Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1956)
Heft: 2

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

WILLIAM F. ALBRIGHT : *Recent Discoveries in Bible Lands*. Pittsburgh (U.S.A.), The Biblical Colloquium, 1955, 136 p.

Ce petit ouvrage, œuvre d'un des maîtres les plus éminents de l'heure, constitue un excellent résumé, clair et précis, des découvertes faites depuis cent cinquante ans au Proche-Orient et qui ont permis aux disciplines bibliques de s'établir et de progresser sur des bases scientifiques. L'auteur brosse un tableau rapide, mais prestigieux, des travaux exécutés dans tout le Moyen-Orient. Il a soin de marquer l'apport que nous valut la lecture des monuments épigraphiques et la connaissance des littératures anciennes : papyrus d'Egypte, tablettes de Ras-Shamra, par exemple, et tout dernièrement les manuscrits de la mer Morte. Il peut indiquer ainsi comment, par des données extra-bibliques, on est arrivé à préciser plusieurs points de l'histoire d'Israël, et les parallèles que l'on peut tirer entre ces littératures étrangères et la Bible.

Le livre du professeur W. F. Albright, pour sa plus grande partie, n'est pas récent, et date de 1936, sauf erreur. Mais des notes additionnelles mettent le lecteur au courant des récents travaux et des dernières découvertes. C'est une très bonne initiation pour le grand public cultivé et l'étudiant de la Bible.

MICHEL TESTUZ.

ALBERT VINCENT : *Les manuscrits hébreux du désert de Juda*. Paris, Arthème Fayard, 1955, 281 p. Textes pour l'Histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops, de l'Académie française.

La découverte de manuscrits au Khirbet Qumrân dans le voisinage de la mer Morte n'a pas fini d'étonner le monde savant et le grand public. Aux rouleaux d'Esaïe, d'Habacuc, au *Manuel de Discipline*, etc., dont l'apparition en 1947 avait fait sensation, s'est ajouté le contenu de quatre autres cavernes de la même région. Elles ont livré des fragments du Lévitique, deux manuscrits de l'Exode, des fragments d'Esaïe, de Jérémie, deux manuscrits de Ruth. Une faille de rocher, ainsi qu'une nouvelle grotte ont livré des passages des Apocryphes. L'inventaire de tout ce magnifique butin, confié à une équipe de spécialistes, qui travaille à Jérusalem, n'en est encore qu'à ses débuts. C'est pour répondre à la curiosité du public que M. l'abbé Vincent s'est décidé à en donner un aperçu qu'il appelle lui-même « un petit travail de vulgarisation » (p. 27). Il retrace les péripéties de la découverte, décrit les fouilles de Qumrân, qui ont permis de retrouver le bâtiment conventuel de la communauté essénienne dont ces livres constituaient la bibliothèque et son cimetière. Dans le ouady Murabba'at, à dix-huit kilomètres au sud de Qumrân, d'autres fragments bibliques ont été trouvés, ainsi qu'une lettre de Bar Kokéba, le chef de la seconde révolte juive.

Dans une seconde partie, M. Vincent donne la traduction des documents les plus importants et il termine son exposé par un essai de synthèse sur la secte des Esséniens, ses rites, sa doctrine et son existence mouvementée.

Cet ouvrage se base essentiellement sur des articles de revues, sans donner la carte des lieux, annoncée dans la table des matières. A l'heure présente, on ne peut demander plus. Il faut être reconnaissant à l'auteur d'avoir écrit cet essai, dont l'actualité diminuera au fur et à mesure que paraîtront les ouvrages scientifiques sur la question, dont le premier vient de paraître en Angleterre. La connaissance du milieu dans lequel est né le Christianisme est d'une importance capitale pour l'étude du Nouveau Testament. Remercions M. Vincent d'avoir eu le courage de livrer au public son étude consciencieuse qui nous aidera à contenir notre impatience légitime. Quelle moisson promet à tous ceux qu'intéresse la Bible la publication du matériel de Qumrân !

GEORGES PIDOUX.

The Idea of History in the Ancient Near East. New Haven, Yale University Press, 1955, XII + 376 p.

L'ouvrage se compose de neuf exposés, accompagnés de bibliographies : l'Egypte († L. Bull), la Mésopotamie (E. A. Speiser), la Perse (G. Cameron), Israël (M. Burrows), l'Orient hellénistique (C. B. Welles), les débuts de la chrétienté (E. Dinkler), la chrétienté patristique (R. H.Bainton), les débuts de l'Islam (J. Obermann) ; le dernier est une vaste synthèse de P. Schubert sur le XXe siècle occidental et l'ancien Proche-Orient. C'est sans aucun doute cette partie qui est la plus intéressante car l'ensemble de l'ouvrage n'a pu trouver l'unité interne qu'on eût souhaité. En outre, il y a une lacune en ce qu'aucune place n'a été faite au monde hittite.

Quelques points méritent particulièrement d'être relevés : l'Egypte n'a pas de conception de l'histoire proprement dite, même si elle a quasi un culte du souvenir et de l'antiquité ; il en va de même de la Mésopotamie ; mais toutes deux n'en ont pas moins un *sens* de l'histoire et de la valeur didactique du passé.

Tout à l'opposé se situent les conceptions israélite et chrétienne qui sont toute pétries d'une conception historique. Mais il s'agit d'une histoire envisagée non pas « à l'intérieur de la structure du monde », mais d'une histoire dominée par l'idée du plan salutaire de Dieu. Contre Boman (*Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingue, 1952) qui pense que les Israélites ont conçu l'histoire comme une évolution rythmique, Burrows garde le concept d'un développement linéaire, mais on peut se demander s'il a vu juste étant donné le peu de place qu'il fait à l'eschatologie des prophètes préexiliques.

De son côté, Dinkler qui, sur plus d'un point s'oppose à Cullmann, pense que le Nouveau Testament est dominé par *deux* notions du temps : l'une apocalyptique et cosmique, l'autre reposant sur un schéma d'eschatologie contemporanéisée.

Enfin, notons l'effort synthétique de Schubert qui demande qu'en considérant la culture hellénique, nous tenions bien davantage compte que ce ne fut le cas jusqu'ici des trois mille ans qui l'ont précédée et formée. Toutefois, on reste sceptique quand le même auteur pense que l'Islam est uni au judaïsme, au christianisme et à la Grèce par un héritage commun.

Tout le volume est riche de suggestions et représente une tentative de synthèse très intéressante.

PHILIPPE REYMOND.

Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. Leiden, E. J. Brill, 1955, 301 p. Supplements to Vetus Testamentum, III.

A l'occasion de ses 65 ans, ses collègues ont offert au professeur H. H. Rowley, de Manchester, un magnifique volume consacré principalement au problème de la littérature sapientiale dans l'Ancien Testament. Rarement hommage ne fut mieux mérité ; H. H. Rowley est, en effet, un des meilleurs connaisseurs de l'A.T., son érudition est célèbre, ses ouvrages, nuancés et soignés, font autorité (par exemple : *The Biblical Doctrine of Election*, 1950 ; *From Joseph to Joshua*, 1950 ; *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, 1952 ; *The Unity of the Bible*, 1953, etc.). A sa grande compétence, le professeur H. H. Rowley joint une vive amabilité, c'est lui qui anime diverses sociétés pour l'étude de l'A.T. et ses interventions aux congrès internationaux sont particulièrement bienvenues.

Les meilleurs spécialistes de l'A.T. ont collaboré à cet ouvrage impeccablement publié par E. J. Brill, de Leiden ; le problème de la sagesse y est étudié sous de multiples aspects : ainsi, S. N. Kramer donne une version sumérienne du thème de Job ; W. F. Albright signale diverses sources cananéennes et phéniciennes de la sagesse hébraïque ; I. Engnell s'intéresse aux relations entre la sagesse et la vie, dans le récit de la création. J. Lindblom signale des contacts entre la littérature sapientiale et les prophètes, et S. Mowinckel, entre les psaumes et la sagesse ; R. B. Y. Scott et N. W. Porteous établissent une relation entre Salomon et la royauté d'une manière générale, et la littérature gnomique.

Il n'est pas possible d'énumérer toutes les richesses de cet important volume ; notons, cependant, un article brillant de P. Humbert qui défend l'intégrité du livre de Job et souligne son modernisme. L'auteur, qui semble avoir beaucoup voyagé, paraît ouvert à une pensée étrangère aux vieilles traditions israélites ; déjà son drame écrit sous la forme d'un dialogue rappelle les discussions des penseurs grecs. Dans son fond également, le livre de Job s'éloigne des doctrines classiques en soulignant que la justice divine n'est pas à notre mesure et en volatilisant la justice humaine, autre pôle de la vie du peuple hébreu ; le Dieu de Job se révèle dans la nature et non dans la Loi, bref, il est, aux dires de P. Humbert, assez différent du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Signalons enfin une étude extrêmement intéressante consacrée au thème de la contestation par le professeur B. Gemser, de Prétoria : l'auteur relève d'abord que les litiges jouent un rôle important dans la vie d'Israël dès la Genèse, nous voyons des frères ou des parents se disputer des sources et entrer en conflit pour des questions d'héritage. Ce motif du procès est introduit dans la vie religieuse, en particulier dans les psaumes où les croyants font appel à leur Dieu pour qu'il plaide leur cause, et également dans le message des prophètes qui, sans exception, annoncent le procès que Jahvé fait à son peuple infidèle. Mais les croyants aussi demandent des comptes à Dieu ; Jérémie, Job en particulier accusent leur Seigneur ; bref, tout montre l'importance des notions juridiques dans l'existence du peuple élu.

Cette conception particulière des relations avec Dieu exclut tout fatalisme et implique entre Jahvé et les siens des rapports personnels, éthiques, parfois dramatiques puisque Dieu se révèle non comme un système ou un dogme, mais comme une personne avec laquelle il est possible de discuter.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

CORNELIS VAN LEEUWEN : *Le développement du sens social en Israël.* Amsterdam, 1954, 247 p. Thèse de doctorat.

