Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 3 (1953)
Heft: 4

Buchbesprechung: 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: 14.12.2025

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

BIBLIOGRAPHIE

MARTIN NOTH : *Die Welt des Alten Testaments*. Berlin, Töpelmann, 1953, 2e édition, XV-314 p., 4 pl. Sammlung Töpelmann, zweite Reihe : Theologische Hilfsbücher, Band 3.

L'ouvrage de M. Noth est un monde en soi. Sous le titre « Le monde de l'Ancien Testament », l'auteur réussit le tour de force de faire tenir en un seul volume la géographie de la Palestine, l'archéologie au sens large, c'est-à-dire l'histoire des monuments et des coutumes, l'histoire des peuples voisins et de leur culture : alphabets, langues, races, chronologie, religions, celle du texte de l'A. T. des origines à l'époque chrétienne. Il termine en rappelant les principes d'une saine critique textuelle de la Bible. Les qualités de précision de M. Noth se retrouvent dans cet exposé qui par sa nature est forcément succinct. S'il donne au lecteur le désir d'en savoir plus, s'il le renvoie à des ouvrages plus détaillés, M. Noth aura rendu un grand service aux sciences de l'Ancien Testament dont il est un des spécialistes les plus remarquables.

GEORGES PIDOUX.

MARTIN NOTH : *Das Buch Josua*. Tübingen, J.-C.-B. Mohr, 2e édition, 1953, 151 p. Handbuch zum Alten Testament, 7.

Le livre de Josué pose deux grosses questions. La première est de nature théologique. Le faut-il considérer comme la continuation du Pentateuque, l'aboutissement de l'Exode vers la terre promise et la prise de possession de Canaan ou, au contraire, fait-il partie de l'œuvre historique deutéronomienne, grand ouvrage qui comprenait Deut., Josué, Juges I et II, Sam. I et II, Rois ? Alors que la majorité des critiques se sont rangés à la première solution — le regretté Bentzen n'a-t-il pas écrit que « le Pentateuque sans le livre de Josué serait aussi incomplet que les Evangiles sans les récits de la résurrection » ? — Noth se prononce résolument pour la seconde. Les thèses qu'il avait esquissées dans la première édition de son Josué (1938) sont ici affirmées avec netteté. Cette position, que partage M. Engnell, d'Upsala, a entre autres conséquences de rompre avec la notion d'un *hexateuque* (Pentateuque et Josué) dans lequel les sources traditionnelles se continueraient jusque dans Josué.

Le second problème est celui de l'origine des récits qui sont à la base du livre. C'est un sujet auquel la critique contemporaine s'attache volontiers, comme si le stade prébiblique des écrits sacrés offrait un terrain plus fécond à l'investigation scientifique que celui de leur composition littéraire. Il faut distinguer entre Josué 1 : 12-24 et 13 : 21-42. Si le second morceau est composé au moyen de listes de frontières et de localités que le rédacteur aurait transformées en un récit de l'occupation du pays sous la conduite de Josué, la première partie, par contre, est faite de légendes locales. Celles-ci avaient un caractère *étiologique*, c'est-à-dire qu'elles avaient pour but d'expliquer des faits du présent au moyen d'événements du passé. Ainsi, la caverne murée de Makkeda avait sa légende, celle des cinq rois qu'on y avait enfouis (Josué 10), les grosses pierres de Gabaon l'épisode du verset 11 au même chapitre. Répandus dans le seul territoire de Benjamin, ces récits seraient devenus le patrimoine de tout Israël grâce au sanctuaire de Guigal, qui prit sous Saül une grande importance. Au moment des grandes fêtes, les légendes étaient racontées par des bardes qui

possédaient l'art du récit. Elle étaient enrichies, développées. Elles se transmettaient et ont fini par entrer dans le schéma de l'histoire du salut. A un stade ultérieur intervient le *compilateur* qui a rassemblé les matériaux et introduit dans ces récits la personne de Josué. Celui-ci qui n'était pas de Benjamin n'avait à l'origine rien à faire avec eux. On voit que l'analyse faite par M. Noth est intéressante. Ses conclusions demeurent des hypothèses tant qu'elles ne sont pas supportées par des évidences externes. Il est certain que l'élaboration des récits sur le terrain de la tradition orale explique l'existence de répétitions, de doublets et même d'incohérences. La critique littéraire était obligée de les expliquer en faisant appel à différentes sources. Comme le dit M. Engnell, il faut en présence des écrits bibliques abandonner notre vision européenne du livre, c'est-à-dire de l'œuvre littéraire composée au moyen de documents écrits.

Dans son commentaire à Josué (1899), Steuernagel déclarait qu'aucun doute n'existait quant à l'étendue de la source sacerdotale ou P dans Josué. Par contre, M. Noth conteste qu'une telle source indépendante ait existé dans le même livre qui est pour lui et dans son état actuel une œuvre deutéronomienne. Des déclarations aussi opposées font ressortir l'impuissance de la critique littéraire à déterminer l'époque et l'origine des sources. Je crois que la solution se place sur le terrain de la théologie biblique. Si la notion du pays de la vie ou terre d'Israël est au centre de la pensée d'Israël, il est normal que les récits du Pentateuque et de Josué aient pour but de raconter cette marche vers la terre qu'Israël doit posséder en vertu de la promesse même de Dieu. Cette marche est douloureuse comme toute marche humaine, mais à la tête du peuple se détache la figure du chef qui conduit les batailles et crée la victoire : Josué, c'est-à-dire Jahvé, Dieu sauve.

GEORGES PIDOUX.

ANDRÉ FEUILLET : *Le Cantique des Cantiques*. Etude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse. Paris, Editions du Cerf, 1953. Lectio Divina, 10.

« Aucun livre de la Bible, à part le Psautier, n'a été aussi commenté que le Cantique des Cantiques et aucun n'a donné lieu à des interprétations si diverses » (A. Robert, dans *Vivre et Penser*, 1945 p. 192). Les savants ne sont aujourd'hui d'accord ni sur ses origines, ni sur sa signification. Les explications proposées sont nombreuses. On les peut ramener à cinq types.

a) Les juifs l'expliquaient au moyen de l'histoire d'Israël, le bien-aimé et la bien-aimée représentant Jahvé et son peuple. Voici un exemple emprunté à la Mishna : Cant. 3 : 11 : « Sortez, filles de Sion, et voici le roi Salomon avec la couronne dont sa mère l'a couronné au jour de ses noces et au jour où la joie remplissait son cœur » est suivi du commentaire : « Au jour de ses noces — c'est-à-dire le don de la Loi — et au jour de la joie — c'est-à-dire la construction du Temple » (Ta' anith IV.8). Les rabbins du moyen age étaient plus précis encore dans leurs allégories. Cant. 4 : 5 et 7 : 4 : « Tes deux seins sont comme deux faons » sont pour *Rashi* et *Ibn Ezra* les deux Messies, fils de David et fils d'Ephraïm ; pour un autre commentateur juif, Moïse et Aaron. Cant. 3 : 1 : « Sur mon lit de nuit, j'ai cherché celui que mon cœur aime » se rapporterait pour le même Rashi au séjour d'Israël dans le désert.

b) Dans la même ligne se place l'interprétation allégorique chrétienne qui voit dans le Cantique l'image des rapports entre le Christ et son Eglise, entre l'âme croyante et le Logos ou encore la Vierge Marie. Dans un article

très documenté, M. H.-H. Rowley rappelle quelques-unes de ces interprétations. Pour Cyrille d'Alexandrie, Cant. 1 : 12 : « Un sachet de myrrhe est pour moi mon bien-aimé. Il repose entre mes seins » devient une allégorie de l'A.T. et du N. T. entre lesquels se tient le Christ. Cant. 3 : 1 « Sur mon lit etc. » serait une allusion aux femmes cherchant Jésus au matin de la résurrection. Cant. 3 : 9 : « Le roi Salomon s'est fait un palanquin », une référence à la Croix ; et Cant. 5 : 1 à la Sainte Cène. Pour Luther, par contre, Salomon lui-même parle dans le Cantique, tandis que la fiancée est le symbole du royaume salomonien.

c) Au siècle dernier, le cantique a été considéré comme un drame à plusieurs actes et à plusieurs personnage : Salomon, une bergère et son amoureux. Son thème aurait été de glorifier le pur amour, la bergère demeurant fidèle à son ami. A cette interprétation est attaché le nom de Ch. Bruston qui, en 1894, l'a fait connaître aux lecteurs de langue française sous le titre « La Sulamite ». Le plus gros reproche qu'on peut lui faire, c'est que les Israélites ne connaissaient pas ce genre littéraire.

d) L'interprétation profane, qui fait du Cantique un recueil de chants célébrant l'amour sensuel, était déjà connue au premier siècle chrétien. Elle fut reprise par Théodore de Mopsueste au IV^e^ siècle et par Sébastien Castellion qui dut à cause d'elle quitter la Genève de Calvin. En 1873, le consul prussien à Damas, Wetzstein, publiait une étude sur les coutumes nuptiales du Hauran. Les fêtes duraient sept jours, au cours desquels le marié et la mariée étaient couronnés et traités comme des personnages royaux. On appelait cette période la semaine du roi. Les chants exécutés à cette occasion présentaient de grandes ressemblances avec ceux du Cantique. En accord avec cette théorie, plusieurs auteurs modernes voient dans le Cantique une collection de chants d'amour d'origine populaire.

e) L'interprétation liturgico-mythologique est aujourd'hui à la mode. C'est celle qui explique le Cantique au moyen des catégories du culte de Tammuz-Adonis. Le professeur américain Meek croit que le Cantique n'avait rien à faire à l'origine avec le service de Jahvé, qu'il était une liturgie du culte de Tammuz-Adonis. On sait que tout le Proche-Orient ancien était, comme le monde méditerranéen, dominé dès le 2^e^ millénaire par le culte du dieu de la fertilité. Celui-ci mourait, descendait aux enfers, où sa déesse allait à sa recherche. Son absence marquait l'arrêt de la végétation brûlée par le soleil, son retour au contraire, provoqué par de nombreux rites, le réveil de la nature. Le dieu et la déesse s'unissaient et de leur mariage naissait la fertilité. Une variante des théories de Meek proposée par Wittekindt fait du Cantique une liturgie de Jérusalem, composée pour célébrer le mariage d'Ishtar et de Tammuz à la nouvelle lune de printemps. Les dialogues entre le bien-aimé et sa bien-aimée seraient ceux de Tammuz et de sa déesse. A ceux qui s'étonnaient qu'une liturgie païenne ait été reprise par Israël, Meek répondait qu'elle avait été soumise à une révision qui l'avait mise en harmonie avec le culte de Jahvé. Cette thèse paraît étrange. Pour la fonder, ses partisans relèvent que les mots de berger, vigne, tourterelle, gazelle, pomme, cèdre, palmier, jardin se rencontrent aussi dans les liturgies de Tammuz. C'est vrai, mais le vocabulaire de celles-ci est d'une telle richesse que leur seule présence ne saurait constituer un argument valable. Le fait que le Cantique ait été récité par les Juifs à la fête de Pâques, époque des fêtes d'Adonis, ne prouve rien, cette pratique étant apparue à une époque très tardive. L'horreur que le culte de Tammuz inspirait aux prophètes rend invraisemblable l'admission d'une telle liturgie dans le Canon des Ecritures.

Ce rappel des interprétations données était nécessaire pour situer celle de M. André Feuillet qui se rattache à celle résumée sous lettre *a*).

A la suite du Père Joüon et de M. Robert, il explique le Cantique au moyen des catégories de l'histoire d'Israël, y retrouvant toutes les vicissitudes de l'amour de Jahvé pour son peuple au moment de l'Exil et après. Le Cantique serait donc une allégorie de l'histoire du peuple élu. Pour l'établir, M. Feuillet se sert de la méthode dite des parallélismes bibliques, expliquant le Cantique au moyen des passages parallèles de l'A. T. Cette méthode est légitime en soi puisqu'il s'agit d'un livre biblique qui doit être expliqué au moyen de la Bible elle-même. Il est certain que du fait de l'admission d'un livre dans le canon une dimension nouvelle est créée qui autorise son interprétation dans le sens de la Bible elle-même. Là où je ne suis plus M. Feuillet, c'est quand il retrouve dans le Cantique les catégories de la mystique chrétienne. Il me paraît, en effet, démontré que la religion d'Israël n'a jamais connu de mystique. D'autre part, je crois que le Cantique était bien à l'origine un recueil de chants d'amour d'origine populaire. Pourquoi le déplorer ? Dans l'Eglise de l'Aracoeli au Capitole se voit une colonne avec une inscription latine. Elle appartenait autrefois à un temple païen. Le sanctuaire dans lequel elle est entrée n'en est pas moins digne du culte chrétien. Il en est de même du Cantique qui, d'origine populaire et profane, est aujourd'hui partie intégrante du monument qu'est la Bible.

GEORGES PIDOUX.

A. DUPONT-SOMMER : *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte.* Paris, Maisonneuve, 1953, 224 p.

On sait l'immense intérêt que les manuscrits découverts en 1947 près de la mer Morte ont suscité dans le monde savant. Parmi l'importante littérature déjà publiée à leur sujet, le petit livre de M. A. Dupont-Sommer : *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la mer Morte* (Paris, 1950) avait, par ses vues audacieuses et pénétrantes, provoqué les réactions les plus diverses. L'auteur a eu la joie de voir quelques-unes de ses idées confirmées par les découvertes subséquentes et certaines de ses opinions adoptées par ses contradicteurs. C'est ce qui l'a encouragé à publier dernièrement un second volume, afin, écrit-il, « de chercher déjà à mettre le plus de clarté possible, même au prix de quelque hardiesse, dans ces textes si précieux ».

Dans le premier chapitre de son exposé, l'éminent professeur de la Sorbonne nous conduit sur les lieux de la découverte, à 12 km. au sud de Jéricho, dans la plaine étroite et déserte qui borde la mer. C'est là que furent mises au jour, récemment, les ruines d'un grand établissement entouré d'un cimetière, où quelques tombes furent ouvertes. Nous nous trouvons à l'endroit où vécurent et où reposent les Esséniens, les membres de la Communauté de la Nouvelle-Alliance, qui nous laissa ses écrits.

Parmi les documents de la secte qui ont déjà été publiés, figure un commentaire du livre biblique d'Habacuc, où le commentateur reprend verset après verset le texte du prophète et l'applique aux événements de son temps : il y voit « la prédiction et la description... d'un événement contemporain, prodrome de la fin du monde, l'invasion des Kittims ». Qui sont ces Kittims et quel est cet événement si important qu'on y puisse voir l'annonce de la fin du monde ? Le professeur Dupont-Sommer propose cette interprétation : les Kittims sont les Romains, et cet événement catastrophique est la prise

de Jérusalem par Pompée, le jour de Kippour de l'an 63 avant notre ère. Cette catastrophe fut considérée comme le châtiment infligé à la nation juive par le Maître de Justice, le réformateur vénéré de la Secte, mis à mort par le judaïsme officiel peu auparavant.

