

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 30 (1980)
Heft: 3

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.11.2024

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

BIBLIOGRAPHIE

SŒUR JEANNE D'ARC. *Les Pèlerins d'Emmaüs* (Lire la Bible/47), Paris, Le Cerf, 1977, 210 pages.

*Histoire
de la théologie*

Intéressante étude que celle présentée dans cet ouvrage par Sœur Jeanne d'Arc sur le récit, bien connu, de l'apparition aux disciples d'Emmaüs. L'auteur commence par une analyse verset par verset. Puis il se demande quelle est la pointe du récit: l'enseignement de Jésus? la fraction du pain? une leçon de morale sur l'hospitalité qui permet l'ouverture du cœur et la reconnaissance du Christ?... et pour ce faire il propose une analyse serrée de la structure du texte et du vocabulaire. Ainsi se dégage un tableau: celui du grand emboîtement, où les versets se correspondent l'un à l'autre encadrant finalement la pointe du récit: le verset 26, la gloire du Christ (rappel de la Transfiguration du Christ au milieu des prophètes, or le verset précédent et suivant comportent le mot de prophète comme pour nous mettre sous les yeux ce tableau). Ce verset 26 n'est pas seulement au centre de la péricope, mais aussi au centre du triptyque de la révélation de la résurrection que forme tout le chapitre: les femmes au tombeau, les disciples d'Emmaüs, l'apparition aux Onze. — La péricope peut aussi être étudiée comme un drame en trois actes, chacun d'entre eux comportant plusieurs scènes et un noyau doctrinal. Le premier acte, sur la route, la catéchèse avec toute la symbolique du chemin pour la connaissance. Le second, à Emmaüs, le partage du pain. Le troisième, à Jérusalem, le témoignage. — Ce voyage des disciples trouve d'autres échos de voyage chez Luc: celui du Bon Samaritain (Luc 10) et celui de l'Eunuque de Candace (Actes 8). La structure des récits est semblable. Ce petit livre offre donc de sérieuses pistes de lecture. Il a le grand mérite de se lire facilement et comporter de nombreux schémas et tableaux qui facilitent encore la compréhension et permettent de « visualiser » les démonstrations.

FRANÇOISE GIRAUD

CHARLES B. PARIS, *Marriage in XVIIIth century catholicism*, Paris/Tournai-Montréal, Desclée, Bellarmin, 1975, 207 p.

Fruit du dépouillement et de la lecture attentive de plus d'une cinquantaine d'auteurs de la littérature théologique française du XVII^e siècle, pour la plupart sombrés dans l'oubli, l'ouvrage de Charles B. Paris marque la mise en forme d'une thèse de doctorat centrée sur les origines de la mentalité catholique canadienne en matière matrimoniale. Compte tenu de l'importance à cet égard de la pensée théologique française du XVII^e siècle, c'est à l'œuvre et à la doctrine des principaux artisans de la « Réforme catholique » en France que l'auteur s'est attaché. Limitant son champ d'investigation aux catéchismes et aux sermons publiés de l'époque (cf. *Introduction*, p. 11-12), Charles B. Paris présente d'abord en un premier chapitre (ch. I, p. 13-36) les Maîtres de l'École française — saint François de Sales, Bérulle, saint Jean Eudes, les Messieurs de Saint-Sulpice et ceux de Saint-Nicolas du Chardonnet — ainsi que leurs moyens d'action, leurs principales tendances et les grands axes de leur enseignement. Il souligne bien au passage l'emprise du pessimisme augustinien par rapport à l'optimisme de l'humanisme dévot des Jésuites (p. 29). Sur cette toile de fond,

l'auteur aborde ensuite en un deuxième chapitre (ch. 2, p. 37-67) la problématique générale de la catéchèse matrimoniale. Rappelant à partir des témoignages du temps — du « prolifique évêque » de Belley, Mgr Camus, au curé de Saint-Josse à Paris — l'ignorance des fidèles et la paresse de la plupart des curés en matière de sacrements (cf. p. 37-39), il expose successivement l'essence de la doctrine sacramentaire issue du Concile de Trente et la place qu'y occupe le mariage (p. 41-46), les définitions différentes, les propriétés spécifiques et les finalités de l'institution telles qu'elles ressortent des catéchismes et des homélies des représentants de l'École (p. 46-67). Un troisième chapitre (ch. 3, p. 69-104) fait le point des divers aspects de la préparation au mariage dans l'esprit de l'École française: dispositions spirituelles, pureté de mœurs et rectitude d'intention pour ceux qui veulent entrer en cet état, conscience de la supériorité de l'état religieux (cf. p. 81-87), exigences sacramentelles (confession et communion) et morales (consentement des parents), sens et effets des fiançailles (p. 94-97), simplicité du rituel et insistance des prédicateurs sur la sobriété des noces (p. 103-104). Quant au *contenu* même du mariage et aux parties en cause, ils font l'objet d'un quatrième chapitre (ch. 4, p. 105-142), qui permet à l'auteur de s'arrêter à l'exégèse des diverses dénominations de l'institution conjugale (*con-jugium*, *matri-monium*, *nuptiae*) comme de montrer à propos de la place et du sens de l'amour dans la morale conjugale (p. 108-114) le primat de l'agapé sur l'éros, voire la nette dissociation qu'opèrent les Maîtres de l'École — Mgr Camus, saint Vincent de Paul et saint François de Sales — entre l'amour chrétien et l'amour humain (p. 113-114). Le cœur de l'analyse tient certainement dans l'élucidation des rôles respectifs de l'homme (p. 114-118) et de la femme (p. 118-132) qui révèlent à la fois le profond paternalisme masculin et le lourd héritage de misogynie qui pèse sur la catéchèse matrimoniale de la Réforme catholique française: si l'homme est ainsi régulièrement appelé à « condescendre aux infirmités de sa femme et à supporter ses imperfections » (cf. p. 115), c'est à l'obéissance, à la modestie et à la simple décence que la femme est constamment exhortée — n'est-elle pas selon une phraséologie patristique complaisamment reprise (cf. p. 121-122) l'*insidiatrix*, la *janua diaboli*, la *via iniquitatis*, voire l'*antiquum sathanae instrumentum*? Rien d'étonnant dès lors à ce que la sexualité (p. 133-142) soit vouée aux gémonies comme une tare héritée de la Chute, dont il vaut mieux ne pas parler (p. 135-138), si ce n'est pour en fustiger les déviances majeures qui ont pour noms: adultère, contraception et luxure (p. 140-142). Conséquence de cette dévalorisation du sexe, de la femme et du mariage, c'est la procréation et l'éducation des enfants qui légitiment finalement l'institution conjugale. Aussi est-ce à la famille que l'auteur consacre le dernier chapitre de son travail (ch. 5, p. 143-177). Il y passe longuement en revue les qualités requises des parents, singulièrement des mères (p. 144-162), les principes de l'éducation domestique, enfin les devoirs des enfants « à l'égard de leurs géniteurs », véritables « vice-Dieux ». Si le pessimisme empreint l'approche cléricale de la vie de famille (p. 143-144), il est largement compensé par la perspective rémunératoire de la prospérité des justes (p. 173-177) à laquelle l'auteur trouve quelques résonances « protestantes » (p. 177) qu'il résume ainsi: « travaillez dur, soyez sobres et Dieu vous récompensera par une longue vie, la prospérité et l'éternité. C'était le Dieu du Pentateuque, non le Père de Jésus-Christ » (ibid.). Ainsi que l'auteur s'en explique en quelques pages de conclusion qui tirent le bilan de cette étude, le maître-mot de la pensée matrimoniale française du XVII^e siècle semble bien être celui de « restauration » (p. 179-180). Que ce soit dans la conception de l'amour conjugal, dans la défiance de la femme, dans la dévalorisation du sexe ou dans celle du mariage, on ne pouvait attendre une autre manière de penser, conclut-il de manière significative, « d'une réforme religieuse dont l'objectif primordial était la reconversion et la rééducation d'un clergé célibataire » (p. 179-180). Juste en elle-même, l'observation est révélatrice des limites de l'approche de l'auteur. Celui-ci,