L'ouvrage a pour but de nous montrer comment, au travers de l'histoire d'Israël, légistes, prophètes, sages ont réagi à la vue des pauvres de leur peuple et devant ceux qui les exploitaient. L'auteur, bien qu'étudiant avant tout les textes de l'Ancien Testament, nous donne aussi de larges aperçus de la pensée juive sur le sujet, avec, en outre, quelques parallèles avec les littératures orientales et gréco-romaine.

Il montre d'abord les mesures prises pour défendre les pauvres contre les puissants et constate à ce propos que ce qui a manqué à la législation israélite pour être efficace, c'est une sanction pénale applicable aux exploiteurs ; les lois de la Thora ne sont que des « exhortations d'éthique sociale » (p. 78). Il cherche ensuite à analyser comment s'est fait le rapprochement des idées de « pauvre » et de « pieux ». Les Psaumes constituent là un champ d'observation important. Mais, fait intéressant, la littérature sapientiale juge la pauvreté beaucoup moins favorablement que ne le font les psaumes ou les écrits prophétiques. Enfin, l'auteur termine par deux chapitres portant respectivement sur la notion de charité et sur le messianisme.

Ce livre présente donc un réel intérêt et dépasse de beaucoup le cadre du volume de Causse, par exemple (*Les pauvres d'Israël,* Strasbourg, 1922). On peut cependant lui reprocher de ne pas donner pleinement ce qu'il annonce. L'ouvrage est trop descriptif et ne montre pas vraiment le « développement » d'un « sens social », celui-ci étant par ailleurs très différent en Israël — il fallait aussi le montrer — de ce que nous entendons par là. En outre, si l'on peut féliciter M. van Leeuwen d'avoir osé écrire en français, on doit cependant constater que son style est souvent lourd, qu'il contient des fautes, et que son vocabulaire est parsemé de trop nombreux barbarismes.

PHILIPPE REYMOND.

FRANCESCO LO BUE : *Che cosa è il Nuovo Testamento ?* Breve introduzione alla letteratura del cristianesimo nascente. Torre Pellice, Libreria Editrice Claudiana, 1954, 160 p.

Cette brève introduction au Nouveau Testament est la synthèse de divers articles écrits pour un Dictionnaire biblique que la Libreria Claudiana à Torre Pellice espère publier prochainement. On ne saurait mieux préparer la publication de ce Dictionnaire, car ce petit ouvrage promet beaucoup. S'il a la clarté d'un livre de vulgarisation, jamais pourtant l'auteur n'esquive les problèmes même s'il les laisse ouverts et il ne sacrifie pas à la facilité. Francesco Lo Bue est remarquablement au courant des travaux les plus récents. « J'ai cherché, dit-il, à passer par-dessus les barrières confessionnelles et culturelles qui si souvent entravent l'étude du Nouveau Testament et je me suis efforcé de tenir compte également de la production européenne, anglo-américaine, catholique, protestante et laïque. Je n'ai pu ni n'ai voulu masquer mes convictions, ni mes préférences au sujet de certains problèmes de critique néo-testamentaire mais j'espère ne pas leur avoir donné une valeur disproportionnée et prédominante. »

Francesco Lo Bue insiste sur l'intérêt renouvelé qui s'attache aujourd'hui à l'étude du Nouveau Testament. Il semble, en effet que l'on discerne mieux les rapports qui unissent certains écrits : évangiles ou groupes d'épîtres. Les travaux sur les écrits de Paul comme ceux qui concernent les études johanniques mettent en lumière l'importance de certains centres de vie chrétienne du premier siècle : l'église d'Ephèse en particulier. A notre avis, ce petit livre mériterait d'être traduit.

LYDIA VON AUW.

FRANZ OVERBECK : *Über die Anfänge der patristischen Literatur.* Basel, Benno Schwabe & Co. s. d., 71 p.

On a eu raison de rééditer ce petit ouvrage, qui fut publié par le professeur de Bâle en 1882. Son intérêt dépasse largement celui d'une simple curiosité historique : tentés que nous sommes aujourd'hui de résoudre par le moyen d'affirmations simplistes l'important problème des rapports entre la tradition canonique et la tradition séculaire de l'Eglise, nous ne pouvons qu'écouter avec grand profit les observations que fait, sur cette importante articulation de l'histoire de l'Eglise, un historien aussi libre de tout dogmatisme ecclésiastique. L'opuscule, un modèle de démarche rigoureuse et de consciencieuse objectivité historique, est d'ailleurs loin d'infirmer par ses conclusions la notion de canon, telle qu'elle a été rétablie dans les Eglises de la Réforme. Au contraire, il montre, s'opposant en cela en particulier à F. C. Baur, qu'il est *historiquement* inadmissible de considérer la littérature et la tradition patristiques comme une simple continuation ou comme un prolongement de la littérature et de la tradition canoniques. Pour que l'illusion de cette continuité soit détruite, il suffit d'observer un peu attentivement le mouvement et les caractéristiques de la littérature chrétienne du IIe siècle, qui est comme on sait la période des transitions et des ambiguïtés théologiques. On verra qu'il est relativement facile de rattacher les écrits de cette période soit à l'Urliteratur apostolique, soit à la littérature patristique qui va se développer, et qu'il existe entre ces deux groupes une différence profonde. Appartiennent à l'Urliteratur les écrits caractérisés par l'absence de toute préoccupation littéraire, qui subissent encore l'attraction du temps canonique, les écrits donc, qui sont rattachés ou censés être rattachés *directement*, soit authentiquement, soit par fiction pseudépigraphique, au temps de la révélation. Outre les écrits figurant maintenant dans le canon, ce sont les Pères apostoliques, les Apocryphes, et, en fin de série, les Hypomnémata d'Hégésippe et les Exégèses de Papias, qui posent précisément le problème de cette liaison directe, au moment où elle commence à être problématique. Appartiennent déjà à la littérature patristique les écrits dans lesquels on cherche à exprimer le christianisme dans les formes littéraires du monde gréco-romain — entreprise que l'on sait risquée et dangereuse, mais à laquelle on ose s'attaquer, parce qu'on trouve de plus en plus une base et une garantie de sécurité dans le *canon désormais pratiquement défini et clos.* Ce sont les Apologies, les écrits d'Irénée, la grande trilogie théologique de Clément d'Alexandrie. Overbeck s'attache à montrer, en quelques pages passionnantes, que la forme surprenante et la démarche bizarre des Stromates sont les signes extérieurs à la fois de la servitude et de l'étonnante liberté d'une pensée et d'une littérature désormais assez solidement basées sur le canon, pour oser prospecter hardiment, avec une liberté tout hellénique, le monde fascinant de la théologie chrétienne.

Pour dégager toute la pensée de ce remarquable opuscule, il faudrait évidemment donner un aperçu des idées maîtresses d'Overbeck sur l'histoire de l'Eglise. On sait qu'il fut un des premiers à mettre de nouveau en évidence le caractère strictement eschatologique du christianisme primitif ; c'est manifestement par cette découverte qu'il a été mis sur la piste du fait historique, la faille entre le canon et la tradition, qu'il s'attache à dégager avec rigueur. Mondanisation, pourrait-on dire, du kérygma, rendue nécessaire par la présence du monde autour de l'Eglise et bientôt dans l'Eglise — action *ad extra* périlleuse, et qu'on n'a pu entreprendre sans mettre en péril radicalement la substance de l'Evangile, qu'en raison de la découverte, que l'Eglise fit alors, du canon que Dieu avait mis entre ses mains.

CHRISTOPHE SENFT.

HANS von CAMPENHAUSEN : *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1953, 339 p.

Le problème du ministère ecclésiastique est un vrai chemin de croix pour le mouvement œcuménique. Cet ouvrage contribuera-t-il à éclairer le maquis et le dédale confus des origines institutionnelles de l'Eglise ? On en peut douter, malgré l'érudition et les analyses pénétrantes de l'auteur, qui reconnaît que la difficulté réside dans l'absence d'une doctrine explicite du ministère dans le Nouveau Testament : on n'y trouve que des indications d'orientations diverses, qui ne sont pas déterminantes et ne peuvent guère faire figure de preuves scripturaires. Il faudrait élaborer une doctrine du ministère non à partir de ces indices fragmentaires, mais en envisageant l'ensemble du témoignage biblique. Ainsi, les données de détail pourraient s'intégrer à leur juste place, au lieu de s'affronter en antinomies insurmontables. Il est vrai que les présupposés critiques de l'auteur ne facilitent pas l'utilisation des données bibliques : pour lui, la *Ia Petri* est inauthentique et les Pastorales sont du second siècle. Il ne peut donc pas s'appuyer sur ces témoignages pour tenter d'ouvrir des avenues nouvelles, comme l'a fait G. Dix, aux conclusions duquel il s'oppose, d'ailleurs, à plus d'une reprise.

L'auteur distingue entre les presbytres, d'origine judéo-chrétienne, et les épiscopes et diacres, qui seraient d'origine pagano-chrétienne. Clément et Hermas attestent l'interpénétration des deux systèmes. Clément parle de succession, mais pas en un sens sacramentel, et l'autorité épiscopale d'un Ignace d'Antioche est essentiellement charismatique. C'est sous la pression de l'hérésie gnostique que les presbytres, dont les fonctions étaient avant tout cultuelles, sont devenus les gardiens de la saine doctrine. Dans son argumentation contre la gnose, Irénée se réfère non à une tradition, mais à l'Ecriture ; en un sens, c'est le canon des Ecritures qui est l'héritier de l'autorité apostolique. Irénée ne souligne jamais l'autorité épiscopale en contraste avec la situation des laïques ou celle des ministres inférieurs. C'est le gnostique Ptolémée qui a le premier souligné la notion de tradition apostolique et de succession en un sens théologique. La grande Eglise s'y est d'abord opposée. C'est avec Hégésippe que la théorie de la succession ininterrompue des évêques comme garantie de vérité a pénétré dans la pensée ecclésiastique. Chez Hippolyte,

la conception pneumatique-charismatique et la théorie institutionnelle-sacramentelle font encore bon ménage. Avec Cyprien, l'équilibre est rompu en faveur de l'institutionnalisme.