Au chapitre suivant, notre attention est attirée une nouvelle fois sur les écrits pseudépigraphiques de l'Ancien Testament, et spécialement sur les Testaments des Douze Patriarches, qui proviennent du même milieu que nos nouveaux documents, la communauté essénienne. Le professeur Dupont-Sommer s'attache surtout à deux chapitres du Testament de Lévi, où il voit la description du pontificat des sept premiers grands-prêtres asmonéens, de Judas Macchabée à Aristobule II, et l'exaltation du Maître de Justice, considéré par ses fidèles comme un messie, dont la venue avait inauguré des temps nouveaux, et qui, avant de mourir, avait établi un sacerdoce nouveau, une Alliance nouvelle, une institution puissante : la Communauté de l'Alliance.

La dernière partie du livre de M. Dupont-Sommer étudie un autre document trouvé près de la mer Morte, qu'on a appelé le Manuel de Discipline. C'est dans ce volume que se trouvent formulées les Règles qui régissaient la vie de cette Communauté, les Instructions sur les principaux points de sa doctrine, et son idéal mystique et moral. Louer Dieu en tout temps, par l'offrande des lèvres et non par les sacrifices, vouloir ce que Dieu veut, aimer son confrère dans l'Alliance, haïr ses ennemis et ceux du dehors, mépriser les richesses, obéir à la Règle de la Communauté, voilà ce qui fait le fond de la doctrine de la secte.

Doctrine singulièrement élevée et évoluée, qui contraste avec la doctrine ritualiste du judaïsme officiel, et qui, bien qu'elle procède d'un tout autre esprit, annonce le christianisme tout proche. Dans le dernier chapitre de son ouvrage, M. Dupont-Sommer étudie brièvement, trop brièvement à notre gré, les rapports entre la Communauté de l'Alliance et les origines chrétiennes, et il conclut son étude, très nuancée, par ces mots, qui indiquent sa pensée : « L'arbre chrétien n'a grandi si vite et de façon si vigoureuse que parce que le sol où il a germé avait été merveilleusement travaillé ».

Il faut être reconnaissant au professeur de Paris de nous avoir donné ce livre intelligent, précis, lucide et courageux : sans étalage d'érudition, il pose franchement les problèmes que soulèvent ces nouveaux documents — et l'un d'eux, le Manuel de Discipline s'y trouve traduit presque entièrement — il cite nombre des auteurs qui se sont déjà penchés sur ces textes, et il énumère les solutions qu'il pense pouvoir apporter. On ne peut souhaiter une initiation plus intelligente aux manuscrits de la mer Morte.

MICHEL TESTUZ.

ALFRED WIKENHAUSER : *Einleitung in das Neue Testament.* Freiburg, Verlag Herder, 1953, XV-420 p.

L'introduction au Nouveau Testament du savant catholique romain Alfred Wikenhauser, qui a occupé pendant des années la chaire de Nouveau Testament à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg en Brisgau, prendra rang parmi les meilleurs ouvrages de ce genre. Elle est remarquable par l'équilibre de ses parties, la clarté de ses exposés et l'étendue de son information. Chacun de ses chapitres est précédé d'une bibliographie abondante de langue allemande, anglaise et française, qui indique, outre les ouvrages spéciaux, les articles de revue les plus significatifs. L'introduction au Nouveau

Testament est une science qui ignore les barrières confessionnelles, aussi les opinions des auteurs protestants sont-elles citées avec la même objectivité que celles des auteurs catholiques. Le plus souvent d'ailleurs ces opinions, loin de s'opposer en deux camps rivaux, se mêlent en des proportions variables pour ou contre les thèses en présence.

La première partie du livre contient une histoire du canon, solidement documentée et qui, se bornant à l'essentiel, montre que cette discipline historique est parvenue à des résultats sur lesquels un accord très large est réalisé.

L'histoire du texte, la deuxième partie de l'œuvre, est traitée avec plus de détails. Les découvertes et les recherches spéciales dans ce domaine au cours des dernières décennies ont renouvelé l'état des questions. Les jugements portés naguère sur le texte égyptien et le texte occidental se sont nuancés, l'existence pour les évangiles d'un texte dit de Césarée est maintenant admise. Des études récentes semblent établir que les anciens écrivains ecclésiastiques sont les témoins d'une forme de texte plus ancienne que celle que nous connaissons par les plus anciens manuscrits de parchemin, et qui pourrait nous rapprocher encore du texte primitif.

La troisième partie de l'ouvrage d'A. Wikenhauser, de beaucoup la plus importante, est consacrée à l'introduction aux différents livres du Nouveau Testament. En l'absence de témoignages anciens dignes de foi sur les circonstances dans lesquelles ces livres ont été écrits, et comme leurs propres indications à ce sujet sont ou inexistantes ou d'une interprétation difficile, l'enquête ne peut souvent aboutir qu'à une conclusion conjecturale, d'une vraisemblance plus ou moins grande. Aussi arrive-t-il à l'auteur de se borner à opposer les arguments en faveur de deux conclusions différentes, sur la question de l'authenticité, par exemple, sans prendre personnellement position. Le parti est sage, trop sage peut-être, car il serait bien étonnant que par devers lui l'auteur ne conclue pas, tout en demeurant conscient du caractère provisoire de sa conclusion.

A-t-il, sans se l'avouer, une prédilection particulière pour l'opinion traditionnelle de l'Eglise, avec laquelle il lui en coûte de rompre ouvertement ? On peut se le demander parfois. Ainsi dans le chapitre extrêmement bien informé consacré au quatrième évangile se lisent ces mots : « Si le quatrième évangile est l'œuvre de l'apôtre Jean, il est au fond superflu de s'enquérir des sources qui auraient servi à sa composition comme à celle des évangiles synoptiques »[1]... Sans doute, « si le quatrième évangile est l'œuvre de l'apôtre Jean »... ! Mais l'hypothèse n'a pas la valeur d'un fait, et il est d'autant plus important d'examiner à fond le problème des sources du quatrième évangile que, s'il fallait admettre leur existence, il deviendrait invraisemblable que l'évangile ait été écrit par un témoin oculaire.

Selon A. Wikenhauser le sujet du livre des Actes des apôtres est « la propagation universelle de la religion chrétienne inaugurée et portée par la puissance du Saint-Esprit »[2]. Pour réclamer en faveur des apôtres que ce résumé ne mentionne pas, il faudrait écrire un article. Je me bornerai à regretter que dans la discussion si approfondie des objections faites à la tradition qui attribue les Actes à Luc, le compagnon de saint Paul, une objection très grave, sinon la plus grave, soit passée sous silence : pour l'auteur des Actes, les Douze seuls sont « les apôtres », et bien qu'il égale Paul aux apôtres, il ne lui donne jamais le titre d'apôtre, à l'exception de 14 : 4, 14 qui trahit la présence d'un

[1] p. 219. — [2] p. 231.

document ancien utilisé par lui. Peut-on imputer cette conception de l'apostolat à « Luc, le médecin bien-aimé » (Col. 4 : 14), le compagnon de celui qui a lutté combien ardemment, on le sait, pour se faire reconnaître le titre d'apôtre de Jésus-Christ ?

La valeur particulière reconnue par A. Wikenhauser à la tradition ecclésiastique ressort aussi du fait qu'il consacre un paragraphe au « problème de l'authenticité » de l'épître de Jacques, alors que l'épître se présentant elle-même comme l'œuvre de « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » (1 : 1), il s'agit seulement de l'authenticité de la tradition qui attribue l'épître à Jacques le frère du Seigneur. L'auteur examine soigneusement les arguments en faveur de l'opinion traditionnelle, puis les arguments des adversaires, pour conclure que les premiers l'emportent sur les seconds. Nous n'en persistons pas moins à poser la question : si Jacques le frère du Seigneur était l'auteur de l'épître, et si sa qualité de « frère du Seigneur » devait conférer à son épître une autorité quasi apostolique, pourquoi ne se présente-t-il pas comme tel ?

Il y a donc dans cette œuvre des points sur lesquels l'auteur ne convainc pas ; il serait d'ailleurs le premier à reconnaître qu'en pareille matière c'était inévitable. Il suffit que les problèmes soient bien posés, les solutions possibles discutées avec probité, à la lumière d'une information qui ne laisse rien à désirer, pour que l'Introduction au Nouveau Testament d'A. Wikenhauser soit un précieux instrument de travail.

CHARLES MASSON.

ERNST LOHMEYER : *Das Evangelium des Markus*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. von H. A. W. Meyer ; 11e éd., préparée par G. Sass. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951, 368 p.

L'éloge de cette collection de commentaires n'est plus à faire ; avec son correspondant anglais, l'International critical Commentary, elle constitue la base de toutes les études exégétiques du Nouveau Testament. Jusqu'à la 9e édition, œuvre de B. Weiss parue en 1901, le commentaire de Marc était joint à celui de Luc ; dès la 10e, parue en 1937 de la plume de Lohmeyer, Marc constitue un volume séparé ; l'auteur avait l'intention de consacrer un volume indépendant aux questions d'introduction posées par les évangiles synoptiques, après la parution des commentaires de Matthieu et de Luc. On sait que d'abord nommé recteur de l'Université de Greifswald par les Russes, l'éminent exégète disparut subitement quelques mois plus tard ; on apprit récemment qu'il avait été fusillé par les autorités russes en 1946. Un de ses disciples, G. Sass, a recueilli les notes dont l'auteur avait chargé son exemplaire personnel et les publie avec cette 11e édition en une brochure complémentaire qui, d'ailleurs, ne change pas la substance de la 10e édition.

A vrai dire, le lecteur habitué aux fines analyses philologiques et historiques qui ont toujours caractérisé cette collection, est d'abord désorienté par l'œuvre d'une puissante originalité de Lohmeyer. Ainsi, en guise d'introduction critique au commentaire, on peut lire quelques remarques sur les titres de Jésus et la christologie de Marc ; la langue de l'auteur est souvent obscure ; parfois elle paraît enfermer les indications textuelles dans des définitions trop schématiques. Le commentaire a plus l'allure d'une méditation philosophique sur le texte biblique que d'une recherche critique ; la discussion des hypothèses en est presque totalement absente. Comme dans ses commentaires des épîtres

pauliniennes, l'auteur attache une grande importance aux structures littéraires ; il divise l'Evangile en trente-six péricopes, dont il relève souvent la préexistence littéraire par rapport au corps de l'Evangile ; le tout forme un ensemble de six sections et les péricopes se divisent à leur tour en plusieurs éléments. Nous avouons que cette reconstruction littéraire nous a paru moins convaincante que les propositions parallèles faites récemment pour l'évangile de Matthieu, œuvre plus élaborée et plus tardive que Marc.

Dans le détail de l'exégèse, la référence constante de l'auteur est l'Ancien Testament ou, subsidiairement, les apocalypses juives tardives ; l'accent le plus marqué porte sur le caractère eschatologique du message évangélique. En christologie, par exemple, le fait que Jésus est le « libérateur eschatologique » a plus d'importance que les « titres » dont l'Evangile se sert pour affirmer cette certitude (p. 8 s., 24, 26, 310, etc.). Dans la description du baptême de Jean, la « repentance » est à ce point une œuvre de Dieu en l'homme qu'elle en devient un « don de Dieu dans le baptême », don équivalent au pardon des péchés (p. 15). Dans le récit du baptême de Jésus (p. 21 s.), l'Esprit n'est pas « donné » à Jésus, mais signifie la présence de Dieu ; il est une théophanie accompagnant le début du ministère du Fils ; il n'est pas « Gabe » mais « Gestalt » (p. 23 s.) ; ici, l'auteur note que toute christologie adoptianiste est étrangère au christianisme du premier siècle ; comme souvent, il n'apporte pas la démonstration de cette thèse importante. Au sujet de Marc 1 : 15, Lohmeyer insiste (sans doute contre Bultmann) sur l'idée que l'Evangile présente en Jésus non seulement le héraut du Royaume mais la première réalisation de ce Royaume ; si nous le suivons entièrement sur ce point, nous avons de la peine à croire que les mots « et croyez en l'Evangile » (1 : 15) signifient : « croyez à cause et au moyen de l'Evangile... » (p. 30) ; ici aussi, la démonstration manque. Pensant que le récit de la guérison du paralytique (2 : 1-12) a été profondément modifié par l'apologétique chrétienne primitive, l'auteur le dépouille de tous les versets relatifs au pardon des péchés et en fait une proclamation du seul message de la guérison eschatologique (p. 50 s.) ; mais l'idée du pardon « dernier » n'était-elle pas liée, dans l'espérance juive, à celle des guérisons « dernières » ? Dans 4 : 10 s., Lohmeyer étend le sens du mot « parabole » à tout le ministère de Jésus ; moins heureuse nous paraît être sa proposition de comprendre le verset 12 au sens d'une explicative : « ... parce qu'en (ἵνα) voyant, ils ne voient pas... etc. » (p. 83 s.). Dans le récit de la multiplication des pains, il ne serait question ni d'un festin messianique anticipé, ni d'un repas eucharistique mais, dans le plan progressif de l'Evangile, d'un simple miracle illustrant le pouvoir merveilleux de Jésus (p. 128 s.). Sur la question du divorce (p. 202 s.), l'auteur pense que la fameuse restrictive de Matthieu (5 : 32) n'enlève rien à l'absolue interdiction du divorce affirmée par Marc (10 : 12), un mariage dans l'inconduite n'étant pratiquement plus un mariage ; nous doutons fort que cette thèse puisse se défendre, en exégèse tout au moins. Dans la parabole des méchants vignerons (12 : 1-12), la « vigne confiée à d'autres » serait le royaume de Dieu ; est-ce possible dans le contexte (p. 243 s.) ? Quant au dernier repas de Jésus, il ne fut ni un repas pascal, ni une parabole explicative du drame du Calvaire, mais un repas familial, où Jésus tient la place de père, le récit étant centré sur l'idée de communion, actuelle et éternelle, du Christ avec les siens (p. 302 s.).

Ces quelques exemples d'interprétations originales feront pressentir l'intérêt avec lequel le lecteur suit constamment l'auteur. Fort différent de ses prédécesseurs de la même collection, ce commentaire n'a rien d'un manuel scru-

puleux et surchargé de discussions minutieuses ; il est beaucoup plus que cela : une œuvre profondément personnelle qui rend le lecteur inconsolable d'avoir perdu si tôt, et si tragiquement, un maître irremplaçable.

PIERRE BONNARD.

PIERRE BONNARD : *L'épître de saint Paul aux Galates.* — CHARLES MASSON : *L'épître de saint Paul aux Ephésiens.* Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1952, 230 p. in-4. Commentaire du Nouveau Testament, IX.

C'est pour les pasteurs un sujet de joie et de profonde reconnaissance de voir, année après année, le *Commentaire du Nouveau Testament,* inauguré en 1949, s'augmenter de nouveaux volumes. Quel avantage pour le prédicateur comme pour le directeur d'études bibliques de pouvoir disposer en français d'une exégèse scientifique solide et bien informée, et néanmoins toujours marquée par la préoccupation de servir la foi de l'Eglise ! Obligée par les nécessités de l'édition à une forme condensée, elle ne soulève pas moins tous les problèmes importants posés par le texte et leur donne, en la justifiant, la solution qui s'impose comme la meilleure parmi celles qui ont déjà été proposées, à moins qu'à son tour elle n'innove pour rejoindre plus sûrement la pensée apostolique.

