Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 4 (1954)
Heft: 1

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: 09.12.2025

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

BIBLIOGRAPHIE

THADDÉE SOIRON, O. F. M. : *La condition du théologien.* Introduction et adaptation française par Y. Becker et J.-R. Hennion. Paris, Plon, 1953, 193 p. Collection « Credo ».

La « heilige Theologie » du P. Soiron n'est pas seulement le titre original de l'ouvrage, dont on nous offre une agréable traduction française, c'est aussi le trait caractéristique d'un mouvement théologique catholique allemand, auquel nous pourrions rattacher le nom de Romano Guardini, qui se traduit par un retour à la théologie biblique et à l'augustinisme. La théologie y est à la fois sagesse et sainteté de vie et pas seulement une discipline spéculative que l'on peut traiter scolairement.

Le théologien est l'homme de la Parole divine ; il l'écoute à l'exemple des auteurs du Nouveau Testament dans la foi et l'humilité, comme la Parole qui porte en elle l'Esprit sanctificateur et justificateur. Elle nous met à l'épreuve et nous oblige à prendre position vis-à-vis d'elle comme Parole interpellatrice. La situation et l'expérience du théologien jouent un rôle dans l'élaboration et la formulation de son message théologique.

Le théologien est l'interprète de la Parole dans et pour l'Eglise, en vue de l'instauration et de la venue du Règne de Dieu ; et, son expérience déborde le cadre de sa personnalité, car elle participe de l'esprit des théologiens des siècles révolus. Il veille dans cette communion de pensée à ne pas exprimer faussement la Parole dans des systèmes de concepts et une problématique qui ne sont pas originairement les siens. Si la Parole, son interprète et l'Eglise sont ainsi solidairement unis, la tradition qui repose sur la Parole et sur les apôtres, piliers de l'Eglise, jouera un rôle primordial dans le travail du théologien, parce que « l'explication de la Parole de Dieu, son prolongement théologique, issu de la confrontation avec les problèmes du temps, trouve son point de départ dans la communauté apostolique » (p. 153).

Un bref, mais substantiel appendice est consacré à l'étude des rapports entre sagesse et théologie chez saint Bonaventure et Duns Scot, qui sert de justification historique à l'essai du P. Soiron si proche de l'inspiration réformée. Une excellente introduction pour qui veut connaître par le dedans les conditions requises pour faire œuvre de théologien.

GABRIEL WIDMER.

JEAN MOUROUX : *L'expérience chrétienne.* Introduction à une théologie. Paris, Aubier, 1952, 377 p. Collection Théologie, 26.

La notion d'expérience joue un rôle fondamental dans les théologies protestantes de la conscience, qui ont vu le jour à la fin du siècle dernier, et dans leur théorie subjectiviste de la connaissance religieuse, qui fait de la foi l'indice d'une attitude humaine et individuelle. C'est ainsi que W. James a pu décrire les variétés de l'expérience religieuse. Mais l'expérience authentiquement chrétienne ne revêt-elle pas une signification bien différente dans la théologie traditionnelle ?

Le Chanoine J. Mouroux, à qui l'on doit déjà un remarquable essai d'anthropologie sur le *Sens chrétien de l'homme* (Paris, Aubier, 1947, Collection « Théologie » 6) répond affirmativement à cette question, en procédant à une analyse poussée de la notion d'expérience sur le plan méthodologique, historique, scripturaire et spéculatif.

La vie chrétienne fervente implique une expérience structurée, dont les composantes relèvent de l'intelligence, de la volonté, de l'affectivité, une expérience à la fois personnelle et communautaire de la relation intériorisée et personnalisante qui unit le croyant à Dieu, en le décentrant de lui-même pour le centrer en Dieu.

Après cette mise au point méthodologique, qui critique l'empirisme d'un James, l'auteur montre comment les affirmations sur l'Ecriture, la foi et la prédestination du Concile de Trente dirigées contre les doctrines réformées renvoient non seulement au problème de la certitude d'avoir la foi, mais à l'expérience chrétienne elle-même. La théologie tridentine se définit sur ce point comme un « refus de l'expérience interne comme critère décisif » de la certitude de la grâce et un « appel à un critère ecclésial comme critère normatif » de cette certitude (p. 44). Raisonnant sur un « abstrait », les réformés majorent l'expérience intime, en lui attribuant un caractère contraignant qu'elle n'a pas ; les catholiques, considérant la personne dans son cadre communautaire et se défendant de faire de la grâce une substance, reconnaissent que cette certitude demeure toujours un mystère. L'étude des formules liturgiques et canoniques du baptême, celle des positions de saint Augustin et de saint Thomas confirment que « l'acte de foi est une affirmation surnaturelle », énonçable grâce à la lumière du Saint-Esprit et à la norme de la Parole divine formulée par l'Eglise.

Sur le plan néo-testamentaire, « l'expérience chrétienne apparaît (dans l'évangile selon saint Matthieu) comme un réseau de relations toutes centrées sur le Christ » (p. 126), preuves en soient les thèmes de l'appel, de la conversion, de la joie, etc., finement décrits par M. Mouroux. Chez saint Paul, l'expérience de l'homme spirituel est celle de la charité et du discernement spirituel faite dans l'Eglise sous la conduite de l'Esprit saint, force de délivrance, de connaissance et d'espérance, uni ontologiquement au croyant. Chez saint Jean, elle se ramène à l'expérience de la communion dans l'Eglise, de la pratique du commandement d'amour, de la connaissance des mystères.

En théologie spéculative, l'expérience chrétienne doit être étudiée d'abord comme constituée par une relation ecclésiale, impliquant « la permanence de l'acte rédempteur » (p. 192), dans laquelle le Christ actualise sa révélation et lui imprime une exigence normative de se communiquer. Elle est ensuite une expérience dans le Christ, auquel le croyant participe en se laissant conformer à lui. L'Eglise et le Christ règlent notre affectivité en la transformant ; il y a, dans cette expérience, non pas une « négation, mais la purification, l'intégration et l'assomption du sentir spirituel » (p. 281). Cependant, la présence de Dieu et de sa grâce ne se confond pas avec une émotion ou un sentiment, qui n'ont pas par eux-mêmes de fonction révélatrice ; mais l'Esprit les intègre à son œuvre par l'intermédiaire des vertus théologales. La foi, dont M. Mouroux nous avait donné une fine analyse dans son *Je crois en toi* (Editions de la *Revue des jeunes*, Paris, 1949), l'espérance et la charité surtout gardent à nos actes intérieurs le mystère de leur enracinement dans le divin ; ce mystère ne se dévoile qu'à travers des signes, comme dans celui de l'Eglise, vécus, coordonnés et hiérarchisés : rectitude de la foi, soumission aux comman-

dements, connaissance de son espérance en Dieu. L'expérience chrétienne tient compte de la misère de l'homme, de la grandeur de sa destinée surnaturelle, de l'amour rédempteur de Dieu ; elle n'est pas autonome et n'est jamais suffisante en elle-même, puisqu'elle trouve son centre de gravité en Dieu.

L'étude de M. Mouroux met en lumière les déficiences des analyses des théologiens de la conscience et les richesses souvent insoupçonnées, l'usage que l'on peut et que l'on doit faire de la notion d'expérience en théologie. Il y aurait cependant un complément à y apporter et que fourniraient la pensée réformée du XVIe siècle et celle d'aujourd'hui, si l'on prenait soin de ne pas y voir la source des erreurs subjectivistes : l'analyse de l'expérience comme structure de la Révélation elle-même, *ex parte Dei*, de la procession des personnes de la Trinité, dont notre propre expérience serait le reflet. L'expérience du Christ serait la norme et l'exemplaire de la nôtre ; notre expérience serait d'abord christocentrique et ensuite ecclésiale, elle ne se fonderait pas sur une unité ontologique entre l'Esprit et le croyant, mais sur une dualité jamais réduite ici-bas entre les dons et les promesses de l'Esprit et le croyant, voyageur et combattant ; elle ferait certes une place à l'affectivité, mais une place plus grande encore à la foi comme certitude des choses à venir et dont Dieu seul est maître.

GABRIEL WIDMER.

La Bible apocryphe. En marge de l'Ancien Testament. Textes choisis et traduits par J. Bonsirven. Paris, Arthème Fayard, 1953, 336 p.

Dans la collection des *Textes pour l'histoire sacrée* choisis et présentés par Daniel-Rops, ce volume fait suite au choix des *Evangiles apocryphes* préparé par Amiot. On sait la rareté criante des études de langue française sur les pseudépigraphes (« apocryphes » dans le vocabulaire catholique romain) de l'Ancien Testament, dont la connaissance, pourtant, ne saurait rester le privilège des seuls biblistes de métier. Sur les quatorze textes principaux, nous n'en voyons que cinq qui aient fait l'objet d'éditions critiques accessibles au public cultivé de langue française : l'*Histoire d'Ahikar*, par Nau en 1908, l'*Ascension d'Esaïe*, par Tisserant en 1909, le *Quatrième Esdras*, par Gry en 1938, le *Livre d'Hénoch*, par F. Martin en 1906 et le *Quatrième livre des Macchabées*, par Dupont-Sommer en 1939.

Le choix présenté par le P. Bonsirven n'est évidemment pas comparable à ces études savantes. Il n'en rendra pas moins de grands services, d'autant plus qu'il comprend, ce qui est très nouveau dans une collection intitulée « La Bible apocryphe », de larges extraits de l'*Ecrit de Damas* publié par Schechter en 1896 de même que des traductions fort intéressantes de passages du *Commentaire d'Habacuc*, du *Manuel de discipline* et des *Hymnes* récemment découverts dans la grotte de la mer Morte et dans le désert de Juda. Et ce qui est peut-être le plus précieux dans ce volume sans prétention, c'est l'index qui le conclut, index analytique et souvent explicatif. Il suffira de parcourir les articles Adam, Fils de l'homme, Démons, Elu, Jugement, Justes, Messie, etc., pour constater que la connaissance des pseudépigraphes est indispensable à celle du Nouveau Testament et qu'il y a bien, entre ces écrits et l'Evangile, contrairement à ce qu'affirme Daniel-Rops dans une préface un peu brillante, « des relations immédiates de cause à effet ».

PIERRE BONNARD.

PAUL-MARIE DE LA CROIX, O. C. D. : *L'Ancien Testament, Source de Vie Spirituelle.* Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 930 p. Les Etudes carmélitaines.

Fondé sur des bases théologiques éprouvées, cet ouvrage remarquablement présenté offre à celui qui veut méditer les livres de l'Ancien Testament en suivant certains thèmes fondamentaux, une abondance de textes reliés par un commentaire averti et substantiel, groupés en trois chapitres : Dieu et l'âme, l'amour de Dieu, les chemins de Dieu. Il ne s'agit donc pas d'un manuel de théologie biblique, mais d'un traité de spiritualité, où le message du Nouveau Testament éclaire et donne son sens à celui de l'Ancien, et où les leçons des grands mystiques de l'école carmélitaine trouvent la source de leur inspiration (cf. les chapitres sur les purifications de Jérémie, sur la nuit obscure de Job). Cette systématisation ne nuit nullement au caractère historique de la Révélation (cf. le chapitre sur l'alliance).

On peut se demander cependant si la méthode de l'auteur d'accoler des textes d'époque et d'intention différentes, qui fait ressortir l'unité et la continuité du livre sacré, ne déprécie pas l'originalité et la spécificité des divers courants de spiritualité de l'Ancien Testament. Il est certain que cette manière de méditer les textes scripturaires rappelle celle des Pères et des auteurs spirituels du moyen âge ; mais si des rapprochements de péricopes sont évocateurs pour le contemplatif, le fait de les abstraire de leur contexte historique et littéraire ne risque-t-il pas d'en changer le sens originel ? Il est vrai aussi que l'Ancien Testament ne se révèle à nous comme Parole de Dieu que si la foi y discerne l'annonce et la présence du Messie, mais les modalités de cette présence sont variées (l'auteur le fait bien ressortir) ; pourtant, en ne les décrivant pas explicitement, ne court-on pas le danger de sous-estimer, à côté de la continuité entre les deux Testaments, leur discontinuité complémentaire due à l'Incarnation ?

