

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 1 (1951)  
**Heft:** 2

**Bibliographie:** Bibliographie

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 23.01.2026

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

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

RUDOLF BULTMANN : *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*. Paris, Payot, 1951, 192 p.

M. Pierre Jundt a traduit ce petit livre paru en allemand en 1949 à l'Artemis Verlag (Zurich) et M. Maurice Goguel l'a muni d'une préface explicative sur la personne et l'œuvre du professeur de Marbourg. Aucune œuvre de Bultmann ne se prêtait mieux que celle-ci à une traduction. Elle présente en un résumé saisissant le résultat de ses recherches et les grandes lignes de sa position si discutée. Bultmann lui-même l'a conçue comme une *interprétation* du christianisme primitif devant répondre à une question très actuelle : « Ce qui est à considérer, c'est la possibilité nouvelle d'une interprétation de l'existence humaine, telle qu'elle est apparue dans le christianisme primitif » (p. 12).

Le plan de l'ouvrage est simple. En cinq chapitres brefs et denses, l'auteur caractérise successivement l'héritage de l'Ancien Testament (p. 13-49), le judaïsme (p. 50-86), l'héritage grec (p. 87-111), l'hellénisme (p. 112-141) et enfin le christianisme primitif (p. 142-172). Une riche bibliographie, de précieuses notes et une table analytique des sujets traités font de cet ouvrage un instrument de travail de premier ordre.

Héritier et représentant de l'école de l'Histoire comparée des religions, l'auteur en renouvelle complètement la méthode. Il ne s'agit plus, pour lui, de rapprocher tels termes ou conceptions communes au christianisme primitif et aux religions ambiantes en tirant des conclusions hâtives. Si « le christianisme ne doit pas être conçu comme le produit nécessaire d'un développement historique » interne, à la manière du schéma hégélien (p. 11), s'il est clair que le christianisme hellénistique, que nous connaissons principalement par les écrits de Paul et de Jean, « apparaît sous la *forme* d'un syncrétisme » (p. 145), il importe de pousser l'analyse au delà de ces parentés formelles et de se demander si l'on peut « découvrir en lui une conception fondamentalement une, nouvelle et originale de l'existence humaine » (p. 146). D'ailleurs, les termes de christianisme hellénistique recouvrent un phénomène historique très complexe comprenant des tendances rivales multiples. Cependant, son interprétation de l'homme fut *radicalement opposée à celle de la tradition grecque* (p. 146, c'est B. qui souligne) car elle isole absolument l'homme tout entier « devant

Dieu » et le soustrait à toutes les connexions naturelles du cosmos ; il n'y a rien en l'homme qui doive être éliminé, développé ou éduqué ; l'individu tout entier perd ses appuis et doit savoir s'il veut répondre à la Parole de la grâce divine. Quant aux relations de l'homme avec le monde, si Paul a recouru au mythe gnostique du Premier homme pour se faire comprendre, c'est surtout pour souligner la transcendance absolue de Dieu ; car cette transcendance de Dieu, c'est sa grâce. « En tant que grâce, la transcendance de Dieu réside dans son caractère de futur permanent, en ce sens que sans cesse il est par avance, sans cesse il existe déjà là où l'homme peut accéder » (p. 160) ; il est le Dieu qui pré-vient toujours l'homme, lequel ne peut et ne doit que s'ouvrir sans cesse à cet avenir du Dieu qui vient à lui. En sotériologie, Paul et Jean ont beaucoup emprunté soit à l'Ancien Testament soit à la gnose, mais le fait essentiel est que « dans la Parole qui est annoncée... le Sauveur est présent » ; seule, cette conception de la Parole donne aux sacrements chrétiens un caractère original par rapport à la gnose ; seule, elle a sauvégardé dans le christianisme primitif l'idée décisive de la *préexistence permanente de Dieu* (p. 171) qui ne se laisse enfermer ni dans l'expérience sacramentaire, ni dans l'acte de foi, ni dans un développement spirituel ou moral quelconque.

Les formulations existentialistes, d'abord déroutantes, nous paraissent jeter un jour nouveau et souvent fécond sur les sujets traités. Dans le détail de l'analyse, on retrouvera les positions connues de l'auteur : scepticisme radical sur la valeur documentaire de la tradition évangélique (B. ne consacre que quelques lignes à la figure de Jésus, dans le chapitre consacré au judaïsme !) évaporation de l'eschatologie temporelle dans une doctrine de l'existence chrétienne « ouverte à jamais » sur l'avenir de Dieu, interprétation souvent contestable des grands textes christologiques. Est-il possible, par exemple, de retrouver dans Philippiens 2 : 5-11 l'idée gnostique d'un Sauveur « dont le corps terrestre n'est qu'un déguisement » ? (p. 146).

PIERRE BONNARD.

FREDERICK C. GRANT : *An Introduction to New Testament Thought*.  
New York-Nashville, Abingdon-Cokesbury Press, 1950, 339 p.  
in-8. Prix : \$3.75.

Après la période des recherches, avant tout analytiques, qui a rempli l'entre-deux guerres, la science des origines chrétiennes tend à nouveau à produire des œuvres de synthèse qui exposent tout *le message du Nouveau Testament*. On a vu paraître, en Allemagne, le premier volume de l'ouvrage de M. Albertz, qui porte comme titre

les mots que nous venons de souligner, puis la *Theologie des Neuen Testaments*, de R. Bultmann. Les savants américains ne restent pas en arrière. Si *The Religion of the New Testament* (1939) de E. W. Parsons, et *The Varieties of New Testament Religion* (1943) de E. F. Scott, datent déjà à quelques égards, *The Faith of The New Testament* (1940) de W. Th. Conner, et surtout *The Kingdom and the Power. An Exposition of the New Testament Gospel* (1950) de P. S. Minear, témoignent d'un souci nouveau de comprendre et d'exposer la pensée du Nouveau Testament dans son unité, un peu à la manière inaugurée en Allemagne par Ethelbert Stauffer. Quel que soit le jugement que l'on porte sur la manière en laquelle il a réalisé son exposé de la théologie néotestamentaire, on ne peut lui refuser le mérite d'avoir rappelé que les voix diverses qui s'expriment dans le Nouveau Testament sont accordées en un chœur.

