unité interne de la doctrine, en donne une lecture *panlogique* : l'univers, tant dans son tout que dans ses parties, comme dans son devenir, est non seulement « imprégné de raison » (Couturat), mais plus encore *logique réalisée, incarnée*. Dans le mouvement de l'analyse, toute structure logique peut être traduite en termes ontologiques, et réciproquement : la tentative est donc plus radicale que celle de Couturat, qui considérait l'ontologie leibnizienne comme une extension métaphysique de la logique du « praedicatum inest subjecto ». L'auteur montre que cette logique doit être complétée par la « logique de la définition générative », qui renvoie à l'idée de dérivée d'une fonction mathématique, et qui est une des clés de compréhension de la théorie de la monade. Son rôle a été souligné par Cassirer (on peut y voir une source de la théorie de la spontanéité, et par là un pont sur le fossé séparant Kant de Leibniz). — Alors que certains critiques pensent pouvoir dériver l'ontologie leibnizienne de sa dynamique (Dillmann), de sa logique (Couturat, Russell), de sa mathématique (Brunschvicg), A. Gurwitsch met au centre de la pensée de Leibniz l'idée même de *panlogisme*. Cette interprétation a en commun avec celle de M. Guéroult (*Dynamique et Métaphysique leibniziennes*, Paris, 1934) de ne pas établir de hiérarchie entre dynamique, mathématique, logique et ontologie. L'auteur veut montrer que des lectures isomorphes de ces domaines sont possibles. Cette mise en évidence est corrélative d'une présentation de la doctrine leibnizienne comme une philosophie transcendante dont l'esprit est Dieu. — Cette philosophie aura recours à l'analogie (l'auteur parle du *principe d'équivalence logico-ontologique*), à la fois d'ailleurs comme méthode d'investigation et comme expression de la loi fondamentale de l'univers qui est décrit qu'est le principe de l'harmonie universelle. Dans cette optique, le principe de l'harmonie universelle, loin d'être une hypothèse *ad hoc* destinée à lever le problème des rapports entre l'âme et le corps, est à situer précisément à l'origine du panlogisme. — La perspective de A. Gurwitsch nous a semblé très suggestive. Il reprend dans sa conclusion une remarque de Bréhier qui présente la

philosophie de Leibniz comme proche des thèmes néoplatoniciens exprimant le monde sous forme d'une hiérarchie de réalités. L'analyse que fait l'auteur du statut de la dernière de ces réalités, celle du phénoménal, est remarquablement éclairante. En effet Leibniz, bien que soutenant une conception ontologique de la monade « sans fenêtre », donc à proprement parler sans interaction directe avec le monde environnant, est mécaniste tout comme les autres rationalistes du XVII^e siècle, et le phénoménal reste soumis aux lois de la physique : l'univers est raison incarnée jusqu'à son degré le plus bas. La légitimité des sciences de la nature est par là-même fondée. — On pourrait soulever la difficulté suivante : ce pari sur la cohérence d'une doctrine toujours reprise, toujours reformulée, dans une somme de textes considérable requiert construction, invention et interprétation. L'auteur a pleinement conscience de ce problème, et il l'assume par un recours aussi fréquent que possible aux textes. Néanmoins cet ouvrage ne dispense pas le lecteur du recours aux travaux désormais classiques, de Couturat et Belaval notamment.

DANIEL SCHULTHESS.

MICHEL MALHERBE : *La Philosophie empiriste de David Hume*. Paris, Vrin, 1976, 322 p.