hanté par les problèmes contemporains, nous paraît avoir par trop tendance à schématiser le contexte comme l'enseignement de l'École française, que ce soit la société du XVII^e siècle dans laquelle elle s'insère — « *A theocratic Christian Commonwealth, the contrary of today's pluralistic secularized society* » (p. 34) — ou la pensée matrimoniale de ses principaux Réformateurs — « *Bodily fecundity detracts from spiritual fecundity. They cannot without great difficulties go together* », écrit-il ainsi en sollicitant quelque peu un texte beaucoup plus nuancé du père Caussin S.J. (p. 149). Il faut déplorer aussi que Charles B. Paris n'ait pas davantage pris en considération la dimension juridique de plus d'un thème traité, que ce soit la définition — d'essence romaniste — du mariage (p. 46-49), la portée des fiançailles (p.95-96) et à la limite du contresens le rôle du consentement des parents dans la conclusion du mariage (p. 92-93). C'est dire que son étude, si solidement fondée qu'elle soit, intéressera davantage les historiens de la pensée théologique que les historiens du droit et des sciences sociales, constituant au surplus un témoignage aussi significatif sur la pensée catholique post-conciliaire du XX^e siècle que sur celle du XVII^e siècle.

ALFRED DUFOUR

ALICE WEMYSS, *Histoire du Réveil 1790-1849*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977, 274 p.

Ce livre vient incontestablement combler une lacune: depuis les études, déjà fort anciennes et systématiquement favorables aux « méthodistes » et autres « momiers », de L. Maury (1892) et de J.-J. Cart (1879) le Réveil d'expression française n'avait plus donné lieu à une étude d'ensemble. A. Wemyss a voulu en écrire l'histoire générale de manière à la rendre accessible à un large public, d'où un appareil de notes et de références réduit au strict minimum, voire au-delà. Son livre va faire grincer bien des dents: elle appelle un chat un chat, et un excité un excité. Elle refuse de s'apitoyer sur la piété de ceux qui ont été des fauteurs de zizanie. Seuls les vrais grands (A. Monod, Grandpierre, Vinet) ont droit à toute son admiration. Du même coup, elle rééquilibre toute notre vision du Réveil francophone et rend ainsi justice au bon sens chrétien d'hommes trop vilipendés par Maury, comme Frossard de Montauban ou Chenevière de Genève. Elle rappelle avec à-propos et à plusieurs reprises combien le Réveil a été lié à la vague romantique, mais aussi combien il a été fécond en œuvres de tous genres. Elle renouvelle enfin notre connaissance du sujet par l'exploitation de sources anglaises ou écossaises trop négligées jusqu'ici. Pourtant, l'étude d'A. Wemyss n'est pas sans quelques faiblesses. Passons sur de nombreuses fautes dans l'accord des verbes ou sur le fait que Fazy devient sous sa plume Frazy (p. 211-212). L'information d'A. Wemyss n'est pas toujours sans défauts et peut prêter à contresens. Ainsi, p. 170, Fontanès apparaît comme un candidat malheureux du Réveil à la faculté de Montauban, alors qu'il était prélibéral et fut récusé pour avoir refusé de signer une confession de foi avant l'élection. Une vérification détaillée de tous les faits cités (ils sont très nombreux) ferait peut-être apparaître d'autres inexactitudes. Mais ce sont des faiblesses secondaires et trop rares pour troubler le lecteur en quête d'une perspective générale sur le Réveil. Ce lecteur-là sera surtout gêné par une présentation narrative qui ne permet pas toujours de bien suivre le fil des événements, ou de bien resituer des personnages déjà cités par ailleurs. On aurait enfin aimé qu'A. Wemyss accorde plus de place à la pensée même du Réveil: c'est elle, et non

les événements ou les hommes qui l'ont véhiculée, qui a le plus influencé le protestantisme francophone. Trois pages de conclusions, fort bien venues, viennent heureusement nouer la gerbe et répéter la distinction qu'il faut toujours faire entre le Réveil aboutissant au fanatisme sectaire et celui qui a ensemencé durablement la spiritualité protestante.

BERNARD REYMOND

HERMANN PEITER, *Theologische Ideologiekritik. Die praktischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre bei Schleiermacher (Neunzehntes Jahrhundert, 24)*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1977, 133 p.

Ce petit ouvrage se propose de montrer qu'il y a, dans la théologie de Schleiermacher, les présupposés objectifs d'une « critique de l'idéologie ». L'argumentation tourne autour du thème de la justification, aussi vrai que toute idéologie est, justement, entreprise justificatrice, alors que la théologie, et centralement chez Schleiermacher, suspend tout à un mouvement de désaisissement (cf. le thème de la dépendance absolue) où se dit que je suis justifié (forme passive!). — Théologiquement, on comprend bien l'intention. Mais l'exposé — très proche de Schleiermacher et curieusement peu sensible à la critique que la théologie dialectique adressait au maître du néo-protestantisme (cf. l'*extra nos*) comme aux reproches que formulaient déjà les hégéliens du XIX^e s. (reproche d'ahistoricité) — prend un tour tel que la *réalité* du processus idéologique semble peu touchée: de façon très significative en effet, l'auteur tend à réduire toute question portant sur les « œuvres », toute pertinence positive accordée à la « loi », toute problématique des « valeurs » qui serait distincte de la seule question de l'être (cf. le traitement du « souverain bien »), toute positivité propre au domaine de l'« enseignement » (tradition, dogme, etc.) par rapport à la « vie », tout combat où percerait un reste de dualisme et toute puissance du péché qui dépasserait la question de la différence.

PIERRE GISEL

KARL BARTH, *Die Theologie Schleiermachers (1923/1924)*. Gesamtausgabe Abt. II. Herausgegeben von Dietrich Ritschl, Zürich, Theologischer Verlag, 1978, 480 p.

On est en droit de se demander si la publication de tout ce que Barth a laissé inédit est opportune et utile (cf. mes recensions de trois volumes du « Nachlass » dans RTP 1977/2, 162-163; 1977/4, 354-355; et 1978/2, 149-159). On ne posera cependant pas cette question à propos du présent volume, édité très soigneusement par D. Ritschl et ses collaborateurs. — La théologie de Schleiermacher par la plume du jeune Barth, voilà un événement de taille, tout spécialement à une époque où les études sur ce « père de l'Eglise » vont croissant. Barth a en effet considéré Schleiermacher comme une figure centrale, à laquelle la théologie de l'époque moderne sera fidèle d'une manière ou d'une autre: « Paulus und die Reformatoren *studiert* man, mit den Augen Schleiermachers aber *sieht* man, und in seinen Bahnen *denkt* man » (p. 1)! Il a même estimé qu'aucune dogmatique plus ancienne ou plus récente ne pouvait souffrir la comparaison avec celle de Schleiermacher, tant sa finesse, son art et sa maîtrise les dépassent toutes (337s, 461). Tel jugement émane pourtant d'un homme qui se croit obligé de rompre avec ce maître, tant la dénaturation de la Bible,