On le voit : le schéma de l'évolution du ministère ecclésiastique tracé par von Campenhausen ne diffère pas sensiblement de celui qu'ont défini ses devanciers. Il n'échappe pas, en fait, à l'emprise d'un certain système connexe aux prises de position confessionnelles, malgré son souci d'y échapper. L'auteur note, en effet, que ni la conception autoritaire catholique ni la conception protestante-libérale de l'Eglise ne tiennent devant les faits attestés par les documents des origines. Car il n'y a pas plus de monopole clérical que de « sacerdoce universel » dans l'Eglise ancienne. Les apôtres ne sont ni des charismatiques ni des « institutionnels ». L'auteur va jusqu'à dire qu'il est oiseux de se demander si les premiers responsables des jeunes communautés ont été désignés par l'apôtre fondateur ou par les fidèles. En un mot, il faut se défaire de tout présupposé juridique, si l'on ne veut pas fausser d'entrée de jeu la compréhension des origines du ministère ecclésiastique. Or, conclurons-nous, c'est précisément ce à quoi manquent, à des degrés divers, bien des théologiens, de telle sorte qu'on est encore loin de conclusions objectives autour desquelles pourrait se faire l'union des Eglises que poursuit le mouvement œcuménique.

RICHARD PAQUIER.

SAINT AUGUSTIN : *La Trinité* (Livres I-VII), texte de l'édition bénédictine. Traduction et notes par M. Mellet, O.P. et Th. Camelot, O.P., introduction par E. Hendrikx, O.E.S.A. Paris, Desclée De Brouwer, 1955, 613 p. Bibliothèque augustinienne, 15.

Dans sa savante introduction, le P. Hendrikx souligne le caractère personnel et non point polémique de l'œuvre magistrale de saint Augustin, commencée en 399 et achevée en 419 ; il montre comment le docteur de la charité recourt d'abord à la théologie biblique, puis à la dialectique, annonçant ainsi la théologie scolastique : « Il ne visait aucunement à démontrer le mystère. Il était trop profondément saisi du caractère ineffable et incompréhensible de Dieu pour ne pas proclamer que, malgré toute la ressemblance entre Dieu et sa créature, la dissemblance ne soit plus grande encore » (p. 61). Une telle introduction éclaire un texte difficile à comprendre et le sens des analogies auxquelles il recourt : « Augustin trouvera des trinités dans le monde, mais ces trinités créées ne seront jamais des trinités de personnes, c'est-à-dire de trois subsistances incommunicables » (p. 62). Si, dans son *Augustins Verhältnis zur Mystik*, le P. Hendrikx donnait une interprétation rationalisante de la pensée augustinienne, dans cette introduction, tout en soulignant le rôle important de la dialectique (cf. p. 51), il met en lumière l'aspect contemplatif de la doctrine : « Le *De Trinitate* finit par des perspectives insoupçonnées sur les plus profonds mystères de la vie intime de Dieu et ouvre en même temps une vision incomparable sur la vie surnaturelle de la grâce dans l'âme humaine, qui est proprement une participation à cette vie intime de Dieu » (p. 74).

Nous pouvons faire confiance aux PP. Mellet et Camelot qui ont traduit et annoté avec beaucoup de soins ce premier volume du *De Trinitate*, dont on attend le second avec impatience.

GABRIEL WIDMER.

SAINT AUGUSTIN : *Dialogues philosophiques*, traduits par R. Jolivet, P. de Labriolle, F.-J. Thonnard, préface d'Etienne Gilson. Paris, Desclée De Brouwer, 1955, 749 p.

On a groupé en un seul volume les traductions françaises des *Dialogues philosophiques* parus dans la Bibliothèque augustinienne. Avec des extraits de l'étude de Gilson « La mission présente de la philosophie de saint Augustin » (publiée dans les *Mélanges augustiniens*), une introduction résumant celle de Van Steenberghen et du P. Cayré, placée en tête de la Bibliothèque augustinienne, on trouvera dans cette édition la traduction intégrale des *Dialogues*, sauf celle du *De Musica*, dont on ne donne que le livre VI.

GABRIEL WIDMER.

HENRI MARROU : *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris, Editions du Seuil, 1955, 192 p. Collection « Maîtres spirituels ».

Une initiation qui est un modèle du genre : vivante, d'une lecture attachante ; l'autorité de l'auteur en garantit la sûreté d'information, la valeur des mises au point et la justesse des réserves. La vie, l'œuvre et la personnalité de l'évêque d'Hippone sont replacées dans leur cadre et leur milieu. Le choix des fragments des grands textes augustiniens, l'abondance des documents iconographiques contribueront à faciliter la communion entre le lecteur d'aujourd'hui et le génie augustinien. On soulignera le tact nuancé de l'auteur en abordant la question du platonisme de saint Augustin (p. 31, 74), ou celle de son ministère (p. 41 ss.) ou celle enfin de la signification mystique de son œuvre (p. 70 ss.).

Quelques-uns regretteront la brièveté des pages consacrées à l'augustinisme au cours des siècles, et nous en sommes. Cependant, tel qu'il est, ce témoignage de la vitalité permanente et de l'influence rayonnante du Docteur de la Charité mérite une large audience.

GABRIEL WIDMER.

SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis, tomus primus (prima pars) et tomus secundus (prima secundae). Commissio piana, Ottawa, 1953. Deux volumes de LXIV-1 à 709 + 18 p. et XL-710 à 1399 + 19 p.

Le texte de la présente édition est celui qui fut mis au point par des théologiens dominicains sur l'ordre de Pie V (*editio piana*, 1570-1571) ; les éditeurs l'ont corrigée, quand il le fallait, sans pour cela reproduire le texte de l'édition léonine. Sans être critique, cette édition avec sa préface-plaidoyer, ses tables bibliographiques (textes et études), ses références très complètes pourra être recommandée aux étudiants grâce à sa clarté typographique (le texte est imprimé sur deux colonnes, les notes sont renvoyées au bas des pages, les parallèles occupant une place à part) et à la valeur de son texte.

GABRIEL WIDMER.

PAUL DE VOOGHT, moine bénédictin : *Les sources de la doctrine chrétienne*, d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe, avec le texte intégral des XII premières questions de la *Summa* inédite de Gérard de Bologne († 1317). Bruges-Paris, Desclée De Brouver, 1954, 496 p.

Si l'on considère l'importance capitale que prit, au XVIe siècle, le problème des sources de la doctrine chrétienne, si l'on se rappelle que la Réforme n'a voulu reconnaître d'autre source que la Bible, tandis que la Contre-Réforme, au concile de Trente, décrétait que la Parole de Dieu est aussi bien dans les traditions que dans les Ecritures, on comprendra l'intérêt considérable qui s'attache à une étude vraiment objective de l'état de cette question avant la grande crise religieuse.

Le moine bénédictin Paul De Vooght, avec une érudition digne de son ordre, nous offre une étude approfondie de la position adoptée par les théologiens de la période de transition qui va des grands scolastiques médiévaux au XVe siècle. Les documents qu'il analyse sont peu connus, d'un accès difficile, souvent inédits, ainsi la *Summa*, de Gérard de Bologne, imprimée ici pour la première fois, avec le plus grand soin, constituant presque la moitié de ce gros volume.

Les docteurs du XIIIe siècle, Abélard, Anselme, Bonaventure, Thomas d'Aquin, admettaient comme un axiome que toute la révélation chrétienne est donnée par la sainte Ecriture, que nous ne pouvons rien affirmer que par elle, que nous avons l'obligation de croire tout ce qu'elle contient, que la théologie, en un mot, n'est que l'explication des livres saints. Toutefois, l'idée se fait jour, avec Duns Scot en particulier, que les vérités n'y sont parfois que virtuelles, implicites, ne pouvant être formulées clairement que par l'interprétation traditionnelle de l'Eglise.

Ces principes sont admis par les théologiens du XIVe siècle. Mais en fait, la raison, organe par excellence de la théologie, prend de plus en plus la place du texte sacré, d'autant plus que l'interprétation allégorique, communément pratiquée, ne s'embarrasse guère du sens premier des textes. Ainsi, la scolastique se substitue à la Bible, et Aristote devient le maître par excellence, plus que Jésus-Christ (p. 81). Avec Gérard de Bologne, « nous nous éloignons de plus en plus d'une théologie inspirée par la Bible, bien que dans la formulation méthodologique, les positions n'aient toujours pas changé » (p. 115). « Des gloses scripturaires aux commentaires, des commentaires aux sommes, et des sommes aux pilpouls vidés de l'Ecriture, le sens de l'évolution est resté identique. Déjà Gilles de Rome et ses disciples ont accompli une grande partie du chemin. Les scotistes nous conduisent au bout de la route. Leurs œuvres ne sont plus portées par le souffle de l'Ecriture. Elles sont, au contraire, envahies par les *questiones logicales*. Ces mauvaises herbes recouvrent tout » (p. 127).