Cet ouvrage rendra d'inestimables services tant aux pasteurs qu'aux fidèles ; il se recommande comme un témoin précieux du renouveau biblique. Si la spiritualité catholique nous offrait jusqu'à maintenant, à part les ouvrages des auteurs classiques, trop de livres, où la sève biblique avait de la peine à percer, elle nous donne avec la somme du P. Paul-Marie de la Croix, un excellent guide.

GABRIEL WIDMER.

MATHIAS RISSI : *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes.* Zurich, Zwingli Verlag, 1952, 179 p. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments.

Cet ouvrage tient plus encore que ne promet son titre ! Malheureusement, il ne se laisse pas résumer, étant une œuvre d'exégèse avant tout. Nous nous contenterons donc de relever certains points particulièrement intéressants.

M. Rissi nous semble être parvenu à débrouiller de façon étonnante l'écheveau de l'Apocalypse. Il doit la cohérence impressionnante de son interprétation à la notion du temps à l'aide de laquelle il opère, et qui se réclame de la pensée de Cullmann.

Chacun sait, depuis longtemps, que la notion biblique du temps n'est pas celle dont se sert la science moderne. Après Cullmann, M. Rissi s'élève, à bon droit, nous semble-t-il, contre une systématisation théologique qui substitue

arbitrairement telle notion du temps à celle des auteurs bibliques. Mais alors il ne suffit pas qu'il réintroduise, après Cullmann, les mots mêmes de la Bible dans son œuvre d'exégète. Nous avons besoin d'une redéfinition qui rende sensible la signification des mots employés dans le langage biblique, en admettant, comme M. Rissi semble le faire, que ce langage soit cohérent. Ainsi il nous semble impossible de partir en guerre contre une notion théologique du temps et de l'éternité, qui est un essai de traduction métaphysique des données bibliques, tant qu'on n'a pas soi-même précisé ce que signifie le mot temps qu'on emploie. Encore une fois, cette critique ne porte pas sur les résultats exégétiques de M. Rissi, mais bien sur leur utilisation théologique. La question doit se poser, étant donné le titre même de l'ouvrage étudié.

La même imprécision se retrouve dans des secteurs où l'investigation est moins poussée. Par exemple, l'auteur utilise le principe « pars pro toto » dont il dit qu'il est caractéristique de la pensée biblique. Mais il ne nous dit pas dans quel sens il l'applique. S'agit-il d'une substitution d'aspect juridique, d'une participation mythique, réelle ou parabolique ? Nous restons dans l'ignorance. Or il faudrait le savoir, si M. Rissi veut nous donner de son texte non seulement l'explication, ce qu'il fait fort bien à notre avis, mais encore l'explicitation.

Ceci dit, nous tenons à souligner la richesse d'information qui se révèle dans cette œuvre et le très grand intérêt qu'elle présente pour ceux qui n'ont pas, à priori, décidé que l'Apocalypse relève d'un genre sans portée théologique réelle.

Nous formulerons une dernière critique, qui pourrait être une invitation à l'auteur. Nous avons déploré l'absence d'une table des passages bibliques. Même restreint aux seuls textes de l'Apocalypse, un tel index permettrait une utilisation beaucoup plus facile du travail de M. Rissi. Peut-être se réserve-t-il de reprendre son étude de l'Apocalypse et de nous la présenter sous la forme d'un commentaire ordonné selon le texte ? Si tel est le cas, nous nous réjouissons d'en prendre connaissance.

PIERRE GANDER.

GEORG EICHHOLZ : *Jakobus und Paulus*. Ein Beitrag zum Problem des Kanons. München, Chr. Kaiser, 1953, 52 p. Theologische Existenz heute, neue Folge, 39.

L'épître de Jacques pose trois questions principales à l'historien des origines chrétiennes : celle de sa date, celle de son auteur et celle de son contenu comparé au paulinisme. Après Holtzmann et Dibelius, Eichholz fait de l'épître un témoin de la deuxième génération chrétienne ; l'auteur n'en saurait donc être Jacques le frère du Seigneur, thèse défendue aujourd'hui par Michaelis après Schlatter et Kittel. Eichholz rejette aussi l'idée d'A. Meyer qui faisait de l'épître de Jacques et des épîtres pauliniennes deux expressions, indépendantes l'une de l'autre, d'un christianisme issu du judaïsme hellénistique de la dispersion. Notre épître doit être tenue pour une protestation contre un certain « paulinisme » ; le verset 24 du chapitre 2 « ... l'homme est justifié par les œuvres, et non par la foi seulement » s'oppose bien à Rom. 3 : 28 : « ... l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi ». Seulement, l'épître s'oppose ici à un paulinisme dégénéré où la foi n'est plus qu'une croyance passive. Tandis que Paul décrivait la grâce de Dieu laissant à l'homme la seule possibilité de l'acceptation inconditionnée, l'épître de Jacques rappelle que cette acceptation ne révèle son authenticité que par les œuvres qui la suivent dans

l'existence concrète de l'homme. Le canon du Nouveau Testament, par ses contradictions apparentes, invite ainsi le lecteur à d'utiles analyses ; Jacques, par contre-coup, fait mieux comprendre Paul. Car il appartient à l'essence de la révélation chrétienne d'être l'objet de *plusieurs* témoignages qui se complètent les uns les autres et préviennent ainsi les fausses interprétations.

Ces réflexions intéressantes de l'auteur sont précédées d'un relevé suggestif des déclarations de Luther et de Kierkegaard sur l'épître de Jacques. Sur le même sujet, on pourrait signaler encore l'article de W. Bieder : *Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes* (Theol. Zeitschrift, 1949, 93 ss.), utile surtout par son importante bibliographie.

PIERRE BONNARD.

HENRI CHIRAT : *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique.* Paris, Editions du Cerf, 1949, 282 p. Collection « Lex orandi », 10.

Alors que nombre de protestants ressentent quelque nostalgie à l'endroit des cérémonies du culte catholique romain, toujours plus nombreux sont les prêtres de ce culte qui désirent le voir simplifié et purifié à la lumière de ce que nous savons de l'âge apostolique. L'étude du P. Chirat est un nouveau témoignage de cette préoccupation ; elle n'avance strictement rien qui ne soit appuyé par une référence positive au Nouveau Testament ou aux Pères apostoliques. Une de ses parties avait d'abord paru dans le premier cahier de *Jeunesse de l'Eglise*, publication disparue depuis, dans les circonstances que l'on sait. L'ouvrage donne une description synthétique de la vie ecclésiale aux deux premiers siècles. Il est écrit avec une chaleur et une précision de style exceptionnelles. En nous parlant de la fraternité et de l'hospitalité chrétiennes au premier siècle, de la prière « nourrie » par la catéchèse, des agapes et de la discipline, de la souffrance apostolique et des « soucis charitables », le P. Chirat nous repose des descriptions trop générales du christianisme primitif ; il nous fait entrer dans l'intimité des premières communautés ; l'impression que laisse cette analyse est celle d'une Eglise merveilleusement active, mais paisible, dont l'*humanité* était bien faite pour attirer les multitudes déçues par le paganisme décadent.

Mais l'auteur abuse de la « méthode régressive » (p. 172) ; il reporte dans l'âge apostolique des faits et des institutions qui ne sont attestés que dans l'âge postapostolique, chez les Pères de l'Eglise. Partant de l'idée que « la tradition chrétienne ne s'oppose à aucune donnée de l'Ecriture » (p. 139), l'auteur décrit le « jeûne baptismal » (p. 133), la « confirmation » (p. 144), la première communion avec le Pater préparatoire (p. 146 s.), l'ordination comme « transmission des grâces et des pouvoirs de l'Esprit Saint » (p. 152), etc., en des termes qui situent le lecteur au milieu du deuxième siècle plutôt qu'à l'âge apostolique. De plus, il manque à cette description une base de théologie biblique portant sur les notions néotestamentaires de « corps de Christ » ou d'« Eglise de Dieu ». Dans l'Eglise des premiers jours, l'auteur voit surtout une assemblée orante et eucharistique ; il insiste sur la continuité entre les institutions cultuelles juives et le christianisme naissant. Mais cette continuité matérielle ne s'inscrit-elle pas à l'intérieur d'une rupture encore plus caractéristique ? Enfin, ce que le P. Chirat dit de la primauté de Pierre à la note 1 de la page 221 et des Réformateurs du 16e siècle à l'Appendice V (p. 267 s.) nous paraît assez étranger à son propos et comme surajouté à ses meilleures analyses.

PIERRE BONNARD.

Saint Bernard, homme d'Eglise. Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 259 p. Cahiers de l'Abbaye de « La-Pierre-Qui-Vire ».

Dans l'abondante littérature catholique publiée à l'occasion du VIIIe centenaire de saint Bernard, cet ouvrage, composé par une vingtaine d'auteurs, s'est fait remarquer. Quelques belles photographies hors texte ajoutent à l'atmosphère monacale de ces pages. On veut nous montrer que saint Bernard, prophète en l'Eglise du XIIe siècle, prédicateur de la deuxième Croisade, restaurateur de l'unité rompue, a encore quelque chose à nous dire, que son message domine les siècles parce qu'il s'alimente aux sources éternelles. Les auteurs sont de qualité et ce livre, malgré sa tendance apologétique, est un beau monument d'histoire et de spiritualité. On s'étonnera cependant, au chapitre où Dom Nicolas Perrier compare les vues de saint Bernard à celles du théologien luthérien Anders Nygren sur la charité, de trouver cette phrase : « Le terme ἀγαπάν dans les écrits néo-testamentaires (on n'y trouve pas le substantif) est d'un sens polyvalent dont les contours ne se précisent que selon le contexte. » La parenthèse est une impardonnable distraction ! Elle est du reste démentie par la phrase qui suit, dans laquelle est cité le texte Romains 5 : 8 (et non 6 : 10, autre faute surprenante !) — Le lecteur protestant remarquera en particulier l'étude de Roland Mousnier, professeur à l'Université de Strasbourg, sur *Saint Bernard et Luther*, dans laquelle les travaux de Strohl sont utilisés avec intelligence ; on pardonnera au professeur catholique de le prendre d'un peu haut avec le réformateur saxon qui fut, comme on sait, un admirateur de Bernard ; on lui saura gré de montrer que les différences entre ces deux grands spirituels sont dues, en partie au moins, à des prémisses philosophiques opposées, Bernard étant réaliste et platonicien, Luther nominaliste, formé à l'école de Biel et d'Occam. — Cette orientation platonicienne de Bernard pourrait peut-être expliquer le développement dans sa pensée du concept « Marie Mère de Dieu ». Sa théologie mariale, majestueuse excroissance de sa foi, est très clairement exposée par le R. P. Martelet. Le rôle médiateur de Marie, si fortement accentué par le moine de Clairvaux, sera sans doute évoqué souvent par les auteurs catholiques au cours de cette Année Mariale, et sera encore une forme de l'actualité de saint Bernard.

VICTOR BARONI.

MARTIN LUTHER : *Wider den Löwener Theologen Latomus.* Übersetzung, Anmerkungen und theologische Bearbeitung von Robert Frick. München, Chr. Kaiser Verlag, 1953, 183 p.