de la foi et de la théologie par Schleiermacher lui paraissait insupportable. C'est dire qu'il y a, dans ce texte, autant à apprendre sur Barth que sur l'homme dont il se fait l'interprète. — L'intérêt de cet ouvrage, le voici: 1. Il s'agit du cours que Barth donna au semestre d'hiver 1923/24 à Göttingen, après avoir étudié les confessions réformées, Calvin et Zwingli, et avant de se lancer dans une première ébauche de la dogmatique à partir de l'Institution chrétienne. Ce cours se situe donc à la fin de la première période de la « théologie de la crise », où les choses se décaient déjà un peu. On est surpris de constater que le texte est relativement peu représentatif du Barth foudroyant et pathétique des fameuses conférences de l'époque. L'auteur s'y livre à une analyse subtile, respectueuse et sobre, tout en posant des questions pertinentes et toujours pénétrantes. On ne manquera pas, sans doute, de comparer cette analyse à celle de Brunner, qui parut la même année (*Die Mystik und das Wort*, 1924). Tout en en appréciant la teneur, Barth ne pouvait consentir à ce jugement trop brutal. Suite à la publication du cours de Barth, on pourra donc mieux apprécier les rapports qu'entretenaient avec Schleiermacher le jeune théologien et son groupe. — 2. Le texte est original de par le chemin que suit son auteur. La moitié du livre environ est consacrée à l'analyse des *prédications* de Schleiermacher, procédé par lequel Barth s'initie et initie ses auditeurs à la théologie schleiermacherienne. Ces prédications ont été jusqu'à aujourd'hui très peu étudiées; les utiliser pour une première approche demeure un fait unique. Entreprise fructueuse et pédagogique, puisqu'elle introduit lentement et à partir d'un terrain concret aux propos de l'encyclopédie, de l'herméneutique et de la dogmatique. — Autre fait intéressant: Barth conclut son exposé par les Discours et arrive ainsi à montrer que, malgré un vocabulaire changeant, Schleiermacher a été animé tout au long de sa vie par la même conviction: l'union de l'être humain et de l'être infini dans la conscience de soi; le mariage de l'homme avec l'univers, présupposant la disposition mystique de l'âme humaine; la dissolution de la révélation en un fait de psychologie religieuse (cf. 355, 452, 365, etc.). De même, il faut signaler — comme l'éditeur le fait, pp. IXs — que Barth renonce plus ou moins à expliquer Schleiermacher sur le fond de ses prédécesseurs, dans le contexte de l'époque romantique, pour l'envisager plutôt sous l'angle de ses effets sur la postérité. Enfin, Barth donne le plus souvent la parole à Schleiermacher lui-même, pour évaluer ensuite ses propos de façon critique. — 3. Il sera dès lors possible d'établir une sorte d'histoire des lectures successives que Barth a fait du grand inspirateur de la pensée théologique moderne (« La théologie protestante au XIX^e siècle »; Nachwort de Barth à l'anthologie de H. Bolli; etc.). Le présent volume confirmera une réputation déjà bien établie: Barth est un interprète intelligent et précis, quel que soit par ailleurs son jugement dogmatique porté sur Schleiermacher. Il n'en avait en effet jamais terminé avec cet interlocuteur et, vers la fin de sa vie, devait encore nous faire part de son inquiétude: « l'ai-je bien compris? » — Je ne crois pas que les lectures barthiennes diffèrent sensiblement l'une de l'autre (aux spécialistes de trouver les détails!); on est en tout cas étonné de la lucidité de l'interprétation que donne en 1923 déjà le jeune professeur. Mais, en fin de compte, tout attentif et compréhensif qu'il soit, il ne cachera pas son Non radical et définitif à l'égard de Schleiermacher. Face aux propos des Discours (p. ex. « Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion »), Barth confesse son désarroi profond: « ich war nicht gefasst darauf, dass die *Entartung der protestantischen Theologie* — und von einer solchen muss man doch wohl im Blick auf die historische Bedeutung des Mannes reden — so tiefgehend, so ausgedehnt, so mit Händen zu greifen sei... » (461). Ne pouvant y déceler ni le substrat du vrai protestantisme ni une providence, il ne lui reste que la possibilité d'une révolution théologique, « das grundsätzliche Nein » (462), de faire autrement... et autrement mieux. On est tenté de lui donner raison. — Faisant un autre bilan

45 ans plus tard, Barth dira cependant que l'on pourra peut-être intégrer la préoccupation légitime de Schleiermacher dans une théologie de l'Esprit Saint. Nous aurait-il mis, là encore, sur une nouvelle piste?

KLAUSPETER BLASER

*Théologie
contemporaine*

ANTONIO LÓPEZ-MÉNDEZ, *Die Hoffnung im theologischen Denken Teilhards de Chardin — Hoffnung als Synthese: Versuch einer systematischen Darstellung*, Frankfurt a/M, Peter Lang, Bern, H. Lang, 1976, 252 p. + 8 p. de bibliographie.

Le but, avoué et annoncé, de l'auteur de cette thèse de doctorat est d'exposer la compréhension théologique de l'espérance, qui commande la pensée du Père Teilhard de Chardin. L'auteur a une connaissance approfondie des écrits du Père; il précise bien, d'entrée de jeu, que la pensée de Teilhard pourrait aussi bien être restructurée à partir d'autres points de référence (p. ex. de la «catégorie» d'Union ou de Totalité); enfin il est parfaitement conscient d'interpréter son Auteur en fonction et à la lumière de la théologie contemporaine de l'Espérance. Antonio López-Méndez est donc un systématiseur (thomiste) parfaitement honnête dans son propos; et son livre, un livre intelligent, bien informé et bien présenté. — En rédigeant l'article sur Teilhard de Chardin, dans l'*Encyclopaedia Universalis* de 1973, C. Cuénot concluait que le Père Teilhard était, aujourd'hui, «descendu dans les limbes». Or voici que A. López-Méndez tente de l'en faire revenir. Son livre conduit, en effet, une triple apologétique. Il entend, tout d'abord, convaincre son lecteur de l'orthodoxie fondamentale de la pensée du Père Teilhard (un projet déjà poursuivi par H. de Lubac en 1962). Il souligne aussi l'influence du Père sur les travaux de Vatican, en particulier sur «Gaudium et Spes». Et enfin, il tente d'inscrire Teilhard dans l'histoire de la théologie contemporaine de l'Espérance. — Après écoute du plaidoyer dogmatique, ecclésiastique et historique de A. López-Méndez, on peut se demander si, en choisissant un seul point de repère de l'œuvre teilhardienne pour en cristalliser la pensée («restée non systématisée»), c'est bien la pensée du Père Teilhard que l'on ressuscite, ou seulement une des façades possibles de son œuvre. On s'étonne aussi de voir l'auteur suspendre le portrait théologique du Père dans la galerie des ténors contemporains de la théologie de l'Espérance. Car enfin, Teilhard de Chardin est, dans son œuvre, un homme du XIX^e plus que du XX^e siècle. Il poursuit, au XX^e siècle le combat des Modernistes contre les Intégristes. Il reste un positiviste impénitent, aussi bien dans la conduite de ses recherches scientifiques, que dans ses essais théologiques. (Sa conception du sacrement, par exemple, n'est pas seulement réaliste, comme l'exige le Dogme, mais elle est volontairement «positiviste».) Il est, de plus, si profondément imprégné par le culte du «Cœur de Jésus», dont il fut marqué dans sa jeunesse, que sa christologie (le cœur justement de son discours) ne se comprend que dans et par cet enracinement de sa piété. Sa «mystique de la Matière», de «l'Evolution», du «Christ toujours plus grand» est née à l'ombre des thèses de Bergson. Quant à la «religion de l'Evolution», à cet «hyperchristianisme» qu'il tente de promouvoir, ils rappellent curieusement, et jusque dans les termes, la «religion de l'Avenir», la «religion du Progrès», chère aux Modernistes du XIX^e siècle. — Tout en reconnaissant que le Père Teilhard est un «positiviste» et un «moderniste sui generis», l'historien peut difficilement avaliser la «figure doctrinale» que A. López-Méndez a sculptée dans l'œuvre teilhardienne pour pouvoir la placer sur l'échiquier des forces en présence de la théologie contemporaine. Il est vrai que les Systématiciens ont toujours tendance à confondre «Geschichte» et «Wirkungsge-schichte»...