En ce temps où le catholicisme de langue française se distingue par la publication de commentaires remarquables, nous sommes particulièrement heureux qu'une œuvre protestante d'excellente tenue permette que se poursuive, entre les deux confessions, le dialogue fécond dont l'enjeu n'est autre que la fidélité de l'Eglise à l'Evangile du Christ.

Ce caractère protestant est particulièrement sensible dans l'explication de l'épître aux Galates, qui demeure l'un des plus sûrs bastions des positions réformées. C'est le mérite de M. Pierre Bonnard de l'avoir fait ressortir avec clarté et avec force, sans qu'on puisse d'ailleurs lui reprocher d'avoir fait une exégèse confessionnelle ; mais, en mettant en lumière d'une manière toute scientifique la pensée théologique de saint Paul, il a fait voir combien s'en écarte le plus souvent son interprétation catholique. Cela apparaît notamment à propos des rapports de l'apôtre Paul avec l'apôtre Pierre, et lorsque surgit le problème de savoir si c'est à partir du sacramentalisme baptismal qu'il convient de comprendre l'argumentation de l'épître aux Galates.

Sur le premier point, Paul manifeste clairement, à la fois son indépendance à l'égard des « colonnes » de l'Eglise de Jérusalem et sa ferme volonté de demeurer en communion avec elles dans une dépendance commune envers le seul Seigneur de l'Eglise, qui a appelé également tous les apôtres.

Quant au second point, M. B. estime avec raison, nous semble-t-il, que l'épître aux Galates doit être interprétée à partir de la pensée juridique de saint Paul, à une exception près cependant : Gal. 3 : 27, où émerge une autre veine de la pensée paulinienne, le sacramentalisme mystique, qui se déploiera plus largement dans l'épître aux Romains. Notons à ce propos une intéressante remarque du commentateur : l'existence, dans la pensée de saint Paul, d'une veine sacramentelle et mystique ne signifie pas que le réalisme juridique de de la justification par la foi ait besoin d'un complément mystique quelconque, mais seulement qu'il peut être décrit aussi comme un réalisme sacramentel (Rom. 6) ou spirituel (Rom. 8). Les différents plans sur lesquels se meut la

pensée de l'apôtre seraient donc parallèles plutôt que complémentaires, de sorte que « Rom. 6 et suiv. *n'ajoute pas* la description d'une expérience sacramentelle à l'énoncé de la justification forensique de Rom. 3-4, mais que Rom. 6 répète, en l'illustrant par le rite du baptême, ce que Rom. 3 avait dit de la justification » (p. 81). Le baptême n'est rien d'autre que « l'application juridique au croyant du verdict général exécuté à la croix » (p. 56, n. 1). Notons que Gal. 2 : 20 lui-même reçoit une explication juridique, et non mystique comme on l'a fait souvent.

Nous avons été frappé aussi par ce que dit le commentaire des relations de la justification et de la vie morale des croyants ; de Gal. 5 : 13, il ressort qu'« une vie morale renouvelée ne découle pas automatiquement de l'expérience du pardon », et par conséquent que « l'Evangile serait incomplet sans le rappel de la loi de Dieu ». « L'apôtre exhorte après avoir appelé. Toute la vie morale des croyants comme toute leur liberté tient à cette double initiative de l'enseigement apostolique... » (p. 108).

Ce que nous venons de relever permettra de sentir déjà de quelle recherche approfondie témoigne ce nouveau commentaire : il veut saisir la pensée de l'apôtre jusque dans sa structure intime.

M. B. n'a pas négligé pour autant les problèmes littéraires et historiques que soulève l'épître aux Galates. Il en a traité brièvement dans son introduction, s'attachant surtout à établir quels sont les destinataires de la lettre et qui sont les perturbateurs des églises galates fondées par saint Paul. Les premiers sont sans doute des habitants de l'ancienne Galatie située dans la partie septentrionale de la province romaine de ce nom. Quant aux seconds, ils ne peuvent être que des chrétiens judaïsants, qui ne se rendent pas compte que leur légalisme est un poison mortel pour l'Eglise.

M. Charles Masson, en revanche, n'a fait précéder son étude de l'épître aux Ephésiens d'aucune introduction. C'est au cours de l'exégèse et dans ses « Conclusions » qu'il a abordé les problèmes habituellement groupés en tête des commentaires bibliques. Cette disposition a l'inconvénient — si c'en est vraiment un — d'obliger le lecteur à prendre connaissance du commentaire lui-même pour être fixé sur les lignes générales de l'interprétation de l'épître [1]. Il saura alors par le menu ce qui permet à l'auteur, en terminant, de se prononcer sur l'authenticité et l'origine de ce difficile écrit.

L'adresse de celui-ci pose d'emblée le problème des destinataires. Bien qu'il ne pense pas avoir affaire avec un message destiné à une église particulière, M. M. croit cependant que celui-ci a été adressé *pro forma*, non pas aux Ephésiens, mais aux Laodicéens, ainsi qu'en témoigne l'hérétique Marcion. Ce ne serait qu'au moment de la mise en circulation de cette épître en compagnie de celles aux Colossiens et à Philémon, vraisemblablement à Ephèse, qu'elle serait devenue l'épître *aux Ephésiens*. Cette hypothèse n'a pas l'avantage de la simplicité ; elle a cependant le mérite de tenir compte loyalement et de faire la synthèse de tous les éléments de ce difficile et, somme toute, insoluble problème.

Nous sommes sur un terrain plus sûr lorsque M. M., à la suite de Lohmeyer et de quelques autres savants, reconnaît en 1 : 3-14 et reconstitue avec bonheur un hymne chrétien que l'auteur aurait introduit dans sa lettre.

---

[1] Par contre il sera facilité, s'il ne possède pas le grec, par une traduction littérale, qu'on regrette de ne pas trouver aussi dans la première partie du volume.

Des observations faites tout au long de l'épître, tant au point de vue du style que de la pensée, il résulte qu'il n'est pas possible d'y reconnaître l'œuvre de saint Paul lui-même, mais plutôt celle d'un disciple qui a repris et développé à sa manière les thèmes de son maître. Les divergences suivantes sont particulièrement frappantes :

1) Tandis que pour l'apôtre le croyant ne saurait être ressuscité avec le Christ s'il n'est d'abord mort avec lui, pour l'auteur des Ephésiens la résurrection avec le Christ n'a pas d'autre présupposition que celle-ci : « Vous étiez morts par vos fautes » (2 : 5).

2) La notion particulière du *mystère du Christ* (3 : 4) que Paul est chargé de faire connaître (3 : 8-13) déborde les notions pauliniennes des épîtres authentiques, comme le montre la fine analyse de M. Masson.

3) L'image du corps et des membres, dont Paul s'est servi ailleurs à des fins toutes pratiques, prend ici (4 : 1-16) une ampleur particulière en s'appliquant, non plus à l'église locale destinataire, mais à l'Eglise universelle, pour exprimer les relations du Christ, qui est la tête, à l'Eglise, qui est son corps, par l'intermédiaire des divers ministères, qui sont les jointures de celui-ci.

4) L'attente eschatologique apparaît singulièrement affaiblie : l'intérêt de l'auteur se porte avant tout sur l'actualité du salut qui est en Christ.

En conclusion, M. M. voit dans l'épitre aux Ephésiens une œuvre de la fin du Ier siècle, composée par un homme qui voulait faire entendre une fois encore à l'Eglise, singulièrement à l'Eglise rassemblée du sein des Gentils, la voix de l'apôtre Paul, pour l'affermir dans sa foi et l'exhorter à vivre d'une manière digne de sa vocation.

Parmi les originalités de ce commentaire signalons encore l'exégèse de 4 : 7-16. Rapprochant ce texte de Rom. 12 : 4 et suiv. et de I Cor. 12 : 4 et suiv., on a généralement compris jusqu'ici qu'il s'agissait, là aussi, des divers charismes impartis aux croyants dans l'Eglise. Or un examen plus attentif de ce passage a convaincu M. Masson qu'il n'en est rien : s'il est bien question ici de l'œuvre de la grâce dont bénéficie chaque croyant, ce qui est mis en évidence, c'est que celui-ci ne la connaît que par l'intermédiaire des ministères d'apôtre, de prophète, etc., auxquels lui-même ne prend aucune part. Pensée caractéristique de l'époque postapostolique, où la distinction est devenue « nette entre les hommes revêtus d'un ministère et le peuple des fidèles » (p. 199).

Pour terminer, félicitons les éditeurs du *Commentaire du Nouveau Testament* d'avoir su choisir leurs collaborateurs et d'avoir confié l'explication de deux épîtres aussi différentes que celle aux Galates et aux Ephésiens à des hommes dont les dons devaient permettre à chacun d'exceller dans l'accomplissement de sa tâche.

JEAN BURNIER.

JOSEPH BONSIRVEN : *Théologie du Nouveau Testament.* Paris, Aubier, 1951, 470 p. Collection « Théologie », 22.

Voici le premier exposé d'ensemble, catholique romain et en français, de la pensée du Nouveau Testament ; le manuel du P. Lemonnyer (Paris, 1928) n'était en effet qu'une brève esquisse. L'ouvrage considérable du P. Bonsirven suit de près une autre étude catholique, la *Theologie des Neuen Testaments* (2 vol., Bonn, 1950) de Meinertz. Il avait été précédé, dans la même collection, d'une description remarquée de *L'Evangile de Paul* («Théologie» 12,

Paris, 1948, 364 p.). On sait par ailleurs l'autorité que l'auteur s'est acquise par ses travaux sur le bas judaïsme ; il peut maintenant y renvoyer ses lecteurs, ce qui allège heureusement son exposé.

Selon notre auteur, la tâche de la théologie du Nouveau Testament est de « recueillir les données révélées que contient le Nouveau Testament, d'en définir la signification telle que les écrivains la concevaient, de tenter une classification hiérarchique de ces données, afin de fournir une base au dogme chrétien » (p. 9). Il se distance par là des ouvrages, trop systématiques à son avis, de Weinel, Ceuppens et Stauffer et invite les historiens à « un effort constant pour ne pas introduire dans les textes idées et doctrines qui leur sont étrangères » (p. 11). Après une introduction très brève sur le milieu hellénistique et palestinien, l'ouvrage se divise en quatre grandes parties traitant successivement de Jésus-Christ (d'après les évangiles synoptiques et johannique dont les textes sont mis sur le même plan d'authenticité), du christianisme primitif (d'après les Actes), de saint Paul, puis des écrits post-pauliniens sous le titre de « Maturités chrétiennes ». Des tables détaillées des citations bibliques et des sujets traités font de l'ouvrage un manuel dans le meilleur sens du terme. Nous avons particulièrement goûté les chapitres consacrés à la morale évangélique (p. 137 s.), aux sources de la pensée de saint Paul (p. 215 s.) chez qui l'auteur relève surtout les influences juives, de même que les remarques générales sur la deuxième génération chrétienne (p. 393 s.).

Cependant, force nous est d'exprimer quelques réserves. Si l'auteur exhorte l'historien à un « effort constant » pour se libérer des formulations traditionnelles, on le voit souvent prisonnier de ces mêmes formules. Partant de l'axiome que tout ce qui a suivi le Nouveau Testament, dans l'Eglise romaine, fut un « développement légitime » (p. 12), le P. Bonsirven écrit, par exemple, que selon le quatrième évangile, Jésus a « formulé les dogmes » tandis que les synoptiques nous le montrent les jouant et les vivant (p. 31) ; pour décrire la christologie néotestamentaire, est-ce faire avancer l'analyse que d'introduire immédiatement les idées d'émanation ou de consubstantialité (p. 46, 69, 127) ? Est-ce rendre compte de la relation entre Jésus et l'Eglise que d'affirmer que cette dernière est une « incarnation » du premier (p. 63), que le baptême est une « infusion de l'agent de divinisation » (p. 79), que, pour Jésus, l'Eglise est « un autre lui-même », étant la « réalisation sociale et terrestre du Royaume de Dieu » (p. 91), que tout le mystère de l'Eglise se ramène à une « infusion » de vie par une « assimilation du fidèle au Christ » (p.101). Nous doutons fort que de telles formulations, issues d'une pensée étrangère aux catégories bibliques, puissent rendre compte des textes néotestamentaires. Le P. Bonsirven, par ailleurs, se montre très réticent à l'égard de termes foncièrement scripturaires, où il ne voit que survivances juives ; le « juridisme » paulinien (p. 105 s.), et même l'idée du pardon ne sont à ses yeux « qu'aspects très particuliers d'un ensemble autrement riche » (p. 113). De même, l'idée de substitution rédemptrice lui paraît plus anselminienne que paulinienne (p. 117) ; mais ne faudrait-il pas, précisément, décrire la conception de l'apôtre plutôt que de la rejeter avec ses interprétations fautives postérieures ? Ailleurs, des questions délicates d'exégèse reçoivent des solutions très déconcertantes ; sur Mat. 5 : 28 : « tout désir d'une femme est équivalent à un adultère » (p. 144) ; sur la morale évanlélique : « cela se réduit à se laisser entraîner dans le courant d'amour émané de Dieu et retournant à lui » (p. 145) ; sur le Sermon sur la montagne dont l'idéal hyperbolique a pour but de « promouvoir un dynamisme inlassable » (p. 146) qui est en train de « conquérir le monde », puisque « l'on peut dire

chrétienne la civilisation européenne... » (p. 147)... Dans la description de l'idée paulinienne de grâce, on retrouve ces mêmes formulations d'allure hellénistique et vitaliste (p. 295 s.). Et, pour affirmer que les protestants ont renié la notion juridique de la justification, est-il encore possible de citer Reuss, Sabatier, Bruce et Beyschlag (p. 315, n. 25), tout en concluant l'analyse de l'idée de justice par un décret du Concile de Trente (p. 327) ?

Si la méthode et les thèses du P. Bonsirven nous paraissent souvent contestables, nous n'en saluons pas moins, dans ce livre extrêmement riche, une contribution remarquable à l'étude du Nouveau Testament.

PIERRE BONNARD.

JÉRÔME GAÏTH : *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse.* Paris, Vrin, 1953, 213 p.

Grégoire de Nysse, qui a été longtemps le moins lu et le moins étudié des Pères grecs, jouit aujourd'hui d'une faveur particulière. Peu après les travaux de Daniélou et de von Balthazar, voici un nouvel ouvrage qui lui est consacré. Moins soigné peut-être que celui du Père Daniélou, il donne cependant de la doctrine du grand Cappadocien une connaissance étendue. Qu'on en juge par son plan : I. « Le fondement et le sens de la liberté », c'est-à-dire la liberté en Dieu et la liberté humaine avant le temps ; II. « Le drame et les voies de la liberté » ou la liberté humaine en lutte dans le temps avec le monde et le mal ; III. « La réalisation de la liberté de l'Image » ou la liberté retrouvée après le temps dans la résurrection, l'apocatastase et l'expérience de l'infini. L'ouvrage brosse le tableau entier de la destinée humaine.

La question de la liberté n'est pas la seule entrée possible dans la pensée de Grégoire de Nysse, car on peut user aussi bien de la notion d'image de Dieu. Mais la liberté est de toutes façons l'un des attributs essentiels de l'Image et c'est elle qui rend compte de la distance où nous sommes de notre condition primitive. Il y a une contradiction entre l'existence humaine déchirée et malheureuse et l'existence bienheureuse et libre que promet l'Ecriture. « L'analyse de la liberté, écrit Gaïth, se présente dès lors comme l'unique moyen de la résoudre ».