C'est dans la même ligne que se situe l'ouvrage de F. C. Grant, professeur à Union Theological Seminary, à New-York. Comme l'indique le titre, ce nouveau livre de l'éminent exégète est une introduction à la pensée du Nouveau Testament, plutôt qu'une théologie du Nouveau Testament, au sens classique de l'expression. Autrement dit, l'auteur s'attache avant tout à présenter l'enseignement néotestamentaire dans ses lignes de faîte et dans son unité. Le livre s'ouvre par quelques chapitres consacrés à des questions préliminaires telles que les suivantes : y a-t-il une théologie du Nouveau Testament ? l'unité dans la diversité, les caractères généraux de la pensée néotestamentaire (ce chapitre est particulièrement bien venu), révélation et écriture. Le volume traite ensuite de Dieu, des miracles, de l'homme, du Christ, du salut, de l'Eglise et de l'éthique. Il manque peut-être un chapitre spécial consacré à l'eschatologie, laquelle n'est abordée qu'en rapport avec d'autres sujets et spécialement les miracles, l'Eglise et l'éthique. On sait que le professeur Grant a traité un aspect de cette dernière question, sous le titre : « The Impracticability of the Gospel Ethics », dans le volume des *Mélanges Goguel*.

Tout au long de son livre, l'auteur ne se borne pas à dresser pour ainsi dire un inventaire de ce qu'on trouve dans le Nouveau Testament. Il situe la pensée néotestamentaire par rapport aux courants de pensée dont elle est susceptible d'être rapprochée. Il reconnaît, avec les nuances nécessaires, l'influence exercée par l'apocalyptique juive, la théosophie judéo-alexandrine et la gnose orientale, mais d'autre part, il affirme très nettement que les sources principales sont l'Ancien Testament — surtout les prophètes et les psaumes — et l'expérience de l'Eglise. Il montre notamment, en des pages excellentes, que le Nouveau Testament doit son unité à son fondement scripturaire (p. 45 s.) et que le développement de la christologie

est dû plus à des causes internes et religieuses, qu'à des motifs extérieurs et purement spéculatifs (p. 243 s.).

L'exposé ne comporte pas de notes, et fort peu de références dans le texte aux auteurs modernes, assez cependant pour qu'on s'aperçoive que le professeur de New-York est parfaitement informé des dernières recherches poursuivies en Grande-Bretagne et sur le continent.

Dans l'ensemble, l'ouvrage est une excellente initiation aux problèmes de la pensée néotestamentaire tels qu'ils se posent aujourd'hui. Il est appelé à rendre de grands services aux étudiants qui commencent, et qui auront en lui un guide sûr. Il ne sera pas moins utile au grand public, qui désire être informé, sans courir le risque de se perdre dans des débats trop techniques. *Last but not least*, le livre est écrit dans une langue claire et élégante, qui rappelle un peu la manière de James Moffatt et qui ne peut que lui gagner beaucoup de lecteurs.

PH. MENOUD.

HANS BIETENHARD : *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1951, 295 p.

Hans Bietenhard, docteur en théologie, privat-docent, publie une forte étude sur « Le monde céleste dans le christianisme primitif et le bas-judaïsme », présentée comme « Habilitationsschrift » à la Faculté de théologie de l'Université de Berne en 1946, remaniée et complétée en vue de l'impression. Il a pris pour objet de ses recherches la représentation du « monde céleste », chez les Juifs et les chrétiens du premier siècle. Ses sources sont, d'une part, les pseudépigraphe, les Talmuds et les Midraschim, d'autre part, le Nouveau Testament. Il faut rendre hommage au sens critique très sûr avec lequel l'auteur a mené à bien son enquête dans des documents d'une interprétation parfois fort difficile, au travers d'une littérature juive souvent fort indigeste, pour certains estomacs tout au moins.

D'une manière générale, les Juifs du temps de Jésus-Christ n'avaient pas de conception du monde originale, mais conservaient celle qu'ils avaient reçue de l'Ancien Orient. Un de ses caractères fondamentaux est la correspondance qu'elle statue entre le ciel et la terre. « Tout ce qui est sur la terre a son original et sa préfiguration dans le ciel. » Il suffit de penser à l'épître aux Hébreux pour mesurer le rôle de cette correspondance dans les écrits du Nouveau Testament. A lire l'ouvrage de Hans Bietenhard, on se demande où finissent les vues cosmologiques tirées de l'observation et où commencent les spéculations théologiques. Connaissances scientifiques de l'époque, fantaisie et mythologie se mêlent de la plus étrange façon.

Les apocalypticiens et les rabbins s'intéressent d'ailleurs moins à la voûte céleste et aux révolutions des astres, qu'au ciel, demeure de Dieu. Quel que soit le nombre des cieux, le plus élevé est la demeure de Dieu. Que ne sait-on pas, que ne dit-on pas sur le ciel ? A suivre notre auteur, on a l'impression que, chez les Juifs, la « fonction fabulatrice » analysée par Bergson a trouvé là son domaine de prédilection. Dans le ciel il y a le trône de Dieu, les anges, le « Prince de ce monde », et ce singulier personnage Metatron alias Henoch, qui sera appelé « le petit Jahvé » dans certains écrits gnostiques. Et dans le ciel encore il y a le tribunal céleste, le Paradis et l'Enfer, la Jérusalem céleste, et le temple, et le culte, et les trésors où les œuvres des hommes sont conservées, et les livres et les tables où sont inscrits leurs noms, leurs actions, et finalement leur destinée.