PIERRE BARTHEL

HANZ LATOUR, *Das pädagogische Denken Teilhards de Chardin* (Eruditio n° 4), Frankfurt a/Main, Peter Lang, 1977, 87 p. + 75 p. de notes et de bibliographie.

L'Auteur — bon connaisseur des œuvres de Teilhard et pédagogue averti — ouvre son livre par une étude de la vie et de la pensée du Père Teilhard. En critique respectueux il tente de faire l'inventaire de ce qui reste intouché de l'héritage teilhardien, toute critique scientifique et théologique close. En fait, l'Auteur tente de sauver « l'esprit » teilhardien de l'effondrement de la lettre. Mais comme l'esprit doit bien reposer sur quelques piliers de référence intellectuelle, l'auteur fait l'inventaire rapide des alluvions déposées par le débat évolutionniste (provoqué, en théologie catholique, par le Père Teilhard). — Trois affirmations fondamentales seraient l'acquis majeur que notre modernité devrait au Père Teilhard: 1) On ne saurait comprendre le dynamisme évolutif comme « téléguidé » en quelque sorte, par le « Logos incarnatus » (comme le voulait le Père); mais il n'en demeure pas moins que, pour nous aujourd'hui, « l'homo sapiens » est bien le produit d'un double mouvement évolutif: biologique d'une part, culturel de l'autre. Accorder cela, c'est découvrir tout aussitôt, qu'aucune autre espèce biologique ne fournit des sujets aussi prédisposés à œuvrer à l'accélération de l'évolution culturelle de l'humanité, et à recourir aux moyens pédagogiques pour la promouvoir. 2) Ce mouvement évolutif constitue l'homme responsable, non seulement du présent, mais encore du passé et de l'avenir de la nature, de la vie, de l'humanité. Certes il faut bien abandonner l'eschatologie par laquelle Teilhard coiffait le point Omega de son discours sur l'évolution. Mais il reste une sorte de déterminisme moral, inscrit dans le processus même de l'évolution. Or qui dit morale, dit pédagogie éducative. 3) Il est vrai que le Père Teilhard a peu satisfait aux canons de la théologie d'école; mais il n'en demeure pas moins qu'il a fait redécouvrir dans la nature et le cosmos le dynamisme divin, et admettre que le même « esprit » qui besogne dans l'homme, besogne dans l'Univers; bref, le Père a appris à la théologie à intégrer, à nouveau, « tout l'éventail du connu et du connaissable » dans le discours de la foi. Un programme qui ne saurait se passer d'école, d'éducation et de pédagogie. Ceci posé — et développé — l'Auteur (armé d'une ferme conviction et d'une vaste culture) démontre comment une pédagogie teilhardienne inscrit son effort dans la « vision » d'un univers en gestation du futur, en marche vers une « super-conscience », une « super-socialisation » et une « super-individuation » grâce à la prise de conscience qu'en prennent les meilleurs de ses fils. Dans la dernière partie de son travail, l'Auteur traite des problèmes classiques de l'éducation et de la pédagogie dans une perspective résolument teilhardienne: de l'éveil à la responsabilité face à l'avenir (63); de la nécessaire ouverture aux autres et au futur (66); de la découverte de la « profondeur » (le symbolisme de la profondeur étant, pour l'Auteur, le « chiffre » par excellence de la présence de Dieu) (68); de l'utilisation des loisirs (71); de la maîtrise des puissances de mort (75); des exigences de la paix (78). En tous ces développements l'Auteur continue à utiliser le vocabulaire teilhardien, comme si le Verbe du Père avait survécu à la mise à sac de ses doctrines. Nous apprenons qu'il appartient au pédagogue: de travailler à l'éveil de « l'esprit de la terre », de rendre plus dense « la noosphère », d'acheminer ceux qui lui sont confiés vers le point « Omega », de faire du dialogue maître/élève le moment heuristique d'un « dialogue cosmique » etc... Tout le livre nous dit à quel point l'auteur est persuadé, avec le Père Teilhard de Chardin, que le pédagogue est « ouvrier avec Dieu » dans l'œuvre que poursuit le dynamisme évolutif visant le point Omega. La flamme, les convictions teilhardiennes de l'Auteur commandent le respect; sa compétence pédagogique est indiscutable. Mais son livre pose la question fondamentale que voici: peut-on faire renaître l'esprit du Père Teilhard — car c'est le vœu de l'Auteur — d'une

part, en reniant ses doctrines les plus chères, et en remettant en honneur des mots clés dont ses doctrines ont assuré le succès, de l'autre? H. Latour sait bien pourtant que ces mots clés sont pris d'un discours doctrinal confus, mais précis; qu'ils véhiculent la formidable «vision fondamentale» du Père Teilhard qui a déterminé sa lecture scientifique et théologique de l'évolution cosmique. Comment peut-il éviter, alors, de faire rentrer par la petite porte de la pédagogie toutes les parties du discours teilhardien qu'il avait d'abord congédiées?

PIERRE BARTHEL

H. W. BECK, *Biologie und Weltanschauung — Gott der Schöpfer und Vollender und die Evolutionskonzepte des Menschen* (N° 1 de la Collection «Wort und Wissen» — Impulse, Materialien, Konzepte für christliche Alternativen in Wissenschaft, Technik, Gesellschaft). Herausgegeben von H. W. Beck, Th. Ellinger, H. Hörnicke, H. Schneider, Neuhausen-Stuttgart, Hänssler-Verlag, 1979, 62 p.

Le premier numéro de cette collection annonce la publication de courtes monographies (dont 7 déjà programmées) qui visent à intégrer les données de la cosmologie, biologie, géologie, etc., dans le cadre heuristique d'une théologie de l'histoire du salut biblique. En d'autres mots: les éditeurs entendent offrir au monde savant, et au grand public, une autre explication du monde que celle, évolutionniste, aujourd'hui tacitement admise comme «scientifique». Dans «Biologie und Weltanschauung» H. W. Beck interroge les discours scientifiques (qui débouchent le plus sérieusement du monde sur la théorie de l'évolution) sur leurs présupposés et leur argumentation probatoire. Ce faisant, il s'efforce de dégager ce qui — dans ces discours — relève du constat objectif (les «bruta facta») d'une part, de la théorie interprétative de l'autre. Il parle physique, géologie, paléontologie et biologie. Son but est de tenter de redonner de ces «bruta facta» une interprétation «alternative» (c.-à-d. concurrente aux thèses évolutionnistes qui ont cours), accordée aux grandes lignes de l'histoire du salut biblique. — Chemin faisant, l'Auteur ne s'attaque pas seulement aux théories dites «purement scientifiques» (etsi deus non daretur), mais aussi aux «visions» évolutionnistes du Père Teilhard de Chardin, et à la manière dont certains auteurs catholiques, dont K. Rahner, entérinent les conceptions banalisées et popularisées du devenir évolutif de toute la Création. — H. W. Beck n'est pas le premier venu. Ingénieur et docteur en théologie, il est professeur à la Faculté de Théologie de Bâle. Grâce à sa double formation, il croit devoir s'inscrire dans la tradition apologétique illustrée par K. Heim (1874-1958). On sait que K. Heim fut, au début de ce siècle, un théologien (würtembergeois) soucieux de ne pas couper l'acte de foi de l'acte scientifique, alors que la théologie protestante se faisait résolument existentialiste et dogmatique. — Pourtant, à lire H. W. Beck, on reste songeur. Certain (à l'avance?) que les théories évolutionnistes ne sont pas fiables, l'Auteur laisse entendre qu'il pense, Bible en main, que notre terre pourrait être bien plus jeune (5000 ans?) qu'on ne le pense communément (ce qui correspondrait à l'évaluation biblique); que l'état actuel de notre globe serait une conséquence du déluge noachique; que ce «déluge» aurait bien pu être provoqué par un changement de course de Vénus et de Mars (thèse de I. Velinosky); que l'homme ne descendrait nullement de quelque ancêtre simiesque, et que toutes les familles humaines seraient issues d'une seule couche originaire née humanisée; enfin que la parapsychologie pourrait bien être le témoin fiable de la dualité (biblique) âme/corps, et de la coexistence d'un monde