Cette analyse montre que la liberté humaine est une immanence de la liberté divine ou que toute son essence est d'être une participation à la divinité. Il y a donc entre Dieu et nous une communauté de nature qui situe l'homme au rang des anges. La différence du créateur à la créature fait cependant que celle-ci, inclinée au changement, est capable de choisir le mal. La chute, œuvre de la créature infirme, engage l'humanité dans l'opacité du corps et dans le temps ; elle transforme la liberté propre de l'Image en un idéal à atteindre progressivement. Par l'expérience du mal et des servitudes de ce monde, par l'épreuve de l'échec, de la honte et du désespoir, enfin par la foi et le rayonnement librement reconnu de la sainteté du Christ, la liberté se libère des conséquences du péché. « Ayant fait l'expérience du mal jusqu'à saisir l'absurdité de sa démarche descendante, l'âme, par son désir de l'infini, reprend son ascension, infiniment attirée par l'*éros* divin, et finissant par déboucher, au terme d'une montée continuelle, dans la liberté originelle et éternelle » (p. 143).

Comme on s'en doute, cette description du voyage de l'âme ne va pas sans l'examen des questions délicates du sens du péché, des rapports de l'âme

et du corps, de l'enfer, de la connaissance de l'infini, etc. Il en résulte souvent des clartés nouvelles. On assiste ainsi à la conciliation des textes qui traitent de l'éternité de l'enfer avec ceux qui soutiennent la disparition du mal, créé dans le temps : les premiers ne voient en effet dans l'éternité qu'une longue durée. On observe de même que la béatitude, qui est plénitude d'être, s'accorde avec l'expérience de l'infini, qui n'est jamais achevée, puisque l'expérience de l'infini, n'impliquant ni répétition ni lassitude, est à chaque instant accroissement et recréation de l'être par Dieu.

FERNAND BRUNNER.

P. DUMONTIER : *Saint Bernard et la Bible.* Introduction de J. M. Déchanet, O. S. B. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 187 p. Bibliothèque de spiritualité médiévale.

Dans sa savante *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, le P. Spicq, O.P., distingue pour le XII^e^ siècle trois courants d'herméneutique : l'exégèse savante, qu'il étudie surtout comme l'une des sources de la méthode exégétique des scolastiques du XIII^e^ siècle, la glose interlinéaire, qu'utilisaient les prédicateurs, et enfin la *lectio divina*, la lecture et la pratique de l'Ecriture dans les monastères, que l'on caractérise comme représentative de l'exégèse spirituelle et allégorique.

Dans l'ouvrage posthume du P. Dumontier, on trouvera une description minutieuse de ce dernier courant, laissé de côté par le P. Spicq, bourrée de références aux œuvres de saint Bernard, de Guillaume de Saint-Thierry. L'auteur nous montre en détail comment la sensibilité, l'imagination, l'expérience, la pensée et le langage d'un saint Bernard sont façonnés par la Bible lue et méditée, parce que la *lectio divina* est la *norma rectissima vitae suae* et parce qu'elle est le lieu d'échange entre Dieu et l'homme, entre l'homme docile et défiant de lui-même et Dieu qui parle et prononce les paroles vraies (cf. p. 90 s.). L'Ecriture nous donne et fait passer en nous les promesses du Christ, dont elle est le Verbe (cf. p. 73). Ainsi le cœur découvre la saveur et le goût du texte divinement inspiré en rapprochant audacieusement des passages en apparence étrangers les uns aux autres, en les confrontant, en les accumulant ; la pensée ensuite peut en vérifier le sens en se référant aux œuvres des Pères et de saint Jérôme surtout, parce que, pour les vieux auteurs, le sens historique et le sens allégorique sont indissolublement liés.

Le livre du P. Dumontier nous aidera à lire et à goûter les *Sermons* de saint Bernard ou les *Méditations* de Guillaume de Saint-Thierry, si souvent déconcertants pour nous par la manière dont ils usent de la Bible. Si Gilson dans sa *Théologie mystique de saint Bernard* a tendance à étudier l'abbé de Clairvaux comme il se penche sur les docteurs des écoles cléricales, le R. P. Dumontier se place au cœur de cette spiritualité cistercienne, quitte peut-être, selon nous, à insister trop lourdement sur l'opposition entre la *lectio divina* monastique et l'exégèse savante des écoles, entre l'herméneutique spirituelle du XII^e^ siècle et l'exégèse positive et scientifique du XIII^e^ siècle. Corrigée par les travaux du P. Spicq et de Miss Smalley, l'étude du P. Dumontier apporte une contribution intéressante et érudite au problème si actuel des relations entre le sens spirituel et le sens littéral des textes de l'Ecriture.

GABRIEL WIDMER.

H.-D. GARDEIL : *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin.* Vol. I : Introduction et logique ; Vol. IV : Métaphysique. Paris, Editions du Cerf, 1952. 2 vol. de 253 et 237 p.

Tandis que certains auteurs étudient les problèmes philosophiques actuels à la lumière du thomisme considéré comme le système par excellence de la *philosophia perennis*, d'autres, comme le P. Gardeil cherchent seulement à exposer la pensée originale du docteur angélique en s'appuyant sur les textes. L'auteur nous présente une initiation, qui n'est pas cependant un simple résumé de la philosophie thomiste, mais un traité où les problèmes abordés par cette philosophie sont d'abord replacés dans leur cadre historique, dans leur genèse et dans leurs développements ultérieurs. C'est ainsi, par exemple, qu'à propos de l'induction, il résume les positions d'Aristote, de Francis Bacon, de Stuart Mill, qu'à propos de l'épistémologie réaliste, il la situe par rapport à l'épistémologie cartésienne et idéaliste. Pareille méthode nécessitant d'abondantes citations de saint Thomas, l'auteur a groupé les plus copieuses à la fin de ses volumes, en les ordonnant selon le plan de son ouvrage ; il nous donne le texte latin et la traduction française, précédés d'une courte introduction pour chaque fragment.

Le traité de logique suit le plan classique des manuels de logique aristotélico-thomiste : le concept, le jugement, le syllogisme, les différents types de démonstration. L'auteur découvre l'origine de la différence entre la logique classique et la logique moderne dans le fait que la philosophie moderne sépare logique et métaphysique, le connaître et l'être.

Le traité de métaphysique, lui aussi, suit l'ordre habituel de l'examen de l'être comme donnée première de l'intelligence. Si la métaphysique se fonde sur la coïncidence entre l'être et le connaître, l'analyse de l'être repose sur celle des conditions et des principes du jugement. La métaphysique sera non seulement réaliste, mais encore intellectualiste (primauté du vrai sur le bien), c'est-à-dire réflexion sur ce qui est, existe et peut être connu. Dans cette perspective qui rappelle celle de Gilson et qui nous met en garde contre les tentatives de construire un réalisme « critique », l'étude des transcendantaux (modalités universelles de l'être et du jugement : l'un, le vrai, le bien), celle des catégories (modalités particulières de l'être concret : substance et accident), celle du changement (acte et puissance, causalité) s'enchaînent pour illustrer la thèse centrale du thomisme, remise en lumière d'une manière particulièrement claire à notre époque : « l'existence est ce qu'il y a de plus fondamental dans l'être concret et c'est l'essence qui vient la déterminer et la limiter » (p. 122), tandis qu'en Dieu seul, exister et être sont identiques. Ce traité de métaphysique se termine par un vocabulaire technique des termes principaux de la philosophie thomiste fort utile à consulter.

Ces deux premiers volumes seront suivis de deux autres sur la cosmologie et la psychologie. Une telle initiation qui se distingue par sa clarté, sa précision et la richesse de ses textes sera un instrument de travail inappréciable aussi bien pour l'étudiant que pour le théologien réformé, indispensable pour comprendre les structures philosophiques des œuvres théologiques de saint Thomas, nécessaire surtout à ceux qui se réclament de lui pour la philosophie et la propédeutique théologique sans en connaître la pensée authentique.

GABRIEL WIDMER.

EMANUEL HIRSCH : *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik.* 2. Auflage. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1951, 446 p.

Le contenu et l'ordonnance de cet ouvrage correspondent à une intention pédagogique nettement définie par l'auteur. Constatant, d'une part, la nécessité d'une bonne connaissance des textes pour la formation du dogmaticien, et d'autre part une difficulté croissante, chez les étudiants, à lire dans l'original latin les œuvres des « Pères » de la théologie protestante, M. Hirsch a mis sur pied, en traduction allemande, une anthologie scientifiquement conçue, analogue à ce que les chercheurs catholiques possèdent sous le nom d'*Enchiridion*. Employant la méthode des *Loci*, il répartit les passages les plus significatifs des Réformateurs et des théologiens orthodoxes autour des thèmes classiques de la dogmatique et de la morale. Ainsi nous est donné, dans une première partie, le panorama à la fois précis et varié des positions prises par la Réforme dans sa phase constitutive et créatrice : textes de Luther, Melanchthon et Calvin touchant les secteurs habituels de la systématique (anthropologie, sotériologie, ecclésiologie, etc.).

La seconde partie est consacrée à l'époque dite de l'ancienne orthodoxie. On relèvera avec satisfaction, à propos du luthéranisme, que les indispensables coupures chronologiques sont faites avec une souplesse exempte d'arbitraire, et que si nombre d'extraits sont tirés des auteurs de la haute période (Hollaz, Quenstedt, G. Calixte), d'autres nous ramènent utilement aux grandes controverses qui ont agité les luthériens avant l'établissement de la Formule de Concorde (1580). L'orthodoxie n'apparaît donc pas, et c'est très heureux, comme un bloc qui se serait constitué presque d'un seul coup, sans attaches avec les mouvements si complexes du milieu du XVI^e^ siècle.

Comme il se doit, les *Canons* de Dordrecht ouvrent les chapitres traitant de l'orthodoxie réformée, où le problème de la prédestination occupe une place prépondérante ; c'est sur ce débat encore que se termine le volume, avec plusieurs pages de Moïse Amyraut et Coccejus. Si brève soit-elle, l'évocation des tendances qui se firent jour à Saumur nous parait fort judicieuse, en raison même de l'originalité trop souvent méconnue qu'elles présentent.

Les interventions de l'auteur sont extrêmement discrètes, et d'une remarquable objectivité. Elle se bornent à signaler, par de courtes notices, les points d'articulation et de correspondance entre les passages sélectionnés. Leur brièveté ne fait que mieux souligner la solidité de la méthode, l'exacte connaissance des problèmes dogmatiques et des situations historiques, la finesse d'une traduction, enfin, qui font de ce manuel un instrument de travail de premier ordre.

EDOUARD MAURIS.

CHR. HARTLICH et W. SACHS : *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1952, 191 p. Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien, 2.

Cet ouvrage de mise au point est consacré à l'étude historique du problème posé par l'utilisation de la notion de mythe dans l'exégèse biblique moderne. Il en relève les premiers éléments chez Heyne, Eichhorn et Gabler, et en poursuit l'étude avec G. L. Bauer, de Wette et D. F. Strauss. Les auteurs se sont spécialement attachés à montrer que le problème est posé par les textes, et

non par le désir d'adapter la pensée biblique à telle philosophie, celle de Hegel en particulier.

Mais ils nous montrent aussi que le mot de mythe peut recouvrir sous la plume des théologiens des notions diverses, voire contradictoires. D'où les conséquences divergentes que l'on tire d'une constatation commune. Le mythe est-il, dans la Bible, un accident, à côté d'autres formes de pensée et de langage ? ou est-il au contraire la catégorie sous laquelle vient se ranger l'expression de la vie religieuse ? Par suite, doit-il être éliminé au profit d'autres éléments bibliques ? ou bien la Bible doit-elle être comprise mythiquement ? Et enfin, dans le dernier cas, est-il possible, utile, nécessaire de traduire le mythe en un autre langage ?

On se trouve ainsi devant le problème de la *traduction*. Ce mot a deux sens fort différents. Ou bien il signifie : faire passer une pensée d'un vêtement linguistique à un autre, ce qui suppose évidemment que les deux langues en question ont une certaine équivalence et que la pensée peut être dissociée de l'une comme de l'autre. C'est ce qui se passe par exemple dans la traduction de la Bible, qui se veut toujours respectueuse du style de la pensée. Ou bien l'on entend par traduction : un effort de représentation d'une pensée dans le style qui lui est propre, en s'efforçant d'en sauvegarder l'intégrité, tout en y faisant réellement participer ceux pour qui la représentation a lieu. Cette seconde possibilité n'en est une, évidemment, que si l'on admet que l'homme est un et capable de découvrir son unité de pensée avec son semblable, en dépit des distances historiques et géographiques. Peut-être sommes-nous en train de redécouvrir la pensée dite primitive. Peut-être aussi finirons-nous par voir que le primitif et nous-mêmes sommes plus complexes que nous ne l'imaginions, et qu'il y a, en lui comme en nous, aussi bien l'homme logique que l'homme mythique. La différence est vraisemblablement dans une mise en évidence, ou un refoulement de l'une des tendances. Mais il n'est pas sûr à priori qu'un équilibre des fonctions ne vaudrait pas mieux, qui rendrait à chacune son propre rôle, son langage et sa vie pleine, dans l'intérêt de l'individu mieux compris.

PIERRE GANDER.

ANDERS NYGREN : *Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations.* Traduction de Pierre Jundt. T. II, 240 p. ; T. III, 332 p., avec un hors-texte. Paris, Aubier, 1952. Collection « Les Religions ».

La traduction du premier volume de cet ouvrage avait déjà paru en 1944. On y trouve exposée la thèse fondamentale de Nygren : l'élément spécifique de la révélation chrétienne est l'Agapè, c'est-à-dire un amour allant du Dieu souverain vers l'homme pécheur, amour spontané, immotivé et inconditionné, mais aussi créateur d'une communion fondée sur la grâce, dont le croyant devient tout à la fois le récepteur et le canal envers son prochain ; cet agapè différencie le christianisme du judaïsme, où la gratuité de l'amour demeure limitée par le nomisme ; d'autre part, l'agapè se distingue aussi foncièrement de l'érôs céleste et sublimé que l'hellénisme avait considéré comme chemin de salut et communion avec Dieu.

Les deux volumes qui viennent de paraître constituent la seconde partie de l'œuvre de Nygren. On y voit comment le motif hellénistique de l'ascension de l'âme vers Dieu est venu se combiner à la notion chrétienne de l'amour,

et cela notamment chez Origène et chez Augustin. Synthèses dont Nygren excelle à nous faire sentir la nécessité historique et la logique interne, mais dont il démontre aussi qu'elles ont altéré profondément le motif essentiel du christianisme, et cela jusqu'à ce que Luther l'ait remis en lumière.