Hans Bietenhard a montré tout le profit que l'exégète peut tirer de la connaissance de ces traditions et spéculations juives pour l'explication des textes du Nouveau Testament (par exemple Luc 10 : 17-20, 23-43 ; II Cor. 12 : 1-4 ; Héb. 4 : 14-10 ; de nombreux textes de l'Apocalypse). Mais ce qui donne à son ouvrage toute sa portée, c'est le soin qu'il a pris de montrer la révolution produite dans la cosmologie juive par la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Alors que la cosmologie fait partie du message des apocalypticiens, auxquels elle a été révélée aussi bien que les événements de la fin du monde, elle perd toute importance pour les écrivains du Nouveau Testament. Ce n'est pas de cela qu'ils ont à parler, leur message est indépendant de leur cosmologie comme de toute cosmologie. « Dans le Nouveau Testament, dit notre auteur, la cosmologie devient théologie et christologie. Ce n'est point le ciel en soi qui est intéressant et important, mais c'est Dieu le Père de Jésus, qui est au centre de la prédication. Ce n'est pas le ciel en tant que lieu qui importe, mais Dieu qui du ciel exerce sa souveraineté et procure le salut. Le chrétien dirige ses pensées vers le ciel, parce que Christ, le Seigneur, est au ciel, et apparaîtra de là lors de la Parousie. C'est dire que le message du Nouveau Testament n'est pas lié à une conception du monde déterminée. L'affirmation que Dieu le Père est au ciel, d'où il a envoyé son Fils pour sauver le monde, est indépendante de toute cosmologie particulière » (p. 253).

L'ouvrage de Hans Bietenhard n'est pas seulement une étude fouillée d'une importante notion de la pensée du judaïsme et du christianisme primitif, mais aussi, par ses conclusions, une importante contribution à la solution du problème des relations de l'Évangile avec l'expression première qu'il a reçue dans les écrits du N. T. S'il faut féliciter l'auteur de son travail, on n'en saurait faire autant de l'imprimeur : sept pages blanches ou illisibles, c'est vraiment trop.

CH. MASSON.

PIERRE BONNARD : *L'épître de saint Paul aux Philippiens*. CHARLES MASSON : *L'épître de saint Paul aux Colossiens*. (Commentaire du Nouveau Testament, X.) Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1950, 159 p. in-4.

Comme on devait s'y attendre, les divers commentaires de cette nouvelle collection <sup>1</sup>, tout en se conformant à certaines directives générales, allaient avoir chacun son visage particulier. Avant de caractériser ceux qui constituent ce X<sup>e</sup> tome (le second qui paraîsse), disons la joie du lecteur vaudois de trouver en un même volume, dédié à la mémoire de René Guisan, et sous l'exergue johannique "Iva πάντες ἐν ὥστι", les travaux des professeurs de Nouveau Testament des deux Facultés de théologie de Lausanne. S'il est un fructueux terrain de rencontre interecclesiastique, c'est bien l'étude en commun de l'Ecriture sainte. Puisse le nouveau commentaire lui donner un nouvel essor !

Le travail de M. P. Bonnard y préparera plus directement que celui de M. C. Masson. En effet, tandis que l'explication de l'épître aux Colossiens obligeait l'exégète à se consacrer longuement à des questions de critique littéraire, celle de l'épître aux Philippiens, qui n'en pose guère, devait laisser à son auteur le loisir de confronter plus souvent la pensée apostolique avec les tendances déformatrices de tels de ses interprètes ou avec les conceptions de la chrétienté protestante contemporaine. L'exégèse du professeur de la Faculté libre manifeste ainsi un souci pastoral et parfois discrètement polémique <sup>2</sup> propre à exciter la réflexion du lecteur et à l'engager à cette révision de ses positions qui est le fruit normal de la lecture de la Bible chez un fils de la Réforme.

La traduction s'éloigne peu des versions usuelles <sup>3</sup>. L'exégèse tient largement compte des travaux antérieurs (Calvin, Bengel, et les contemporains). Elle en présente les opinions avec concision et clarté, choisit entre elles et propose ici et là une explication originale. Elle s'attache avec une insistance particulière à réfuter la thèse ingénieuse, mais fantaisiste de Lohmeyer, qui a cru voir dans l'épître

<sup>1</sup> Elle a été présentée par M. Ph. Menoud dans cette Revue, 1949, n° 152, p. 172.

<sup>2</sup> Contre le spiritualisme désincarné, en 1 : 5, 7 ; contre le réalisme psychologique du piétisme, p. 16, note 1 ; en 3 : 8 ; contre l'individualisme, en faveur du sens communautaire, en 2 : 12 ss. ; contre le moralisme, en 2 : 21, 22 ; etc.

<sup>3</sup> On y relève quelques lapsus : 1 : 1 : « en particulier » (= à part, d'après Larousse) trahit la pensée de Paul (σὺν) pourtant bien saisie dans le commentaire ; 1 : 2 : ὑμῖν n'est pas traduit ; « par » est contestable et contredit le commentaire ; 1 : 25 : χαρὰν n'est pas rendu ; 1 : 26 : πάλιν, de même ; 3 : 6 : « tenu pour » en dit à la fois plus et moins que τενόμενος ; 3 : 10 : συμμορφιζόμενος est un présent qu'on ne peut guère rendre par le passé « m'étant conformé » ; 3 : 17 : « tous » n'a pas d'équivalent dans le grec ; 4 : 19 : « la » au lieu de « sa » (coquille ?).

aux Philippiens une sorte de traité du martyre. Elle s'oppose non moins résolument aux interprétations de M. Dibelius, pour qui Paul a été profondément influencé par la mystique hellénistique. Or la vie chrétienne n'a pas d'autre source que la foi au Christ mort et ressuscité pour nous. La fameuse expression *ἐν Χριστῷ*, si fréquente dans les Philippiens, ne veut rien dire d'autre que «dans cette foi» (ad 1:1).