invisible en correspondance avec notre monde tangible. — Toutes ces affirmations au conditionnel dégagent une curieuse odeur « rétro ». L'essentiel se lit déjà chez Fr. Godet. Mais il faut attendre, pour en juger, de voir comment les différents collaborateurs de cette nouvelle collection « WW » poseront et défendront scientifiquement les thèses et explications « alternatives » annoncées par l'Auteur.

PIERRE BARTHEL

RENÉ LAURENTIN, PAUL BEAUCHAMP, JEAN GREISCH, ROLAND SUBLON, JOSEPH WOLINSKI, *L'Esprit Saint*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1978, 206 pages.

Cet ouvrage collectif, issu d'une session universitaire catholique, a les qualités et les défauts du genre: riche, mais disparate. Il vient s'ajouter à la liste des publications relatives au renouveau charismatique et, plus largement, à la pneumatologie. Il constitue un témoignage utile de la situation actuelle du catholicisme francophone à cet égard.

Le Père Laurentin, qui fait autorité en la matière, décrit avec bonheur les avatars de la pneumatologie dans l'Eglise catholique. Il montre avant tout les insuffisances d'une pneumatologie marquée davantage (même à Vatican II) par le souci de préserver le christocentrisme et surtout l'autoritarisme centralisateur et juridique. L'itinéraire intellectuel et spirituel d'H. Mühlen manifeste au contraire un dépassement bienvenu. Le P. Beauchamp, exégète, essaie de dégager l'enracinement de l'Esprit dans la littérature sapientiale (Siracide, Sagesse de Salomon); cela lui permet de souligner notamment l'aspect énigmatique et « féminin » de l'Esprit, « cette accessibilité de Dieu » (p. 59). Jean Greisch, en philosophe, s'interroge sur l'oubli de l'Esprit dans la société moderne, puis se met en quête d'une compréhension nouvelle de l'Esprit, à la fois inspirée de Hegel et plus théologique. A la suite de P. Ricœur, il se propose de penser la « présence d'Esprit » (*Geistesgegenwart*) au cœur même du langage, en particulier dans la dynamique de la confession de foi, où la singularité de la foi ne se confond jamais avec l'universalité de la raison. Plus radicalement, il faudra oser concevoir l'Esprit comme présence et comme demeure de Dieu, à l'encontre des oublis de l'Esprit de la modernité. R. Sublon se livre à une interprétation psychanalytique de l'Esprit, c'est à notre avis la partie la plus discutable de l'ouvrage: l'auteur ne met guère en doute le modèle freudien et l'applique d'autre part sans hésitation aux thèmes les plus traditionnels de la dogmatique catholique. Néanmoins, son mérite est de découvrir par ce biais la remise en question radicale que la révélation christique fait subir à l'idée de révélation naturelle et à ses imageries du Père idéal, du Dieu sans différence. Enfin, J. Wolinski reprend toute la question pneumatologique à la lumière de la dogmatique classique et notamment des Pères. Il interprète le *Filioque*, avec saint Augustin et saint Thomas, dans le sens du *nexus amoris*: l'Esprit procède du Père et du Fils dans la mesure où la relation de l'un et de l'autre est comprise comme une complaisance mutuelle et éternelle. Autrement dit, le schéma n'est pas celui d'une hiérarchie autoritaire, mais d'une communication d'amour. — L'ouvrage sonne assez conventionnel et n'apporte rien de décisif. Sa prétention n'est pas d'innover, mais de préciser certains termes du débat. Je regrette pour ma part qu'il ne soit pas fait davantage place au côté *folie* de la Croix, à l'Esprit *du Crucifié*. A force de souligner la *sagesse*, on dilue la foi.

DENIS MÜLLER

BERNARD GILLIÈRON, *Le Saint-Esprit, actualité du Christ*. Genève, Labor et Fides, 1978, 140 p.

Le Saint-Esprit se « vend » bien; on parle même de son « retour ». Mais se reconnaît-il toujours dans ce qu'on dit de lui, s'interroge l'auteur? La réponse à cette question est d'autant plus difficile, comme le note le professeur Bovon dans sa préface, qu'il n'y a pas de doctrine du Saint-Esprit dans le Nouveau Testament. Aussi B. Gillieron a-t-il choisi trois témoins: Paul, Luc et Jean dont il analyse les principaux textes avant de rassembler, dans une deuxième partie, leurs perspectives d'ensemble. « L'Esprit n'est rien sans la Parole »; la subordination de l'Esprit à la Parole est le principal critère de discernement. Paul, dans la première épître aux Thessaloniens, résume les fonctions de l'Esprit qu'il lui reconnaît par ailleurs: *l'Esprit est la puissance de Dieu* qui donne à la prédication apostolique sa force de conviction. L'Esprit agit à l'intérieur de la Parole et non indépendamment d'elle. La Parole n'est puissance de Dieu que parce qu'elle est parole de la Croix. L'Esprit actualise en nous l'œuvre de Jésus et, en même temps, « Il tourne notre vie en avant ». *Car l'Esprit est la réalité du monde nouveau* dont nous n'avons que les arrhes. Les Corinthiens faisaient état d'expériences « spirituelles » censées les faire participer directement à Dieu. A ces « choses spirituelles » Paul oppose les « charismes »: certes, les vieux phénomènes médiumniques, comme la glossolalie et la prophétie, peuvent aussi devenir charismes, mais après avoir été convertis au Christ et mis au service de la communion... *L'Esprit est le don fait aux croyants pour qu'ils vivent dans la Sainteté*. Pas une seule fois, dans cette étude, n'apparaît le mot « charismatique »; et ce n'est pas une provocation ni un oubli: pour Paul, l'Esprit ne se laisse pas « confisquer » dans des expériences particulières; Il habite tous les croyants qui forment ensemble le « temple de Dieu », le « corps du Christ ». Chez Luc, par contre, l'Esprit n'habite pas le croyant comme un « locataire permanent ». Il se manifeste dans des événements précis, à des moments charnières de l'histoire du salut. Pour l'auteur, le récit de Pentecôte est trop dépendant de la conception que Luc a de l'histoire du salut pour ne pas être une élaboration théologique. Le symbole des « langues de feu » est éloquent: l'Esprit est totalement au service de la Parole dont les apôtres deviennent les hérauts; les « langues » qu'ils parlent sont des langues étrangères, destinées à rendre possible la diffusion de l'Évangile; elles ne réapparaissent que deux fois ensuite, à Césarée et à Ephèse, ces relais de la mission auprès des païens. Pour Luc, le temps des origines a pris fin; l'Esprit s'efface à mesure que la Parole acquiert assez de dynamisme pour se répandre « sans entraves ». Jean résout différemment le problème douloureux de la distance: le retour du Fils au Père est définitif, mais Jésus a envoyé un « autre lui-même » pour assurer, à travers les siècles, l'actualité de la révélation. Jean maintient cependant la distinction entre Jésus et l'Esprit; il préserve ainsi la réalité historique de Jésus et se garde de l'illuminisme. Jésus est totalement présent dans ses paroles, transmises par l'évangile, et il n'y a plus de place, chez Jean, pour des manifestations pneumatiques. Le « Baptême dans le Saint-Esprit » n'est pas un événement ponctuel, comme la Pentecôte dont il n'est pas fait mention, mais la présence permanente de Jésus auprès des siens. Cette étude comparée des trois « piliers » de l'Esprit nous montre combien il est illusoire de vouloir reproduire le modèle d'une église primitive, largement imaginée à partir de quelques textes. Ce très intéressant ouvrage nous rappelle un point capital dans le dialogue avec les croyants « charismatiques »: le Saint-Esprit n'est pas l'esprit de Jésus, flottant autour d'un groupe de croyants et dont des « messages » pourraient être captés par le biais de la glossolalie et de la prophétie. *Jésus est un tiers absent*. L'Esprit-Saint est l'action divine qui, sans cesse, « répercute » en nous l'œuvre accomplie, une fois pour toutes, en Jésus-Christ.