Très couramment les études de la philosophie de Hume (nombreuses dans le monde anglo-saxon) partent d'un parti pris en faveur de la philosophie contemporaine et réduisent le rôle de leur ancêtre à celui de précurseur génial et pourtant naïf encore. On considère ainsi ses écrits comme une sorte de mine dont on peut extraire d'importantes vérités philosophiques à condition d'effectuer un tri soigneux. Contre ces interprétations réductrices, Michel Malherbe veut proposer une lecture courageuse et joueuse de Hume, qui ne se permette pas de négliger certains aspects de sa pensée sous prétexte qu'ils noieraient les éléments importants auxquels ils se mélangeraient. Il veut assumer l'inquiétude émanant de ce mélange : « Il faut endurer le discours humien, s'adonner avec humour au déportement, se livrer à un savoir errant et cependant assuré. » — En effet, du courage et de la légèreté à la fois, il en faut pour pénétrer sans attache extérieure l'empirisme sceptique de Hume, parce que c'est une philosophie sans fondement, établie avec bonheur dans l'ordre fictif, pour le mesurer sans cesse à la contestation du chaos originel dont il provient. Car le Hume de Malherbe est épicuriste : il place l'être dans l'anarchie de la discontinuité atomique, qui engendre de façon absolument contingente l'ordre du monde et de l'esprit, et laisse le moi chercher son plaisir, poussé par la seule nature, sans posséder de garantie dans un droit et un ordre éternels. — Contrairement à la philosophie kantienne, l'effort de la pensée humienne ne viserait plus à établir la constitution de l'ordre existant, mais par delà l'impossibilité du fondement rationnel, il chercherait à analyser toutes les formes en remontant le processus génétique dans lequel elles s'expliquent causalement. Or il suffit de se souvenir de la conception qu'a Hume de la causalité comme dépourvue de toute nécessité dans les choses ou dans un ordre rationnel transcendantal, pour voir à quel point genèse et constitution s'opposent. C'est à l'impression atomique, pure unité isolée et dépourvue de liaison, que l'analyse génétique ramènerait les divers niveaux d'ordre dont l'apparition serait contingente, absolument, et qui se définiraient comme des fictions de l'imagination, nées par associations d'idées, c'est-à-dire par des processus naturels. On verrait ainsi, selon l'ordre génétique du *Traité de la Nature humaine*, comment apparaîtraient les ordres toujours plus complexes et plus séduisants pourtant, l'espace et le temps, puis le monde, le moi-cogito, le moi-passion (du plaisir et de la pratique), celui de l'entendement,

et enfin la raison. — Ainsi, au terme de cette genèse, la raison régulatrice ne deviendrait pourtant pas fondatrice, car elle resterait un effet naturel contingent et par conséquent incapable de se rendre intelligible pour elle-même. Bref, la pensée de Hume s'opposerait radicalement à notre tradition philosophique en ce qu'elle ne connaîtrait pas l'intimité de la réflexion. Car, puisque la pensée n'est ici rien d'autre qu'un effet naturel, elle n'est jamais originaire et doit remonter la chaîne contingente des causes vers son origine : le chaos des impressions qui conteste son ordre en même temps qu'il en est la cause. — L'empirisme sceptique de Hume signifierait donc la liaison absolue entre la nécessité que nous impose le « senti » de trouver l'être en lui seul, et l'impossibilité pour l'imagination de s'en dégager définitivement afin de s'assurer dans une réflexion transcendente. Il faudrait également nommer cette pensée un scepticisme empirique, puisque l'inquiétude n'y deviendrait pas malheureuse, parce que l'être resterait accessible dans l'impression, tandis que l'ordre, tout fictif qu'il soit, n'en serait pas moins naturel, c'est-à-dire lié génétiquement à l'être originaire chaotique. A défaut de certitude intuitive, par l'analyse la pensée philosophique atteindrait la rigueur et la précision. — Dans ces conditions, le scepticisme ne deviendrait pas le symptôme d'une faiblesse particulière de la philosophie empiriste, mais il définirait les limites de la raison et conditionnerait la vraie science empirique, car « c'est en suspendant la justification, qu'on libère l'enquête génétique. » Et, plus qu'un simple principe, le scepticisme deviendrait l'attitude nécessaire pour l'homme dans un monde où toute forme n'est qu'un effet contingent : « La forme n'est rien que le plaisir du beau. La sagesse est d'admirer sans s'étonner. » — Face à la lecture que Michel Malherbe nous propose de Hume, on peut certes hésiter à suivre plusieurs de ses démarches. On peut ne pas accepter l'atomisme rigide qu'il attribue à ce philosophe. On peut refuser de voir dans l'impression une pure unité dépourvue de qualité et de forme, et qui rassemblerait tout l'être dans sa simplicité absolue. On peut repousser l'idée conséquente d'un certain dualisme qui opposerait dans la philosophie de Hume d'un côté l'être, l'originaire, l'indéterminé et le contingent, de l'autre la fiction, le dérivé, l'ordre et le nécessaire ; d'une part le chaos de la discontinuité impressionnelle, de l'autre les formes ordonnées des idées de l'imagination. On peut aussi abandonner Michel Malherbe lorsqu'il veut imposer à la pensée de Hume certaines précisions, pour distinguer entre une fantaisie séparant les idées, un entendement les reliant causalement et une raison critique et régulatrice ; ou entre un moi théorique et un moi pratique ; ou encore entre un corps-espace et un esprit-temps, par exemple. — Mais il reste indéniable que l'interprétation de Michel Malherbe tire des textes un Hume digne du plus grand intérêt, et donne à cette pensée difficile une forme dont l'achèvement et l'aisance des articulations doivent assurément séduire les raisons.