Un théologien anglais de grande envergure, John Wiclef, et son disciple tchèque Jean Huss s'avisent toutefois des égarements de la scolastique. Partant du principe admis par tous : l'autorité unique des Ecritures, ils en font une explication plus fidèle à l'esprit même de la Bible et, du même coup, ils ébranlent la scolastique médiévale et prennent figure de réformateurs. Wiclef réussira à se maintenir comme pasteur dans une paroisse, tandis que Jean Huss sera condamné et brûlé par le concile de Constance, bien que les théologiens principaux du concile, un Pierre d'Ailly et un Jean Gerson, tous deux de l'Université

de Paris, admettent le même principe que les deux grands hérétiques. Gerson, l'oracle de la théologie au début du XVe siècle, ne dit-il pas : *Credite evangelio, et sufficit. Scriptura sacra est fidei regula contra quam bene intellectam non est admittenda auctoritas.*

Quelques théologiens toutefois, notamment l'Allemand Henri Totting de Oyta († 1397), se rendent compte que la base scripturaire ne suffit pas à soutenir la théologie médiévale, et commencent à élaborer une doctrine du magistère de l'Eglise qui permettra d'authentiquer les traditions comme Parole de Dieu non écrite.

L'ouvrage du P. De Vooght est une précieuse contribution à l'histoire de la théologie. Il pourrait servir d'avertissement aux exégètes protestants qui, de nos jours, reviennent aux interprétations allégoriques et théologiques au lieu de s'en tenir au sens vrai du texte sacré.

VICTOR BARONI.

CARLA CALVETTI : *La filosofia di Giovanni Calvino.* Milano, Vita e Pensiero, MCMLV, 282 p. Università cattolica del Sacro Cuore. Saggi e ricerche, nuova serie, volume VII.

Ce livre ne saurait être étudié à fond que par un spécialiste des questions calviniennes. Il n'est pas d'une lecture aisée. Les longues périodes italiennes, surchargées d'incidentes, livrent rarement leur sens au premier coup d'œil et la terminologie est des plus abstraites. Mais Carla Calvetti a basé son étude sur des connaissances approfondies et sa bibliographie est remarquable.

Carla Calvetti découvre, à la base de la théologie de Calvin, une théorie de la connaissance qui fait de l'esprit humain un instrument passif entre les mains de Dieu. Il n'est même pas nécessaire de recourir à la chute pour expliquer l'incapacité foncière de l'homme à faire le bien ou à connaître la vérité. Cette incapacité est ontologique et métaphysique. Calvin croirait aliéner la souveraineté de Dieu en accordant une initiative quelconque à la créature. Il définit Dieu avant tout en termes de puissance et de volonté ; la sagesse, la sainteté et l'amour passent au second plan. Parce que toute causalité remonte à lui, le Dieu de Calvin est fatalement l'auteur du mal comme du bien. Calvin a beau insister sur la responsabilité humaine, on ne voit pas comment il peut l'établir.

Mais, pourra-t-on objecter, une telle philosophie ne recouvre qu'une partie de la pensée de Calvin. Comment expliquer le dynamisme de cette pensée ? Au fond, cette étude si serrée établit l'irrationnalité de toute vie religieuse profonde et, à notre avis, de toute théologie.

LYDIA VON AUW.

RENÉ VOELTZEL : *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français du XVIIe siècle.* Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 181 p.

La grande utilité de cet ouvrage réside dans son actualité : en effet, pour nous aider aujourd'hui à mieux voir clair dans le débat œcuménique le plus important, celui de l'ecclésiologie et de la doctrine du ministère, il nous présente, avec beaucoup d'objectivité et une érudition stupéfiante, la manière dont ces problèmes ont été envisagés et résolus à l'époque un peu bavarde de Jean

Mestrezat, Moïse Amyraut, Matthieu de Larroque, Jean Claude et Pierre Jurieu, c'est-à-dire à l'époque où la conversation avec l'Eglise romaine était encore vivante, mais où une conscience *confessionnelle* s'était déjà emparée de l'Eglise réformée.

Tour à tour, l'auteur expose la doctrine des théologiens protestants français d'alors — François Turrettini en est hélas exclu — sur l'essence de l'Eglise, sur ses attributs, ses marques et l'autorité qui doit y régner. Il voue un soin tout particulier aux problèmes les plus brûlants : celui de l'unité (p. 36-79), celui de la relevance ou de l'irrelevance de l'antiquité et de la perpétuité comme attribut de l'Eglise (p. 85-94), celui du ministère comme marque de l'Eglise (p. 105-116), celui de la place de l'Ecriture dans la foi et la vie ecclésiales (p. 127-151).

A lire ce livre, on apprend une foule de choses sur ce temps où l'on s'efforçait de légitimer le ministère des réformateurs, où l'on n'imaginait pas encore que l'Eglise anglicane fût différente de la réformée et où cet illuminisme amorti que sont le piétisme et le rationalisme commençait à prendre la parole dans l'Eglise. Mais on réapprend aussi que le XVIIe siècle n'égale pas, en vertu prophétique, le XVIe : si les solutions proposées ne manquent pas d'imagination, elles manquent un peu de souffle. Sans doute parce que si, de la main droite, on guerroie encore vaillamment avec le glaive de la Parole de Dieu, on est obligé, d'une main gauche toujours plus ferme, de consolider un acquis proprement confessionnel. Et c'est là peut-être le meilleur service que nous rend ce livre important : de nous montrer, aujourd'hui où le renouveau biblique fait sauter les écorces confessionnelles, ce qu'il ne faudra pas faire si l'on veut que ce renouveau soit plus qu'un espoir.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

SOEREN KIERKEGAARD : *Journal* *** (Extraits) 1849-1850. Traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau. Paris, Gallimard, 1955, 422 p. Collection « Les Essais », LXXVII.

Ce troisième recueil du *Journal* (cf. *Journal* * 1834-1846, ** 1846-1849, parus dans la même collection en 1941 et 1954) s'étend sur la période où, après la lutte contre *Le Corsaire*, Kierkegaard approfondit les thèses de sa prédication (Quelques *Discours chrétiens*, *Un homme a-t-il le droit de se faire tuer pour la vérité ?*, *De la différence entre un génie et un apôtre*, *La maladie mortelle*), prépare sa critique du christianisme officiel (relations avec Mynster et lecture de la *Dogmatique* de Martensen), et se penche sur la signification de son œuvre *(Point de vue sur mon activité littéraire)*. L'importance de ces extraits n'échappera à personne ; on saura gré aux traducteurs d'en faciliter la lecture et la consultation grâce à leur table biographique détaillée. A défaut d'une traduction intégrale des *Papiers* de Kierkegaard, le lecteur français sera heureux d'avoir à sa disposition cette édition qui, grâce à son choix judicieux, ne sacrifie rien de la richesse des notes du « Pénitent » de Copenhague. L'abondance des aperçus théologiques de ce troisième volume permet de mieux comprendre l'intention de Kierkegaard dans ses œuvres pseudonymiques (cf., par exemple, cette note sur le christianisme et la spéculation : « Le christianisme est message existentiel, entré dans le monde par voie d'autorité. On ne doit pas spéculer ; il faut maintenir le christianisme en mouvement par l'existence, il faut que devenir chrétien soit rendu alors plus difficile » (p. 232).

GABRIEL WIDMER.

J.-H. NEWMAN : *Sermons universitaires*. Traduction de Paul Renaudin, commentaire de Maurice Nédoncelle. Paris, Desclée De Brouwer, 1955, 428 p. Textes newmaniens, I.

Cette première traduction française intégrale est accompagnée de la préface de Newman à la troisième édition anglaise (1872) et des *Thèses de fide*, rédigées entre 1846 et 1847 à la veille de son ordination. L'introduction (cf. un parallèle entre la conception newmanienne de l'acte de foi et celle du P. Rousselot, p. 35 ss.) et les notes doctrinales et historiques aideront le lecteur à comprendre les préoccupations intellectuelles et spirituelles de Newman.

Ces quinze Sermons (qu'il faudrait mieux appeler « conférences »), prononcés devant l'Université d'Oxford de 1826 à 1843 (Newman se convertit en 1845), sont-ils l'œuvre d'un fidéiste antiintellectualiste ou d'un théologien catholique qui s'ignore ? Certes, Newman y attaque le rationalisme utilitaire de son temps, mais c'est pour sauvegarder l'originalité de la foi ; il ne tombe pas dans le supranaturalisme ou le sentimentalisme, grâce à une analyse toujours plus poussée de la raison. Peu à peu, comme on peut s'en rendre compte, il met en lumière, dans le problème de la connaissance religieuse, la fonction d'une conscience transfigurée et animée par la grâce. Il se distance de la théologie réformée pour se rapprocher des positions de l'épistémologie catholique.

Avec M. Nédoncelle, on reconnaîtra dans ces *Sermons*, « l'admirable odyssée d'un esprit qui a décanté ses idées les plus profondes et sans savoir d'avance où il aboutirait » (p. 34), et cela sans avoir une claire conscience de la pensée des réformateurs, ajouterons-nous.

GABRIEL WIDMER.

J. BOISSET, M. GOGUEL, P. LESTRINGANT, ED. JACOB, H. STROHL, W. EICHRODT, O. CULLMANN, F.-J. LEENHARDT : *Le problème biblique dans le protestantisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 168 p. Collection « Les problèmes de la pensée chrétienne », 7.

La qualité principale de cet ouvrage collectif est la variété des points de vue dont il témoigne. Voici les titres des sept articles dont il se compose : La critique et la foi (Goguel), L'unité de la Bible (Lestringant), Considérations sur l'autorité canonique de l'Ancien Testament (Jacob), La méthode exégétique des réformateurs (Strohl), Les rapports du Nouveau et de l'Ancien Testament (Eichrodt), La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible (Cullmann), La Bible et le message de l'Eglise au monde (Leenhardt).

Une idée fondamentale, cependant, unit entre elles ces diverses contributions : celle du caractère historique de la révélation dont témoignent les documents bibliques. La Bible se réfère non à des idées ou à des doctrines intemporelles mais à des faits, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Mais comment comprendre cette historicité de la révélation ? Et quelles conclusions en tirer pour la notion d'autorité scripturaire ? C'est là, on le voit bien, qu'il reste beaucoup de choses à préciser.