Communion et Diaconie. Revue internationale d'information et de recherche diaconales, 24, avenue Aristide-Briand, F-59150 Wattrelos.

Au milieu de l'année 1979, une nouvelle revue francophone a pris son essor. Avant tout, elle apparaît comme le carrefour possible des expériences et des réflexions des chrétiens qui ont pris un engagement personnel dans la perspective diaconale de l'Eglise. Aussi, elle veut être le lien d'échange et de débats entre ministres et laïcs, spécialistes et profanes, chrétiens de confessions encore séparées. Pour ce faire, chaque numéro forme un ensemble à thème unique, s'ouvrant par quelques expériences «à vif» et s'acheminant vers un article de fond en quête de synthèse ouverte sur l'approfondissement; de plus, des notes bibliques aident la poursuite de la méditation personnelle ou communautaire. Ainsi, par exemple, le dernier numéro paru (5 de juin 1980) a pour titre «service institué et institution servante», thème illustré par des témoignages fort différents les uns des autres et approfondi par un article du théologien Gabriel-Th. Widmer qui redéfinit les termes «service» et «institution». «Dans la situation toujours précaire de l'Eglise, le service ne peut être témoignage rendu au Serviteur que dans et par l'institution qu'il a fondée et que le Saint-Esprit anime». — Maintenant que cette revue trimestrielle entame sa deuxième année, nous espérons que, toujours mieux, elle permettra le dialogue entre tous ceux qui veulent vivre en communion avec Dieu dans un esprit diaconal, c'est-à-dire de service.

SERGE MOLLA

ALAIN MICHEL, *In hymnis et canticis. Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine*, («Philosophes médiévaux», tome XX), Louvain-Paris, Publications universitaires, 1976, 412 p. *Histoire de la philosophie*

Sous son titre latin, emprunté à un cantique de saint Thomas (*Lauda Sion Salvatorem*, — *lauda ducem et pastorem* — *in hymnis et canticis*), voici sans conteste un beau livre, plein de science et de passion. Le domaine de la littérature auquel il est consacré peut être défini sans peine: il s'agit des hymnes chrétiens latins du moyen âge (dont on peut trouver un excellent choix dans l'anthologie de Henry Spitzmuller: *Poésie latine chrétienne du moyen âge, III^e-XV^e siècles. Textes recueillis, traduits et commentés* par H. S., Paris, «Bibliothèque européenne», 1971). Mais l'ouvrage d'A. Michel ne rétrécit pas son champ d'investigation à un corpus de textes déterminé. La perspective est sans cesse élargie, dans deux directions: d'abord, d'un point de vue historique, en remontant à Pythagore, Platon, Philon ou Augustin pour éclairer l'élaboration du genre (ce qui fait l'objet de la première partie: «Naissance de l'hymnique chrétienne. De Pythagore à Augustin»), et en descendant jusqu'à Pierre Emmanuel, Aragon, Georges Bataille ou Joë Bousquet pour discerner dans la poésie des siècles modernes le reflet, ou l'influence, de la tradition liturgique du moyen âge. En second lieu, les limites d'une étude littéraire (qui reste le point de vue auquel se place un Remy de Gourmont dans *Le Latin mystique*) sont transcendées par une réflexion sur les différents langages (poétiques, plastiques, musicaux, etc.) d'une époque donnée, et sur les rapports que ces langages entretiennent avec la tradition philosophique qui les sous-tend ou la spiritualité qui les nourrit. — On sent l'auteur porté par tempérament à souligner beaucoup plus volontiers la conciliation que la polémique, la constance que la rupture. C'est ainsi que, parmi les thèses fondamentales de l'ouvrage, figurent: l'existence d'un lien essentiel entre la rhétorique et la philosophie, la continuité de la culture et de la spiritualité et, surtout, la rencontre du

paganisme et du christianisme dans le platonisme médiateur. On peut, par un choix inverse, reconnaître une réalité plus existentielle au conflit de la culture antique et du christianisme, — il reste que l'on ne marchandera pas son admiration pour l'analyse proposée ici des courants complexes qui se rejoignent dans l'art et la spiritualité du moyen âge, pour la démonstration lumineuse d'une coexistence, dans l'aventure spirituelle de l'Occident, de la permanence et de l'innovation. Dans le détail, beaucoup de pages seraient à citer, par exemple la présentation de l'âge roman, caractérisé par la musique, le symbolisme et l'ascétisme (p. 150 sqq.), ou les concordances qui apparaissent aux XI^e-XII^e siècles entre chanson profane et philosophie religieuse (p. 209). On retiendra aussi quelques réflexions sur la tradition et le renouvellement (l'un et l'autre, l'un par l'autre...) dans la liturgie, au-delà de toute querelle de clocher. Le livre entier témoigne du retour possible aujourd'hui, par le dépassement du positivisme et grâce à l'étude du langage, à la compréhension du symbole et de l'image.

ANDRÉ SCHNEIDER

JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 28), Paris, Beauchesne, 1979, 388 p.

Si l'on en croit Whitehead l'histoire de la philosophie occidentale n'est rien d'autre que « *a foot-note to Plato* » et en ce qui concerne le présent ouvrage, il veut explorer l'influence du « sublime philosophe » sur cette grande période de la pensée moderne qu'on désigne sous le vocable de l'idéalisme allemand. Le travail se divise en deux parties principales. Dans un premier moment on trouve des aperçus relativement courts sur le platonisme des contemporains de Kant, de Schelling et de Hegel que complète l'étude plus détaillée de l'influence de Platon sur Kant et sur la *Naturphilosophie* schellingienne. Dans un second moment — et c'est là où se trouve le centre de gravité philosophique de cette thèse — on nous présente un exposé sur le thème: Interprétation et assimilation de Platon par le système hégélien. — C'est surtout dans sa première partie que se concentre la grande érudition de ce travail. Les études sur les historiens de la philosophie Brucker et Tennemann, les chapitres portant sur Kleuker, Hölderlin, Böckh, etc. ne fournissent pas seulement de précieuses informations quant à la connaissance matérielle et l'appréciation philosophique de Platon par ces auteurs, mais ils nous font saisir également la légèreté et la désinvolture avec lesquelles le siècle de Kant a cru pouvoir traiter un philosophe du passé pourtant apprécié et admiré. On voit d'ailleurs la trace de cette attitude même chez Schelling. L'intéressante étude qui, en la subsumant au thème de l'Âme du Monde, veut présenter une appréciation du platonisme du jeune Schelling, réussit à montrer que chez « le Platon Allemand » une interprétation de l'aïeul selon l'esprit peut très bien s'accorder avec une absence de fidélité selon la lettre (206) et que la profonde analogie entre schellingisme et platonisme a pu se cacher derrière une très « légère parenté extérieure » (177). — En fait il faudra attendre jusqu'à Hegel pour voir « restaurer dans sa dignité théorique le commentaire de texte philosophique » (382) et la deuxième partie de la thèse présente effectivement des exemples remarquables de cette fidélité créatrice avec laquelle Hegel a su lire et relire son illustre prédécesseur. Sans doute, tout en connaissant mieux que quiconque à son époque l'œuvre de Platon (293), Hegel s'était permis occasionnellement de solliciter quelque peu le texte des dialogues, comme par exemple dans ses rapprochements entre la pensée libre réfléchissant sur elle-même et l'idée de l'immortalité (252 sq.) mais pour l'essentiel il a