Cependant M. B. n'éprouve-t-il pas une crainte excessive de ce que l'on peut à bon droit appeler la mystique de saint Paul ? Par la foi, le croyant s'ouvre à la présence et à l'action du Christ vivant (*τῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*, Gal. 2:20), tout en étant du même coup intégré dans une personnalité qui le dépasse et l'entraîne dans son orbite (*ἐν Χριστῷ*). Ne peut-on pas admettre cela sans pour autant cesser de se «fonder sur la grâce de Dieu» et sans sortir des « limites de la foi » (p. 66) ? La justification forensique n'est qu'un aspect de la pensée paulinienne. En acceptant par la foi notre mort en Jésus-Christ, non seulement nous prenons conscience de notre justification, mais encore nous reconnaissons que nous sommes réellement morts pour vivre d'une vie nouvelle, caractérisée par ceci, que nous vivons désormais pour celui qui est mort et ressuscité pour nous (cf. II Cor. 5:14-15) et laissons sa vie se manifester en nous. M. B. verra-t-il là une falsification de la pensée paulinienne ? On le croirait, à juger d'après son embarras devant 1:8, où Paul déclare chérir ses correspondants *ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ιησοῦ*, comme d'après son refus de quitter les catégories de la justification par la foi au moment d'expliquer 3:9 ss. Pourtant, l'apôtre les dépasse manifestement pour dire qu'il connaît la puissance du Ressuscité qui l'a saisi et engagé dans une existence où il participe aux souffrances de son Seigneur, avec l'espoir de participer aussi un jour à la résurrection d'entre les morts. Si le commentateur avait pu suivre l'apôtre dans ces développements, il aurait peut-être éprouvé moins de scrupules à penser que l'expression *ἐν Χριστῷ* puisse avoir une signification première plus étendue que «être justifié» (p. 65).

Relevons en revanche l'excellence de l'explication de Phil. 1 à la lumière de la vocation apostolique de Paul et le tact exégétique avec lequel est traité l'hymne christologique, 2:5 ss., sans glisser dans les spéculations théologiques que trop d'exégètes y ont cru voir. Mais n'est-ce pas forcer le sens de 2:12-18 que d'en faire encore une exhortation à la discipline communautaire dans l'obéissance aux évêques et aux diacres ? L'apôtre n'avait-il pas déjà alors élargi son propos au-delà de cette préoccupation déterminée ?

Contestée dès le temps de l'Ecole de Tubingue, l'authenticité de l'épître aux Colossiens a cependant toujours eu, et particulièrement en ces dernières décades, des défenseurs nombreux et autorisés qui

expliquaient ses particularités littéraires par la fatigue d'un auteur âgé et ses particularités théologiques par la nature de l'hérésie à combattre comme par l'évolution de la pensée de Paul depuis le temps des grandes épîtres. Le lecteur du Commentaire de M. C. Masson s'étonnera donc d'y retrouver la thèse de J. H. Holtzmann, présentée dans son ouvrage de 1872, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe* : « L'épître sous sa forme actuelle est un remaniement et un développement de l'épître primitive de Paul aux Colossiens par l'auteur de l'épître aux Ephésiens, qui, publiant les deux épîtres sous le nom de Paul, les a étroitement apparentées l'une à l'autre » (p. 86).

Si le commentaire ne cesse d'expliquer l'épître canonique telle qu'elle se présente, c'est-à-dire comme la lettre de Paul aux Colossiens, en revanche, d'abondantes notes et des excursus font part de pertinentes observations, étrangement convergentes, qui ont amené l'auteur à reprendre à son compte l'hypothèse de Holtzmann. Le lecteur hésitera d'abord à le suivre, estimant que telle particularité pourrait trouver une explication plus simple, mais il doit bientôt reconnaître, devant l'accumulation des indices et le poids de certaines constatations, qu'il est vain de résister, et il termine la lecture de l'ouvrage, convaincu du bien-fondé de la thèse générale, sinon de chaque détail de la démonstration. De plus, il admire l'analyse perspicace de M. M., sensible aux moindres nuances de la forme et de la pensée et servie par une connaissance approfondie du grec néotestamentaire. C'est elle aussi qui a permis au professeur de la Cité de reconnaître, dans les développements apportés à l'épître primitive par l'auteur de l'épître aux Ephésiens, deux morceaux empruntés vraisemblablement à des textes liturgiques en usage dans l'Eglise primitive : 1 : 15-20<sup>1</sup> et 2 : 13 c-15<sup>2</sup>. L'épître canonique prend ainsi un relief saisissant, où revivent des aspects divers de l'activité littéraire des temps apostoliques. Remarquons que si le texte proprement paulinien se trouve réduit à une faible partie de ce que l'on tient habituellement pour tel, il apparaît en revanche, non plus comme l'expression d'un apôtre près du terme de sa carrière, mais comme celle d'un homme en plein combat missionnaire, temporairement emprisonné, peut-être à Ephèse, et envoyant à Colosses Tychique et l'esclave converti Onésime, tous deux munis d'un billet de sa part, l'un pour l'Eglise, l'autre pour Philémon.

L'ouvrage de M. M. marquera certainement un jalon important dans l'étude de l'épître aux Colossiens par le renouvellement qu'il a donné à la thèse de Holtzmann.

<sup>1</sup> M. M. restitue, par conjecture, à l'hymne christologique sa forme originale, ainsi qu'il l'a fait dans cette Revue, en 1948, n° 148, p. 140.

<sup>2</sup> A notre connaissance, c'est la première fois qu'est reconnue l'origine particulière de ce passage.

Nous n'avons rien dit encore de sa traduction ni de son commentaire. La traduction suit le grec de très près, dans l'intention de rendre service au lecteur qui ne peut lire cette langue. Elle apporte d'opportunes corrections au texte de nos versions usuelles<sup>1</sup>. Quant au commentaire, il s'applique à rendre fidèlement la pensée de l'épître canonique dans son mouvement et ses développements, laissant aux notes le soin d'élucider les problèmes de critique textuelle, les questions de vocabulaire et de grammaire, comme d'étudier les interprétations divergentes des exégètes anciens ou contemporains. Généralement victorieux des difficultés qu'il rencontre, M. M. nous surprend cependant lorsque, pour pénétrer le mystère de cette crux interpretum qu'est le texte 1 : 24, il fait appel au remarquable article de Cullmann, paru en 1936 dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* et intitulé : « Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. » Peut-on vraiment penser, à la lumière des épîtres, que Paul ait estimé être seul à suppléer à ce qui manque aux tribulations du Christ pour son corps, l'Eglise ?<sup>2</sup>

Les quelques remarques critiques que nous nous sommes permises n'enlèvent rien à notre conviction que pasteurs, étudiants et tous amateurs d'une étude approfondie des épîtres du grand apôtre trouveront dans ce X<sup>e</sup> volume du Commentaire du Nouveau Testament, un excellent instrument de travail, une source de renseignements sûrs, de vues justes et de prudentes explications.