Il s'agit là, à n'en pas douter, d'une œuvre capitale ; son influence a déjà marqué les discussions théologiques de ces dernières années et il était temps que l'on eût la possibilité de la faire lire en français. Elle est très représentative du genre de recherche qui, aujourd'hui, renouvelle l'histoire des dogmes. Cette science en effet, à certains égards, paraît avoir atteint, il y a un demi-siècle environ, une sorte de plafond avec les grands ouvrages de Harnack, de Seeberg et de Loofs. Ne voit-on pas paraître, après quarante ans, une cinquième édition des *Leitfaden* de Loofs, revue par Kurt Aland ? Mais si l'on a quelque peu délaissé l'étude du « phénomène dogme », de sa genèse et de sa décadence, étude qui constituait très exactement le but et la limite de l'entreprise de Harnack, par contre des ouvrages récents se sont appliqués à retracer l'histoire de la conscience que le christianisme a prise de lui-même ; c'est même là le sous-titre de l'œuvre de Walter Köhler : « Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins » (premier volume en 1938, deuxième volume en 1951) ; c'est aussi, bien que dans un sens assez différent, la signification des travaux de Gustav Aulèn, de Lund, qui s'efforce de dégager un motif fondamental, constitutif du christianisme, et de retracer son évolution historique. L'ouvrage de Nygren est de la même inspiration, si bien qu'on est tenté de parler d'une « école de Lund » ; il entre pleinement dans le programme tracé par Aulèn, donnant pour centre de gravité à l'histoire du dogme la notion même de Dieu ; c'est elle également qui est en jeu, aux yeux de Nygren, dans la transformation et la restauration de la conception de l'amour à travers les siècles de la chrétienté. Alors que pour Paul surtout, pour Jean aussi, bien que d'une manière différente, Dieu s'identifie à l'agapè qui s'abaisse vers l'homme qui en est indigne, pour Augustin et le moyen âge, Dieu devient le Bien suprême, l'objet du désir religieux et de la « fruitio » mystique.

On a objecté que l'on ne saurait opposer sans artifice deux notions comme érôs et agapè ; la première n'intervient pas en effet dans le grec biblique et la seconde était loin d'avoir dans l'hellénisme la portée qu'elle a reçue dans la littérature apostolique. Mais nous ne voyons pas en quoi cette objection linguistique porte atteinte à la thèse de Nygren ; ne la renforce-t-elle pas plutôt en constatant que les premiers théologiens de l'Eglise ont emprunté leur terminologie à deux sources qui jusqu'alors étaient restées nettement distinctes ? Il est singulièrement fécond d'étudier la manière dont ces mots-clefs se sont tantôt confondus, tantôt opposés ; du plus haut intérêt est notamment la solidarité du motif de l'agapè avec la réhabilitation de la chair sous la triple influence de la doctrine de la création, de l'incarnation et de la résurrection, réhabilitation sans cesse menacée au contraire par les infiltrations du motif de l'érôs.

Plus essentielle en effet que la confrontation des termes mis en opposition est celle des deux voies de salut qu'ils évoquent : l'amour chrétien est donc pour Nygren un amour qui va essentiellement de Dieu vers l'homme, et de celui-ci vers son prochain. On peut se demander si l'amour *pour* Dieu — ou *pour* le Christ — qui n'est pourtant pas un thème absent de l'Evangile, n'est pas minimisé dans cette conception. Est-il vrai que le premier commandement s'identifie au second au point où Nygren semble le supposer, à la suite de Luther ? Il est remarquable que Karl Barth, dans sa *Kirchliche Dogmatik*

(III/4, p. 52-53) se refuse à cette identification et se distance sur ce point de Brunner, qui avait quant à lui abondé dans le sens de Nygren. C'est bien ici, à notre sens, que l'étude entreprise par les théologiens suédois doit être reprise et revisée. On verra mieux alors que tout n'est pas à rejeter dans le développement mystique dont la théologie et la liturgie ont bénéficié à travers les siècles. Néanmoins, on restera attentif au rappel de Nygren et on maintiendra que l'amour du croyant pour son Dieu n'a pas son point de départ dans un désir sublimé de notre nature, mais dans la reconnaissance de l'homme touché par l'agapè.

LOUIS RUMPF.

KARL BARTH : *Christus und Adam nach Römer 5.* Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1952, 55 pages. Theologische Studien, 35.

Serrant de près le texte paulinien, l'auteur s'attache, avec sa perspicacité et sa précision coutumières, à exposer la grande affirmation contenue dans le cinquième chapitre de l'épître aux Romains, à savoir : qu'il existe, entre le monde d'Adam et le monde de Christ — ou, si l'on préfère, entre le monde du péché et celui de la grâce — une correspondance formelle, mais que ces deux mondes sont séparés par une disparité foncière et irréductible. Seul Dieu peut franchir la barrière que le péché a dressée entre l'homme et lui ; il l'a fait en envoyant son Fils parmi les hommes. C'est pourquoi le Christ, et lui seul, est la norme de toute anthropologie.

Nous avons particulièrement apprécié les quelques pages très denses consacrées à la mission du peuple d'Israël et à l'antisémitisme.

ANDRÉ GOY.

Das neue Mariendogma, II. Teil, herausgegeben von Friedrich Heiler. München-Basel, Reinhardt Verlag, 116 p. Ökumenische Einheit, II. Jahrgang, Heft 3.

Nous avons déjà recensé ici (1952, II, p. 145-146) le premier groupe d'articles réunis par F. Heiler sur le pénible sujet de l'Assomption. Ce deuxième fascicule n'apporte rien d'essentiellement nouveau au débat. Il nous permet cependant d'entendre des voix catholiques-romaines, nécessairement vouées à l'anonymat, exprimer leur désapprobation à l'égard de la définition dogmatique de 1950, et leurs doutes très graves et dûment motivés sur l'infaillibilité pontificale. Les arguments théologiques officiels en faveur du nouveau dogme relèvent de la méthode même qui fut impitoyablement condamnée au début du siècle par Pie X chez les modernistes ; c'est ce que montre avec pertinence F. Heiler dans sa contribution personnelle au fascicule, sous le titre : Le néo-modernisme catholique. L'article du pasteur Heuningen, en tête du livre, représente une tentative intéressante d'ouvrir le dialogue entre catholiques et protestants au sujet de Marie en partant du Nouveau Testament. L'auteur montre que les deux attitudes, positive et négative, à l'égard de la mère du Seigneur apparaissent déjà dans les documents canoniques : la première chez Matthieu et Luc, la seconde chez Marc, Jean et Paul, l'une parahistorique et spéculative, l'autre plus conforme à la matérialité de l'histoire. Le canon est donc assez compréhensif et inclusif pour légitimer les deux tendances confessionnelles divergentes. Les

développements mariologiques du catholicisme ne sont pas, en principe, différents de l'élaboration parahistorique des protoévangiles de Matthieu et de Luc, tandis que le refus protestant à l'égard de toute mariologie procède de la même réserve que celle du second évangile ou des écrits apostoliques. Les deux attitudes se complètent et se corrigent mutuellement.

Signalons en fin de fascicule une étude significative sur ce qu'il faut bien appeler la grande mystification de Fatima, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle ne favorise pas précisément un rapprochement interconfessionnel. Par contre, l'article nécrologique consacré au doyen (catholique) Anton Fischer, grand apôtre de la réunion des frères séparés, contribue à entretenir notre espérance.

RICHARD PAQUIER.

GÉRARD GILLEMAN, S. J. : *Le primat de la charité en théologie morale.* Essai méthodologique. Louvain, Nauwelaerts ; Bruxelles, L'Edition universelle ; Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 338 p.

L'auteur de cette thèse remarquable s'inscrit, sur le plan méthodologique, contre ceux qui rabaissent la morale chrétienne à la casuistique, en la ramenant à un commentaire des articles du code de droit canon, et qui ont tendance, contrairement à l'esprit du thomisme authentique, à séparer dogme et morale. Le moraliste chrétien, pour ne pas perdre de vue la fin dernière de notre destinée, comme inspiratrice de tous nos actes, doit redécouvrir le dynamisme spirituel sous-jacent à l'amour, considéré comme la valeur chrétienne suprême, puisque, selon saint Thomas, il informe toutes les vertus *(caritas forma virtutum)*.

Le moraliste part d'une métaphysique et d'une anthropologie chrétiennes explicites : l'homme aux confins de l'extériorité et de l'intériorité est appelé à passer du sensible et du multiple au spirituel et à l'unité intérieure, selon l'ordre de Dieu ; il est éclairé sur le sens profond des préceptes et des normes et de leurs concepts représentatifs par le dogme. Le dogme lui-même n'est lumière pour l'éthique que lorsqu'il est étroitement rattaché au Christ.

Le Christ est le témoin privilégié de la charité qui, selon saint Thomas, s'enracine partiellement du moins dans l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié. Il y a donc, comme le veut la pensée catholique, continuité métaphysique entre le naturel et le surnaturel ; sans cette continuité, la communion entre les personnes, qui trouve son exemplaire dans la communion des personnes de la Trinité, serait impossible. Sur ce point primordial, l'éthique réformée n'adopte pas sans réserves les fondements ontologiques de la théologie morale catholique.

Il n'en reste pas moins vrai que dans cet essai la christologie joue un rôle de premier plan : si toutes les vertus sont fonctions de la charité, la charité elle-même est inconcevable en dehors de la personne et de l'œuvre rédemptrice du Christ et de leurs prolongements dans la vie sacramentaire et communautaire de l'Eglise. Dogme, morale et spiritualité sont donc complémentaires.

Pour étayer ces thèses, le P. Gilleman étudie d'abord dans une partie historique la problématique de la charité chez saint Thomas, puis il montre comment l'acte moral sert de médiation entre l'amour de soi qui structure notre vie naturelle, et la vie de communion à laquelle Dieu nous appelle ; enfin il décrit les caractéristiques d'une morale de la charité dans ses

exigences, dans ses rapports avec les autres disciplines théologiques (théologie spirituelle, pastorale, etc.) et dans les solutions qu'elle apporte à des questions pratiques (amour du prochain, respect du corps, mariage, justice).

Cet ouvrage renouvelle la méthodologie de l'éthique pour trois raisons : *a)* la méthode ne consiste plus dans une classification des vertus et des devoirs correspondants, ni dans un commentaire des préceptes et des conseils et dans la description de leur champ d'application, mais dans la recherche, selon une méthode d'analyse et de synthèse, des valeurs structurelles de la sotériologie et de l'éthique ; la charité se manifeste alors comme la relation fondamentale porteuse de valeur entre Dieu et les hommes, des hommes entre eux et entre les personnes de la Trinité. *b)* La mise en lumière de la notion de médiation si importante en dogmatique et en éthique permet à l'auteur d'opérer le passage entre l'amour naturel et la charité, entre les vertus et le don de charité, comme elle permet sur le plan anthropologique d'interpréter le passage du corps à l'esprit ; cette notion implique celle de dépassement : ainsi la justice, comme médiation entre l'individu et la société, doit sans s'anéantir permettre à la charité de constituer non plus une société juridique mais une communauté où tous communient. *c)* La charité ne peut s'actualiser dans l'homme que pour autant qu'il reconnaisse (dans la foi) sa fin dernière voulue de Dieu ; la charité n'habite en nous que si nous croyons à la béatitude à laquelle Dieu veut nous faire participer. Cette implication de la charité et de la béatitude permet au moraliste de hiérarchiser les diverses vertus en fonction de l'accomplissement de la destinée humaine et de faire apparaître leur complémentarité nécessaire.

Il faudra tenir compte de cet ouvrage toutes les fois qu'on cherchera à définir les conditions et les fondements d'une éthique chrétienne. D'un point de vue réformé, le livre du P. Gilleman nous oblige à préciser quelles sont nos méthodes en éthique, dans quel sens nous pouvons envisager la charité comme une valeur déterminante de la sotériologie et de la morale. L'examen de la notion de médiation mérite de retenir toute notre attention ; car c'est à son sujet et au sujet de ces modalités temporelles (dépend-elle d'une intervention réitérée de la grâce divine en l'homme ou est-elle implicitement et durablement présente dans les vertus et dans les dons ?) que les divergences risquent d'apparaître entre la méthodologie catholique et la méthodologie réformée.

GABRIEL WIDMER.

JOSEPH-ANDRÉ JUNGMANN : *Missarum solemnia*. Explication génétique de la Messe romaine. Tome I. Paris, Aubier, 1951, 316 p. Collection « Théologie », 19.

Avec le monumental ouvrage du regretté liturgiste anglican Gregory Dix, *The shape of the liturgy*, celui du savant professeur d'Innsbruck, dont l'éditeur Aubier nous donne une élégante traduction, marque une date dans le progrès de la science liturgique. Si l'œuvre de Dix embrasse l'ensemble de la formation et de l'évolution de la liturgie eucharistique, Jungmann limite ses investigations à la messe latine. Mais il n'est pas possible d'élucider l'histoire du rite romain sans références fréquentes aux autres familles liturgiques, et l'auteur n'y manque pas. Mais il ne s'attarde pas à examiner les divers essais de reconstruction d'un canon primitif ou d'une « anaphore apostolique » unique, dont seraient dérivées les différentes liturgies. Ce n'est pas que le P. Jungmann nie qu'il y ait eu un schéma primitif unique de la prière eucharistique, bien que

réalisé en deux au moins, sinon trois, types distincts. Mais il estime sans doute décevants et même sans objet des essais de reconstitution détaillée comme ceux de Cagin et de Drews, voire de Frere. Au reste, l'histoire de la messe sous sa forme romaine présente, on le sait, assez d'autres problèmes, fort ardus, qui ont fait le tourment des liturgistes du début du siècle. Plusieurs hypothèses ont été émises (Cagin, Drews, Baumstark, Bishop, etc.) pour expliquer la genèse et la teneur originelle du canon romain. Jungmann montre qu'il n'en reste aujourd'hui pas grand-chose, et qu'il y avait peut-être là un pseudo-problème. Avec une prodigieuse érudition, il suit dans les moindres détails tous les changements subis par le rite romain sous l'influence des circonstances et de l'évolution des idées religieuses et des théories théologiques. Alors que cette étude avait déjà été faite pour la basse antiquité et le haut moyen âge, au moins de manière sommaire, il n'en était pas de même pour la période du X^e^ au XV^e^ siècle. C'est là que l'auteur apporte une contribution neuve et précieuse. Son exposé ne s'arrête d'ailleurs pas au XVI^e^ siècle, mais se poursuit jusqu'aux directives récentes de Pie X. Des questions assez délicates que pose à un théologien catholique l'évolution très particulière du rite romain comparativement aux liturgies orientales restées plus près du statut de l'Eglise ancienne, aucune n'est éludée. L'auteur discute aussi d'une manière très poussée la question, assez controversée entre théologiens catholiques, de la nature du sacrifice de la messe et de sa relation précise avec le sacrifice de la croix. Cette discussion a sa valeur relative pour nous aussi, puisque la confrontation œcuménique oblige les réformés à reconsidérer tout le problème du sacrement eucharistique. Impossible d'entrer plus avant dans l'analyse d'un ouvrage aussi substantiel et d'une information aussi solide. Les volumes II et III, consacrés à l'analyse successive de chacun des éléments de la liturgie de la messe, feront l'objet d'une prochaine recension.

RICHARD PAQUIER.

EMILE G. LÉONARD : *Le protestant français*. Paris, Presses universitaires de France, 1953, 316 p.