GILBERT BOSS.

Dom Deschamps et sa métaphysique. Publié sous la direction de Jacques D'Hondt. Paris, PUF, 1974, 248 p.

Cet ouvrage, publié à l'occasion du bicentenaire de la mort de Dom Deschamps (1716-1774), est un recueil de communications dues à des spécialistes européens de ce philosophe. Ont collaboré à ce recueil : MM. J. Tarrade, P. Méthais, K. Schnelle, A. Postigliola, B. Baczko, G. Barthel, H. Schurmans, B. Delhaume, A. Robinet. Pour le lecteur, il constitue une remarquable initiation à la pensée de ce singulier bénédictin qui consacra sa vie à l'élaboration du « Vrai Système », vaste spéculation métaphysique qui prétend intégrer et

accomplir en une philosophie de l'immanence, le discours théologique de la tradition et dépasser, en la fondant, la philosophie des Lumières (que l'auteur qualifie de « demi-lumière » pour en dénoncer l'insuffisance métaphysique). — Au-delà d'un cercle restreint d'initiés, Dom Deschamps fut peu ou mal connu de ses contemporains et il n'eut guère plus d'audience par la suite. C'est donc à une quasi-découverte que nous assistons, puisque les écrits majeurs de cet auteur, aujourd'hui en voie de publication, ne furent jamais édités de son vivant et n'étaient accessibles, jusqu'ici, que sur manuscrits. Est-ce un souci de pure érudition qui guide les critiques dans la réhabilitation de ce penseur méconnu ? Non, l'œuvre de Dom Deschamps est significative à plus d'un titre, et les différentes études qui lui sont consacrées mettent en lumière l'intérêt tant historique que philosophique de cette œuvre apparemment inclassable, en rupture avec l'idéologie des Lumières, et qui nous contraint à réviser les catégories à travers lesquelles nous sommes accoutumés à comprendre les productions culturelles du XVIII^e siècle. Ouvrant des perspectives inédites sur le panorama intellectuel et social de ce siècle, la personnalité et l'œuvre de Dom Deschamps nous en révèlent à la fois la richesse et la complexité. — Du point de vue philosophique, la pensée de Dom Deschamps mérite de retenir l'attention : son système métaphysique, qui se présente comme discours de la totalité, n'est pas sans analogie avec le système hégélien, encore que la démarche du bénédictin ne puisse être assimilée à une démarche proprement dialectique. Par ailleurs, la représentation de l'histoire qu'il déduit de sa métaphysique frappe par son radicalisme. Pour Dom Deschamps, le devenir historique débouche sur une nécessaire subversion de l'ordre social et politique existant (« l'état des lois »), fondé sur l'inégalité et l'oppression. A cet « état d'extrême désunion dans l'union » succédera « l'état des mœurs », qui réalisera une parfaite égalité entre les individus. La religion joue un rôle de médiation indispensable bien que transitoire dans ce processus de transformation sociale puisqu'elle est seule capable, dans les étapes qui précèdent la réconciliation finale de l'humanité, d'assurer un lien universel entre les hommes. Les modalités du passage d'un état à l'autre ne sont pas clairement explicitées par Dom Deschamps ; il semble néanmoins que la révolution, qui devait rendre possible l'avènement de « l'état des mœurs », ait été conçue par lui comme une révolution de l'esprit. — Voici sommairement indiqués quelques traits marquants de la pensée de Dom Deschamps qui ont été pris pour thèmes des différents articles qui composent ce recueil.