Relevons seulement trois points qui nous ont frappé : Strohl, dans une admirable étude, insiste sur le caractère personnel, spirituel et merveilleusement libre de l'exégèse du jeune Luther en quête des paroles « évidentes, claires et fortes » de la Bible (p. 98 ss.), méthode opposée à l'exégèse de Calvin dominée

par l'axiome de l'inspiration du canon. Là n'est pas, peut-être, la principale différence entre les deux réformateurs : Luther a retrouvé la Bible par l'épître aux Romains, d'où son idée des passages clairs et suffisants ; Calvin, à Strasbourg, a immédiatement pratiqué la méthode de la « lectio continua », d'où sa tendance à l'harmonisation. — Pour marquer l'unité entre l'Ancien et le Nouveau Testament, Eichrodt fait un usage heureux de la notion de règne de Dieu, commune aux deux parties de la Bible. « Cette interprétation ne méconnaît pas ce que l'Ancien Testament a de provisoire ; elle tient compte du *pas encore* ; mais elle lui trouve sa vraie place » (p. 125). — Contre la méthode de la « consultation directe » de la Bible, Leenhardt, élargissant le principe de la « Scriptura scripturae interpres » et rejoignant l'idée romaine de la tradition, fait de la conscience de l'Eglise le principe de l'interprétation éthique des Ecritures : « C'est la conscience chrétienne qui met de l'ordre dans cet ensemble, qui trace les perspectives, qui organise les masses... qui connaît le Tout de l'Ecriture » (p. 158). Que la conscience ecclésiale soit utile et nécessaire à la compréhension de la Bible, qui le contesterait ? Mais faut-il aller jusqu'à en faire *la norme* de l'interprétation ?

PIERRE BONNARD.

PAUL ALTHAUS : *Grundriss der Ethik.* Zweite, neu bearbeitete Auflage. Gütersloh, Bertelsmann Verlag, 1953, 175 p.

En 1928, le professeur Althaus, titulaire de la chaire de théologie systématique à Erlangen, publiait des *Leitsätze zur Ethik :* forte brochure de 80 pages. En 1931, ces *Leitsätze* devenaient un *Grundriss der Ethik,* de 125 pages, dont une édition nouvelle, sensiblement augmentée, a paru en 1953. L'auteur a procédé de la même façon pour sa dogmatique : depuis 1947, son *Esquisse* (de 1929) est devenue une dogmatique complète, *Die Christliche Wahrheit.* Souhaitons que, quoique tout proche des soixante-dix ans, M. Althaus puisse nous donner bientôt une morale chrétienne.

Depuis les *Leitsätze* jusqu'aujourd'hui, le cheminement de la réflexion morale althausienne est demeuré le même : deux parties essentielles, d'inégale longueur, *Grundlegung, Entfaltung.* Le tout précédé d'une brève introduction définissant la tâche de l'éthique.

La première partie se subdivise en trois chapitres : la nature, la connaissance, l'accomplissement du commandement de Dieu.

La seconde partie comprend deux chapitres. I : Les traits fondamentaux de la vie chrétienne : *a*) la vie du chrétien en tant que communion avec Dieu (prière, foi, espérance, amour) ; *b*) la communion avec Dieu dans la vie du chrétien : la vie humaine (vivre et mourir, le corps, travail et loisirs, profession), la communauté, la culture.

II : La vie (du chrétien) au sein des communautés sociales : sexes, peuple et race, Etat et politique, vie sociale, Eglise.

L'intérêt de cette éthique réside avant tout, à notre avis, dans son caractère nettement religieux. Pour l'auteur, la morale chrétienne repose sur un fondement théologique — ou elle n'est pas. Aussi, place-t-il au centre même le fait du pardon gratuit en Christ, la justification par grâce pure. Il s'est expliqué à ce propos avec une particulière netteté dans une brochure de 1926 : « Die Krisis der Ethik und das Evangelium. »

Fondamentalement, l'ouvrage est demeuré le même que celui de 1931/1936. Et pourtant sur de nombreux points (le mariage, le peuple, le droit, l'Etat, etc.), les changements profonds survenus dans l'existence du peuple allemand ont entraîné des modifications sensibles. L'auteur s'en explique franchement dans la préface. « Dans les conjonctures présentes, écrit-il, une éthique vieillit beaucoup plus rapidement encore qu'une dogmatique. »

On regrette de ne pas retrouver, dans le paragraphe intitulé *Das Volk* (§ 35), des considérations singulièrement pertinentes sur la question juive. Actuelles en 1931/1936, sont-elles vraiment devenues superflues aujourd'hui ? Nous avons peine à le croire. *Caveant consules !*

La préface signale et explique la disparition d'une confrontation des éthiques catholique et évangélique. L'auteur a estimé devoir récrire entièrement cette partie-là de son livre, à la lumière de lectures (faites et à faire) sur la position romaine. Cette loyauté est tout à son honneur. D'autant que ce grand sujet, traité en quatre pages à peine, souffrait de l'excessive brièveté.

Il est dommage, en revanche, que la comparaison entre éthique luthérienne et éthique réformée n'ait pas été conservée, et développée. Surtout à notre époque d'œcuménisme... pas toujours du meilleur aloi.

La bibliographie de chaque sujet, soigneusement mise à jour, rend de précieux services. On regrette qu'elle se borne presque exclusivement à la littérature de langue allemande.

EDMOND GRIN.

MAX GEIGER : *Wesen und Aufgabe kirchlicher Ordnung*. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1954, 54 p. Theologische Studien, Heft 42.

Chargé de rédiger une constitution — ou un règlement ? Comment traduire le terme si élastique de « Kirchenordnung » ? — pour l'Eglise réformée de Bâle-Campagne, le pasteur Geiger s'est livré d'abord à une réflexion théologique sur les fondements du droit ecclésiastique. Réflexion trop rare dans les Eglises de Suisse, remarque l'auteur ; dans notre situation si tranquille, on renouvelle les lois ecclésiastiques sans creuser les problèmes théologiques qu'elles soulèvent ; et, d'autre part, nous vivons dans un spiritualisme, un docétisme ecclésiastique qui nous font négliger l'ordre dans l'Eglise. La contribution de M. Geiger n'en devient que plus précieuse ; elle mérite une large diffusion et une lecture attentive.

Voici un aperçu des principales thèses de ce travail : I. L'organisation ecclésiastique n'est pas constitutive, décisive, pour la vie de l'Eglise ; mais elle n'est pas sans importance. — II. L'Eglise est toujours visible et organisée ; elle n'a pas à s'ordonner d'une manière bibliciste et légaliste, mais dans la liberté de l'obéissance, toujours prête à réviser son organisation. — IV. L'ordre ecclésiastique est sans contrainte, mais non sans autorité ; il relève de l'autorité de la parole de Dieu. Le Synode prouve son autorité non en imposant ses décisions, mais par la sagesse de celles-ci. — VI. L'Eglise doit dire, dans son organisation, comment elle envisage les ministères et comment elle s'acquittera de la prédication de l'Evangile. — VII. L'organisation ecclésiastique doit confesser la pauvreté de l'Eglise, en renonçant à la perfection théologique, reconnaissant qu'elle ne peut vivre que de la justice que Dieu donne, non de la sienne propre.

FRANCIS BAUDRAZ.

HELMUT GOLLWITZER : *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1954, 62 p. Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, Band 4.

H. Gollwitzer, professeur à Bonn, s'est fait connaître au public de langue française par le récit de sa captivité de quatre ans et demi en U.R.S.S., *Un autre te mènera,* paru en 1955, aux Editions du Seuil ; récit d'autant plus intéressant qu'il émane d'un théologien spécialiste du marxisme.

Dans la brochure dont nous avons à rendre compte, l'auteur expose, puis critique les vues de Luther sur les relations du chrétien avec le monde, la doctrine classique des deux règnes. Luther était un homme profondément conservateur ; ses idées politiques sont marquées par la résistance contre les anabaptistes et par la guerre des paysans ; le devoir politique du chrétien consiste essentiellement dans une obéissance passive à l'Etat. Le luthéranisme s'en est tenu là, et n'a discerné ni le devoir d'une critique de l'Etat, éventuellement d'une résistance envers lui, ni celui de travailler à l'amélioration des conditions sociales ; l'Eglise est restée du côté des conservateurs, voire de la réaction. Témoin la passivité des luthériens américains soit à l'égard de la guerre d'indépendance, soit au sujet de l'abolition de l'esclavage ; il n'y a pas qu'en Allemagne que la pensée luthérienne en matière politique et sociale ait été insuffisante.

L'auteur expose ensuite les grandes lignes de la pensée de Karl Barth sur ces problèmes, et cherche les directives qu'implique la souveraineté du Christ sur les activités des croyants dans le monde. A propos du pacifisme chrétien, en particulier, il montre le danger de l'idéalisme et du doctrinarisme, et le devoir de rechercher une obéissance concrète.

FRANCIS BAUDRAZ.

KARL BARTH : *Die Auferstehung der Toten.* Eine akademische Vorlesung über I Cor. 15. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953, 129 p.

Cette étude de Karl Barth, rééditée, qui fut présentée pour la première fois en 1923, à Göttingue, et publiée en 1930, concerne une question toujours brûlante pour chacun des « morituri » que nous sommes : la résurrection des morts.

L'exégèse proprement dite du chapitre 15 de la Ire aux Corinthiens est précédée d'une importante introduction (plus de la moitié de la brochure) où l'auteur montre que I Cor. 15 est le centre de l'épître, les chap. 1-14 n'étant que le commentaire de ce chap. 15. En d'autres termes, c'est à partir de I Cor. 15 que Paul explique non seulement la mort de ceux qui vivent maintenant mais encore et surtout leur vie en deçà du seuil de la mort, qu'il éclaire à la lumière de la dernière espérance. L'idée principale de ce chapitre est celle-ci : la « fin » est en réalité un commencement ; tout ce qui vient avant est destiné à « passer ». Il importe de ne pas confondre l'histoire de la fin (eschatologie) avec l'histoire d'une conclusion, pas plus qu'on ne doit confondre l'éternité avec le néant.