En 1519 les Facultés de Cologne et de Louvain prirent position contre Luther en condamnant une série de ses déclarations et en faisant brûler ses écrits. Le moine de Wittenberg prit immédiatement la plume pour réfuter ces *asini Lovanienses et Colonienses*, en insistant sur ce qu'on n'avait pas indiqué les arguments sur lesquels se basait la censure doctrinale. Un théologien de Louvain, Latomus (Jacques Masson), releva le gant et combattit les objections du réformateur par la publication de leçons qu'il avait données pendant les vacances d'été 1520 sur les questions controversées : ce fut le premier livre imprimé aux Pays-Bas pour attaquer Luther. Celui-ci y répondit par sa *Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis scholae sophistis redittae, Lutheriana*

confutatio. L'édition princeps de Wittenberg se termine par ces mots : « *Vale ex Pathmo mea, xx Junii. Anno MDXXI* ».

C'est la traduction de cet écrit que donne M. Robert Frick. Malgré l'importance de ce livre — que M. Frick n'hésite pas à mettre en parallèle avec le *De servo arbitrio* contre Erasme — les grandes éditions des œuvres de Luther (celle d'Erlangen, celle de Weimar) ne lui ont pas fait une place correspondante à sa valeur. Aussi le présent ouvrage a-t-il pour but de mieux faire connaître la *Confutatio* (et cela en une fidèle traduction allemande), d'expliquer les circonstances qui en nécessitèrent l'apparition et de marquer la signification historique et théologique des problèmes qu'elle aborde.

L'exposé de la *Confutatio* n'est pas systématique, en ce sens que Luther suit pas à pas les diverses affirmations de Latomus, pour les combattre et y opposer, en s'appuyant sur l'Ecriture, sa propre manière de voir. Son pamphlet n'en doit pas moins être rangé parmi les écrits le plus théologiquement pensés du réformateur. Les questions centrales de la réflexion religieuse de Luther : péché et grâce, loi et évangile, justification et sanctification, y sont déjà exposées en une présentation approfondie. La méthode exégétique de la *Confutatio* en fait aussi une importante contribution aux problèmes que pose l'herméneutique biblique. Les violences de langage de Luther déparent malheureusement cette œuvre, si elle en fait un écho de la polémique d'alors.

Le traducteur a, par une introduction détaillée et des notes substantielles, grandement facilité l'accès au texte comme à la pensée de Luther. L'ouvrage de M. Frick prend place parmi les volumes complémentaires (le sixième) à la collection « Martin Luther. Ausgewählte Werke » publiée par H. H. Borcherdt et Georg Merz.

JEAN MEYHOFFER.

KARL AUGUST MEISSINGER : *Luther, die deutsche Tragödie 1521*. Bern, Francke Verlag, 1953, 192 p. Sammlung Dalp, 35.

Dans la jolie « Sammlung Dalp », aux éditions si soignées, vient de paraître un ouvrage posthume de l'historien allemand August Meissinger. Tout à la fois romancier, philologue, médiéviste, sa principale œuvre scientifique, que la mort ne lui a pas permis d'achever, fut une biographie de Luther. Le problème qu'il s'est posé — comme l'ont fait d'autres d'ailleurs — fut de discerner et de comprendre les raisons, les motifs intimes auxquels le moine Luther dut de devenir un réformateur. C'est là le sens et le but de son grand ouvrage « Der katholische Luther », paru en 1952, livre qui n'est lui-même qu'une adaptation du manuscrit laissé par l'auteur, décédé en 1950. Cette première étude conduit jusqu'aux entretiens de Luther avec Cajetan, en 1518, à Augsbourg. Un second volume eût été intitulé « Der reformatorische Luther » ; il eût couvert la période de 1518 à l'année cruciale 1521. Enfin « Der lutherische Luther » serait venu, comme troisième et dernier tome, terminer la biographie.

« Die deutsche Tragödie 1521» a été rédigé d'après des manuscrits antérieurs que Meissinger avait élaborés dès 1940 : mais à cette date, impossible de publier. Les éditeurs actuels ont estimé, bien que l'auteur lui-même n'ait pu mettre la main à la dernière rédaction, que l'ouvrage était trop riche de vues perspicaces et profondes pour ne pas mériter la publication et prendre sa place dans la « littérature » de la Réforme.

Par petites touches successives, de brefs mais substantiels paragraphes sont groupés sous quatre titres : *Un monde renaît, Le Luther catholique, L'œuvre, L'Allemagne perd l'occasion.*

Personnages évoqués, mouvements politiques et intellectuels succinctement relatés, découvertes et inventions rappelées (de bien suggestives considérations, par exemple, sur l'imprimerie, et la rapide diffusion de ses productions se substituant à la lenteur du manuscrit), études et écoles dépeintes, moments dans la carrière de Luther précisés, les grands écrits réformateurs analysés, la diète de Worms revécue, la tragédie de la scission déplorée — les acteurs, les événements, les drames de l'année 1521 défilent en une évocation vivante et pénétrante.

L'ouvrage est dénué de références, mais la solidité de l'information et la précision du détail permettent la confiance, et rendent ce petit livre, au style singulièrement personnel, d'une bien attrayante lecture.

JEAN MEYHOFFER.

ERNST KÄHLER : *Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift* De Spiritu et littera. Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag, 1952, 62 + 134 p. Hallische Monographien, herausgegeben von Otto Eissfeldt, 19.

Lorsque fut établie en 1502 l'université de Wittenberg, l'électeur Frédéric le Sage la plaça sous le patronage de saint Augustin : aucun de ceux qui, avec lui, participèrent à cette fondation ne pouvait prévoir à quel point le sort spirituel de la haute école se trouverait lié à la pensée de l'évêque d'Hippone, et lui serait redevable. La signification d'Augustin pour la théologie du XVIe siècle ne peut être surestimée : il est aisé de la suivre jusque dans les oppositions qui ont séparé les uns des autres les théologiens de la réforme.

Les 151 thèses que Karlstadt publia dès le 26 avril 1517 avaient pour but de formuler la pensée nouvellement retrouvée d'Augustin et d'en montrer la valeur en opposition aux autorités scolastiques. Luther les apprécia hautement et les fit connaître à des amis comme un document de la nouvelle théologie — ne percevant peut-être pas les tendances à la « Schwärmerei » qu'elles impliquaient déjà et qui allaient si fortement dresser l'un contre l'autre les deux professeurs de Wittenberg.

Dans son Commentaire sur le traité d'Augustin *De spiritu et littera* que vient de rééditer M. Kähler, Karlstadt, ne prend pas une position essentiellement différente de celle de ses 151 thèses auxquelles il se réfère constamment. Toutefois l'on y discerne plus nettement, particulièrement dans la notion qu'il a de l'Ecriture sainte, une tendance au « prophétisme », à la « spiritualité ». Comme dans ses thèses de 1517, il assimile la Loi à l'Ecriture, la Grâce à la vie. La loi est incontestablement donnée par Dieu, mais tant qu'elle est accomplie sans l'Esprit, elle est morte et donne la mort : c'est l'Esprit qui vivifie. La voie est ainsi ouverte à ce spiritualisme radical, à cette mysticité, à cette lumière intérieure qui rend le sacrement superflu, et dont Luther s'effrayera. Sans doute, le développement plus tardif de la pensée de Karlstadt viendra-t-il éclairer les prémisses posées dans son Commentaire. La réponse qu'il adressera à Luther par son *Anzeig etlicher Hauptartickeln Christlicher leere* marquera

plus nettement l'attitude théologique du Dr Bodenstein, en même temps qu'elle révélera la dépendance où il était de Tauler. Elle explique les réformes tentées par lui à Wittenberg ainsi que les troubles des années qui suivirent.

Ces quelques indications empruntées à l'introduction par laquelle M. Kähler ouvre la réédition du Commentaire de Karlstadt sur le *De spiritu et littera*, laissent entendre l'importance de cette publication. Celle-ci est présentée avec toute la précision, toute la minutie et tout le soin auxquels nous a accoutumés l'érudition allemande.

JEAN MEYHOFFER.

JOACHIM VADIAN : *Lateinische Reden*. Herausgegeben von Matthäus Gabathuler, St. Gallen. Verlag der Fehr'schen Buchhandlung, 1953, 60 + 166 p. Vadian-Studien, Band III.

C'est sous l'aspect d'un brillant orateur que l'on apprend à connaître dans les pages de ce volume le célèbre humaniste saint-gallois, Joachim Vadian. Celui qui devait devenir le bourgmestre et le réformateur de sa ville natale, qui allait être en relations étroites avec presque tous les hommes marquants de son époque, avait été envoyé dès l'âge de 17 ans à l'université de Vienne : il devait, en 1514, y recevoir des mains de l'empereur Maximilien le laurier du poète, en 1516, y obtenir une chaire d'« humanisme » dans la faculté de médecine, et y revêtir, à l'âge de 32 ans, la toge rectorale.

Pendant les années qu'il passa à Vienne il rédigea, pour autant que l'on sache, sept allocutions latines, dont cinq ont été conservées. Ce fut en 1510, au nom de la nation du Rhin (à laquelle appartenaient les Suisses) un discours sur sainte Ursule et les onze mille vierges ; à Noël 1511, une homélie sur la signification de ce jour ; en 1515, adressée à l'empereur, une harangue qui dut au dernier moment être réduite à quelques phrases, Maximilien n'ayant pas le temps de l'entendre tout entière, mais qui fut cependant aussitôt imprimée ; un discours de bienvenue prononcé, lors d'une diète en 1516, en l'honneur du roi de Pologne, Sigismond ; enfin, la même année, une oraison funèbre sur le roi de Hongrie Vladislaw II, frère de Sigismond. Il eût été intéressant de pénétrer les idées religieuses de Vadian en un temps antérieur à la Réforme ; il ne ressort toutefois quoi que ce soit de personnel des deux allocutions dévotes du très jeune orateur. Par contre les trois discours adressés à des souverains — discours qui furent couverts d'éloges — sont révélateurs de son attitude de dignité et de tact à l'égard des grands de ce monde ; ils laissent deviner le futur homme d'Etat.

L'édition de ces documents est très soignée : le texte latin est accompagné d'une traduction allemande, non seulement utile aux profanes, mais bien intéressante encore pour les latinistes par la façon dont elle a su pénétrer le sens d'une langue souvent spontanée et personnelle, et la faire revivre. Une introduction analyse les divers morceaux et les replace dans leur ambiance. Un certain nombre de planches, enfin, illustrent l'ouvrage par la reproduction soit de pages d'éditions contemporaines de l'auteur, soit par un fac-similé d'une feuille du manuscrit de l'oraison funèbre de Vladislaw.

JEAN MEYHOFFER.

HELMUT KRESSNER : *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*. Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1953, 136 p. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 170.

La rupture qu'a amenée la Réformation n'eut pas pour seul résultat de dresser l'une contre l'autre deux formes de christianisme ; l'ébranlement de la puissance *politique* et *sociale* de l'Eglise ne fut pas moins grave que la secousse religieuse. Lorsque les Etats allemands, dans leur opposition à l'Edit de Worms, réclamèrent dans les affaires ecclésiastiques l'autonomie qu'impliquait leur autorité civile, ou lorsque le Grand Conseil de Zurich se substitua, lui corps laïque, à l'évêque — le principe juridique de l'Eglise du moyen âge, c'est-à-dire sa catholicité, se trouvait atteint du même coup. Tant que l'Europe occidentale avait été dominée par une seule et même religion, peuple chrétien et corps social étaient peu distingués l'un de l'autre ; l'hérésie était révolution, abomination — et la persécution, logique, devenait un devoir, la croisade, une œuvre pie. Bien qu'aient été constants les conflits entre l'autorité ecclésiastique et le pouvoir politique pour la prédominance dans la direction du peuple chrétien, l'appartenance à l'une des sociétés impliquait l'appartenance à l'autre.