JEAN BURNIER.

EUGEN RUCKSTUHL : *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen*, Freiburg in der Schweiz, 1951 (Studia Friburgensia, Neue Folge, Heft 3). In-8, 289 p.

M. l'abbé Ruckstuhl, professeur de théologie, à Lucerne, reprend dans cet ouvrage — qui est une thèse de doctorat présentée à l'Université de Fribourg — la question de l'unité de composition de l'évangile johannique. Il rappelle brièvement, dans une introduction, la nature du problème et consacre les trois parties de son étude aux recherches les plus intéressantes poursuivies ces dernières années, à savoir : la distinction nouvelle des sources proposée par R. Bultmann dans son *Commentaire* paru en 1941, la liste de « caractéristiques johanniques » dressée par E. Schweizer, en 1939, dans son ouvrage

<sup>1</sup> Ainsi en 1 : 12, 15, 16, etc.

<sup>2</sup> Ne suffit-il pas de relire II Cor. 1 : 3 ss. et d'y remarquer l'emploi de la seconde personne du pluriel pour éprouver un doute définitif à cet égard ? Voir aussi SCHLIER, ThWbNT, III, p. 142, 39-144, 21.

intitulé *Ego Eimi*, et enfin les vues développées par J. Jeremias et selon lesquelles la seconde partie du discours eucharistique de Jean 6, 51-58 serait une interpolation.

Tout l'exposé et la critique de M. Ruckstuhl sont menés avec beaucoup de science, de conscience, d'objectivité et d'acribie. Son livre est un modèle d'enquête minutieuse, mesurée et sagace. Notre auteur n'a pas de peine à montrer que les critères de distinction des sources appliqués au quatrième évangile par le professeur de Marbourg, résistent mal à un examen serré. Sur ce point, l'unanimité semble à peu près faite entre les spécialistes de la question johannique.

Les pages consacrées à l'étude des caractéristiques johanniques établies par E. Schweizer forment la partie la plus riche de l'ouvrage. On sait que E. Schweizer entend par ces caractéristiques des mots ou tournures qui appartiennent en propre à la langue johannique et qui figurent rarement ou même pas du tout dans le reste du Nouveau Testament. M. Ruckstuhl étend à cinquante la liste de trente-trois caractéristiques dressée par Schweizer, en poussant plus à fond l'analyse de la langue johannique et en tenant compte des observations et des additions à la liste déjà proposées par J. Jeremias et nous. Il montre que ces caractéristiques apparaissent d'une manière à peu près constante dans les diverses sources qui, selon R. Bultmann, alimenteraient l'évangile. Ces caractéristiques prouvent ainsi l'unité de composition et de style de l'évangile, à l'exception naturellement de la péricope de la femme adultère, 7 : 53 à 8 : 11, mais y compris le chapitre 21. Sur ce dernier point, il y aurait peut-être une réserve à faire en ce qui concerne le verset 24 ou les versets 23 et 24 (cf. *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, 2<sup>e</sup> éd., 1947, p. 23-24).

Dans la troisième et dernière partie de sa thèse, M. Ruckstuhl défend, en particulier contre J. Jeremias, l'unité du discours eucharistique de Jean 6. Il avait déjà abordé la question dans deux articles, publiés il y a six ans, que nous avons signalés dans *l'évangile de Jean* et que notre auteur, trop modeste, n'indique pas dans sa bibliographie par ailleurs sans lacune (« Literarkritik am Johannesevangelium und eucharistische Rede (Jo. 6 : 51 c-58) », *Divus Thomas*, 1945, p. 153-190 et 301-333). M. Ruckstuhl montre d'une manière qui nous semble décisive que le discours à Capernaum n'est qu'un seul discours en deux parties, dans lequel Jésus déclare que le pain qui donne la vie vient du ciel et qu'il est lui-même ce pain vivant donné aux fidèles. Avec O. Cullmann (*Urchristentum und Gottesdienst*, 1944, p. 62), notre auteur estime que le passage d'une partie à l'autre se fait au verset 48 — et non au verset 51 — ce qui nous paraît tout à fait juste.

Au terme de cette troisième partie, où il relève avec raison que chez Jean le sens du sacrement et la spiritualité vont de pair,

M. Ruckstuhl pose à son tour la question de savoir pourquoi le quatrième évangéliste ne rapporte pas de récit de l'institution de l'eucharistie. Il répond que Jean se propose de compléter les Synoptiques « sur un plan supérieur ». Or, les récits d'institution des trois premiers évangiles disent déjà tout ; il n'y avait rien à ajouter. C'est en somme l'explication courante, et elle nous paraît insuffisante. Nous avons eu l'occasion de dire que ce sont plutôt des raisons théologiques et positives qui ont conduit le quatrième évangéliste à ne pas rapporter l'institution (cf. « La définition du sacrement selon le Nouveau Testament », dans cette Revue, 1950, p. 145-146).

Les quelques réserves que nous avons faites n'enlèvent rien à l'intérêt et à la valeur de la belle thèse de M. Ruckstuhl, qui nous paraît bien condamner sans appel tout essai de distinguer des couches rédactionnelles différentes dans le quatrième évangile.

PH. MENOUD.

**KARL BARTH** : *Esquisse d'une dogmatique*. Traduit de l'allemand par Edouard Mauris et Fernand Ryser. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1950, 155 p. Bibliothèque théologique.