Karl Barth met ainsi I Cor. 15 au centre du témoignage néotestamentaire et de la prédication apostolique ; c'est la « somme » de la prédication chrétienne, le fondement du christianisme.

JACQUELINE ALLEMAND.

JOSEPH-ANDRÉ JUNGMANN : *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la messe romaine.* Tomes II et III. Paris, Aubier, 1952 et 1954, 384 et 466 p.

Le tome premier de ce monumental ouvrage, que nous avons recensé ici en son temps, décrivait l'évolution de la messe romaine en général, dans son contexte ecclésiastique et sociologique, et dans son expression cérémonielle. Les deux volumes suivants sont consacrés à l'analyse historique, théologique et liturgique du texte de la messe, du début à la fin de l'action. L'auteur y prodigue une somme d'érudition stupéfiante, qui se reflète dans les notes très développées des bas de pages. Il semble qu'il ait examiné de très près tous les manuscrits des sacramentaires et missels du haut et du bas moyen âge. Il n'avance rien à la légère ; toutes ses affirmations sont solidement étayées. Cette ampleur de l'information met en lumière la complexité de l'histoire du rite eucharistique, non seulement à Rome, mais dans toute l'Eglise, l'auteur se référant constamment aux parallèles des liturgies orientales. Il ne peut être question d'entrer ici dans le détail de ce travail vraiment exhaustif qui fournit aux liturgistes une mine de renseignements, dont plusieurs dépassent l'intérêt purement académique et se révèlent suggestifs pour la pratique de la célébration eucharistique. Bornons-nous à une question de principe déjà esquissée dans le compte rendu du premier volume, la question des avatars du canon romain.

Ce problème, qui a tourmenté les liturgistes du début du siècle, ne paraît pas troubler le P. Jungmann. Il signale très loyalement les infléchissements de divers éléments de la liturgie de la messe au cours des âges. Il relève les « étrangetés » dont la sobre liturgie antique s'est chargée progressivement sous l'effet d'une piété mieux intentionnée qu'éclairée : par exemple, « le pullulement parasite de signes de croix ; ce qui nous aide à en prendre notre parti, c'est qu'en définitive ces signes de croix accumulés ne visent qu'à souligner la mention du Christ, en évoquant le mystère de la croix » (T. III, p. 194-195). Il montre comment la « préface », qui est proprement la prière eucharistique, a été raccourcie et rejetée hors du « canon », lequel est devenu essentiellement sacrificiel. Il reconnaît que les prières de l'offertoire sont confuses et représentent une anticipation maladroite de l'oblation du canon.

On devine le regret de l'auteur devant ces distorsions de la belle ligne primitive de l'*eucharistia*. Et pourtant, il élude la question irritante du morcellement et du bouleversement du schéma eucharistique originel, que trahit l'actuelle messe romaine. Celle-ci est un cas particulier entre toutes les liturgies eucharistiques connues. Son *canon* fait figure d'étranger à côté des témoins les plus anciens, comme en regard de tous les formulaires des diverses Eglises orientales. Or, Hippolyte de Rome est témoin, au début du troisième siècle, d'une liturgie romaine conforme au type universel, tandis qu'au début du cinquième siècle déjà, des témoignages sporadiques montrent que le canon romain présente en gros les traits qui lui sont restés jusqu'à aujourd'hui. Que s'est-il donc passé, dans le culte de l'Eglise de Rome, entre Hippolyte et Innocent Ier ? Telle est la question qui reste à résoudre, même si on prétend l'ignorer. On ne pourrait l'éluder, à notre avis, qu'en soutenant que l'anaphore d'Hippolyte ne reflète en aucune façon la liturgie en usage à Rome à l'époque de cet homme d'Eglise, et que celui-ci a créé son formulaire de toutes pièces pour sa communauté schismatique. Auquel cas il est possible d'assigner à l'Eglise romaine, dès ses origines, un canon eucharistique *sui generis*, en marge de tout le reste de

la chrétienté. Ainsi, il ne se serait rien passé entre le temps d'Hippolyte et le temps d'Innocent : le canon romain serait resté le même substantiellement. Mais cette hypothèse se heurte à de telles difficultés qu'à moins de découvertes documentaires nouvelles assez improbables, on doit l'écarter. Que le P. Jungmann ait cru devoir faire abstraction de ce problème n'enlève d'ailleurs rien à la très grande valeur et au caractère à bien des égards définitif de son magistral ouvrage.

RICHARD PAQUIER.

Les enseignements pontificaux : la Liturgie. Présentation et tables par les moines de Solesmes. Tournai, Desclée et Cie, s. d., 466 p. de texte et 66 p. de Tables.

Ce *compendium* d'instructions papales dans le domaine des choses et de la doctrine du culte, est le premier d'une collection nouvelle, qui se propose de rendre accessibles au grand public des textes ordinairement dispersés et qui ne sont pas classés. Ce volume embrasse une période de deux siècles : débutant avec Benoît XIV, pape fort préoccupé de liturgie, il débouche sur la monumentale encyclique *Mediator Dei*, de Pie XII, qui occupe à elle seule cent pages du recueil et qui constitue un petit traité systématique de liturgique. Notons parmi les éléments intéressants du livre un fragment de la bulle *Apostolicae curae* de Léon XIII sur la validité des ordinations anglicanes, le *motu proprio* de Pie X sur la restauration de la musique sacrée et notamment du chant grégorien ; le décret abaissant l'âge de la première communion à sept ans, et la constitution *Tradita ab antiquis* autorisant les fidèles à communier équivalemment selon le rite latin ou selon le rite oriental uniate. On prend aussi connaissance avec intérêt des prescriptions de Pie XII adoucissant les exigences du jeûne eucharistique et restaurant dans son authenticité première la vigile pascale. A quoi il y aurait lieu d'ajouter les toutes récentes instructions en vue d'un rajustement des cérémonies du Jeudi-saint et du Vendredi-saint.

RICHARD PAQUIER.

La prière. Paris, Desclée De Brouwer, 1954, 236 p. Cahiers de La Pierre-Qui-Vire, N° 43.

Quand on parle de prière, au sens profond de ce mot, un grand nombre de problèmes théologiques et confessionnels apparaissent comme périphériques, d'importance très secondaire. C'est pourquoi dans ce beau cahier sur la prière, les moines du Carmel ont pu réunir, à côté de témoignages catholiques, celui d'un protestant, frère Schutz, prieur de Taizé, et des textes islamiques, brahmanistes et bouddhistes. Après avoir lu ces méditations et dissertations riches en citations précieuses, le lecteur protestant reviendra de préférence au premier chapitre, celui du R. P. Bouyer, et au dernier, celui de l'abbé Cognet. Le premier souligne, en effet, avec des accents prophétiques, « qu'il n'y a pas de vie chrétienne qui ne soit d'abord vie intérieure, vie spirituelle, vie d'échanges intimes entre l'âme et Dieu dans le Christ » ; et le dernier, en des pages admirables, insiste sur l'intériorité de la prière, montrant que « la prière est envisagée par le christianisme non point tant comme un acte que comme un *état* ». Et cet état de prière s'épanouit dans la mystique envisagée comme une relation filiale dont la connaissance et l'expérience nous sont données par Jésus-Christ, l'Homme-Dieu.

VICTOR BARONI.

Seigneur, apprenez-nous à prier. L'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur. Par R. POELMAN, TH. GHESQUIÈRE, R. P. HAMMAN, etc. Bruxelles, Lumen Vitae ; Bruges, Abbaye de Saint-André, 1954, 216 p. Cahiers de la Roseraie, III.

Ce troisième cahier ne le cède en rien à ses deux devanciers, et témoigne du louable effort de ressourcement auquel se livrent de nombreux théologiens catholiques-romains. On nous y présente divers rapports sur le sujet de la prière, qui furent discutés en commun dans le cercle des auteurs. Le compte rendu abrégé de cette discussion, qui conclut le cahier, n'en est pas l'élément le moins intéressant, car il fait état d'expériences de pédagogie religieuse dont les données font généralement défaut dans les milieux protestants. Signalons le très vivant chapitre de R. Poelman sur la prière dans l'Ancien Testament, dans lequel l'initiative divine et la psychologie humaine sont judicieusement mises en valeur. Les caractères de la prière liturgique sont analysés succinctement, mais avec sagacité, par Dom Ghesquière, tandis que le P. Hamman résume avec bonheur en 45 pages la riche matière de son livre *Prières des premiers chrétiens*. La théologie de la prière, du P. Delépierre, souligne l'initiative souveraine de l'Esprit-saint et fait un beau « plaidoyer pour une prière authentique », contre le sentimentalisme, l'égotisme et le formalisme. L'étude de R. Waelkens sur la pédagogie de la prière est riche de notations d'un grand intérêt sur l'état d'âme des garçons à l'âge adolescent, dont tout éducateur religieux peut tirer profit.

RICHARD PAQUIER.

Marie, salut du monde. Paris, Desclée De Brouwer, 1954, 207 p. Cahiers de La Pierre-Qui-Vire, N° 45.

On ne peut pas résumer un ouvrage composé de dix-huit monographies, brèves et condensées, qui n'ont pas de lien logique entre elles et ne constituent pas un ensemble architectural. Toutefois, une doctrine, toujours la même, reparaît sous des perspectives diverses et prend l'aspect d'un clocher s'élevant au-dessus des toits. La voici : la Vierge Marie est la mère de Dieu, et puisque c'est par elle que le Sauveur est venu jusqu'à nous, elle est elle-même « rédemption de la malédiction d'Adam », « salut du monde ».