Les positions que prirent les réformateurs quant aux relations entre l'Etat et les nouvelles Eglises furent diverses. Celui d'entre eux qui a maintenu avec le plus de netteté le souci de l'essentielle identité du citoyen et du chrétien fut Huldrich Zwingli : *Urbem christianam nihil quam ecclesiam christianam esse*. Sa perspective reste imprégnée de la notion romaine telle qu'il la trouvait chez Erasme. Religion et vie politique s'interpénètrent. Appartenir à une patrie, c'est assumer à l'égard du prochain et envers cette patrie plus encore que des obligations morales, des devoirs religieux. *Magna cogitare, ut prosis rei publicae et proximo, vera est humilitas et magnanimitas*. Et c'est là ce qui conduisit Zwingli à condamner sans recours l'anabaptisme.

Or, pareille notion de la nécessaire appartenance aussi bien à l'Eglise qu'à l'Etat, a été reprise par l'anglicanisme, lui-même dès ses débuts, si imbu de la tradition catholique. L'archevêque de Cantorbéry Whitgift écrivait : *I make no difference betwixt a christian commonwealth and the Church of Christ*. Il y a sans doute une différence entre la notion zwinglienne, surtout morale, et la notion de l'évêque anglican, toute juridique ; il n'en reste pas moins que l'analogie de ces vues amène à poser cette question : L'anglicanisme est-il l'héritier de l'idée zwinglienne d'une *respublica christiana* ?

Tel est le problème qu'entend résoudre le livre de M. H. Kressner. L'examen auquel se livre l'auteur le conduit à définir d'abord, en un pénétrant exposé, l'ecclésiologie du réformateur zurichois. Puis, en s'arrêtant à des intermédiaires jusqu'ici moins étudiés — Wolgang Musculus, Rudolf Gualter — il en arrive aux vues ecclésiastiques du primat anglican. Un important chapitre consacré en premier lieu aux divergences entre Zurich et Genève, puis à l'influence de Gualter sur l'Angleterre, démontre à quel point ce dernier a servi de trait d'union entre la pensée de Zwingli et celle des anglicans.

La valeur de cet ouvrage nous paraît résider surtout dans l'exposé perspicace de la notion anglicane des relations de l'Eglise et de l'Etat, et dans la démonstration de l'étroite dépendance de ce système des conceptions zurichoises.

JEAN MEYHOFFER.

TIBURTIUS GALLUS, S. J. : *Interpretatio mariologica Protoevangelii Posttridentina.* Pars prior : Aetas aurea exegesis catholicae a concilio Tridentino (1545) usque ad annum 1660. Roma, Apud Edizioni di Storia e Letteratura, 1953, 286 p.

La théologie catholique appelle « Protévangile » le texte Genèse 3 : 15 qui, dans la Vulgate officielle, a la teneur suivante : *Inimitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius ; ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius.* Dans cette parole de l'Eternel au serpent qui a entraîné Eve dans la désobéissance, la tradition médiévale voit la prophétie du rôle réparateur de la Vierge Marie qui donnera au monde le Sauveur ; et les théologiens y trouvent un fondement biblique de l'Immaculée Conception et de la fonction co-rédemptrice de la Mère de Dieu. Cette interprétation mariologique se combine avec une interprétation ecclésiologique qui attribue à l'Eglise la mission de combattre la race du serpent et d'écraser la tête de l'Adversaire. Ce texte revêt ainsi une importance exceptionnelle. Aussi a-t-on estimé qu'il valait la peine de rassembler toutes les explications qui en ont été faites. Cela donne plusieurs volumes : un pour les Pères, un pour les auteurs du moyen âge jusqu'au Concile de Trente, deux (dont le premier est présenté ici) pour les théologiens post-tridentins, et le dernier pour la période qui va de la définition de l'Immaculée Conception (1854) à nos jours.

Dans cette période que l'auteur appelle l'âge d'or de l'exégèse catholique (1545-1660), une grande place est faite aux auteurs protestants : Calvin, Bèze, Mélanchthon, Salomon Glassius, Louis Cappel, etc. Et parmi les auteurs catholiques, beaucoup plus nombreux, Canisius tient la place d'honneur, avec les éditeurs de la Vulgate, celle de Sixte V et celle de Clément VIII, et, pour finir, Jean de La Haye avec sa *Biblia Maxima.*

L'auteur de cette compilation laisse parler les textes et se contente de conclure, très objectivement : 1. Les auteurs protestants ont raison philologiquement de repousser la leçon *ipsa,* admise dans la Vulgate, et de la remplacer par *ipse* ; en cela, tous les bons auteurs catholiques les approuvent. 2. Les protestants ont tort cependant de voir dans *ipsa* une altération volontaire qui serait destinée à attribuer à Marie des pouvoirs dérobés au Christ. 3. Le rôle actif de Marie dans la Rédemption s'explique en effet déjà par la première partie du texte ; et même les théologiens catholiques qui admettent la leçon *ipsa,* ne contestent pas que la Vierge ne terrasse le serpent que par l'intermédiaire de son fils.

Notons que Calvin, prenant le texte dans son sens littéral, sans idées préconçues, n'y voit que la lutte tragique entre la race humaine et Satan, et la promesse d'une victoire de l'humanité rachetée.

VICTOR BARONI.

ETIENNE GILSON : *Les métamorphoses de la Cité de Dieu.* Louvain, Publications universitaires ; Paris, Vrin, 1952, 293 p.

De tous côtés, on cherche à instaurer une « société humaine universelle », garante de l'ordre, de la sécurité et de la justice. Cette idée remonte à l'Antiquité (Empire d'Alexandre, d'Auguste). Le christianisme, héritier des promesses de l'Alliance, estime qu'elle ne se réalisera que dans une foi commune et dans la venue du Royaume de Dieu. Mais comment « le contenu de la foi qui n'est pas une connaissance rationnellement universalisable » (p. 19) et

comment son idéal qui détache le chrétien de l'amour de ce monde peuvent-ils être la condition de l'unité entre les hommes ici-bas ? L'examen de ces difficultés et des solutions qui leur furent apportées se confond avec celui des transformations de la notion de Cité de Dieu au cours des siècles.

Le lien de la société, d'après saint Augustin, n'est pas la justice, comme le pensait Cicéron, mais « l'amour que les peuples portent aux mêmes choses » (p. 45), soit terrestres et passagères, soit célestes et éternelles. Deux cités, déterminées par des amours différentes pour des biens opposés, celle des hommes et celle de Dieu, sont encore confondues ici-bas. L'Eglise est l'aspect militant de la Cité de Dieu ; ce n'est qu'au cours du moyen âge qu'elle s'identifiera avec elle et que la cité politique sera assimilée à la cité des hommes. Cette première métamorphose posera le problème des rapports entre le pape et l'empereur.

Dans le rêve de R. Bacon, la société universelle sera la République des fidèles dirigée dans la sécurité et la prospérité par le pape. Bacon fait « descendre la Cité de Dieu du ciel sur la terre et de l'éternité dans le temps » (p. 106), en intégrant le savoir humain dans la sagesse biblique. Dante défend l'autonomie du temporel : le pouvoir de l'empereur trouve sa raison d'être dans la société chrétienne universelle dirigée par le pape. Nicolas de Cues tente une synthèse des diverses croyances religieuses, sans rien retrancher du dogme chrétien, dans l'espoir de parvenir à l'unité du monde par l'unité d'une foi tolérante. Poussant plus loin cet effort et sans maintenir la primauté de la foi chrétienne, Campanella en arrive à considérer le christianisme comme un complément de la religion naturelle et commune. Glissant du plan religieux au plan politique, l'abbé de Saint-Pierre promeut l'idée de l'Europe unie assimilée à l'idée de république chrétienne, qui deviendra, chez son commentateur J.-J. Rousseau, la république européenne. Leibniz ne retiendra plus que le cadre chrétien de ces conceptions ; le contenu reposera désormais sur les principes d'une vérité universelle : la Cité de Dieu est définitivement laïcisée. En effet, « les notions théologiques (comme celle de Cité de Dieu) ne sont pas la foi, mais, si on les en sépare, elles ne restent même pas théologiques, elles deviennent philosophiques... toutes les notions théologiques perdent leur essence au moment même où elles se séparent de la substance de la foi. C'est précisément pourquoi la foi dite rationnelle, entraînée dès sa naissance dans le perpétuel devenir de la philosophie, fut incapable de fonder l'unité religieuse de la terre » (p. 247, note 2). Avec A. Comte et le Saint-Simonisme, la Cité des philosophes deviendra en apparence seulement la Cité des savants ; pourtant la science devra se faire philosophie, puis religion, pour devenir un lien social.

Dans sa conclusion, l'auteur tente d'esquisser une solution qui tienne compte de saint Augustin et de Dante : unité de la foi dans un même amour pour des biens identiques, dans un monde où le pape ne supprime pas l'autonomie du pouvoir civil, mais lui donne sa perfection et sa finalité. Voilà la condition pour faire de l'humanité déchirée, une société universelle, qui ne se confond cependant pas avec l'Eglise. Un livre capital d'une lecture attrayante à verser au dossier de l'information œcuménique.

GABRIEL WIDMER.

Marie et l'Eglise. Bulletin de la Société française d'Etudes mariales. Congrès de Sept-Fonds, 1951. Paris, Lethielleux, 154 p.

Ces travaux d'un congrès marial ont une grande valeur documentaire. Par de nombreuses citations et de savants commentaires, on nous montre comment les théologiens catholiques ont été amenés à établir une relation étroite

entre la Vierge-Mère et l'Eglise-Epouse, toutes deux annoncées dans le protévangile de Genèse 3 : 15, et représentées dans Apocalypse 12, selon leur interprétation allégorique. Le R. P. Nicolas, O. P., ayant établi dans une introduction le fondement théologique de l'analogie entre Marie et l'Eglise, le R. P. Holstein, S. J., relève les textes de Justin, Irénée, Tertullien, et ceux de l'Ecole d'Alexandrie qui suggèrent déjà ce rapprochement. L'abbé Aloïs Müller continue l'enquête chez les Pères grecs et latins des IVe et Ve siècles (Chrysostome, Epiphane, Cyrille d'Alexandrie, Ambroise, Augustin, etc.). Dom Frénaud, O. S. B., fait une remarquable investigation à travers les liturgies latines du VIIe au XIe siècle. La dernière, et de beaucoup la plus longue étude du recueil, est celle du R. P. Barré, C. S. Sp., sur la littérature médiévale, de Bède le Vénérable à Albert le Grand, en passant par saint Bernard et tant d'autres. On sait que l'exégèse de ce temps-là considère comme légitime l'utilisation de n'importe quel texte biblique en faveur des doctrines admises par l'Eglise. On trouve l'Eglise hiérarchique et Marie Mère de Dieu dans tout le Cantique, dans les Psaumes et dans mille autres passages. Un des symboles les plus suggestifs est le Cou de l'Epouse, Marie étant la médiatrice nécessaire entre Christ, qui est la tête, et l'Eglise qui est le corps. D'où ces affirmations de saint Bernard : *Nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret... Sic est voluntas eius, qui totum nos habere voluit per Mariam.*

Un second cahier sur *Marie et l'Eglise* est annoncé, avec plusieurs études théologiques, entre autres une du P. Congar sur la position des protestants en face de ce problème.

VICTOR BARONI.

JEAN ZURCHER : *L'homme, sa nature et sa destinée.* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1953, 203 p. Bibliothèque théologique.