FRANÇOISE BONHÔTE.

ANDRÉ LÉONARD : *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Paris-Louvain, Vrin. — Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1974, 622 p. (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 24).

Déjà auteur d'un important travail sur *La foi chez Hegel* ainsi que d'études sur le système hégélien ou sur la manière de lire Hegel, A. Léonard nous offre ici le premier commentaire littéral suivi de la *Logique*. Plutôt que de s'arrêter à la *Grande Logique*, trop volumineuse, il a choisi d'expliquer la première partie de l'*Encyclopédie* de 1830, selon le texte établi par Nicolin et Pöggeler ; la traduction annotée de B. Bourgeois est préférée à celle de M. de Gandillac. Ce sont donc les § 84 à 244 qui font l'objet du commentaire. — Le propos de l'auteur est délibérément exégétique : on n'attendra pas de lui une prise de position critique sur la métaphysique hégélienne ; son ouvrage se veut la « transcription d'un acte réflexif », celui par lequel il reprend, actualise et élucide la logique spéculative de Hegel et essaie d'en manifester la vérité absolue. Le fait qu'il

s'agisse d'un « commentaire interne du texte » n'empêche pas l'auteur d'avoir lu les meilleurs ouvrages sur la *Logique* (il reconnaît sa dette envers B. Lakebrink) ni de jeter des ponts entre le texte commenté et la *Grande Logique*. — La Science de la Logique apparaît avant tout comme Science du Concept ou de la Liberté ; à chacun des niveaux où se déploie le concept — être, essence, concept — la vérité concrète de l'Esprit naît de la négation de l'immédiateté et de la réunification des termes opposés. La nécessité n'est donc pas la suppression pure et simple de la contingence ou de la liberté, mais l'expression de la souveraine liberté par laquelle la Pensée se détermine elle-même au travers de déterminations logiques nécessaires. Inversement, la liberté effective s'inscrit dans les déterminations nécessaires et s'oppose ainsi au pur arbitraire d'une liberté vide. Alors que l'être s'aliénait dans l'essence, le concept ne connaît pas de négativité qui lui soit extérieure : il demeure maître de la négativité qui l'anime. Il n'apparaît comme Idée absolue qu'au terme de la négation de la vie (immédiateté purement logique) par la connaissance : la mort est ici la négation de la négation, elle est, en tant qu'elle nie l'immédiateté de la vie, le véritable affranchissement de la mort : « la mort est donc logiquement le berceau de l'Esprit » (p. 522). Le commentaire s'achève avec le § 244 qui établit la transition conduisant à la Science de la Nature : l'Esprit se nie comme pur Logos et s'oppose à la Nature ; c'est dans cette négation qu'il devient effectif, liberté concrète. — L'ouvrage est complété par une bibliographie, ainsi que par deux index bilingues. Par son effort d'élucidation, l'auteur parvient à nous rendre compréhensible une pensée souvent elliptique ou fulgurante. Le fait qu'il se soit strictement limité au plan logique ne devrait pas dissuader le philosophe (toujours un peu post-hégélien), le théologien (captivé ou réticent), ou le dialecticien marxiste de repenser son rapport à Hegel, grâce à l'instrument de travail ainsi offert.

DENIS MÜLLER.

FRANCESCO DELLA CORTE : *Opuscula V*. Genova, Facoltà di Lettere, 1975, 331 p. (Pubblicazioni dell'Istituto di filologia classica e medievale, 43.)