Dans cette suite de témoignages pieux, quelques-uns se font remarquer par une certaine originalité ou par leur érudition. Signalons d'intéressantes recherches sur les origines de la doctrine mariale chez les premiers Pères, sur le rôle de Marie dans le Coran et dans la liturgie orientale, sur le cycle des fêtes mariales. On établit des filiations importantes entre les récits de la nativité et l'Ancien Testament dont se nourrissaient « les Pauvres d'Israël ». On interprète, sous l'éclairage du dogme marial, les textes évangéliques. On médite sur le mystère théologique des relations entre Marie et l'Eglise, sur le dogme de l'Assomption et son rapport avec la Maternité divine, sur les manifestations modernes de la Vierge, apparitions et miracles, qui font de notre temps une ère mariale et rendent plus actuel que jamais « l'esclavage de Marie », prêché jadis par Grignion de Montfort. « La Reine victorieuse de toutes les batailles de Dieu », selon l'expression de Pie XII, a ses « légionnaires » qui luttent pour la conquête du monde, notamment de la Russie.

VICTOR BARONI.

LOUIS VERHEYLEZOON, S. J. : *La dévotion au Sacré-Cœur. Objet - Fin - Pratique - Motifs.* Mulhouse, Editions Salvator, 1954, 334 p.

L'importance de ce livre lui vient de ce qu'il se présente comme une somme à la fois théologique et pratique de la dévotion au Sacré-Cœur, et de ce que ce culte est devenu dans le catholicisme « la forme actuelle de la dévotion à Notre Seigneur », comme dit M. Pourrat, historien de la spiritualité.

Le père jésuite belge Verheylezoon a consacré sa vie à l'étude et à la propagation de cette dévotion instituée au XVIIe siècle par sainte Marguerite-Marie Alacoque. Il ne s'attarde pas à chercher dans un lointain passé médiéval les premiers vestiges de ce culte ni la part qui revient à saint Jean Eudes dans son institution, alors que l'historien par excellence du sentiment religieux en France, Henri Bremond, fait au père Eudes une place très importante, celle du véritable initiateur, et qu'il signale très sommairement les visions de la visitandine Marguerite-Marie.

Ce sont les visions de la petite religieuse de Paray-le-Monial qui constituent la base de l'ouvrage du P. Verheylezoon, avec raison d'ailleurs puisque c'est bien cette dévotion-là qui a conquis le catholicisme. Bien que l'Eglise, en théorie, n'engage pas son infaillibilité en accueillant comme authentiques ces révélations privées, le fidèle les acceptera dans la foi et ne commettra pas l'imprudence, en les refusant, de préférer son propre jugement à celui de l'Eglise.

L'auteur admet donc que Jésus lui-même a parlé à la sainte et lui a fait connaître ses intentions. Il étudie comme parole d'Evangile tous les écrits de Marguerite-Marie : autobiographie, lettres, opuscules. A cela s'ajoutent les écrits des pères jésuites qui furent les principaux défenseurs de la nouvelle dévotion : Claude de La Colombière, d'abord, Jean Croiset et de Galiffet, ensuite. Viennent enfin, après une longue lutte contre les influences jansénistes, les approbations des papes : Clément XIII (1765), Pie VI (1794), Léon XIII annonçant la consécration du genre humain au Sacré-Cœur à l'occasion de l'Année sainte de 1900 (encyclique *Annum sacrum*, 1899), et surtout Pie XI dont l'encyclique *Miserentissimus* (8 mai 1928) est entièrement consacrée au Sacré-Cœur et à la « réparation » qui lui est due.

L'objet de ce culte est le cœur de chair de Jésus, cœur vivant et sensible, symbole de son amour humain pour nous, de son amour méconnu, dédaigné, outragé par les hommes. Mais par-delà le cœur de chair, la dévotion s'attache à la personne même de Jésus. La congrégation des rites exige, cependant, que le cœur soit visible sur les images de ce culte.

Il est impossible d'entrer ici dans le détail de la pratique de cette dévotion. Signalons encore trois appendices importants : 1. La dévotion au Cœur immaculé de Marie, où l'on se réfère au P. Eudes. 2. L'encyclique *Miserentissimus*, dont le texte est d'une importance particulière. 3. Les Associations en l'honneur du Sacré-Cœur, au nombre de huit : les confréries du Sacré-Cœur, la Garde d'honneur, l'Apostolat de la prière, l'Association de la Communion réparatrice, l'archiconfrérie de la Messe réparatrice, l'archiconfrérie de l'Heure Sainte, l'archiconfrérie du Cœur agonisant de Jésus et du Cœur compatissant de Marie pour le salut des mourants, l'archiconfrérie du Cœur eucharistique de Jésus.

VICTOR BARONI.

DESCARTES : *Lettres*. Textes choisis par Michel Alexandre. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 222 p. Collection « Les grands textes ».

La correspondance complète de Descartes compte de nombreux volumes ; elle n'est que maigrement reproduite dans les « œuvres complètes » d'usage courant (à l'exception de l'édition de la Pléiade). C'est pourquoi le présent volume, d'accès facile, est très précieux : il est remarquablement présenté, avec un sommaire analytique, un index, et des notices sur les correspondants de Descartes.

Ecrites dans un style dont le naturel contraste souvent avec l'apprêt du *Discours*, ces lettres livrent la figure de l'homme, du savant, du moraliste et du métaphysicien, d'un Descartes enfin dont on s'aperçoit que les ouvrages ne le révèlent que bien partiellement.

J.-CLAUDE PIGUET.

KANT : *Le jugement esthétique*. Textes choisis et traduits par Florence Khodoss. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 112 p. Collection « Les grands textes ».

L'idée est excellente : il s'agit de « résumer » la *Critique du jugement* en y intercalant des fragments originaux de Kant. L'étudiant aurait pourtant préféré que l'ordre suivît celui du livre de Kant ; mais le bachelier, auquel est destiné cet ouvrage, sera plus à l'aise dans cette présentation systématique qui va des descriptions concrètes aux problèmes généraux et à leurs solutions. Signalons en appendice un *vocabulaire*, d'autant plus précieux que la plupart des définitions sont empruntées à Kant lui-même.

J.-CLAUDE PIGUET.

JULES VUILLEMIN : *Physique et métaphysique kantiennes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 362 p.

La thèse de l'auteur est que la physique de Kant conditionne sa métaphysique ; celle-ci n'est donc plus seulement ce que nous croyions : une réflexion *sur* la science, mais devient science elle-même, comme la physique, comme la mathématique. Si la mathématique livre l'essence des choses (dans les choses, et non hors d'elles ; Kant est intuitionniste et constructiviste), si la physique détermine comme du dehors l'existence réelle (le phénomène), la métaphysique cherche cela même qui conditionne l'existence réelle en tant que telle.

Textes en main, ce sont les *Principes métaphysiques de la science de la nature* qui permettent donc de comprendre la *Critique de la Raison pure*. Dans ceux-là, le problème fondamental est celui de l'espace et du temps, c'est-à-dire du mouvement. Alors que Descartes, en cinématicien qui confond l'extension d'un corps et l'étendue que remplissent les corps, affirmait la permanence de

la quantité de mouvement (*mv*), alors que Leibniz, en dynamicien, rendait métaphysique la force que mesure mv^2, Kant, héritier de la mécanique de Newton, temporalise et spatialise matière et force, pour faire sienne la notion de *masse*, véritable *substance phénoménale*.

Qu'est-ce donc que la métaphysique kantienne ? Elle est d'abord une science de la nature, au terme d'une hiérarchie de sciences où la supérieure englobe l'inférieure en dévoilant toujours davantage du réel : la *phénoménologie*, science du phénomène en tant que tel, présuppose cinématique, dynamique et mécanique.

En tant que discipline spirituelle, la métaphysique mérite pourtant son nom. L'esprit, en effet, parcourant ces diverses sciences, se voit en fait être tantôt du côté des procédés mis en œuvre, tantôt du côté des objets étudiés, passant de l'un à l'autre dans un mouvement dialectique. Ainsi, la phoronomie (notre cinématique) met en œuvre des moyens *mathématiques* (grandeurs extensives, droites, etc., qui correspondent à des réalités objectives, quoique apparentes seulement). La dynamique étudie le mouvement réel, qui est une structure contenant en lui les schémas mêmes que se contentait de faire « jouer » la phoronomie ; elle-même met en œuvre à son tour des moyens *physiques*, entre autres des instruments extérieurs à l'objet étudié, comme le calcul infinitésimal qui détermine en la quantifiant la qualité (c'est-à-dire l'accélération continue). La mécanique en troisième lieu étudie le fondement du mouvement, lequel est déjà structuré par la phoronomie et la dynamique, et dans lequel les résultats obtenus précédemment par ces sciences sont vraiment intégrés, comme le montrent les deux aspects newtoniens de la notion de masse, définie par la quantité de mouvement et par la quantité de matière. A son tour, la mécanique exige la mise en œuvre de moyens transcendantaux, qui deviennent objets pour la phénoménologie, et ainsi de suite. On voit aussitôt que les moyens mis en œuvre dans une science inférieure deviennent, en s'intégrant aux résultats obtenus, objets eux-mêmes pour la science supérieure. L'Esprit est donc tantôt impliqué comme moyen, tantôt expliqué comme objet ; passant de l'un à l'autre, il s'objective, comme dira Hegel plus tard.

La métaphysique kantienne, c'est donc d'abord l'étude scientifique de la nature poussée aussi profondément que possible, et successivement par toutes les sciences dont elle est l'aboutissement et qu'elle englobe. Cette nature est toujours phénoménale (c'est la révolution copernicienne), jamais nouménale ; le mouvement (dans le spatio-temporel) est toujours relatif, jamais absolu. En ce sens, « la théorie kantienne de la connaissance est la première théorie conséquente et vraiment philosophique d'une connaissance sans Dieu » (p. 358).