Il y eut un temps, dans l'histoire de la pensée humaine, où qui disait : *homme* entendait dire, en réalité : *âme*. Cette équation domina toute la philosophie classique, de Platon à Descartes en passant par saint Augustin.

Il y eut un autre temps, bref mais intense, où dire : homme, revint à dire : *corps*, les deux notions s'étant confondues et rejointes, comme la phénoménologie sartrienne nous invite à le croire.

A chaque moment son problème et sa problématique. Dans le premier temps le problème anthropologique fut celui de la *nature* de l'homme — entendez, tout ce qui fait l'homme en deçà et au delà de son existence concrète. Dans le second moment — et, à vrai dire dès avant qu'il se fût dessiné comme moment dialectique — le problème anthropologique devint celui du *destin* de l'homme, de sa présence dans le temps et comme espace. Ainsi tendit à s'établir un second couple d'équations : âme = nature, corps = destinée.

Ces égalités et ces antinomies, inscrites dans notre sensibilité lors même qu'elles ne s'explicitent pas en un système — il y faut trop de prudence, et de courage — commandent toute réflexion sur l'homme. Fixent-elles toutes nos possibilités, en imposant leurs cadres à nos pensées ? Non certes, car il y eut Aristote et saint Thomas, et entre eux, le refus biblique de circonscrire l'homme et de le distendre, tout à la fois, entre quatre points cardinaux. Refus avorté chez les philosophes, et mal entendu des lecteurs de la Bible, mais refus, tout de même.

C'est le mérite et l'originalité de M. J. Zurcher que d'avoir repris à son compte, dans la volonté de retrouver l'unité de l'homme, ce refus sur lequel s'accordent, d'ailleurs, un nombre grandissant de contemporains.

Surmonter les contradictions apparentes entre la vie psychique et la vie physique, introduites par les platoniciens et les cartésiens, en les expliquant à partir de l'unité de l'être (p. 15), est, en effet, le dessein de l'auteur. Il n'y aurait ici, toutefois, qu'un honorable programme de recherche, si l'intention de M. Zurcher n'allait plus loin et ne visait, finalement, à retrouver, dans la vision biblique de l'homme, la solution des antinomies irréductibles sur tout autre terrain. « La crise morale qui menace aujourd'hui, dans son existence même, l'humanité tout entière ne peut être dénouée que par une renaissance de l'anthropologie chrétienne dont le Christ est le type par excellence : la stature parfaite de l'homme accompli » (p. 202).

Toute la recherche s'inscrit entre un moment critique, où le philosophe tente de réduire le dualisme anthropologique à ses postulats originaux, en vue de le réfuter, et un moment positif où le philosophe, adossé au postulat de l'unité de l'homme, tente de reconstruire une anthropologie qui culmine dans le dernier chapitre, lorsque, devenant théologien, il écoute et transmet le langage biblique.

La partie proprement critique s'attache à décrire les origines et les expressions classiques du dualisme, chez Platon, Aristote, Descartes et les modernes (pp. 19 à 109). Conduite avec l'honnêteté par quoi s'annonce le disciple de l'intègre historien de la philosophie qu'est M. Charles Werner, cette recherche (peut-être un peu longue et trop marquée par l'académique souci de n'oublier personne) conduit l'auteur à revenir, point tant à Aristote qu'au « principe fondamental de sa théorie, qui établit l'unité de l'être humain » (p. 108). Fondé sur cet a priori, l'auteur veut « essayer d'expliquer le problème de l'union de l'âme et du corps derrière lequel se cache, en somme, toute l'explication de l'homme elle-même ».

La tentative s'amorce par un rappel de l'impossibilité d'une connaissance *objective* de soi. L'*évidence* cartésienne ne paraît pas fournir à l'auteur un principe plus satisfaisant. Il préfère postuler, pour sa part, le principe d'*unité* qui lui paraît être à la fois « à la base de toute connaissance et comme fondement de toutes choses » (p. 120). L'accord de l'idée et du réel s'opérant dans le principe d'unité, l'homme se connaît en tant qu'être, en tant qu'existant concret et en tant que réalité physique lorsqu'il se connaît *un* dans chacune de ces directions — où l'on a reconnu l'âme, l'esprit et le corps. Trois chapitres de dense analyse conduisent à une triple conclusion : 1° L'homme est l'*union intime* d'une âme et d'un corps, « la synthèse de principes corporels et spirituels qui forment la structure métaphysique de son être (p. 143). 2° L'homme est conscience, personnalité et liberté, c'est-à-dire : *âme vivante* (p. 161). 3° L'âme n'existe qu'autant qu'elle se réalise dans le corps qui « est à la fois la condition de son existence, l'obstacle et le moyen de son opération spirituelle » (p. 176).

En l'homme ainsi dessiné, il ne reste plus qu'à reconnaître l'image biblique de l'homme. Le postulat initial l'annonçait déjà, grâce auquel la recherche conserve son caractère philosophique et ne donne à aucun moment le sentiment de n'apporter qu'une théologie démarquée. Dira-t-on que la tentative est presque trop réussie ? Ce serait ne pas rendre justice à son honnêteté incontestable. L'auteur ne s'est rien donné de plus qu'un postulat qui se trouve être le postulat même de l'anthropologie biblique. On pourra tout au plus discuter son droit de se le donner et, par là même, on pourra discréditer sa tentative. Mais qui s'intéresserait à cette querelle ? Le fait demeure que M. Zurcher a voulu prendre au sérieux l'unité fondamentale de l'être humain et qu'il réussit à nous convaincre.

S'il faut regretter quelque chose, on regrettera une forme parfois abusivement technique et trop d'empressement à citer les bons auteurs (parmi lesquels, toutefois, ne figure jamais Niebuhr, ce dont s'étonneront les lecteurs de *Nature and destiny of man*). Théologiens et philosophes gagneront à lire ce livre qui pourrait leur fournir les éléments d'un dialogue que chaque jour rend plus nécessaire.

GEORGES CRESPY.

BERNARD MARTIN : *Le ministère de la guérison dans l'Eglise.* Genève, Labor et Fides, 1952, 172 p.

Ce petit volume veut rappeler à l'Eglise ses devoirs à l'égard des malades. Jésus a guéri, a ordonné à ses disciples de l'imiter, et a promis à ceux qui croiront en lui (Marc 16 : 17-18) le pouvoir de faire de même. L'Eglise a peu à peu négligé cette injonction et ce privilège ; il est nécessaire qu'elle se ressaisisse et marche à nouveau dans l'obéissance. La foi en Christ guérit parce que Dieu veut la guérison, la maladie étant l'œuvre de Satan ; il est essentiel de prier dans la certitude du succès ; toute réserve — et même celle qui se voudrait respectueuse de la liberté de Dieu — ressortit à l'incrédulité. La maladie est la conséquence du péché (mais non pas personnel) ; l'auteur en déduit, peut-être abusivement, que du pardon des péchés découle « naturellement » (p. 126) la guérison, « conséquence *normale* (ce n'est pas nous qui soulignons) de cette relation nouvelle avec le Seigneur » (p. 140) ; l'échec est fonction de notre faiblesse, de notre incrédulité, individuelle ou collective. — On peut s'étonner de l'absence de toute considération sur la nature des maladies en cause, corporelles, psychiques ou psycho-somatiques, bénignes ou graves. Affaire de la médecine, répondra-t-on ; car l'auteur proteste par avance contre le grief de s'opposer à la médecine, aux progrès de laquelle il se plaît à rendre hommage et avec laquelle il souhaite une franche collaboration. On regrette de ne pas trouver l'esquisse attendue de la façon dont pasteurs et médecins pourront conjuguer leurs efforts, ce qui laisse l'impression d'actions parallèles. Aussi bien, le ministère de la guérison dans l'Eglise semble-t-il ne concerner ici que la seule guérison dite spirituelle (nommée également divine, ou biblique, ou encore par la foi, par la prière). Or, quoi qu'on en ait dit, la guérison est aussi, sinon tout d'abord, un problème biologique, au sujet duquel il importe, aujourd'hui, que pasteurs et médecins se mettent d'accord si l'on veut en parler sérieusement. On s'inquiète dès lors de ce terme de guérison spirituelle, où l'adjectif paraît bien l'emporter sur le substantif pour placer l'accent sur le moyen, davantage que sur le résultat ; guérison spirituelle ne risque-t-elle pas de se définir par opposition à guérison médicale ? Mais est-ce là, vraiment, dans sa restriction, le sens du commandement du Maître ? A l'affirmer, ne tendrait-on pas du même coup à rejeter la médecine hors de l'Eglise et à lui contester l'honneur, le droit et le devoir d'obéir, elle aussi et à sa manière, par la science qu'elle tient de Dieu, à l'ordre du Seigneur ? Ces réserves faites, de tendances certes amendables, nous nous associons avec joie à ce rappel fait à l'Eglise d'intensifier son intercession en faveur des malades.

Dr FERNAND CARDIS.

PIERRE JOHANNS, S. J. : *La pensée religieuse de l'Inde.* Préface d'Olivier Lacombe. Traduction de Louis-Marcel Gauthier. Namur, Publications des Facultés universitaires ; Paris, Vrin, 1952, 230 p. Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de Namur, 14.

Le P. Johanns est avant tout un missionnaire, mais un missionnaire de la nouvelle trempe, un chrétien qui, pour annoncer l'Evangile aux Hindous, s'est mis consciencieusement à l'étude de l'âme indienne et des traditions métaphysiques et religieuses de l'hindouisme. La compréhension et la connaissance de ces traditions, acquise pendant un long séjour dans le pays, est tellement vaste, profonde et pénétrante, tellement animée de respect et d'admiration, même dans sa critique, que les publications du P. Johanns consacrées à ce sujet ont mérité les plus hauts hommages des autorités philosophiques indiennes. Dans son dernier livre — dont certaines parties sont demeurées malheureusement inachevées — l'auteur nous livre la synthèse de ses études.

L'unique reproche que l'on pourrait faire à ce livre est que le titre n'en recouvre pas exactement le contenu. Nous n'y trouverons pas l'exposé de tous les aspects de la pensée religieuse de l'Inde. Ce n'est pas une histoire scientifique de la philosophie indienne, qui a été presque toujours religieuse, mais l'analyse critique des doctrines dominantes de l'Inde d'aujourd'hui, de ce qu'on pourrait appeler la *théologie officielle de l'hindouisme moderne* (avec la réserve que dans ce pays il n'existe aucune autorité ecclésiastique décidant de l'orthodoxie de telle ou telle doctrine). Et celle-ci est réduite dans l'exposé de l'auteur au Vedânta avec ses multiples écoles et sectes et à la doctrine plutôt pratique du Yoga (à l'occasion duquel l'auteur donne un exposé sommaire du Sâmkhya). Ainsi, non seulement la pensée bouddhique (qui représente pourtant les sommets de la spéculation religieuse indienne, mais depuis presque un millénaire ne joue plus aucun rôle dans l'Inde), mais aussi tout ce qui précéda, dans l'hindouisme, la formation du Vedânta : le Védisme, la philosophie des Upanichades, etc., a été laissé de côté. Quant à cette dernière limitation, l'auteur ne fait que se conformer à l'attitude des Hindous qui considèrent toujours le Véda et les Upanichades comme la révélation fondamentale, mais, depuis des siècles, ne les interprètent qu'à la lumière des doctrines philosophiques médiévales. S'occupant surtout de la théologie et non de la vie religieuse, l'auteur laisse de côté également des sectes modernes qui exercent une influence considérable dans la vie de l'Inde d'aujourd'hui, mais ne portent pas le cachet d'orthodoxie. Il est pourtant regrettable que, par exemple, la pensée de Shrî Aurobindo, qui rentre indubitablement dans les cadres du Vedânta, n'ait pas été prise en considération.