Commençons par complimenter M. Léonard de sa louable entreprise. Il faut avoir vécu en France — et l'auteur de ces lignes y a été élevé — pour comprendre qu'un livre comme celui-ci était nécessaire, que dès lors il y sera le très bienvenu. Il faut aussi louer M. Léonard pour son information et pour l'esprit de synthèse dont témoigne son ouvrage. Ce n'est pas une entreprise aisée que de parler du protestant français. Il a quatre siècles, donc il faut faire de l'histoire. Il n'est pas indépendant de l'étranger, donc il faut aussi connaître ce dernier. C'est en outre un personnage plus composite qu'on ne le croit, et M. Léonard accomplit un tour de force quelque peu osé, à mon sens, en faisant entrer dans son titre le protestant alsacien dont l'histoire est toute différente (en passant, je suis étonné d'entendre l'auteur parler « d'occupation étrangère » dans l'Alsace de 1871-1918, alors qu'il s'agit d'une annexion de ce pays à l'Allemagne durant ce laps de temps).

Le livre se compose de deux parties et d'une conclusion. La première évoque le passé, un passé « français », un passé de luttes et de résistance, un passé de sélection sociale, avant et après la révocation de l'Edit de Nantes. La deuxième partie nous apporte le message protestant français : religieux, ecclésiastique

(en théorie et en pratique), moral, social, politique et international. Le tout est complété par une vaste bibliographie classée selon les chapitres, et de ce fait assez claire. Elle est aussi assez poussée, allant jusqu'aux articles de revues. Il faut être reconnaissant à M. Léonard du soin mis à l'établir.

Ce livre fourmille d'indications intéressantes, fruits d'un esprit toujours en éveil. Souvent, son déroulement nous fait penser à un film. On voit ainsi se dresser, silhouette vivante, le protestant français, son côté financier et commerçant, son caractère bourgeois (dans le meilleur sens du mot), ses vertus et ses travers (quelques bons exemples d'humour protestant sont tout à fait à leur place), son rôle dans le pays, et l'on peut penser que parmi nos coreligionnaires d'outre-Jura il s'en trouvera pour dire, après avoir lu ces trois cents pages : « Il n'y en a point comme nous », car dans une certaine mesure, c'est vrai.

On comprendra cependant qu'une telle entreprise ne puisse satisfaire tout le monde. Est-ce parce que je suis Suisse romand, mais la part de la Réforme suisse dans l'histoire du protestantisme en France me paraît singulièrement passée sous silence. Trois pages à peine pour signaler les rapports de la Suisse romande et de la France ! Tout de même ! Pourquoi ne pas avoir signalé l'apport, au XVI^e^ siècle, des écrits de Luther traduits en français et dont l'ouvrage de Moore a parlé avec tant de précision ? Pourquoi n'y a-t-il rien sur les relations de Zwingli et des humanistes de Lyon, rien sur l'importance de la dispute de Berne (1528), sur les destinées de la Réforme en France (Viénot disait que, sans cette dispute, il n'y aurait pas de protestantisme en France) ? Il semble que pour M. Léonard, il n'y ait que deux réformateurs, Luther et Calvin (cf. également son *Histoire du Protestantisme*). Pourquoi si peu de chose sur l'influence de Vinet et de Frommel au siècle dernier ? Car, enfin, c'est une gageure que de vouloir expliquer le protestantisme français sans la Suisse romande, et réciproquement d'ailleurs. J'ai également lu avec étonnement la mention de « notre » société de Missions à propos de la « Société parisienne des Missions évangéliques », de son vrai nom la « Société des Missions évangéliques de Paris ». M. Léonard ignore-t-il que cette société n'est pas une œuvre du protestantisme français, mais du protestantisme de *langue française*, et comme telle une œuvre franco-suisse ? De même la bibliographie qui cite des auteurs tels que M. Neeser, J. de Saussure, et qui mentionne en détail des revues telles que « le Semeur », avec une prédilection certaine pour la revue de la Faculté d'Aix-en-Provence, passe complètement sous silence nos revues suisses romandes (Verbum Caro, Cahiers protestants, Revue de Théologie et de Philosophie) et nos journaux protestants qui contiennent tout de même des articles dus à des plumes françaises et intéressant le protestantisme français.

Il a donc ici une lacune assez sérieuse car nous sommes de ceux qui croient difficile d'isoler le protestant français du protestant de langue française (le catholique romain français se distingue beaucoup plus du catholique romain de langue française). Mais cette importante réserve ne nous empêche pas de souhaiter au livre de M. Léonard la diffusion qu'il mérite. Si un jour une deuxième édition s'avérait nécessaire, nous lui suggérons d'y ajouter un index des noms qui serait bien utile.

JAQUES COURVOISIER.

Limites de l'humain. Du robot au martyr. Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 339 p. Etudes carmélitaines.

Les vingt et un auteurs de ce nouveau cahier des remarquables « Etudes carmélitaines » — qui rend compte du 8e Congrès de psychologie religieuse à Avon — étudient une série de cas où il s'agit de délimiter l'humain de l'inhumain. Stanislas Fumet étudie le personnage créé par l'artiste, l'être fictif, dont nous faisons cependant un ami. Les Drs Filliozat et Vinchon étudient les phénomènes encore inexpliqués des yogin indiens et des convulsionnaires de Saint Médard, tandis que le Dr Cossa analyse l'artifice des modèles d'animaux et des « machines à penser ». Le professeur Lhermitte se penche sur les rapports du cerveau avec la pensée et conclut que si le cérébral contient bien les outils de l'intelligence, il ne recouvre pas tout le mental.

Dans une seconde partie particulièrement remarquable, le P. Michel-Marie de la Croix montre que la liberté nous est donnée pour choisir Dieu et que nous devenons « nous » par ce choix même. Le professeur Soulairac caractérise l'humain par la faculté de créer des symboles, en particulier le langage. La pathologie de cette faculté est étudiée par le professeur Desclaux chez les déficitaires ; les Drs Françoise Dolto, de Greeff, Samson poursuivent le développement de la morale et ses rapports avec les faits psychiques et biologiques, tandis que Charles Baudoin analyse les images d'un moi dépersonnalisé dans plusieurs rêves de malades. Enfin le Dr Suzy Rousset étudie les problèmes que soulève l'exécution de la justice dans différents pays.

Enfin la troisième partie nous montre le martyre comme sommet de l'acte humain. Le P. Philippe de la Trinité et le Dr Nodet le différencient soigneusement du suicide et du masochisme affectif. Mgr Journet, le P. Debongnie, le P. Bruno de J.-M. et le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph nous montrent les véritables caractéristiques du martyre : l'absence de haine envers le bourreau et, avant tout, le don total de soi par amour du Christ et par amour de celui que le martyr édifie en rendant ce témoignage.

La variété des sujets et des perspectives rend une analyse méthodique impossible. Tous ceux qui s'intéressent soit aux fondements théologiques et biologiques de l'anthropologie soit aux problèmes psychologiques et théologiques du martyre liront ce livre avec beaucoup de profit.

THÉO BOVET.

HEINRICH MEYER : *Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen.* Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1953, 87 p. Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde, 3.

L'auteur pose dans un cadre nouveau, celui des Eglises nées des missions modernes, le vieux problème de la nécessité et des inconvénients d'une confession de foi. La nécessité en est illustrée par le fait suivant : une Eglise qui se forme par union interconfessionnelle, l'Eglise de l'Inde du Sud, née en dépit de divergences dans les confessions des Eglises qui ont fusionné, se voit, contre son intention et malgré sa méfiance, amenée à créer un document nouveau, sa constitution, qui porte de toute évidence les caractères d'une confession de foi.

Les inconvénients d'une liaison à un texte confessionnel sont illustrés par l'attitude réservée prise dans ce domaine par les Eglises luthériennes de

l'Inde, partagées entre le besoin d'affirmer leur communion avec l'Eglise mère et le sens de l'inadaptation des vieilles formules aux circonstances nouvelles.

On peut se demander si tout le problème ne provient pas d'une certaine confusion entre reconnaissance, connaissance et apologétique. Il conviendrait de souligner que même si l'on insiste, en théologien, sur l'importance de la connaissance dans l'acte de foi, cet acte n'en garde pas moins un caractère essentiellement reconnaissant, hymnique, qui met l'accent sur ce que Dieu fait, sans se préoccuper de notre interprétation. De cet acte premier de reconnaissance, au sens latin du mot confession, pourront ensuite découler les actes multiples et divers de confession, au sens apologétique, dans lesquels l'Eglise rend patiemment compte, face au monde, de l'espérance qui est en elle, et dont elle rend grâces à Dieu.

PIERRE GANDER.

KURT HUBER : *Leibniz*. München, Verlag von R. Oldenbourg, 1951, 451 p.

Kurt Huber, né en 1893 à Coire, professeur de psychologie et de philosophie à Munich, s'était d'abord spécialisé dans la psychologie musicale et l'étude des chansons populaires. Compromis dans les émeutes estudiantines de Munich en février 1943, il fut exécuté. Depuis plusieurs années il rédigeait à l'intention du grand public cette biographie de Leibniz qu'un travail acharné dans sa prison, entre la condamnation à mort et l'exécution, lui permit d'achever en gros et de justesse (cf. la notice sur Huber dans la *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1946, p. 143-146).

On ne saurait attendre une parfaite et sereine objectivité d'un livre écrit dans des circonstances aussi dramatiques, sans doute avec le patriotisme exacerbé du temps de guerre et la souffrance de voir la déchéance de l'Allemagne sous le nazisme. Il est en tous cas douloureux et peut-être sacrilège de devoir soumettre à la critique ce dernier cri d'un condamné à mort. Mais la lucidité reste un devoir imprescriptible pour nous tant que nous avons encore le privilège de penser et de travailler sans avoir devant les yeux le poteau d'exécution.

Leibniz apparaît à Huber sous un jour singulier : il serait celui qui, après les ruines de la guerre de Trente Ans, a reconstruit l'Allemagne, le fondateur d'une « nouvelle métaphysique allemande » (p. 14). Il compterait parmi « les plus allemands des hommes que notre peuple a produits » (p. 9). « Son Deutschtum... est déterminé par le sentiment et par le sang » (p. 310). « Avec une sensibilité authentiquement allemande », il combattrait le pernicieux dualisme cartésien et il aurait le mérite d'avoir dénoncé le premier ce qu'il y a « de logiquement dangereux » dans l'argumentation du juif Spinoza dont le *Tractatus* repose sur une « Schmutzliteratur der niedersten Sorte » (p. 106). Non seulement on retrouverait chez Leibniz les origines du « Blut und Boden » et de la géopolitique (p. 225), mais on nous donne à comprendre qu'il a su joindre, comme tout « bon » Allemand, les vertus de l'irrationalisme (irrationalisme de la vie et de l'inconscient contre l'Einseitigkeit du « conscientialisme » cartésien) à celles du Realpolitiker.

Quelle que puisse être l'érudition de l'auteur (pas infaillible pourtant dans les circonstances où le livre fut écrit) et l'intérêt de son appendice sur la logique leibnizienne, on reste abasourdi de voir un éditeur allemand oser publier en 1951 un livre qui défigure aussi grossièrement, quoique certainement avec

une naïve et sincère bonne foi, le grand Européen Leibniz. On frémit en constatant que non seulement Leibniz aurait besoin d'une sérieuse dénazification, mais — ce qui vous glace — même un auteur honnête tombé en victime tragique du nazisme.

PIERRE THÉVENAZ.

GASTON GRUA : *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz.* Paris, Presses universitaires de France, 1953, 548 p.

Il n'était pas besoin du présent ouvrage pour porter M. Grua au premier rang des leibniziens. On se souvient en effet des deux volumes de *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre,* qu'il a donnés en 1948 et qui supposaient tant de sagacité et d'érudition. Ces qualités se retrouvent dans *Jurisprudence universelle et théodicée.* Cet ouvrage constitue le premier volume d'une étude sur la justice ; le second, *Justice humaine selon Leibniz,* paraîtra prochainement.

L'auteur ne cherche pas à ramener toute la philosophie de Leibniz à la doctrine de la justice. Il évite toute « partialité nouvelle ». Mais reconnaissant avec raison l'importance et l'originalité de cette doctrine, il entreprend de l'exposer en la reliant aux autres et en recourant à un inventaire plus complet de la documentation.

Qu'il soit légitime d'ailleurs d'aborder la philosophie de Leibniz par la notion de jurisprudence universelle, il est facile de s'en convaincre en songeant aux préoccupations juridiques constantes du philosophe de Hanovre, et surtout à l'affinité de la notion de justice avec celles d'ordre, d'harmonie et de perfection, qui dominent sa pensée.

L'auteur suit, dans la reconstitution de cette pensée, le plan même proposé par Leibniz (cf. p. 10-12). La précocité et la constance de la doctrine leibnizienne lui en facilitent l'exposé et lui permettent de porter son attention moins sur le progrès de la doctrine que sur son originalité, c'est-à-dire sur le sens personnel imposé à des formules communes.

S'inspirant de quelques historiens de la philosophie (tels que Garrigou-Lagrange et Gilson), l'auteur suspend tout le leibnizianisme à la doctrine de la priorité de l'être commun possible, dont Duns Scot est l'un des initiateurs. Ce thème, qui apparaît à travers tout l'ouvrage, en est le fil conducteur ; il caractérise la doctrine de Leibniz et la situe par rapport à celle de ses prédécesseurs.

Leibniz en effet pousse plus loin que ceux-ci l'univocité de l'être universel. Entre Dieu et la créature, on ne retrouve pas chez lui la dissociation et la dissimilitude que certains y ont mises. Leibniz « combat l'équivoque, sa hantise, comme l'arbitraire divin souvent fondé sur elle, par l'univocité, du côté de laquelle il n'a pas d'ennemis, pas de réserves à faire, une fois assurée la pluralité des substances » (p. 55). Mais si Dieu et la créature ne sont pas confondus, ils n'en sont pas moins singulièrement rapprochés et comme unis sous le même genre. L'univocité leibnizienne réduit à une différence de degré l'abîme maintenu chez d'autres auteurs entre le fini et l'infini.

Leibniz se situe ainsi à la « pointe rationaliste de la philosophie chrétienne ». Le droit est commun chez lui à toute nature raisonnable ; il est conforme non seulement à la nature humaine, mais encore à la nature divine. Cette ambition de la raison généralisant l'exemple humain est particulièrement sensible dans le fameux optimisme leibnizien qui est pour son auteur la clé des controverses

et des difficultés théologiques. Puisque le monde est le meilleur, la raison de la décision divine nous est en principe accessible, quoique le détail des considérants nous dépasse. Ainsi se trouvent réduits la profondeur de la sagesse divine selon saint Paul, le décret absolu du Dieu caché selon Luther et Calvin, à l'infinité des raisons du choix optimum.

Le mérite de M. Grua n'est pas d'avoir découvert le rationalisme leibnizien, mais de l'avoir analysé avec une précision et une richesse de textes inégalées et de l'avoir fait surgir sur le fond des doctrines contemporaines et antérieures. Il convient de relever l'abondance de ces rapprochements et l'intérêt des quelque douze exposés resserrant en peu de pages les « antécédents » de tel ou tel point doctrinal. L'ouvrage est d'un bout à l'autre une scrupuleuse mise au point d'historien.