M. Karl Barth semble particulièrement à l'aise dans la confession de foi traditionnelle de l'Eglise. En effet, invité à donner des cours occasionnels dans des universités étrangères, il a exposé, à deux reprises, sa pensée théologique dans le cadre du Symbole des apôtres : en 1935, à Utrecht et, plus récemment, à Bonn, en 1946, au lendemain de la guerre, lorsque les portes de l'Allemagne lui furent de nouveau ouvertes.

La première étude sur l'*Apostolicum* a été publiée en français par les soins des Editions « Je Sers », en 1936, sous le titre *Credo*. Et, cette année, la maison Delachaux et Niestlé nous offre une excellente traduction du cours de Bonn dans un volume de sa « Bibliothèque théologique », intitulé *Esquisse d'une dogmatique*.

Disons-le d'emblée, cet ouvrage ne fait pas double emploi avec le précédent, comme on pourrait le craindre. Il n'en est pas un simple décalque, bien que la pensée n'ait guère changé quant au fond. L'auteur sait traiter des mêmes matières sans se répéter. Il excelle dans l'art de développer les mêmes thèmes sous une forme toujours nouvelle. Et comme il accentue maintenant certains points qu'il avait naguère laissés de côté et qu'inversement il passe très vite sur tels autres auxquels il s'était attardé, l'on a grand profit, même si l'on connaît déjà le *Credo*, à lire l'*Esquisse*.

Il faut donc savoir gré à MM. Edouard Mauris et Fernand Ryser de mettre ce raccourci de la théologie de M. Karl Barth à la portée de ceux qui ignorent l'allemand ou qui, le sachant, n'ont ni le temps

ni le courage de s'attaquer aux milliers de pages de la gigantesque *Kirchliche Dogmatik*. Désormais, les lecteurs français auront entre les mains, sinon exactement une esquisse de la *dogmatique* du maître de Bâle (cette dogmatique comportant un « système » et un appareil critique qui sont absents du présent volume), du moins une esquisse de sa *pensée théologique*, présentée dans une langue singulièrement vivante et expressive.

\* \* \*

Ce qui frappe peut-être le plus dans cette *Esquisse d'une dogmatique* c'est son caractère foncièrement, opiniâtrement christocentrique. Si, suivant l'ordre du Symbole, M. Karl Barth traite du Créateur avant de parler du Christ, il nous avertit que c'est à partir de la foi au Fils qu'il nous faut comprendre les affirmations relatives au Père et au Saint-Esprit.

Les théologiens chrétiens ont erré toutes les fois qu'« ils ont cherché à édifier directement, dans l'abstrait, une théologie du Dieu créateur » ou qu'ils « ont essayé de partir d'une théologie... de l'Esprit... par opposition à celle du Dieu créateur ». C'est en Jésus-Christ, et en lui seul que « nous discernons ce que signifie : Dieu *au-dessus* de l'homme (1<sup>er</sup> article) et Dieu *avec* l'homme (3<sup>e</sup> article) ».

Et tout le long de son étude, avec une insistance impressionnante, M. Karl Barth met en lumière la portée de l'événement central de l'histoire : la venue de Jésus-Christ, Parole faite chair, à quoi notre destinée comme celle du monde sont suspendues.

Qu'un tel christocentrisme ait pour lui l'autorité de l'Ecriture et celle des confessions de foi de la Réforme, c'est-à-dire des normes auxquelles l'auteur de l'*Esquisse* soumet la recherche dogmatique, cela nous paraît évident. Les objections que nous pourrions formuler ne portent que sur des points particuliers. Nous en relèverons deux entre autres.

1. Et tout d'abord est-il certain que le théologien chrétien doive nier l'existence d'une révélation générale, extra-biblique ? Sa conviction que Jésus-Christ seul nous ouvre l'accès de la *vraie* connaissance de Dieu l'oblige-t-elle à conclure qu'avant la venue du Médiateur et là où l'Evangile n'a pas été prêché, Dieu s'est laissé et se laisse sans aucun témoignage ? Autrement dit, en dehors de la Révélation n'y a-t-il point de révélations ?

Telle semble être l'opinion de M. Barth. Sans doute celui-ci reconnaît que « la vie humaine est comme ponctuée de « révélations », révélations « terrestres » et même « célestes », par où il faut entendre des révélations du monde invisible et incompréhensible qui nous

entoure de toutes parts. Mais ces révélations ne mettent l'homme en rapport qu'avec la création, avec « un au-delà ou un en deçà divin », et non, pas même en quelque mesure, avec Dieu lui-même.

Une telle conclusion s'impose-t-elle ? L'existence d'un certain *sensus divinitatis* (comme dit Calvin) sans lequel l'histoire des religions serait inexplicable ainsi que le jugement de l'Ecriture sur le Gentil, être égaré, mais non dépourvu de toute espèce de conscience de Dieu, n'attestent-ils pas qu'en dehors même de la Révélation chrétienne Dieu est à l'œuvre dans l'humanité et y entretient ne fût-ce qu'un obscur pressentiment de sa présence et de son autorité ?

2. La conception que l'*Esquisse* nous présente du « retour de Jésus-Christ » et du « jugement dernier » est-elle pleinement conforme à l'enseignement de l'Ecriture ? M. Barth met magnifiquement en évidence le fait que le Juge est « celui-là même qui s'est offert à ma place devant le tribunal de Dieu et qui m'a délivré de la malédiction », que, par conséquent, son ultime intervention peut être attendue avec confiance et dans la joie.

C'est vrai pour les croyants. Mais pour les autres, pour ceux qui repoussent l'appel de leur Seigneur et qui font fi du pardon qu'il leur offre, en va-t-il de même ? — Sans doute M. Barth n'enseigne pas explicitement la « restauration de toutes choses ». Il n'affirme pas dogmatiquement que le jugement dernier tournera au salut de tous.

Mais il semble bien que la logique de sa pensée l'y pousse. Et l'on peut se demander si une accentuation trop unilatérale de la souveraineté de la grâce divine ne risque pas (ce qui irait à l'encontre du message biblique) d'atténuer le sens de la responsabilité individuelle et de voiler l'aspect de drame de la vie terrestre.

PH. DAULTE.