Le livre n'étant pas un manuel scientifique, mais une sorte de discussion valorisante, il n'y a rien d'étonnant à voir la perspective chrétienne y apparaître à chaque pas. Mais cette attitude n'est guère étroitement apologétique. L'auteur compare plutôt qu'il n'oppose, et ne dissimule nullement son admiration pour ce qu'il appelle « les pierres d'attente du christianisme dans la philosophie indienne ». Il est vrai que ce point de vue influence un peu le choix des doctrines examinées. Les sectes théistes du Vichnouisme sont traitées de façon beaucoup plus complète que le Shivaïsme, réduit exclusivement à l'exposé du monisme illusioniste de Shankara et de son école. Et si l'on comprend l'omission du tantrisme qui est bien plus un ritualisme magique qu'une doctrine philosophique, on regrette l'exclusion des écoles shivaïtes comme Shaiva-siddhânta

ou Trika dont les systèmes métaphysiques développés mériteraient l'attention de l'auteur dans la même mesure que ceux du Vedânta vichnouite.

Néanmoins, en dépit de toutes ces limitations, le livre du P. Johanns constitue un enrichissement indéniable et dorénavant indispensable de la littérature du sujet. Car il omet ce qui est amplement exposé dans les autres livres (il présuppose d'ailleurs la connaissance de ces éléments, ce qui peut rendre difficile par endroits la compréhension de son exposé pour un lecteur qui n'aurait aucune idée de l'histoire de la religion et des philosophies indiennes) et donne une analyse détaillée précisément des doctrines plutôt négligées par des manuels courants. Mais la plus grande valeur de ce livre réside dans la clarté et la finesse avec laquelle l'auteur nous offre les fruits de son étonnante érudition et surtout dans l'esprit de chaude compréhension et de sympathie pénétrante qui anime son exposé et le distingue si avantageusement aussi bien de l'indifférence des exposés scientifiques de la plupart des indianistes que de la partialité et du manque de critique des sectateurs occidentaux de l'hindouisme.

CONSTANTIN REGAMEY.

AND. V. SEUMOIS, O. M. I. : *La papauté et les Missions au cours des six premiers siècles.* Méthodologie antique et orientations modernes. Paris-Louvain, Eglise vivante, 1953, 224 p.

Le protestant qui lit ce livre va d'étonnement en étonnement. D'abord, sur le plan historique, à part un portrait hardi de saint Pierre missionnaire et pape, et une étude sur l'œuvre missionnaire de saint Grégoire le Grand, on a quelque peine à voir en quoi la papauté des six premiers siècles s'est trouvée mêlée à l'œuvre missionnaire.

Ensuite, on est surpris qu'un historien salue, à propos du même pape Grégoire, comme des conquêtes de la liberté et de la souplesse ecclésiastiques, les vestiges d'une liberté et d'une souplesse premières que la papauté n'était pas encore parvenue à schématiser dans son uniformisme centralisateur.

Qui plus est, on sera surpris de voir, dans la pensée théologique de l'auteur, que la liberté des formes liturgiques, l'autonomie relative des Eglises nées de la Mission et la consécration d'éléments païens dans le culte de l'Eglise semblent aller indissolublement de pair. Il n'en reste pas moins que le même lecteur protestant est saisi par cet effort d'un catholique romain pour revendiquer dans son Eglise un minimum de liberté sans lequel la Mission se vide nécessairement de son contenu spirituel. L'auteur se risque à certaines remarques, certaines critiques du traditionnalisme, dont la portée dépasse de beaucoup l'Eglise romaine. Son courage et ses affirmations nous touchent. Serait-ce que, là où l'Eglise se refuse à démissionner, elle reçoit ce collyre (Apoc. 3 : 18) qui lui ouvre les yeux sur sa véritable situation ?

PIERRE GANDER.

MARIE-JOSEPH LORY : *La pensée religieuse de Léon Bloy.* Desclée De Brouwer, s. d., 376 p.

Léon Bloy fait partie de cette équipe d'enfants terribles qui ont réveillé l'Eglise de France de son assoupissement au début du siècle et sont responsables en grande partie du renouveau religieux actuel : Péguy, Bloy, Claudel, Bernanos. Mais que faut-il penser de Bloy qui se distingue des autres par la

violence de ses révoltes, les condamnations sommaires, les éreintements, les grossièretés qu'il prodigue à tout propos. Cet homme est-il un pitre, un illuminé, ou un homme de Dieu authentique ?

Le livre de Marie-Joseph Lory nous aide à répondre à cette difficile question. Il nous apprend non pas à connaître Léon Bloy (il suppose qu'on l'a lu en partie), mais à le juger, à peser et discuter les principales positions de ce visionnaire. Grâce à lui, nous pouvons faire le partage entre l'ivraie et le bon grain de cette œuvre touffue et déconcertante, entre les éléments humains, les déviations et les éléments divins et enrichissants.

L'ivraie, ce sont toutes les faiblesses de caractère qui ont déformé les jugements de Léon Bloy. Car ce fut d'abord un autodidacte qui a touché aux problèmes les plus délicats de l'histoire (des Eglises) et de la théologie sans vouloir prendre une information ni recevoir une formation sérieuse. Il ne se fiait qu'à ses inspirations poétiques, ce qui fait que bien souvent ses jugements sont simplistes ou enfantins. Ensuite, cet homme assoiffé de connaissance mystique, de « vie illuminative » a eu le tort de se fermer complètement à toutes les méthodes de travail dans la vie de l'esprit, et de chercher les manifestations de la vie mystique dans des auteurs de second ordre : non pas saint Jean de la Croix, mais Catherine Emmerich, voire des cas plus contestables : de prétendues apparitions. Enfin, ce fut un grand nerveux, un grand impulsif, incapable de dominer sa sensibilité, son imagination et son complexe d'agressivité. De là ses révoltes, ses outrances, ses insultes, ses condamnations, ses vociférations, les grossièretés que charrie son œuvre. Il fut vraiment « l'entrepreneur de démolition » ; rien ne trouve grâce à ses yeux, surtout parmi les chrétiens et dans l'Eglise. Bref, un révolté, un anarchiste et un déséquilibré.

Mais, quelles que soient ses tares, Bloy reste celui qui a ramené au christianisme le plus authentique un nombre important étonnant d'esprits distingués, réfléchis, à cause des richesses spirituelles et doctrinales de son œuvre : c'est ce que nous montre la seconde et la troisième partie du livre de M.-J. Lory. Certes, sur les choses d'ici-bas, Bloy a eu des opinions très contestables et quand il juge à tort et à travers ses contemporains, il est souvent lamentable. Mais qu'il s'agisse des choses de l'au-delà, du péché, de la venue du Saint-Esprit, du retour de Jésus, de la présence de Dieu dans l'histoire des hommes, alors comme il se meut à l'aise dans ces réalités-là, il fait figure de voyant. Incapable d'expliquer, il saisit, il touche, il témoigne. « Il reprend comme au feu d'une forge les vérités refroidies du christianisme et il les fait étinceler aux yeux de ses contemporains. » De là ses formules, obscures peut-être, mais magistrales, éblouissantes : « Le travail est la prière des esclaves ; la prière est le travail des hommes libres » — « Il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints » — « Tout ce qui arrive est adorable », etc.

Et s'il choque tant, c'est qu'il a en vue avant tout d'éveiller des endormis, de se faire entendre à tout prix. Alors, que lui importent les nuances, les abstractions, la théologie raisonneuse ; il employera plutôt les métaphores les plus malsonnantes, les remarques les plus désobligeantes, mais il se fera écouter, et il tournera les âmes vers Dieu.

Voilà ce que M.-J. Lory montre dans un livre extrêmement bien documenté, analysé, détaillé. Peut-être trouvera-t-on que l'étude du caractère est trop morcelée, surchargée de notes et de références ; que le chapitre sur Notre-Dame de la Salette (doctrine assez déconcertante, même pour un catholique) et la méthode exégétique de Léon Bloy sont moins satisfaisants que les autres.

Mais l'ensemble du livre est remarquablement éclairant. Il précise et situe avec une grande fermeté de pensée (d'après une théologie catholique, mais de façon très large) les principales positions doctrinales de Bloy : sur la place du mal dans le monde, l'échec apparent de la Rédemption, la venue du Saint-Esprit, la conception chrétienne de l'histoire. Il nous aide à utiliser et à comprendre ce qu'il y a de disparate dans Léon Bloy — pour autant qu'on puisse comprendre complètement une œuvre aussi déconcertante.

J. DELAMARE.

THOMAS MERTON : *Quelles sont ces plaies ? Vie d'une mystique cistercienne : sainte Lutgarde d'Aywières.* Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 195 p.

C'est l'histoire d'une religieuse belge (1182-1246), stigmatisée, annonciatrice du culte du Sacré-Cœur, contemporaine de saint François d'Assise. Son biographe moderne, Thomas Merton, est un trappiste américain, connu sous le nom de Father Louis, auteur de deux livres célèbres dont les titres français sont *La nuit privée d'étoiles* (autobiographie) et *Aux sources du silence* (histoire de l'ordre de Citeaux). En racontant ici la vie de *Lutgarde d'Aywières*, d'après le témoignage de Thomas de Cantipré, disciple de la sainte, il se propose d'aider ses frères et sœurs catholiques du XXe siècle, à aimer le Sacré-Cœur comme l'aima la mystique du XIIIe siècle. Son ouvrage est dédié aux moniales cisterciennes qui, en nombre grandissant dans l'Amérique d'aujourd'hui, cherchent un refuge dans le silence et l'austérité de la vie monastique. L'auteur, qui écrit fort bien, ne s'arrête pas aux problèmes de critique historique que posent la stigmatisation, les visions, les révélations. L'hagiographie naïve et le surnaturel factice jouent ici un grand rôle. Mais l'ouvrage n'est pas dépourvu de valeur psychologique, car Father Louis possède manifestement une connaissance expérimentale des états mystiques et les éclaire par de nombreuses références à saint Bernard, à saint Jean de la Croix, à sainte Thérèse d'Avila et sainte Thérèse de Lisieux, de même qu'à Marguerite-Marie qui devait fonder au XVIIe siècle le culte du Sacré-Cœur.

V. BARONI.

ALPHONSE DE CHATEAUBRIANT : *Fragments d'une confession.* Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 121 pages.

L'illustre écrivain, auteur de *La réponse du Seigneur*, avant de mourir, en 1951, a laissé à son confesseur ce très beau texte. C'est un témoignage chrétien très personnel et très pur, sans rien d'étroitement confessionnel. L'essentiel en est une apparition du Christ illuminant le chemin du soldat dans un triste crépuscule de janvier 1915 en Argonne, et une parole nettement perçue par « l'oreille intérieure » : « ... Et quand tu auras trouvé l'amour, tu aimeras toutes choses sans distinction, car il n'y a pas de distinction entre les choses : tu aimeras jusqu'à cette boue dans laquelle tu marches. » Document précieux pour ceux qui pensent que les « variétés de l'expérience religieuse » ont quelque chose à nous apprendre.

VICTOR BARONI.

PLATON : *Œuvres complètes*. Tome XI : *Les Lois*, livres I-VI. Texte établi et traduit par E. des Places. Introduction d'A. Diès et L. Gernet. Paris, Les Belles Lettres, 1951, 2 vol., CCXXI-71 et 155 p.

La Collection des Universités de France, que patronne l'Association Guillaume Budé, est en voie d'achever un article important de son programme : la publication des *Œuvres complètes* de Platon. Aux six livres des *Lois* récemment parus succéderont au cours de l'année les six autres livres qui formeront l'essentiel du XIIe et dernier tome. Une première partie contiendra le texte des livres VII-X établi et traduit par Mgr Diès et, dans la seconde, les livres XI et XII dus au même savant seront suivis par l'*Epinomis* : c'est le P. des Places qui présentera ce dialogue dont il a aussi établi et traduit le texte.