Ce volume contient cinq sujets extraits de l'*Introduzione allo studio della cultura classica*, 3 vol., Milan, 1972-1974, groupés autour d'une idée centrale, la continuité du monde classique dans le monde présent. — (I) *Storie delle letterature classiche* (p. 1-21). L'auteur esquisse l'histoire de la littérature grecque et de la littérature latine, de l'Antiquité à nos jours. Citant les travaux de base, les grands noms d'érudits, d'humanistes, caractérisant les époques, il montre sous quel angle et sous quel éclairage l'Antiquité classique et ses œuvres ont été étudiées. L'histoire littéraire n'est pas une abstraction. Pour apprécier, il faut connaître la personnalité entière — la critique du style permet de la déceler dans le processus de la création —, recourir à la description de la condition humaine. Littérature grecque et littérature latine ont le droit d'avoir chacune sa propre histoire. Il n'est plus question d'écrire une histoire monumentale. Au travail individuel se substituera le travail par équipes, et selon les compétences. — (II) *La poesia latina* (p. 23-93). Le poète est le *vates* et sa production, le *carmen*, deux termes évoquant l'activité des oracles. Les premiers témoins de la poésie latine appartiennent au domaine religieux (Chant des Saliens, Chant des Arvales). Della Corte passe en revue les auteurs, de Livius Andronicus (III^e s. av. J.-C.) à Rutilius Namatianus (V^e s. ap. J.-C.). Chaque nom est accompagné d'une notice appropriée, caractérisant homme et œuvre. Une interprétation éclaire les cas difficiles et controversés. — (III) *La storiografia*

(p. 95-157). Della Corte ne traite pas séparément les deux historiographies grecque et latine, puisque les Grecs se sont intéressés à Rome et les Latins à la Grèce. Il opère par tranches chronologiques, Grecs et Latins à leur rang et à leur place, exemple : ... Polybe, Caton, les historiens latins du II^e s., les historiens grecs du I^{er} s. av. J.-C., ... Tacite, Plutarque, Suétone, les historiens latins du II^e s. ap. J.-C., les Grecs du II^e au IV^e s., pour déboucher sur l'historiographie chrétienne (Lactance, Jérôme, Orose, Cassiodore), importante, car elle voit dans le déroulement historique l'œuvre de la Providence divine, et elle devient justicière. — L'histoire antique a les regards rivés sur le passé. La mémoire des temps révolus constitue la tradition qui offre un répertoire d'exemples, c'est-à-dire de directives. Le passé détermine le présent. L'histoire est antimétaphysique, utilitaire, un enseignement, la *magistra vitae* de Cicéron. L'historiographie antique n'a rien de la sérénité de la science. Elle est tendancieuse par le fond (parti pris) et par la forme (intérêt à capter, récit à enjoliver). L'histoire était considérée comme affaire d'orateur, *opus oratorium*. — (IV) *Mitologia classica* (p. 159-219). La mythologie classique représente le patrimoine théologique et culturel des Grecs et des Romains, et le monde irréel créé par les poètes. La crainte était le premier sentiment envers les dieux. Le mythe racontait leurs exploits à des fins édifiantes. La fantaisie, le surnaturel y dominant, tandis que la légende renferme des éléments historiques qu'elle déforme. Pour étudier un mythe il faut remonter à la version originale. Les premières recherches ont été faites par les logographes. La mythologie grecque contient des « cycles » : troyen (le prototype), thébain, d'Héraclès, de Thésée, des Atrides, etc. — Les Romains eurent une religion indigène sur laquelle se greffa l'expérience étrusque. Les Tarquins importèrent la triade capitoline, Jupiter-Junon-Minerve. Puis les Romains identifièrent leurs divinités avec celles des Grecs : Zeus-Jupiter, Héra-Junon, etc., mais ils ne trouvèrent aucune correspondance pour Janus, les Lares, Faunus, Silvanus et autres déités locales. La mythologie romaine est une projection d'événements réels dans la légende (Enée). Elle a un caractère historique et se reconstitue à travers le calendrier (les Fastes). Les cultes orientaux pénétrèrent à Rome. La première divinité reconnue officiellement fut la *Magna Mater Idaea* de Pessinonte, en 204 av. J.-C. Les cultes orgiastiques (Bacchanales, cultes d'Isis, d'Osiris, Sérapis, Anubis, etc.) furent interdits. — Pour les Anciens le mythe se confondait avec la religion même. C'est pourquoi, devant l'impossibilité de le prendre à la lettre, les philosophes, les grands esprits, les humanistes, les savants modernes, l'interprétèrent dans le but d'en trouver le sens valable, allégorique, universel. La mythologie entra dans l'histoire des religions au bénéfice des sciences auxiliaires, ethnologie, psychologie, psychanalyse, phénoménologie, structuralisme, théorie des « fonctions ». — Après cette revue, Della Corte conclut que nous ne sommes pas capables aujourd'hui de résoudre la question de l'origine du mythe, ni sa diffusion, ni ses rapports avec un autre. Seule la systématique apporte des résultats, mettant quelque ordre et clarté. — (V) *Cultura classica e letteratura moderna* (p. 221-321). Par « culture classique » Della Corte entend la survie de l'Antiquité gréco-latine dans les littératures modernes. Il en suit la tradition le long de la voie que jalonnent le Moyen Age, l'humanisme, la Renaissance, la Querelle des Anciens et des Modernes, le néoclassicisme, les actions et réactions subséquentes jusqu'au XX^e siècle, dans les créations qu'elle a manifestement inspirées. Le lecteur assiste à une revue des écrivains et des dramaturges de l'Occident et de ses ramifications, si sobre qu'elle soit, matière énorme, car il est impossible d'écarter les courants de pensée, de civilisation et leurs incidences qui renouvellent les données. La culture classique n'est pas seulement une source