fait preuve d'une lecture serrée et précise du corpus platonicien. C'est l'étude minutieuse du *Sophiste* et du *Parménide* qui lui permet de saisir le rapprochement platonicien du relativisme des sophistes avec l'ontologie rigide des Eleates et, par cette voie, de mieux asseoir sa propre doctrine de la dialectique. En effet, les deux réflexions ont en commun de devoir ruiner tout discours spéculatif. Les sophistes professent le relativisme de toutes les déterminations, partant l'impossibilité d'un savoir rationnel authentique. Des Eleates séparent avec une rigueur extrême l'être et le non-être: ils enseignent que tout ce qui est est vraiment, partant que rien de ce qui est n'est faux. Dans les deux cas tous les existants, toutes les réalités sont équivalents donc il y a impossibilité de tout autre mode de connaître que celui de l'opinion. C'est en transgressant l'interdit parméniidien et en attribuant un sens au non-être que Hegel — après Platon — peut légitimer le devenir et fonder la dialectique (285 sq.). Tout en appréciant la rigueur conceptuelle du *Sophiste* et du *Parménide*, Hegel prend également très au sérieux l'enseignement de la *République* sur l'état parfait ou «substantiel» (355 sq.) et s'en inspire dans ses efforts pour restaurer la politique au cœur même du savoir philosophique (244 f). Quant à l'influence du *Timée*, elle aide le philosophe dans sa réflexion sur l'altérité dans les notions de la nature et du Fils de Dieu (330 sq.). Grand connaisseur des manuscrits hégéliens — surtout ceux de l'*Histoire de la Philosophie* — V.-B. montre avec patience et brio combien fréquemment l'édition de Michelet ne reproduit que d'une manière tronquée les exposés hégéliens de Platon. C'est en rétablissant dans son riche et précis détail ses commentaires sur Platon — par exemple ceux qui concernent le mythe de la Caverne (246 sq.) — que l'auteur nous fait accéder à une meilleure compréhension des positions les plus propres de Hegel dans ses *Leçons*. — Ouvrage sérieux et bien documenté la thèse de V.-B. ne représente pas moins quelques imperfections et pour la forme et pour le fond. Pour la forme, relevons les inconséquences occasionnelles dans le système des références, voire l'absence même d'une référence bibliographique précise (124, n. 83). Ou encore des renvois comme celui qui parle sans plus de précision de «Sartre et sa conception de l'engagement» (362, n. 33), sans mentionner cette «référence» par trop sommaire aux volumes 6, 7 et 8 du *Gesammelte Werke* censée indiquer l'influence de Schelling sur Hegel à Jena (325, n. 3)! Et finalement: si on a bénéficié de la lecture d'un ouvrage si savant, ne désirerait-on pas avoir à sa disposition un index des thèmes et surtout un index des noms? Pour le fond, l'essentiel de notre critique concerne le silence où est laissée toute l'œuvre de Schelling postérieure au système de l'identité. Pourtant c'est dans les *Âges du Monde* (*Münchener Jubiläumsausgabe. Nachlassband*, 1946, p. 100) que Schelling invoque le haut nom de Platon pour qu'il le protège contre ses détracteurs contemporains! C'est toujours dans les *Âges du Monde* que s'accomplit cette interprétation de Platon et de Boehme que l'auteur invoque à plusieurs reprises et avec justesse. Il aurait été également intéressant de suivre l'influence de l'interprétation leibnizienne du *Timée* (cf. P. Schrecker, «Leibniz and the Timaeus», dans *The Review of Metaphysics*, 4 (1950-51), p. 495-505) dans la doctrine du *Grund* ou encore de réfléchir sur le rôle de l'image de l'Hadès, ce grand sophiste (*Cratyle*) dans la 34^e leçon de la *Philosophie de la Révélation* (*Werke*, XIV, 271 n.). Sans doute, l'historien a toute liberté de limiter le champ de ses investigations et d'en exclure la pensée complexe du Schelling tardif qui n'aura eu aucune influence sur le système hégélien. Toujours est-il que s'il avait tenu compte du rapprochement que le vieux Schelling effectuera vers des positions transcendantales, de ce *Rückzug auf Kant* (O. Gruppe), il aurait pu nuancer ses conclusions concernant les limites de «l'impact de la philosophie kantienne sur l'idéalisme allemand» (380). Schelling et Hegel reprendront sans doute maints éléments terminologiques et thématiques de la métaphysique kantienne mais est-ce que la logique spéculative est concevable sans son enracinement dans l'analytique transcendantale, est-ce que l'apport

des Anciens ne parvient pas très souvent au système hégélien à travers le filtre des positions kantienne. Cela dit, « Platon et l'idéalisme allemand » est un excellent exemple de l'érudition philosophique et qui atteste éloquemment de la vitalité de l'historiographie française dans le domaine de la pensée allemande. Écrit dans un style sobre et clair, exposant sa thèse avec vigueur, il nous aide à concentrer notre attention sur les thèmes pérenniels de toute métaphysique.

MIKLOS VETÖ

*Philosophie
contemporaine*

JACQUES SCHLANGER, *Une théorie du savoir*, Paris, Vrin, 1978, 188 pages.

Désireux « de proposer une théorie qui permette de comprendre la nature et le fonctionnement de la situation cognitive » (p. 8), l'auteur entreprend une description englobante du « savoir », qu'il considère comme « un acte, une activité, et non pas une essence » (p. 11). Le savoir dérive toujours de la confrontation d'un sujet et de son environnement. Dans la Première Partie, le système du savoir est envisagé du point de vue de sa structure: le savoir est à la fois une relation, un produit et un résultat dans le rapport qu'entretiennent le sujet et son monde; il s'oriente vers l'action, vers la communication, ou se centre sur la conduite personnelle. Toute situation cognitive met en présence le sujet, son savoir et le monde (l'objet). Cette situation « complexe » (p. 27) doit être considérée selon trois relations cognitives pour être explicitée: la relation savoir — objet, dont la modalité privilégiée se présente comme « adéquation entre le savoir et l'objet » (p. 28); la relation sujet — objet, qui donne lieu à deux modalités cognitives, l'une objective et exprimant des « états de choses » (p. 34), l'autre subjective et fermée à toute vérification; la relation sujet — savoir, qui offre un aspect cognitif (modalités instrumentale, temporelle et modale) et un aspect non cognitif (modalités pragmatique et analogique). Le savoir, considéré comme un résultat de l'activité cognitive, se divise en sept catégories: perceptive, technique, éthico-politique, esthétique, ontologique (c'est-à-dire scientifique), historique, réflexive. Chacune de ces catégories suppose les dimensions du langage, de l'œuvre, de l'action, de la valeur et de l'imaginaire, selon un agencement chaque fois spécifique. Ainsi, par exemple, le langage prend une part toujours croissante lorsqu'on passe du savoir perceptif au savoir réflexif, au détriment de la dimension de l'activité. Dans la Deuxième Partie, il est question d'abord de la circulation de l'information dans la relation dynamique de l'homme et de son monde, des obstacles menaçant l'accession à l'information (le savoir se présentant toujours sur fond de « bruit »), de l'admission et de la rétention de l'information (c'est-à-dire du savoir comme résultat). Puis l'auteur décrit le phénomène de la transmission de l'information et de la communication entre sujets, esquissant au passage une « éthique de la transmission » (p. 176), qui valoriserait la diffusion du savoir, sa mise à la disposition des autres. — Il apparaît que les positions de Schlinger sont essentiellement celles du positivisme logique, et sont inspirées aussi par la théorie des systèmes. Pour lui, il ne subsiste de sérieux dans le savoir que le rapport avec l'objectivité. S'il fallait le suivre, seuls les énoncés sur les états de choses vérifiables seraient dignes d'être exprimés. Sa démarche semble donc proche de celle qu'il avait déjà mise en œuvre dans *La structure métaphysique* (PUF, 1975), son précédent ouvrage. On sait, par ailleurs, que Schlinger enseigne à Jérusalem, où Carnap a une postérité bien enracinée, représentée notamment, il y a encore quelques années, par Baar-Hillel.