JEAN DANIÉLOU : *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*. Paris, Beauchesne, 1950, XVI + 265 p. Etudes de théologie historique.

C'est en connaisseur de l'œuvre des Pères des premiers siècles que le P. Daniélou aborde dans cet ouvrage le problème de l'interprétation typologique de l'Ancien Testament, actuellement débattu tant dans l'Eglise romaine que dans le protestantisme<sup>1</sup>. Son intention est de montrer en quoi l'exégèse patristique de l'Ancien Testament,

<sup>1</sup> A côté de la bibliographie de cet ouvrage, signalons les articles de J. DE SENARCLENS : *L'interprétation de l'Ancien Testament*, In *Extremis*, 1941, p. 138 ss. ; de R. BULTMANN : *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode*, Theol. Literaturzeit., 1950, p. 205 ss. ; et de ED. JACOB : *L'Ancien Testament et la prédication chrétienne*, Verbum Caro, 1950, p. 151 ss.

si déroutante pour le savant moderne, se rattache directement à l'interprétation typologique que pratiquent les auteurs du Nouveau Testament.

L'ouvrage comporte cinq études parallèles, portant chacune sur un thème typologique de l'Hexateuque, allégué parfois déjà par les prophètes, traité de diverses manières dans le Nouveau Testament, de plus en plus développé par la tradition patristique : *Adam et le paradis*, *Noé et le déluge*, *le sacrifice d'Isaac*, *Moïse et l'exode*, *le cycle de Josué*. A propos de chacun de ces thèmes, le P. Daniélou constate l'existence d'une tradition typologique authentiquement « apostolique » et, à côté d'elle, de déviations plus ou moins graves, dues à l'influence philosophique de Philon ou à l'interprétation historique des rabbins.

Pour déceler et expliquer les innombrables exemples qu'il cite, le P. Daniélou dispose d'une notion précise de la typologie biblique, mais il est regrettable qu'il n'en donne nulle part la définition explicite et complète, ce qui aurait donné à ses études un caractère plus critique. Par ailleurs son intention de légitimer les interprétations des Pères aux yeux de l'exégète moderne le pousse à dépasser parfois la pensée des textes cités et à trouver une conception typologique dans des rapprochements qui ne sont qu'illustratifs. Nous en voyons une preuve dans le fait qu'à côté et sur le même pied que les « types » de l'Ancien Testament, la tradition allègue des scènes tirées du Nouveau Testament, qui ne sauraient être des « types » au sens technique du mot (P. Lundberg : *La typologie baptismale dans l'Eglise ancienne*, Uppsala 1942). Enfin, malgré son désir très remarquable de tenir compte des documents typologiques de l'Ecriture, le P. Daniélou ne les étudie pas d'assez près et, à nos yeux de réformé, ne semble pas prendre leur autorité assez au sérieux. A juste titre, il envisage le Nouveau Testament dans l'ensemble de la tradition primitive, ce que fait aussi le luthérien P. Lundberg ; mais pour légitimer toute typologie de la tradition postérieure, il n'hésite pas à en appeler du Nouveau Testament à l'autorité d'une tradition « apostolique » antérieure et plus riche que lui (p. 146 ss.). Or les éléments typologiques de cette tradition remontent bien souvent à l'exégèse rabbinique, aussi notre auteur se voit-il obligé d'attribuer, à son tour, une certaine autorité à la tradition rabbinique (p. 149 s.), à côté de l'Ancien Testament. Or on sait les fréquentes aberrations exégétiques du bas-judaïsme.

C'est une véritable mine de textes patristiques savamment ordonnés que le P. Daniélou met à notre disposition dans cet ouvrage. L'exégète aussi bien que le prédicateur y trouveront des interprétations typologiques parfois dangereuses mais toujours suggestives.

SAMUEL AMSLER.

FR. TAYMANS D'EPERNON, S. J. : *La Sainte Trinité et les Sacrements.*  
Bruxelles-Paris, Desclée De Brouwer, 1949, 163 p. Museum Lessianum, Section théologique n° 46.

Ce petit livre, conçu selon la méthode scolastique, ne remplit pas entièrement les promesses de son titre. S'il est riche d'aperçus intéressants, il ne parvient guère à mettre en évidence le lien organique de chacun des sept sacrements avec le dogme de la Trinité. Comment s'en étonner, puisque la fixation du septénaire sacramental a été déterminée par de tout autres facteurs que ceux qui ont présidé au développement de la métaphysique trinitaire ? L'auteur part de ces deux points de la foi catholique-romaine, qu'il tient pour démontrés ; puis il se livre, dans l'une et l'autre direction, à des développements qu'il s'efforce ensuite d'amalgamer. Ce qui gêne quiconque est formé à la rigueur d'une théologie biblique, c'est la rareté extrême des références à l'Écriture sainte, et l'impression de construction arbitraire qui en résulte parfois. Ainsi, tout un chapitre traite de l'extrême-onction, sans contenir la moindre tentative de nous expliquer comment le « sacrement » apostolique de l'onction des malades est devenu l'extrême-onction des mourants.

Cela dit, il n'est que juste de relever l'originalité et la fécondité des vues de l'auteur sur plus d'un point. Relevons une page suggestive sur la valeur précise de la « matière » dans l'économie sacramentelle, valeur qui n'est pas intrinsèque, mais fonctionnelle, au titre de lien social entre les êtres, dans le cadre « corporatif » de l'Eglise, pour permettre l'union des âmes. A propos de la confirmation, le Saint-Esprit est compris par l'auteur comme nous donnant une force pour édifier l'Eglise et construire le monde nouveau du Christ : dans cette transposition de la notion de *l'homo faber* sur le plan spirituel, les croyants sont ouvriers ensemble avec Dieu, pour « que l'univers devienne *terra nova*, toute baignée dans la lumière de la résurrection » (p. 69). L'auteur montre aussi comment le mariage chrétien n'est pas seulement le signe de l'union du Christ et de l'Eglise, mais comment il contribue à consolider et à resserrer cette union. L'exposé sur l'extrême-onction nous vaut de très belles pages sur le sens chrétien de la mort : « A ce moment l'homme doit faire une offrande de soi-même à Dieu, offrande gigantesque, totalisante... de sa personne, avec tout le mystère des échecs, des succès, des progrès, des reculs enchaînés, qui font partie de la personnalité même » (p. 130-133). Le chapitre final sur l'eucharistie rappelle très heureusement les belles intuitions patristiques sur les interférences profondes entre le corps sacramental et le corps mystique : « Nous sommes ce corps que nous recevons » (p. 147). En résumé, livre intéressant, même si le cheminement de la pensée n'est pas celui auquel notre formation confessionnelle nous a habitués.