ou un succédané d'inspiration. Pouvoir créateur, elle sert d'abord d'expression à la pensée contemporaine et, sous couvert de thèmes antiques, elle est actuelle derrière la transparence des allusions à l'époque de l'écrivain. — L'exposé comporte, classés par aires chronologiques et linguistiques, une liste de noms d'auteurs et des œuvres avec dates, origines antiques. Des résumés succincts (dont ne sont pas jugés indignes les médiocres romans historiques d'ambiance chrétienne, *Fabiola*, *Ben Hur*, *Quo Vadis* ? qui fournirent les scénarios de films à grand fracas) situent, analysent brièvement, remémorent. Vis-à-vis d'Athènes et de Rome, la « culture classique » n'est pas une. Selon le moment, la mode, les Grecs passent pour supérieurs aux Latins et pour les vrais représentants de la culture, en un sens antiromaine. Denys d'Halicarnasse avait désamorcé l'opposition, admettant que les Romains étaient de souche grecque... — La part de la culture classique dans les littératures modernes est restée grande, malgré les vicissitudes, malgré les révolutions matérielles, morales, spirituelles. Mais, conclut Della Corte, l'humanité d'aujourd'hui vit dans de tout autres conditions. A l'ère atomique, spatiale, elle ne peut plus porter tel quel le fardeau de l'héritage antique. La culture classique est descendue de son piédestal ; elle n'est plus seule ; elle a de la concurrence, l'Orient, la préhistoire... Culture d'élite avant, elle devient maintenant culture de masse. La majorité des littératures du monde échappe à l'influence des classiques. — Cette constatation entérine des abandons. Aussi préférons-nous revenir sur nos pas et citer Della Corte à propos du *Déclin de l'Occident* de Spengler (1916) : « A l'avenir les hommes de culture ne seront plus, comme au Moyen Age ou pendant l'humanisme, des hommes de lettres, mais ils pourront encore avoir une culture fondée sur des textes classiques, encore dans la société mécanisée » (p. 307). Voilà qui rassure : la connaissance des textes classiques implique le maintien de la connaissance de la langue, grec et latin, et de ce qui en découle. — Les II^e, III^e et IV^e parties ont en appendice chacune une bibliographie raisonnée parallèle à l'exposé. La II^e a exceptionnellement pour responsable Giannina Solimano. Elles offrent un riche équipement d'instruments de travail, guident l'étude et la recherche. — Ces travaux de Della Corte se distinguent par la méthode à la fois analytique et synthétique : l'idée générale naît de la somme des détails. Le débat s'élève au-dessus des réalités indispensables. La rédaction, excluant les développements, exigeait la concision. Pour définir, caractériser, mettre en place, l'auteur a dû formuler des jugements. Fort d'une longue expérience et de la maîtrise du métier, il l'a fait avec conscience et autorité. Nul ne lui reprochera, dans le tas, de ne pas avoir toujours frappé juste. Cela n'influence guère l'ensemble. Son portrait de Lucrèce (p. 33) accorde trop de crédit à la tradition. Didon, l'amoureuse, « probablement hypostase légendaire » de Cléopâtre (p. 43), surprend. Le problème de Silius Italicus (p. 58) n'était pas seulement d'imiter Virgile et Homère, mais de flatter le régime impérial contemporain (les Flaviens) dans une épopée chantant les guerres puniques ! Il manque une pièce au procès de Tacite (p. 133) : pourquoi Tacite a-t-il renoncé au plan projeté, *Histoires*, I, 1, 4 ? Que cache ce changement ? Le style d'Arrien (p. 137) paraît déprécié, celui de Cassius Dion « coloré et vif », surestimé (v. A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, V, p. 814 : « Des narrations monotones, sans traits vigoureux, sans vivacité... ; des réflexions... toujours dépourvues d'accent et de relief »). Dans le même ordre d'appréciation contestable, relevons, p. 317, « nébuleux et confus » *La mort des dieux ou Julien l'Apostat* de D. S. Merejkowski, un des meilleurs romans du genre. — Les erreurs matérielles, brouilles exceptées, sont rares. Le « Sélinonte » (p. 102), domaine que reçut Alcibiade des Spartiates doit être « Scillonte » dans la plaine d'Elis. *L'Hypathie* de Ch. Kings-