DANIEL SCHULTHESS

ALBERT MASNATA, *Le monde marxiste soviétique par lui-même*, Lausanne, Centre de recherches européennes, 1979, 90 p.

Connaissant parfaitement la langue russe, l'auteur était particulièrement bien qualifié, comme il le dit d'ailleurs lui-même, pour présenter, sur la base de textes anciens et récents, les conceptions du marxisme-léninisme qui ont cours actuellement en URSS. Son dessein est de prouver, à partir de sources originales, que les vices et les difficultés du communisme contemporain ne tiennent pas à des incidents de parcours ou des accidents historiques mais procèdent entièrement de la cohérence du système avec une doctrine déclarée scientifique et élevée au rang d'un dogme sacré. — Ce petit précis, qui résume des ouvrages plus développés de l'auteur, a le grand mérite de la clarté et de la simplicité. Il met à la disposition du lecteur une quantité de textes clés, plus ou moins récents, relatifs aux points essentiels de la doctrine et de la pratique du marxisme soviétique, tenu pour le plus orthodoxe. Ce qui a pour inévitable contre-partie de mettre en évidence des faits et des doctrines depuis longtemps connus. La partie la plus intéressante et la plus neuve est celle qui se rapporte aux accords d'Helsinki. Elle montre très clairement que si ces accords lient des Etats entre eux, ils ne modifient d'aucune façon les objectifs permanents du communisme international qui sont la domination du parti sur les consciences et sur l'appareil politique et économique de l'Etat, la subversion généralisée en vue de la destruction finale du capitalisme et, pour y parvenir, la lutte antireligieuse puisque la religion offre partout, pour être reconnue, son appui idéologique — ouvertement ou tacitement — à la classe dirigeante. — Pour des raisons de stratégie, ces objectifs peuvent être momentanément retardés pour faire place temporairement à la coexistence pacifique, à la conquête du pouvoir par les voies du réformisme si les circonstances historiques s'y prêtent et à la collaboration avec les chrétiens. — Spécialiste des problèmes de commerce extérieur, l'auteur pose aussi d'intéressantes questions relatives aux relations commerciales des pays industriels de l'Ouest avec ceux de l'Est, le déficit de ces derniers prenant d'inquiétantes proportions aux dépens des premiers. — Il tente, par ailleurs, de démontrer l'incompatibilité du communisme avec la foi chrétienne. A nos yeux la cause est entendue. Mais la démonstration est faible. Elle se fonde sur des déclarations d'Alexandre Vinet au sujet du socialisme en général qui datent de 1846 et qui, ignorant la doctrine marxiste, visaient le socialisme utopique d'Owen, de Cabet et de Fourier. (Vinet qualifiait même de socialiste l'organisation de l'Eglise romaine.) Mais ce qui est plus important encore, c'est que le christianisme authentique ne saurait être utilisé pour une critique unilatérale d'un système social. Il est porteur d'une critique fondamentale qui s'adresse à toute société, afin de la faire évoluer vers l'horizon du Royaume de Dieu et de la rendre plus juste et plus humaine. En ce sens elle s'adresse aussi au capitalisme, que M. Masnata oppose sans cesse implicitement au communisme comme son contraire, exempt de ses vices. Elle représente en réalité la seule critique capable de transformer également le système occidental jusqu'à ce qu'il parvienne à offrir à ses victimes, les immenses masses prolétaires, la justice et la liberté qui leur manquent et qui leur enlèveraient l'envie de faire la tragique expérience du communisme. Car le seul véritable attrait de celui-ci ne réside ni dans la force problématique du marxisme-léninisme, ni dans sa propagande illusoire; il est dans les vices du capitalisme lui-même auquel l'anticommunisme sert de dangereux alibi. Ainsi aveuglé au point d'ignorer ses propres tares et se montrant pour cette raison irréfutable avec l'urgence qui s'impose, le capitalisme moderne et autrefois libéral s'avère être en fait et paradoxalement le plus puissant propagateur du communisme dans les masses immenses et prolétarisées du monde contemporain en marche.

BIBLIOGRAPHIE

1. HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

- Sœur Jeanne d'Arc: *Les Pèlerins d'Emmaüs* (F. Giraud) 303
C. B. Paris: *Marriage in XVIIth century catholicism* (A. Dufour) 303
A. Wemyss: *Histoire du Réveil* (B. Reymond) 305
H. Peiter: *Theologische Ideologiekritik* (P. Gisel) 306
K. Barth: *Die Theologie Schleiermachers (1923-1924)* (K. Blaser) 306

2. THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

- A. López-Méndez: *Die Hoffnung im theologischen Denken Teilhards de Chardin* (P. Barthel) 308
H. Latour: *Das Pädagogische Denken Teilhards de Chardin* (P. Barthel) 309
H. W. Beck: *Biologie und Weltanschauung — Gott der Schöpfer und Vollender und die Evolutionskonzepte des Menschen* (P. Barthel) 310
R. Laurentin, P. Beaucamp, J. Greisch, R. Sublon, J. Wolinski: *L'Esprit Saint* (D. Müller) 311
B. Gilliéron: *Le Saint-Esprit, actualité du Christ* (F. van der Mensbrugge) . . . 312
Communion et Diaconie (S. Molla) 313

3. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

- A. Michel: *In hymnis et canticis. Culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine* (A. Schneider) 313
J.-L. Vieillard-Baron: *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)* (M. Vetö) . . . 314

4. PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

- J. Schlanger: *Une théorie du savoir* (D. Schulthess) 316
A. Masnata: *Le monde marxiste soviétique par lui-même* (A. Biéler) 317

Ont collaboré à ce numéro 1980/III:

André de Muralt (Faculté des Lettres), 6, rue Pedro-Meylan, 1208 Genève
Jean-Pierre Leyvraz (Faculté des Lettres), 4, av. Jules-Cronin, 1200 Genève 4
Ulrich Duchrow, Oppelner Str. 41, D-6900 Heidelberg, RFA
Robert Leuenberger (Faculté de Théologie ZU), 24, Schiedhaldenstrasse,
8700 Küsnacht
Martin Cunz, 14, Thurwiesenstrasse, 8037 Zürich
Michel Senellart, 1, Brünleacker, 7801 Umkirch, RFA