Il n'est donc pas trop tard pour signaler ici la publication du tome XI. Le premier volume comprend d'abord, groupées sous le titre général d'*Introduction*, trois études qui fournissent sur les *Lois* les éclaircissements les plus précieux, disons aussi : les plus nécessaires, tant cet ouvrage fameux entre tous est encore mal connu. En premier lieu Mgr Diès expose le plan et l'intention générale des *Lois* : on n'ignore pas la richesse et la pénétration des préfaces qu'il a rédigées pour la *République* et le *Philèbe*. Ici l'analyse, qui épouse avec souplesse la démarche du dialogue, fait admirablement saisir l'unité de son dessein fondamental ; celle-ci peut être masquée, elle n'est pas rompue par les lacunes, disparates et répétitions qui affectent le développement de l'ouvrage et tiennent en partie à son caractère inachevé.

La seconde étude envisage les *Lois* sous l'angle juridique. La comparaison qu'elle institue entre les articles de la législation platonicienne et les règles du droit contemporain (notamment d'Athènes et de Sparte) ne vise pas seulement à recenser les emprunts et à délimiter les oppositions ; elle souligne les points où Platon innove, quelquefois anticipe, ceux aussi qu'il omet de traiter, de sorte que le lecteur est à même de concevoir comment le philosophe a « repensé » le « droit de sa nation ». Cet aspect du dialogue est extrêmement révélateur ; M. L. Gernet, qui a choisi de le mettre en lumière, s'est acquitté de sa tâche avec une précision magistrale.

Ces deux études comptent ensemble plus de deux cents pages ; la troisième, où le P. des Places traite du texte des *Lois*, n'en comprend que onze : elle ne le cède pas en intérêt aux deux premières. Depuis l'édition de Burnet (1907), notre connaissance de la tradition directe des *Lois* a fait d'importants progrès. Le P. des Places rappelle les résultats acquis par la recherche et les complète par le résumé de ses propres observations sur les mains correctrices des deux manuscrits de base, le *Parisinus gr.* 1807 et le *Vaticanus gr.* 1. Outre leur valeur intrinsèque, ces observations nous font toucher du doigt le travail de revision auquel le corpus platonicien fut soumis au début de l'époque byzantine ; elles facilitent ainsi l'intelligence des problèmes posés à l'éditeur moderne. Au reste, la lecture de l'apparat critique permet de se faire une claire idée des bases sur lesquelles l'éditeur a fondé son texte : il n'en est pas aujourd'hui de plus solides. Les leçons des deux témoins fondamentaux sont régulièrement transcrites avec l'essentiel de l'apport byzantin, du IXe au XIIe et au XVe siècle notamment (il est probable toutefois que nous lui devons plus de conjectures que de variantes anciennes) ; en regard de ces données figurent, quand il y a lieu, celles de la tradition indirecte, dont le P. des Places a contrôlé les sources pour la plupart des auteurs anciens qui citent les *Lois*.

Nous ne pouvons nous étendre sur le texte proposé par l'éditeur ni sur sa traduction, dont on doit faire le plus grand cas. Les difficultés étaient nombreuses. Sous le rapport de la critique textuelle comme sous celui de l'interprétation, le P. des Places a fait preuve d'autant de science que de goût. Et nul n'était mieux préparé à trouver au langage sinueux des *Lois* un juste équivalent français. Au surplus les notes où fréquemment l'auteur motive une conjecture, éclaire l'intention d'un passage, commente un fait de langue ou un tour de pensée, sont des exemples de critique pondérée et lucide.

ANDRÉ RIVIER.

Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVIe siècle. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 275 p.

Ce volume collectif réunit les discours prononcés à l'occasion du Ve centenaire de la naissance de Léonard de Vinci, au cours d'un colloque international qui « s'est tenu sous la présidence de M. Lucien Febvre, membre de l'Institut, du 4 au 7 juillet 1952, à Paris, au Palais de la Découverte, grâce à l'aimable hospitalité de son directeur, M. André Léveillé » (Avant-propos).

Les organisateurs du colloque s'étant adressés à de grands historiens des sciences, leurs communications sont denses et suggestives, et il est bien difficile de parvenir à en noter l'essentiel dans le cadre restreint d'un compte rendu.

Les divers aspects de « Léonard savant » ont été abordés grâce à l'étude de ses conceptions astronomiques, mathématiques, mécaniques, anatomiques et techniques. Comme on le sait, Léonard n'a pas eu le temps d'achever l'encyclopédie qu'il préparait, et c'est à travers ses carnets que l'on doit retrouver sa pensée, ce qui implique de nombreuses difficultés pour l'interprète : les notations représentent-elles l'opinion de Léonard ou des avis contraires au sien qu'il s'apprêtait à discuter ?

Quoi qu'il en soit, sur ce point Léonard apparaît comme un moderne, fondant toute science à la fois sur l'expérience et sur la formulation mathématique. Cependant, l'on doit se demander, avec M. Georges Sarton, « si Léonard fut vraiment un des grands créateurs de la science » (p. 17). « ... L'idée originale, qui traverse le cerveau d'un homme comme un éclair est aussi nécessaire que la semence d'une plante, et aussi insuffisante s'il ne lui est pas permis de se développer. Si la semence ne grandit pas, c'est comme si elle n'avait jamais existé.

« Or, les idées de Léonard furent des semences qui ne mûrirent pas. Elles restèrent telles quelles dans ses notes et ses dessins. Il eut parfois des velléités d'écrire des livres sur l'anatomie, sur la peinture, et peut-être sur d'autres sujets, cependant ces velléités ne furent pas accomplies » (p. 18).

Toutefois, comme il existait à l'époque de Léonard une tradition orale transmise dans les ateliers, dont on ne peut évaluer l'importance, aussi bien dans le cas de l'influence exercée par Léonard que dans celui des influences qu'il a pu subir, il est difficile de déterminer exactement sa place dans l'histoire des sciences.

Pour ce qui est de l'œuvre même de Léonard, il ne faut pas exagérer son aspect pragmatiste, car il a exalté « le rôle de la théorie, de la théorie mathématique bien entendu, jusqu'à lui faire absorber et supplanter l'empirie » (Koyré : Rapport final, p. 242). Et par là, Léonard serait un précurseur de la mathématisation de la science à laquelle nous assistons.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

EMILE CALLOT : *Von Montaigne zu Sartre. Die Entwicklung der französischen Philosophie vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart.* Übersetzt von Alwin Diemer. Meisenheim/Wien, Westkulturverlag A. Hain, 1952, 206 p.

M. Callot a bien fait, contrairement à Victor Delbos, de partir de Montaigne et non de Descartes. Il distingue, dans la philosophie française, trois cycles ou époques : celle de Descartes, le XVIIIe siècle, le XIXe. Il conduit son lecteur jusqu'à la réaction métaphysique contre le « scientisme ». Il esquisse enfin les traits fondamentaux de la philosophie française : son union étroite avec les sciences comme avec la littérature ; son caractère ouvert. Dans chacun des trois cycles susmentionnés, il y a d'abord une période de critique, puis une période de création, enfin une période dogmatique. M. Callot laisse prudemment ouverte la question de savoir s'il s'agit là d'un rythme universel ou propre seulement à la philosophie française. Il relève enfin sa tendance universaliste, son goût de la liberté et de la clarté, son intellectualisme joint au souci des problèmes psychologiques et moraux.

Il ne manque à cet ouvrage qu'un minimum d'indications bibliographiques (textes et études critiques) pour être un guide commode et sûr.

MARCEL REYMOND.

LYDIE ADOLPHE : *La dialectique des images chez Bergson.* Paris, Presses universitaires de France, 1951, 308 p.

Disons tout de suite en quoi cet ouvrage, remarquable à bien des égards, nous a déçu. Nous pensions, sur la foi du titre, voir les images bergsoniennes se grouper d'après leurs affinités, procéder à des échanges ou s'opposer, se corriger mutuellement et, par leur jeu, nous faire assister à la genèse de la pensée bergsonienne. Il y a bien — suggéré par des propos de Bergson lui-même sur la démarche de sa pensée en présence d'une difficulté — un plan qui se traduit dans le titre des chapitres par des images tirées des œuvres de Bergson, « images d'accès à la Méthode » pour la plupart. Mais dans l'ensemble, l'itinéraire que nous fait suivre l'auteur ne nous semble pas vraiment dicté par une dialectique des images. En tous cas, lorsque l'auteur dit à la fin de son livre avoir suivi pas à pas le mouvement de la pensée bergsonienne, c'est plutôt l'ordre des problèmes que les affinités des grandes images bergsoniennes qui semble l'avoir guidé. Sans doute le jaillissement des images est-il inséparable chez Bergson du mouvement de la pensée, mais on pouvait aller des images à la pensée, c'est la démarche même que Bergson attend de son lecteur ; en adoptant trop souvent la démarche inverse, L. Adolphe se trouve faire de la pensée du maître un exposé riche, vivant, admirablement documenté, mais un « exposé » tout de même où les images viennent docilement se ranger comme appelées par le fil du discours. Cela est si vrai, l'ordre d'exposition adopté devient parfois si contraignant que plusieurs chapitres ont un peu l'air d'être accrochés à leur titre-image comme un vêtement à un clou, pour reprendre une image de Bergson.

Cela dit, reconnaissons que l'ouvrage abonde en réflexions pénétrantes sur la nature des images bergsoniennes, leur rôle et leur fonction dans une philosophie qui avait débuté par une critique du langage, sur l'espèce de précision qu'elles ont permis au philosophe d'opposer dans le domaine de la vie et de

l'esprit à la précision des sciences exactes, enfin sur la langue et le style de Bergson, et sur la source de leur perfection : ce rythme qui est le rythme même de sa pensée. Mallarmé, Rilke, Valéry sont tour à tour évoqués, avec une science très sûre du rapprochement, pour nous faire comprendre « l'art » de Bergson. De même la parenté de sa pensée avec l'idée centrale de Rousseau éclaire son « refus spontané, puis délibéré » de confondre l'utile et le vrai et sa constante recherche, au-delà d'une connaissance contaminée par nos intérêts pratiques, d'un contact avec le réel « dans sa pureté originelle ». Un autre développement très dense, très fouillé, nous montre l'image de la torsion se formant, chez Bergson, d'une double méditation sur Plotin et Spinoza : la torsion, étant à la fois « conversion » et « procession », réconcilie la contemplation et l'action, d'où la supériorité à ses yeux du mysticisme chrétien sur le mysticisme grec ou oriental. En définitive, et malgré les réserves exprimées plus haut, excellente contribution à la connaissance de Bergson.

CHARLES FAVARGER.

Etudes blondéliennes, 2. Collection dirigée par Jacques Paliard et Paul Archambault. Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 168 p.

Le premier fascicule de ces *Etudes* comprenait des inédits de Blondel relatifs à la réédition de l'*Action* de 1893 et quelques études critiques contemporaines de la célèbre thèse, celles de Brunschvicg, de Delbos, de Margerie et le compte rendu de la soutenance de Wehrlé (*Etudes blondéliennes*, 1, Paris, P. U. F., 1951). Dans le présent volume, on a publié quelques inédits tirés des manuscrits d'Aix, montrant que, dès 1895 et durant les années postérieures, Blondel avait l'intention d'apporter des rectifications à sa position, sans retomber dans l'intellectualisme d'un Gardeil, ni dans le dogmatisme moral de Laberthonnière (p. 11), précisions utiles pour l'historien de la pensée de Blondel. Un projet de refonte de l'*Action* suivi et systématique fait suite à ces notes.