ley, le chapelain de la reine Victoria, date de 1853, et non de l'impossible 1815 ! (p. 296). A la suite des *Fabiola*, *Ben Hur*, *Quo Vadis ?*, les mémoires fictifs de Claude, R. Graves, *Claudius... emperor of the Romans...*, Londres, 1935 (trad. franç. : *Moi, Claude empereur*, Paris, 1939), précurseurs des *Mémoires d'Hadrien* de Marguerite Yourcenar, valaient une mention, et plus qu'honorable. — L'abondance du matériel appellerait, à l'usage, d'autres remarques. Della Corte s'expose constamment : autant d'énoncés, autant de prises de position, ce qui incite aux retours sur l'œuvre et sur soi. Le nombre de lectures que suppose son travail défie l'imagination. Somme et ferment, démentant le titre général d'« Opuscules », le livre servira d'introduction substantielle, avenante et pratique, au débutant et au profane, élargira les horizons du spécialiste jusqu'à l'universel, dégagera une philosophie des réalités. Sans le dire expressément, il donne leur sens et leur justification aux études classiques.

JEAN BÉRANGER.

P.-J. LABARRIÈRE : *L'unité plurielle*. Paris, Aubier-Montaigne, 1975, 188 p. (Présence et pensée.)

« Est inopérante une « unité » qui procéderait d'une sorte de déduction à partir d'un absolu posé d'emblée comme le tout-autre » (p. 57). Une telle affirmation fait signe au lecteur, un signe destiné à dénoncer la pensée analytico-synthétique aussi bien que le dualisme d'une certaine théologie. — C'est donc dans une perspective délibérément hégélienne que P.-J. Labarrière s'attaque au problème de l'unité. Il écrit par exemple : « L'immédiat véritable ne se dévoile qu'au terme d'un processus de médiation » (p. 68) ; et il en va de l'unité comme de l'immédiateté. Comme Hegel, l'auteur donne d'une main ce qu'il reprend de l'autre : l'unité oui, mais plurielle. Plurielle car dynamique, incarnée, perpétuellement en devenir ; de même que la philosophie, l'unité est une « réalité de la route » (p. 87). — P.-J. Labarrière pose la question anthropologique en termes de praxéologie où éthique et esthétique tantôt s'opposent tantôt s'harmonisent. C'est pourquoi le « poème de l'univers » (p. 134) ne peut pas être pris dans son acception passive, sous la forme par exemple du dogme de l'harmonie préétablie. Il faut privilégier la diction active de l'univers où la belle totalité harmonieuse « dépende de l'intelligence et du libre vouloir de l'homme. L'univers n'est point poème, il doit être fait tel » (*ibid.*). — Puis, de l'harmonie, nous passons à la symphonie : l'Unité véritable avait été posée comme « idée » au sens kantien ; mais au terme de son enquête, l'auteur en donne une « définition en étoile » (sur le modèle de la culture définie par P. Emmanuel), où l'unité et la culture sont des « idées rayonnant à partir d'un centre qui est en chacun » (p. 173). Or les chemins des cultures et les cheminements de chacun différent, divergences qui engendrent la pluralité. Reconnaître et accepter cette pluralité, tel est le devoir qu'impose l'unité comme « idée ».

ANNE NOSCHIS-GILLIÉRON.