M. Grua ne s'interdit pas pour autant de juger son auteur. Il pense que ce rationalisme outrepassé n'évite pas l'anthropomorphisme et que si le mal selon l'optimisme leibnizien est non seulement licite, mais encore obligatoire, le succès de la doctrine est discutable. Le besoin d'intelligibilité et le souci religieux d'un Dieu aimable, dit-il, favorisent chez Leibniz l'assimilation de Dieu à l'homme. Dieu est sage architecte, bon prince, père ou géomètre. « Images les plus hautes, peut-être, mais prises trop au sérieux, et comme telles pas encore au niveau du créateur » (p. 534). Je dirais plutôt « prises trop à la lettre », car il n'y a rien là qui puisse être pris trop au sérieux si l'on sait opérer la transposition symbolique nécessaire. Aux mots anciens correspond souvent chez Leibniz une intention différente. Ce changement de sens ne constitue pas pour l'historien le moindre intérêt de la doctrine leibnizienne.

FERNAND BRUNNER.

Problèmes actuels de la phénoménologie. Textes de P. Thévenaz, H. J. Pos, P. Ricœur, E. Fink, M. Merleau-Ponty, J. Wahl, édités par H. L. van Breda. Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 163 p.

Ces cinq conférences suivies de conclusions forment les *Actes* d'un Congrès international de phénoménologie qui tint ses séances à Bruxelles en avril 1951. Petit volume, gros de pensées.

M. Thévenaz pose *La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl* et souligne ce qui distingue ces deux philosophies : non seulement la première se réfère à une science incertaine pour la refaire, la seconde à une science faite pour en explorer les fondements, mais encore la démarche cartésienne vise à une appréhension du moi substantiel, la démarche husserlienne à un dévoilement du monde sous forme de vécus de conscience. Le radicalisme est plus total, semble-t-il, dans le premier cas que dans le second et l'opposition de l'analyse réflexive et du transcendantalisme correspond à celle de la pensée française et de la pensée allemande.

M. Pos, étudiant *La valeur et les limites de la phénoménologie* rapproche Husserl de Kant et de l'idéalisme. Insuffisante dans sa condamnation de l'empirisme, la démarche husserlienne témoigne d'une remarquable fécondité dans le domaine des sciences humaines et culturelles.

M. Eugène Fink porte son attention sur *L'analyse intentionnelle*, méthode visant à dépasser d'une part la métaphysique traditionnelle par la rigueur de ses opérations, d'autre part les sciences positives, par sa recherche d'un fonde-

ment radical. La phénoménologie a sa dimension propre : elle est connaissance du rapport sujet-objet dans leur totalité. Anti-spéculative dans ses intentions premières, elle ne peut le rester cependant sans compromettre son avenir.

M. Merleau-Ponty examine la *Phénoménologie du langage* et montre dans l'expression linguistique une prise de conscience particulière en vertu de laquelle le sujet se dépasse lui-même en posant des significations inédites obtenues à partir de significations anciennes. Ainsi le signifiant dépasse le signifié.

M. Ricoeur jette les bases d'une *Phénoménologie de la volonté*, la volonté étant conçue comme l'acte primitif de la conscience, acte déjà immanent à l'involontaire. Il en tire une psychologie des passions fondée sur l'idée de culpabilité et faisant appel aux enseignements du mythe.

M. Wahl, enfin, reprenant en conclusion les thèses exprimées, les confronte habilement et signale l'importance de ces journées pour l'histoire de la phénoménologie. Nous pensons avec lui qu'un tel débat constitue une contribution de réelle valeur à l'étude de la philosophie contemporaine.

Une *Note sur les archives Husserl à Louvain*, due au P. van Breda, achève le volume.

RENÉ SCHAERER.

MARTIN HEIDEGGER : *Kant et le problème de la métaphysique.* Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris, Gallimard, 1953, 308 p. Bibliothèque de philosophie.

MARTIN HEIDEGGER : *Que signifie penser ?* Traduit par A. Botond. Introduction de Jean Hyppolite. Mercure de France, 1er mars 1953, p. 385-407.

Le livre sur Kant, qui à certains égards constitue un pendant à *Sein und Zeit* et permet de mieux le comprendre, date de la première période de la philosophie de Heidegger (1929). Celui-ci n'entend pas restituer la pensée kantienne mais, comme il dit, la « répéter » en poussant la révolution critique jusque là où elle n'a pas osé aller. Il explicite des possibilités de la philosophie de Kant qu'il juge à bon droit centrales, en refusant de se borner, comme le font d'ordinaire les historiens, à celles que Kant a exprimées et que chacun a pu lire dans son œuvre. Conception hardie et profonde de l'histoire de la philosophie qui ressaisit un mouvement de pensée, se montre capable de le prolonger et institue une opposition entre la fidélité à la lettre (accessible à l'historien pur) et la fidélité à l'esprit d'une philosophie qui n'est accessible qu'à un philosophe.

Heidegger met en relief le rôle de l'imagination (schématisme transcendental) en la liant à une analyse de la finitude de l'homme et à tout le problème, proprement heideggerien, de « l'instauration d'une ontologie fondamentale » ou d'un dépassement de la métaphysique traditionnelle, ce que Kant appelait une « métaphysique de la métaphysique ». Le texte *Qu'est-ce que penser ?* date de 1952, et Heidegger, on le sait, n'aime plus aujourd'hui parler de métaphysique, le terme désignant à ses yeux l'égarement millénaire de la philosophie. Mais l'ambition reste la même et M. Hyppolite peut parler à juste titre d'une « philosophie de la philosophie ». On comprend que Heidegger s'attaque dès lors au problème du langage qui est celui d'une logique de la philosophie, et qu'il aille jusqu'à se demander ce que c'est que penser. Les derniers écrits du philosophe de Fribourg viennent donc éclairer et non démentir les premiers.

PIERRE THÉVENAZ.

KARL JASPERS : *La Foi philosophique.* Traduit par Jeanne Hersch et Hélène Naef. Paris, Plon, 1953, 248 p.

Quand Bergson composa son *Evolution créatrice,* il savait que ce titre associait deux termes contraires ; mais son ouvrage devait donner l'existence, sous cette alliance de mots, à une idée métaphysique nouvelle et vivace. C'est une synthèse analogue que réalise Karl Jaspers par sa *Foi philosophique* [1]. L'ouvrage est une méditation sur le thème : comment la philosophie, œuvre de pure raison, est-elle cependant une « foi » ?

Au siècle dernier, c'est entre la science positive et la religion que l'on marquait un conflit. « Ou bien vous croyez au Christ révélé, dit le théologien, ou vous êtes réduit au nihilisme ». Et le positiviste : « En dehors de la connaissance scientifique, il n'y a qu'illusion ». Ces deux positions extrêmes, tout en s'excluant réciproquement, écartaient également la philosophie, comme inutile et sans objet. Mais le philosophe maintient son exigence propre : il veut permettre à l'homme de devenir entièrement lui-même. Il repousse donc les deux dilemmes, car l'un et l'autre dérobent à l'âme humaine sa responsabilité et la jettent dans l'angoisse. Et il essaie d'éclairer le conflit : nul esprit attentif, dit-il, ne peut refuser au savoir scientifique son assentiment. La science se fait admettre universellement ; mais son objet est toujours partiel, particulier ; il n'y a de science ni de l'univers, ni de l'homme total ; la recherche scientifique ne met en jeu qu'un registre de l'activité pensante. C'est pourquoi la science n'a pas de valeur vitale, elle ne saurait procurer la « paix dans l'être ». — D'autre part une foi religieuse, toujours « historique quant à son apparition », ne s'impose qu'à certains esprits, à telle communauté, et non universellement. Mais par son objet, elle touche le moi profond tout entier, elle prend une valeur absolue. Les grands philosophes, en Occident, ont tous puisé à ces deux sources irremplaçables : la Bible, mère de la tradition judéo-chrétienne, et la pensée grecque, mère de la science. Le paradoxe de la philosophie, sa « foi », consiste justement à vouloir unir la discipline de la science objective, qui se critique elle-même, qui cherche la vérité sans limitations et en toute indépendance, avec la plénitude profonde du sentiment religieux.

A la théologie et au christianisme traditionnels, notre philosophe adresse cependant certains reproches. Principalement, leur prétention à posséder la vérité exclusive, à connaître les intentions et le plan de Dieu ; d'où suit souvent une intolérance fanatique et cruelle, des crimes et des guerres. Il y a de plus, chez maints théologiens, une certaine « insincérité » ou absence d'esprit critique, qui leur fait élever des mythes ou des superstitions au rang de vérités universelles. Trop souvent les croyants se refusent au dialogue et rompent la communication avec les philosophes qui, eux, la voudraient illimitée. On peut penser pourtant que ce ne sont là que des « déviations » de la foi véritable. Car au fond, le message de Moïse et des prophètes d'Israël s'accorde avec la substance de la *perennis philosophia.* D'une tradition de réflexions longue de trois millénaires, on peut dégager en effet un « credo philosophique » ; credo dont les articles ne sauraient devenir des dogmes ; ce sont des appels. — Dieu est l'unique Dieu. Il est transcendant au monde. Le monde empirique est sans valeur en lui-même, mais il contient des signes, langage de la transcendance, qui s'offrent à notre déchiffrement. — L'homme est bien davantage

[1] Cette traduction, chose rare quand il s'agit de philosophie allemande, donne au lecteur français satisfaction entière. Le texte a été scruté minutieusement, compris, rendu dans une langue pure.

que le plus élevé des animaux : un être doué de conscience, donc de liberté. C'est un grand mystère, mais c'est un fait d'expérience que l'homme voit ouvertes devant son action des possibilités à l'infini. Pourtant son moi n'a pu se créer lui-même ; il l'a reçu en don. Et il sent ses limites, son inachèvement, son échec. Son salut est de s'unir au divin caché, à la transcendance, qui le rendra indépendant du monde. Sa conduite doit se soumettre à une exigence absolue, aux commandements de Dieu. — Le mal existe ; dans ce monde des difficultés insolubles subsistent ; nous devons l'accepter ; c'est la leçon de Job et de l'Ecclésiaste.

Il faut reconnaître cependant qu'il manque aux auteurs bibliques en général (sauf à ces deux derniers) une prise de conscience philosophique. Et le philosophe, de son côté, désespère parfois de saisir vraiment la réalité religieuse dont il ne cesse de s'occuper. Mais puisque aujourd'hui le nombre des gens qui croient au Christ, Fils et médiateur unique de Dieu, va diminuant, une tâche pressante s'impose : refondre la tradition biblique, instaurer un christianisme mieux compris ; en écarter la rigidité légaliste, l'intolérance, mais aussi abandonner l'idée de Jésus, l'Homme-Dieu, dont le sacrifice sanglant fait le salut des pécheurs. C'est là un mythe. Dieu se révèle par des voies nombreuses, et non par une seule. L'esprit du Christ peut habiter chacun de nous : c'est un élan de l'âme vers sa destination divine, c'est une disponibilité à la souffrance. Mais diviniser un homme est toujours une erreur, au même titre que croire aux démons, à l'Irrationnel, au Hasard, aux superstitions occultistes ou pseudoscientifiques qui sévissent de nos jours. (C'est le cas de remarquer ici que parmi les nombreuses allusions de Jaspers aux auteurs bibliques, le nom de saint Paul ne se trouve pas mentionné ; l'Evangile est bien moins cité que les prophètes ou les Psaumes ; le Nouveau Testament paraît moins considéré que l'Ancien. Cette préférence n'est pas sans une certaine portée.)

Cela dit, il arrive pourtant à notre auteur de célébrer la haute valeur des « mythes profonds et chargés de sens ». D'ailleurs, il s'inquiète : cette transformation désirable du dogme, qui l'accomplira ? Peut-on croire que les masses populaires vont suivre quelques penseurs isolés ? Malgré tout, le philosophe garde une foi invincible en sa mission, qui est de procurer la communication, la compréhension entre les esprits. Ainsi, la méditation de Jaspers a des va-et-vient pathétiques. C'est que, sans cesse en mouvement, elle ne laisse rien inexploré, rien ne peut lui faire suspendre son enquête contradictoire. Or une telle démarche est celle même de la raison philosophique. « Source de l'ordre, la raison tend à l'unité en tout, mais elle se porte aussitôt là où l'unité est rompue, pour découvrir dans cette rupture même une part de vérité ». Sa fonction consiste à rendre compte, à rendre justice [1]. Non seulement dans les mythes, mais dans l'incroyance, l'athéisme, le nihilisme même, Jaspers veut voir des moments de la foi philosophique. Le philosophe garde son inquiétude toujours en éveil, il doit maintenir la « tension des antinomies ».

Ce livre est bien plus riche de vues profondes que je n'ai pu l'indiquer. Il a des pages d'une beauté, d'une humanité saisissantes. Dans sa gravité austère et sans sourire, qui se ressent de la catastrophe encore si proche, *La Foi philosophique* nous présente ce que la pensée allemande d'aujourd'hui a de plus noble et de plus digne.

ROBERT BOUVIER.

---

[1] C'est un des thèmes du dernier ouvrage de Jaspers traduit en français, *Raison et Déraison de notre temps*. Traduit par Hélène Naef et M.-L. Solms, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, 80 p. Il forme un complément de *La Foi philosophique*, et demanderait une étude particulière.

FRANCIS WALDER : *L'existence profonde.* Le souvenir. L'instant. L'espérance. Paris, F. Aubier, 1953, 158 p. Philosophie de l'esprit.

Voici un ouvrage substantiel qu'on peut lire en se promenant ; M. Walder nous y offre une description phénoménologique (le mot n'y est pas) du temps vécu, le passé comme souvenir, le présent comme instant, l'avenir comme espérance (il y aurait aussi un avenir comme crainte, appréhension). Il ressaisit de cette façon notre existence profonde et nous en découvre les aspects. Le souvenir, si délicieux soit-il, nous réserve plus d'amertume que l'instant et l'espérance, où notre action et notre vouloir trouvent à s'exercer. Apprécier la valeur du temps est le fait de l'adulte, de celui qui a quelque recul vis-à-vis de soi-même, qui vit activement, certes, mais ne vole pas avec frénésie vers l'avenir.

Des aperçus sur l'art, sur la contemplation, enrichissent cette psychologie lucide, lestée de sagesse.

MARCEL REYMOND.

GABRIEL MADINIER : *Conscience et signification.* Essai sur la réflexion. Paris, Presses universitaires de France, 1953, 137 p.

M. Madinier est un de ceux qui contribuent aujourd'hui le mieux au développement d'une *philosophie de la conscience,* qui a dans la tradition française de si remarquables titres de noblesse. *Conscience et mouvement* (1938), *Conscience et amour* (1938), et maintenant *Conscience et signification,* telle est la trilogie par laquelle l'effort d'analyse réflexive de M. Madinier prouve à la fois sa vitalité et sa puissance de renouvellement.

La conscience ne peut s'atteindre directement, par une « vision de l'esprit », car « l'homme n'est ni une chose parmi les choses, ni un spectateur hors des choses » ; elle ne s'atteint que dans la réflexion qui est « une conscience de la présence et de l'acte du sujet », « un savoir accompagnant une activité ». Dans son premier ouvrage, M. Madinier avait montré que la conscience réflexive est inséparable de la motricité et qu'elle est expérience d'un dynamisme. Aujourd'hui il montre comment la pensée devient réfléchie grâce au signe. Elle se reconnaît dans les signes qu'elle crée et remonte ainsi (c'est le recul réflexif) des signes aux intentions et à l'activité qui les produit.