Maurice Carité consacre une étude à « Paul Archambault et Maurice Blondel », où il fait ressortir tout ce que fit le disciple pour faire connaître la pensée de son maître. On trouvera ensuite le texte d'une conférence fort attachante de J. Paliard sur « l'élan spirituel selon H. Bergson et selon M. Blondel », deux études remarquables de clarté et de précision de P. Archambault sur l'œuvre blondélienne et qui pourraient fort bien servir comme première introduction à son œuvre.

Mais l'étude la plus originale de cette publication est celle d'Henry Duméry sur « Blondel et la philosophie contemporaine ». En une septantaine de pages denses et pourtant lumineuses, le commentateur le plus perspicace de Blondel (cf. *La philosophie de l'Action*, Paris, Aubier, 1948) nous prouve, à l'aide d'une argumentation solide, fondée sur une information étendue, que le blondélisme porte en lui les germes de développements ultérieurs, à condition d'en dégager les thèmes spécifiques à la lumière d'une part de la philosophie des valeurs, de la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty et des existentialismes de Sartre, Polin et Gusdorf d'autre part. « C'est Blondel qui sauve les thèses existentialistes (celles concernant la liberté, l'auto-position, les rapports entre l'en-soi et le pour soi) précisément parce qu'il n'est pas lui-même existentialiste. Il intègre ce qu'il y a de positif dans la phénoménologie et il le dépasse en le complétant » (p. 117). Cette savante mise au point, dont il est vain de vouloir

résumer les enchaînements et qui laisse transparaître la position de l'auteur sur le problème de la création des valeurs et celui de la constitution de la relation entre Dieu et l'homme, est menée avec le dessein de ne pas enfermer le blondélisme sur lui-même, mais de le prolonger, dans un esprit fait de sympathie et de compréhension pour les courants philosophiques actuels ; elle nous vaut une critique des difficultés et des déficiences de la phénoménologie et des existentialismes, dont on devra tenir compte dans le dialogue que le christianisme tente d'établir avec ces philosophies.

GABRIEL WIDMER.

KARL JASPERS : *Raison et déraison de notre temps*. Traduit de l'allemand par Hélène Naef, avec la collaboration de M.-L. Solms. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 80 p. Textes et études philosophiques.

Les trois conférences qui composent ce petit livre font un tout. Elles sont une mise en garde contre ces formes de déraison que représentent certaines idéologies de notre temps et qui risquent de submerger la raison et, avec elle, la seule chance d'« une communauté d'êtres pensants, toujours en marche vers la liberté » (p. 32). On peut relever dans le marxisme et la psychanalyse, par exemple, outre un apport scientifique incontestable, une dangereuse prétention à constituer un savoir total, prétention qui a tous les caractères extérieurs de la foi, mais qui, ne s'avouant pas comme telle, se dissimulant au contraire sous des apparences scientifiques, « est en réalité une pseudo-foi » (p. 22) dont Jaspers dénonce le dogmatisme et où il décèle un retour à la magie. Or, « tout savoir s'acquiert à l'aide de méthodes définies et à partir de points de vue définis également. C'est pourquoi il est faux d'ériger un savoir quel qu'il soit en connaissance totale et d'en faire un absolu » (p. 25). Cela signifie que la science, « condition indispensable de toute vérité » (p. 27), « n'embrasse pas la vérité dans sa totalité » (p. 29) et que, par conséquent, elle laisse insatisfait notre désir de connaître. C'est ce qui explique le succès de courants de pensée comme le marxisme ou la psychanalyse. Mais à ces « succédanés de la foi » (p. 31) il faut préférer la voie que nous ouvre la raison.

La raison se définit par son effort pour dépasser les limites de l'être brisé et retrouver une unité qui lui échappe sans cesse. Nous libérant de l'isolement où nous plonge un vouloir-vivre égoïste, « elle s'identifie à une volonté illimitée de communication » (p. 40). « Pour la raison, dans la condition temporelle, la vérité est liée à la communication » (p. 40), car la vérité, n'étant jamais achevée, « s'éprouve en éprouvant autrui » (p. 41). Mais ce lien que la raison peut établir entre des existences ne se renforcera que par l'amour. Ensuite, « tout ce qui se délimite et se définit à nos yeux nous propose une tentation : celle de le substituer à l'un » (p. 42), mais la raison poussant jusqu'au bout la désagrégation critique de toute réalité définie rencontrera la présence de l'être et fera ressurgir alors tout ce qui est, dans une lumière nouvelle. Enfin « sans la raison, nous sommes prisonniers de notre historicité » (p. 43) que nous ne pouvons transcender qu'en en prenant conscience et « en nous arrachant en quelque sorte à notre existence » (p. 44) à l'aide de la raison. Il ne faut pas entendre ici par raison une faculté d'explication universelle dont l'homme serait naturellement doué, mais une raison qui « naît de la liberté » (p. 46), c'est-à-dire d'une décision existentielle de servir une vérité dont le triomphe

n'est pas assuré. « L'homme ne naît pas raisonnable, il le devient plutôt par une conversion de sa nature instinctive » (p. 48).

La troisième conférence a pour sujet le combat (autre forme de la communication, qui n'exclut pas l'amour, au contraire) que doit mener la raison, en nous-mêmes et dans le monde, contre les doctrines qui sont « issues d'un reniement simultané de la vérité et de la liberté humaine » (p. 64). Le jugement que porte Jaspers sur ces doctrines peut être discuté, mais on ne peut nier la richesse de substance que renferment ces quatre-vingts pages d'une portée si actuelle.

CHARLES FAVARGER.

GASTON BACHELARD : *Le matérialisme rationnel.* Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 225 p.

La pensée scientifique se veut ouverte. Chaque découverte doit s'intégrer à une théorie, au prix même d'une refonte partielle de celle-ci. A chaque pas, pourtant, il faut se garder d'ériger une découverte en vérité fondamentale et garder présente à l'esprit la nécessité d'avoir à la repenser à l'étape suivante. Une pensée scientifique qui se veut, à chaque moment de son histoire, rectifiée, doit sans cesse corriger une perspective donnant aux premiers plans une place privilégiée.

Aussi la pensée scientifique moderne, pour satisfaire à cette exigence d'autorectification, s'active-t-elle constamment entre les deux pôles de la théorie et de l'expérience, du rationalisme et de l'empirisme. Mais il faut bien comprendre, dans l'acception de ces deux concepts, la notion de polarité. Il faut se défendre de l'acception classique de l'empirisme et du rationalisme, notions indépendantes. La polarité épistémologique fait de chacune d'elles le complément actif, effectif de l'autre.

D'une part, nous aurons un rationalisme prospecteur : l'expérience moderne est constamment inspirée et instruite par le rationalisme théorique ; l'expérience moderne se veut sans irrationalité.

D'autre part, à chaque étape nouvelle, l'esprit scientifique est appelé à *repenser* la matière, et c'est de cet effort de pensée capital que naît le matérialisme rationnel.

Il faut souligner ici que la direction métaphysique du vecteur rationalisme-expérience doit, actuellement, être majorée par rapport à celle du vecteur inverse. On en fait l'expérience avec la Physique mathématique ; Gaston Bachelard montre comment les derniers développement de la chimie rendent cette constatation plus évidente encore.

Il fut une époque récente où la chimie semblait devoir s'intégrer à la physique, l'unité de cette région de la Science devant finalement se réaliser par absorption pure et simple. Or, aujourd'hui, l'on assiste à une spectaculaire promotion de la chimie au même rang que la Physique mathématique ; au même titre que de cette dernière, l'on peut parler d'une Chimie mathématique. Cette évolution, résultat d'un merveilleux effort de pensée, aura des répercussions philosophiques importantes. Car la Chimie constitue, avec la Physique, *l'une des instances essentielles du matérialisme scientifique.* Dans l'ouvrage dont nous parlons, toute la partie consacrée à la notion de valence chimique et à son évolution est, sans aucun doute, celle qui met le mieux en lumière cette place qu'occupe la Chimie moderne. La complexité de ce sujet nous empêche, hélas ! d'en parler dans une simple recension. Nous engageons ceux qui liront

l'ouvrage de Bachelard à s'intéresser tout particulièrement aux chapitres consacrés aux valences et à la mésomérie. Bien que complexes, ils sont très accessibles, et d'une portée considérable.

La classification de Mendéléeff, elle aussi, offre matière à réflexion. Gaston Bachelard ne manque pas de s'y arrêter, car elle est une « des pages les plus philosophiques de la Science ».

Mendéléeff réalise une systématique des corps simples fondée sur un ordre croisé ; les corps sont disposés par ordres de poids atomiques croissants et de valence chimique. Or Mendéléeff rencontre des exceptions et se voit obligé de classer, par exemple, l'iode après le tellurium, en dépit de son poids atomique inférieur. En portant — il avait le choix — l'exception dans l'ordre des poids atomiques croissants plutôt que dans celui des valences, il utilise la notion de nombre électronique avant la lettre. Ce n'est point par géniale intuition. Les poids atomiques sont, à l'époque, des *rapports pondéraux*. Ils n'ont rien d'un poids absolu, et la notion d'atome n'est encore qu'une hypothèse. Mais le tableau de Mendéléeff allait subir une évolution, et une première étape fut de remplacer le poids atomique par le *nombre atomique*, qui n'est alors, en réalité, qu'un numéro d'ordre. Lorsqu'on aura mis en lumière que le nombre atomique représente le nombre d'électrons contenus dans un atome, on aura saisi que le véritable principe ordonnateur des éléments n'en est pas le poids atomique, mais bien le nombre atomique qui, de la fonction ordinale, est véritablement promu à la fonction cardinale. C'est ainsi que, dans l'état actuel de nos connaissances, la systématique des éléments ne présente plus d'exceptions ; elle trouve toutes ses justifications dans la structure même de la matière. Par contre, il a fallu le hasard d'un parallélisme pas trop imparfait entre la croissance du poids atomique et celle du nombre atomique pour que Mendéléeff parvînt à constituer son tableau.

Il y a encore d'autres principes ordonnateurs de cette systématique — périodes et familles chimiques. A la base, cependant, on retrouve toujours l'organisation électronique de la matière. On pressent déjà cette différence — qu'éclaire remarquablement l'étude de la notion de valence — entre la Physique, science du noyau atomique, et la Chimie, science des électrons.

Nous n'avons pu qu'esquisser. Peut-être voit-on malgré tout comment peut s'organiser une structure de la matière entièrement repensée, détachée — et souvent en opposition avec lui — de l'empirisme de l'expérience première. C'est le mérite de Gaston Bachelard de pousser à bout une démonstration commencée il y a longtemps déjà et qu'il formulait philosophiquement d'une manière très précise dans cet ouvrage central de son œuvre : *La philosophie du non*. Après *Le rationalisme appliqué* et *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine*, *Le matérialisme rationnel* apporte un nouvel élément essentiel à cette profonde étude de la pensée humaine dans son effort rationnel de connaissance.

GEORGES LERESCHE.

M. Arnold Reymond a fêté le 21 mars 1954 son quatre-vingtième anniversaire.

Nous souvenant de ce que notre Revue doit à M. Reymond, qui en a été le responsable, avec René Guisan, dès le début de la seconde série, nous lui adressons l'hommage de notre fidèle et affectueux attachement.

Nous avions prévu de marquer ce jubilé en publiant un article de notre vénéré collaborateur. La réédition prochaine de deux de ses œuvres a empêché M. Reymond de préparer son texte pour le présent fascicule. Nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs qu'ils le trouveront dans le numéro du deuxième trimestre.

LES RÉDACTEURS.

Lausanne — Imp. La Concorde. 83/4.54