RICHARD PAQUIER.

JOSEPH MOREAU : *Réalisme et idéalisme chez Platon*. Paris, Presses universitaires de France, 1951, 135 p. Nouvelle encyclopédie philosophique.

« Chacun le couche du côté qu'il veut », disait Montaigne de Platon. Tel est, du moins, le sort que lui réservent périodiquement idéalistes et réalistes. Platon se plie à ce traitement tout en lui survivant gaillardement, car sa position, comme tout ce qui est définitif en philosophie, embrasse et dépasse cette opposition sans cesse renaissante, à laquelle la phénoménologie actuelle s'efforce de donner le coup de grâce.

Montrer « en quel sens le platonisme peut être considéré comme un idéalisme », tel est le but que se propose M. Moreau. D'emblée il écarte une équivoque : le terme d'idéaliste, appliqué à Platon, n'a pas le sens qu'on lui donne aujourd'hui. « Pour Platon, l'idée est tout autre chose qu'un objet de pensée, qu'un *noéma* : elle est la réalité même subsistant indépendamment de l'esprit qui la connaît » (p. 3). S'il y a donc réalisme, « ce ne peut être qu'un réalisme de l'intelligible » (p. 4).

Or un tel réalisme, en même temps qu'il exclut son faux frère, le réalisme naïf, appelle, exige son antagoniste, l'idéalisme. Le platonisme serait donc un idéalisme réaliste (p. 4).

Félicitons l'auteur d'avoir pris d'emblée cette juste position et regrettons de ne pouvoir le suivre dans les cent pages de son analyse fine, vivante et forte. Bornons-nous à une remarque d'intérêt général.

Les sympathies de M. Moreau, de toute évidence, vont à l'idéalisme, et l'ouvrage, en dépit de ses déclarations liminaires, s'oriente dans ce sens aux fins d'écartier non seulement le réalisme naïf, ce qui est légitime, mais encore le réalisme idéal, ce qui l'est moins. « La théorie des Idées, expression de l'idéalisme platonicien, s'affranchit du réalisme de l'intelligible » (p. 15).

Dans ces conditions, l'Idée ne saurait être autre chose qu'un instrument de connaissance, une relation destinée à dissiper la confusion du sensible. « Elle n'est donc pas une entité séparée du sensible » (p. 17). La réalisation de l'Idée est le fait, non de Platon — qui toutefois en porte la responsabilité — mais de platoniciens postérieurs, Augustin, Malebranche, Hermite. Le *Parménide* n'a pas d'autre but que de nous mettre en garde contre elle.

A cela nous objecterons que cette erreur, qui consiste à projeter l'Idée, sous forme de chose, dans le ciel d'une inaccessible transcendance, remonte à Aristote qui reproche précisément à Platon d'avoir constitué, par les Idées, une inutile doublure du monde réel. Or, Aristote fut durant vingt ans l'élève direct de Platon. Pareille incompréhension ne laisse pas d'être embarrassante si l'on fait de Platon un idéaliste et de l'Idée un pur instrument de connaissance.

Mais il est une autre erreur, complémentaire de la précédente, qui n'est pas moins grave à notre avis. Elle consiste à méconnaître la transcendance de l'Idée et son statut objectif pour aboutir à un immanentisme, à un instrumentalisme, à un constructivisme, qui sont peut-être la vérité d'aujourd'hui, mais qui n'étaient certainement pas la vérité de Platon. Affirmer : « La vérité ne réside que dans les constructions de l'activité intellectuelle » (p. 29) et ne voir dans l'Idée que l'instrument qui opère ces constructions, c'est oublier que l'Idée se présente constamment, et peut-être essentiellement, chez Platon comme un terme, un but visé par l'esprit qui trouve dans la contemplation des Idées sa plus haute satisfaction. Que les Idées ne soient pas des objets réalisés en dehors des atteintes de l'esprit, c'est ce que M. Moreau a grandement raison d'établir en se fondant sur le *Parménide*. Mais que le rôle de l'Idée se borne à celui d'instrument de connaissance, c'est là une affirmation qui nous paraît contraire à la lettre et à l'esprit des *Dialogues*. L'Idée est à la fois objet et instrument ; disons, si l'on veut, qu'elle est un objet attractif : par un paradoxe insoluble et profond, elle est à l'origine même du mouvement qui me conduit à elle et qu'elle ne cesse de susciter et d'entretenir. Elle est intérieure à l'impulsion dont elle est l'objet. Nous revenons donc à nos considérations du début : la philosophie de Platon est un réalisme enveloppant un idéalisme.

M. Moreau dénonce la trahison réaliste dont Platon fut la victime de la part de certains disciples. Nous voyons, pour notre part, une trahison non moins grave dans le fait de l'Académie qui, en supprimant l'objectivité transcendance de l'Idée, réduit le platonisme à un idéalisme immanentiste et sceptique. Et cette erreur n'a cessé de faire du chemin depuis lors, jusqu'à Natorp et même Brunschvicg.

La thèse de M. Moreau nous paraît donc discutable. Mais Platon ne serait plus Platon si deux platoniciens pouvaient être entièrement d'accord à son sujet. D'ailleurs l'auteur a mis tant d'intelligence et de vigueur démonstrative dans son argumentation, sa connaissance du sujet est si profonde que cette monographie demeure l'une des meilleures qui aient été consacrées à Platon ces dernières années.

RENÉ SCHÄFER.