L'intérêt de cette *philosophie du signe,* c'est d'abord de se doubler d'une théorie du concept, brisant avec le concept-représentation au profit du concept-signification ; mais c'est surtout de lier étroitement l'aventure de la connaissance, rationnelle et intellectuelle, et l'expérience spirituelle (tant morale qu'esthétique ou religieuse). En cela M. Madinier suit la tradition intellectualiste des Lachelier et des Lagneau. Sa distinction entre deux plans de vérité, le plan « horizontal » de l'*objectivité* et le plan « vertical » de l'*être,* me paraît très éclairante et permet d'échapper à *l'objectivation,* ruineuse pour la réflexion, tout en évitant également les « envoûtements » subjectivistes et irrationnels. La philosophie de la conscience se présente alors comme une philosophie de l'existence, en ce sens que « c'est toute notre existence qui doit se réfléchir ». Mais, à la différence de Sartre ou de Merleau-Ponty dont il se distance vigoureusement, M. Madinier n'entend pas que la conscience soit livrée ou vouée tout entière au monde. S'il y a réflexion dans le sens d'une expérience spirituelle ou d'une transformation de soi, « c'est qu'une part du sujet échappe au monde ». Le signe

marque ce « miracle de la réflexion » par lequel « l'esprit peut dépasser tout donné et même se dépasser soi-même » et réaliser ce que l'auteur appelle l'identité de la présence et de l'absence. Car il faut finalement dire du signe lui-même ce que Sartre dit du *pour soi* : « il est ce qu'il n'est pas et il n'est pas ce qu'il est ».

PIERRE THÉVENAZ.

A. J. MAYDIEU : *Le Désaccord*. Paris, Presses universitaires de France, 1952, 186 p.

Inspiré par l'*Essai d'une étude critique de la connaissance* (Vrin, 1932) du P. Roland-Gosselin et, à travers ce dernier, par saint Thomas d'Aquin, cet ouvrage tend à justifier la métaphysique à partir du désaccord conçu comme « situation privilégiée » (p. XIX). Non que le désaccord pose l'être — il est, au contraire impensable sans lui — mais il l'oblige à produire toutes ses garanties. A la lumière du désaccord, l'être s'affirme comme irréductible à la copule, à la relation, à l'objet. Il se manifeste au cœur de la pensée comme ce qui n'est pas elle, sans être radicalement distinct d'elle : l'être met la pensée en attente et lui promet une réponse.

La division de l'être et de la pensée constitue néanmoine un scandale qui ne peut être levé que par l'affirmation de l'Absolu. « Notre dialogue ne serait pas si n'était pas l'Absolu » (p. 115). Ainsi le désaccord supprime ce relativisme universel qu'il semblait poser au départ. Le chrétien, par exemple, ne demandera pas à son adversaire incroyant de reconnaître comme lui l'Absolu, ce qui serait annuler le dialogue, « il lui demandera seulement que cette affirmation à laquelle il ne peut renoncer ne soit pas regardée comme incompatible avec la continuation du dialogue » (p. 173). Par là, la métaphysique du désaccord conduit à la tolérance, à l'humilité même, tout en réclamant une intransigeance totale relativement à l'Absolu conçu comme exigence première du dialogue. Le désaccord est « l'excitant qui pousse la réflexion à s'élever sans cesse à un plan plus universel » (p. 179).

Cette étude traite son beau sujet avec une subtilité parfois un peu longue et complaisante à elle-même, mais en une langue d'une continuité limpide et d'une ordonnance rigoureuse qui en rend la lecture facile, suggestive et agréable.

RENÉ SCHAERER.

GEORGES BASTIDE : *Méditations pour une éthique de la personne*. Paris, Presses universitaires de France, 1953, 200 p.

Les *Méditations* de M. G. Bastide se suffisent à elles-mêmes ; mais celui qui a lu *De la condition humaine* (1939) voit le lien des deux ouvrages, le mouvement d'une même pensée, de l'un à l'autre.

Parti du témoignage de conscience, de l'affirmation réflexive, M. Bastide est sollicité par l'être, le connaître, le valoir, dans leur exigence d'absolu. Mais « la quête d'authenticité par les voies de l'ontologie pure » aboutit à un échec ; « l'ontologie, écrit M. Bastide, semble irrévocablement condamnée à l'incertitude de toutes les équivoques et à l'inconsistance de toutes les ambivalences » (p. 37). La problématique du connaître, cheminant du connaître à l'être et à la valeur, ne lève pas toutes les difficultés, celle du valoir non plus, qui cherche la vérité et la réalité à partir de la valeur. La conjonction de la

vérité et de la valeur, en particulier, n'est pas garantie par la réussite, comme le croyait naïvement le pragmatisme, « mystification de conscience ». Il nous manque « une évidence positive de l'unité de l'être, de la vérité et de la valeur » (p. 83). C'est la personne, le témoin de conscience, qui reste notre amarre.

Si la personne se pose comme telle dans l'acte de la réflexion, il peut cependant y avoir une fausse réflexion, comme un faux témoignage. La conscience peut être déchirée ; c'est pour cela qu'il y a un problème qui n'est ni résolu d'avance (comme dans les monismes), ni insoluble (comme dans les pluralismes), ni illusoire. La personne se situe à un carrefour, entre les valeurs existentielles et les valeurs logiques d'une part, entre les valeurs de rétrospection et celles de prospection, de l'autre ; la personne, loin d'être une donnée, est sans cesse dans l'obligation de « se faire », ce qu'exprime le fait du devoir.

Pas de devoir sans liberté ; mais il faut immédiatement dépister les « sosies de la liberté », en particulier « celui par lequel la liberté enflée de toute la volonté de puissance inemployée se sent capable de tout sans être assurée de rien » (p. 126).

La condition de la personne est de se tenir entre les deux limites de l'individuel et de l'universel ; ayant précisé le sens de l'autonomie et celui de la responsabilité, M. Bastide définit l'homme « un militant de la Valeur et non un courtisan de l'Etre » (p. 157). La vraie aliénation, c'est de rester prisonnier de la volonté de puissance, alors que notre destinée est, non de nous satisfaire, mais de nous parfaire. L'« être-pour-la-mort », à la manière de Heidegger, est une image confuse qui prend le terme de la vie individuelle pour son but, la perfection. Nous ne sommes « pas condamnés à la liberté par un destin de contingence qui ne vaudrait pas plus qu'un destin de nécessité » (p. 194). Contrairement à J.-P. Sartre, M. Bastide reconnaît à notre liberté une mission positive, celle de rendre possible notre réponse à l'appel de la perfection, dont la transcendance est liée à l'immanence. De là, l'affirmation de Dieu, puissance de perfection, sans mystification et sans idolâtrie.

Le cheminement réflexif de M. Bastide, ni dogmatique ni alourdi d'histoire, n'en est pas moins tout nourri de la meilleure tradition philosophique, de Socrate à Jules Lagneau. Il ne découvre pas seulement l'éthique, mais toute la philosophie, avec les problèmes de l'être, de la connaissance et de la valeur. Nul « moralisme », et pourtant une nette hiérarchie de la satisfaction à la perfection, où l'homme peut atteindre sans se nier, ni se surestimer. Dans cette perspective, la liberté humaine n'a pas à postuler, avec Nicolaï Hartmann suivi de J.-P. Sartre, la non-existence de Dieu ; la volonté de puissance pense que, si Dieu n'existe pas, tout est permis ; la volonté de perfection prend conscience du fait que, si Dieu n'existe pas, rien n'est plus possible.

MARCEL REYMOND.

F. J. J. BUYTENDIJK : *Traité de psychologie animale.* Traduit par A. Frank-Duquesne. Paris, Presses universitaires de France, 1952, XV-362 p. Collection *Logos*.

Malgré son titre, l'ouvrage du célèbre psychologue néerlandais n'est pas un manuel encyclopédique envisageant tous les domaines de la psychologie animale. Il s'agit plutôt d'une suite d'études portant sur les problèmes les plus propres à nous donner une meilleure compréhension du comportement animal : on ne trouvera rien sur la vie des unicellaires, sur les tropismes, la

perception, l'habitude, l'intelligence et la mémoire chez les bêtes ; en revanche, on peut lire, à côté des pages concernant l'instinct et le réflexe, des chapitres importants consacrés à la distinction entre animaux inférieurs et supérieurs, au repos et au sommeil, à la vocalisation et au « langage » des animaux, enfin à la comparaison entre les anthropoïdes et l'homme.

M. Buytendijk nous met en garde à la fois contre l'anthropomorphisme qui attribue aux bêtes des états de conscience humains, et contre le behaviorisme qui ne voit dans leur comportement qu'un mécanisme physico-chimique. Obéissant à l'inspiration de la phénoménologie, il vise à saisir l'être des bêtes dans ce qu'il a de propre et cherche à *comprendre* les formes et les fonctions biologiques en tant qu'elles sont chargées de *sens*, plutôt qu'à les *expliquer* par leurs causes. « Par l'observation réfléchie des images, des unités indivises, des formes que la nature vivante offre à notre expérience, et par la recherche de leurs caractéristiques *essentielles* », il s'agit de « trouver des *types fonciers* irréductibles, tant pour les formes que pour les processus fonctionnels, donc... pour le comportement » (p. 48). Seule, une « analyse essentielle » de ce genre peut « servir de base à la compréhension de l'évolution », car « tout devenir repose sur de l'*être* » (p. 60), et la diversité, dans un groupe d'organismes, doit se déduire d'un « schème fondamental *(Urbild)*, indépendamment d'une éventuelle et possible parenté génétique » (p. 49). Grâce à cette méthode — qui s'inspire également du slogan « retour à Goethe », et à Cuvier, accompagné d'un « quittons Darwin » (p. 49) — on examinera « non seulement les idées d'espèce, de famille, d'ordre, d'embranchement », mais aussi l'« *eidos* » de la plante, de la bête, de l'homme, et même l'« *essence* » de la vie (p. 63-64).

C'est ainsi par exemple qu'on définira avec Plessner l'« être essentiel » de l'animal comme une forme *close* s'opposant à la forme *ouverte* qui constitue l'« être essentiel » du végétal : « J'appelle *ouverte* cette forme qui insère *immédiatement* l'organisme... dans son milieu, et en fait un élément dépourvu d'autonomie à l'égard de la biosphère corrélative qui lui correspond. J'appelle *close* la forme qui insère *indirectement* l'organisme... dans son milieu et en fait un élément autonome de la biosphère correspondante » (Plessner, cit. p. 21). Dès lors, nous tenons le fil d'Ariane qui nous guidera dans le difficile problème de la hiérarchie des espèces zoologiques : en partant du principe que la perfection consiste pour un être à présenter « toutes ses caractéristiques essentielles avec le maximum d'expressivité dans la forme », et à correspondre « intégralement à l'idée-mère de son être spécifique et individuel » (p. 64-65), on considérera un animal comme d'autant plus parfait qu'il réalise mieux la forme close, essence de l'animal (chap. II).

C'est l'application systématique de cette méthode « typologique » (p. 63) qui fait l'intérêt du *Traité* de M. Buytendijk. Toutefois, nous restons bien souvent sur notre faim : malgré la valeur exceptionnelle de certaines pages consacrées au « langage » animal ou au comportement quasi humain du chimpanzé, trop de chapitres regorgent de considérations générales qui ne nous font guère avancer dans la compréhension du comportement animal : dans son effort pour saisir des essences, la méthode phénoménologique de M. Buytendijk tombe parfois dans des schémas aussi abstraits et éloignés de la réalité que ceux qu'elle condamme chez les behavioristes. Ajoutons enfin que trop souvent la pensée apparaît mal, à travers un texte obscur : nous ne savons s'il faut incriminer le traducteur, qui s'efforce pourtant de nous faire saisir par d'abondantes notes les nuances intraduisibles de l'original néerlandais.

ANDRÉ VOELKE.

THEODOR HAECKER : *Métaphysique du sentiment.* Texte français d'Armel Guerne. Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 73 p. Textes et Etudes philosophiques.

Le savant interprète de Kierkegaard tente de dépasser dans cet essai d'anthropologie les positions intellectualiste et volontariste, en décrivant la fonction primordiale du sentiment (Gefühl) dans la recherche de la béatitude, en critiquant les définitions augustiniennes (memoria, intelligentia, voluntas) et thomiste (sentire, intelligere, velle). Si la béatitude est la perfection de l'existence subjective, elle ne peut être appréhendée que par le sentiment, preuves en soient certaines déclarations de Kierkegaard et de Pascal sur la joie. Le sentiment caractérise notre conscience première, comme la réflexion caractérise notre conscience seconde ; on peut le décrire soit selon son orientation religieuse, soit selon sa dimension éthique, pour en tirer une théorie de l'éducation du sentiment. Une telle description fait apparaître les rapports intimes qui unissent le sentiment à la volonté et à la pensée dans l'expérience des valeurs comme la justice et l'amour. S'il est nécessaire de réagir contre un intellectualisme et un volontarisme formalistes en philosophie et en théologie, l'opuscule de Haecker qui va dans ce sens, ne nous a pas complètement convaincu de la prééminence du sentiment sur la pensée ; même en recourant à l'expérience d'un Kierkegaard, comme l'a montré Cornelio Fabro, on doit reconnaître le rôle de premier plan joué par la pensée rationnelle dans la genèse du sentiment, auquel elle donne une intensité et un rayonnement que, sans elle, il n'aurait pas.

GABRIEL WIDMER.

PAUL HAEBERLIN : *Allgemeine Pädagogik in Kürze.* Frauenfeld, Verlag Huber & Co., 1953, 120 p.

Tandis qu'il achève son *opus maximum* par une sorte de testament philosophique, *Philosophia perennis* (Heidelberg, 1952), M. Haeberlin est soucieux de donner en même temps, à un plus large public, une série d'opuscules plus pratiques mais tout aussi fondés philosophiquement : *Leitfaden der Psychologie*, 1941 ; *Handbüchlein der Philosophie*, 1949, et maintenant cette pédagogie générale. Pour un public de langue française ils pourront ouvrir un premier accès aux œuvres fondamentales.

L'idée centrale de ce dernier petit livre, c'est que l'homme est un « einmaliges Subjekt » et qu'il ne peut donc jamais devenir un objet pour l'éducateur. L'éducation est « un processus de communication » et repose sur une ouverture personnelle du maître à son « partenaire ». Aussi la pédagogie de M. Haeberlin est-elle, en dépit de son solide enracinement dans une ontologie et une anthropologie philosophiques, affranchie de tout dogmatisme : « Toute vraie méthode est personnelle ».

PIERRE THÉVENAZ.

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

La publication des textes relatifs à la séance annuelle de Rolle (7 juin 1953) est renvoyée à l'année prochaine.

La maladie a empêché M. Samuel Gagnebin de mettre au point le manuscrit de l'exposé qu'il avait présenté sur le sujet : *Une aventure métaphysique : A la recherche de l'objectivité en philosophie.*