Mais la métaphysique kantienne, c'est aussi la saisie par l'esprit de son propre mouvement dialectique, par lequel il passe de moyen mis en œuvre pour connaître au statut d'objet connu, le réel étant toujours un mixte de subjectif et d'objectif, de quelque chose de nous et de quelque chose d'autre. Loin d'être figé dans les tables des catégories, comme on le croit souvent, l'entendement kantien a une véritable histoire, et il *est* cette histoire.

Au fond, la métaphysique kantienne est à la fois métaphysique de la nature et métaphysique de l'esprit ; reproduisant l'histoire des sciences humaines de la nature, l'esprit livre le fond du réel en même temps qu'il se livre lui-même. Et il n'est pas faux de voir, dans cette conséquence extrême, comme le fait l'auteur, la préfiguration même de l'hégélianisme, dans ce qu'il a de plus fécond.

J.-Claude Piguet.

ANTONIO ROSMINI : *Anthologie philosophique.* Introduction de Régis Jolivet. Traduction de Dom Lucien David et Dom Lucien Chambat. Lyon-Paris, E. Vitte, 1954, 509 p.

L'édition critique des œuvres complètes de Rosmini (1797-1855) en cours de publication comprend déjà vingt-quatre volumes. R. Jolivet a jugé opportun et utile d'en donner des extraits judicieusement choisis par des spécialistes et groupés systématiquement pour permettre au lecteur français de s'initier à la pensée du précurseur du renouveau augustinien de notre temps. Guido Rossi présente et commente des extraits relatifs à la définition et aux divisions de la philosophie, à la théorie de la connaissance, à l'anthropologie et à l'ontologie ; F.-M. Sciacca, la traduction intégrale de *La préface aux œuvres de philosophie morale* et *Les principes de la morale.* Dans son introduction, Jolivet signale l'actualité de Rosmini (son préexistentialisme, p. 21, sa phénoménologie, p. 26), pour qui l'être précède le connaître, sa position par rapport à saint Thomas, à Malebranche et à Kant. Une note biographique bien informée de G. Pusineri et une bibliographie due à D. Morando complètent cette initiation à la philosophie rosminienne.

GABRIEL WIDMER.

LYDIE ADOLPHE : *L'univers bergsonien.* Paris, La Colombe, 1955, 253 p.

Ayant consacré un précédent ouvrage, dont nous avons rendu compte ici même, à *La dialectique des images chez Bergson,* l'auteur renoue le fil de ses réflexions sur ce sujet par quelques pages peu convaincantes où nous est présenté un Bergson, spectateur détaché et amusé du jeu de ses images, que nous avons de la peine à croire vrai. Mais son propos est essentiellement de tenter, de l'Univers bergsonien et de celui de la science contemporaine, une confrontation qui puisse apporter « des réponses opportunes à l'inquiétude métaphysique des hommes de notre temps, bouleversés par les conséquences des découvertes intra-atomiques ».

La discussion de 1907 entre Le Dantec et Bergson, à propos de *L'évolution créatrice* qui venait de paraître, lui offre un excellent point de départ, parce que Le Dantec est le représentant typique de l'inébranlable confiance que les savants, les biologistes les tout premiers, avaient alors dans la méthode objective comme de la superbe incompréhension avec laquelle ils abandonnaient la méthode « subjective » au métaphysicien. Mais qu'est devenue, aux yeux des savants de 1950, l'objectivité dont se targuaient ceux de 1900 ? Dans la physique quantique, l'observateur n'est plus, comme dans la physique classique, extérieur à la réalité observée, puisqu'il l'influence. Le physicien ne prétend plus décrire l'univers tel qu'il est, mais tel qu'il le connaît. Comme, en outre, la prévision certaine cède la place à la probabilité, il en vient à mettre en question la validité de toute description déterministe des phénomènes même matériels. Certains sont allés jusqu'à découvrir dans l'orientation mathématique de la science un aspect subjectif, spirituel.

S'il y a quelque chose de bergsonien dans la façon dont Louis de Broglie pose le problème : « Est-il certain que les conceptions statiques de notre raison aux contours nets et dépouillés puissent s'appliquer d'une façon parfaite sur une réalité mouvante d'une infinie complexité ? », il n'empêche que Bergson

s'est toujours rangé aux côtés des partisans de moins en moins nombreux du déterminisme scientifique (Einstein, Langevin, Planck). Notons que L. de Broglie s'y est rallié récemment. Pour Bergson, la mathématique est bien une construction de l'esprit, mais effectuée à partir de données réelles, et si elle réussit dans l'établissement des lois physiques, c'est qu'il y a « une mathématique immanente aux choses ». D'autre part, son indéterminisme métaphysique suppose le déterminisme physique. La « différence de tension » qu'il constate entre la conscience et les événements matériels explique que la nécessité soit précisément la condition de notre action sur les choses. Par conséquent, le déterminisme physique est «la loi des choses mêmes en tant qu'elles se prêtent à notre action » (p. 111).

Quand les savants font de la métaphysique, et, qu'ils le veuillent ou non, c'est le cas toutes les fois qu'ils se prononcent sur la nature des choses, leurs vues, même les plus actuelles, s'accordent assez rarement avec celles de Bergson, en dépit de certaines analogies de langage. La mécanique ondulatoire recourt à deux images contradictoires, celles d'onde et de corpuscule, pour décrire deux aspects complémentaires de la réalité. Bohr, et d'autres après lui, ont vu dans cette dualité une caractéristique de la nature, voire l'ultime réalité. Or *L'évolution créatrice* développe aussi le thème de la complémentarité entre deux aspects du réel et de la connaissance. Mais c'est d'une dualité de tendances qu'il s'agit pour Bergson, et de tendances « issues d'un seul et même mouvement originel » (p. 118), l'une n'étant que le relâchement, l'inversion de l'autre. L'Elan vital résorberait toute dualité pour une conscience capable de coïncider avec lui dans l'expérience de la durée vécue.

A l'origine des malentendus entre savants et philosophes, il y a souvent des questions de langage. Ainsi les images que les physiciens empruntent de plus en plus au monde vivant pour les appliquer au monde matériel, révèlent un passage tendancieux de la représentation physique à la réalité métaphysique. Contre cette confusion des rôles, l'auteur rappelle l'*Introduction à la métaphysique* où Bergson définit les domaines distincts, mais voisins de la science et de la philosophie. Ou bien c'est un mot que le physicien élargit arbitrairement, « jouant à la fois de la nouvelle signification et de l'ancienne » (p. 147). En veut-on un exemple : l'extension abusive de la notion de simultanéité et la « transfusion de réalité » opérée de la simultanéité naturelle à la simultanéité savante que Bergson reproche à Einstein. De même le temps du philosophe n'est pas celui du théoricien de la Relativité.

Dans la seconde partie du livre, L. Adolphe compare « la métaphysique cosmique » de Bergson avec la « physique cosmique » de la Relativité. Les analyses de l'*Essai* avaient montré dès 1889 que le temps homogène est un temps spatialisé, une quatrième dimension de l'espace. Elles étaient confirmées seize ans plus tard par la théorie de la Relativité restreinte. Or, dans ce processus d'« endosmose » entre durée et espace qui produit le temps spatialisé, l'*Essai* discernait déjà « la part exacte du réel et de l'imaginaire ». Mais qu'est-ce que le réel ? La pensée de Bergson à cet égard est nuancée. Il tient pour réel tout ce qui est perçu, vécu ou pourrait l'être. Mais quand il a en vue cette partie de la réalité qui, en raison de son affinité avec ce qui dure, pourrait se définir en termes psychologiques, il parle de « réalité vraie ». Le monde sensible n'est que réel au premier sens. Le monde du physicien « ne peut être réel au premier sens que partiellement — ce qui n'exclut pas qu'il puisse être également réel, c'est-à-dire vrai, au second sens, quoique d'une manière indirecte » (p. 194). Dans l'Espace-Temps à quatre dimensions, Bergson distingue

le fictif du réel en montrant que la pluralité des Temps auxiliaires, imaginés par le physicien, « loin d'exclure l'unité du Temps réel, la présuppose ». *Durée et simultanéité* présente donc comme réel le Temps unique ou homogène, dont Bergson a toujours dénoncé le caractère abstrait. L. Adolphe explique ce repli sur les positions du sens commun par des raisons d'opportunité que nous ne pouvons rapporter ici (p. 203-204).

Il resterait encore « à établir ce qui dans le réel est vrai » (p. 215). Quand Bergson pose la « substantialité » du mouvement, il ne s'agit pas du mouvement de translation dans l'espace, dont la relativité radicale n'est plus à démontrer, mais des « oscillations qui s'accomplissent en quelque sorte à l'intérieur » de réalités comme la couleur ou la lumière. La propagation de la lumière a donc « un caractère absolu ». De son côté, Einstein a fait « un premier pas dans la représentation physique du monde vrai... en affirmant la constance de la vitesse de la lumière » (p. 242). L'adoption de la vitesse de la lumière comme unité de mesure constituait un deuxième pas dans la même direction. Mais, allant plus loin, Bergson, par son hypothèse de « vision instantanée à distance », déroule consciemment cette quatrième dimension que la lumière, en tant qu'elle a une vitesse, ne déploie pas encore. « Si nous pouvions nous ouvrir à l'espace à quatre dimensions, la lumière ne nous paraîtrait pas avoir de vitesse... C'est en effet la matérialité qui fait obstacle à la lumière » (p. 244). Et pourtant la matière n'est qu'un état de la lumière, et celle-ci en retour en est « la forme la plus subtile », selon L. de Broglie. « Le monde des qualités sensibles, conclut l'auteur, est encore ce qui nous est offert de plus vrai, à condition de voir à travers... La lumière est la vibration intérieure qui forme la substance des êtres, elle est le mouvement générateur de notre chrysalide ; elle est aussi l'agent de sa transmutation » (p. 252).

Il y aurait beaucoup à dire sur cet ouvrage d'une très solide documentation et d'une richesse telle que, faute d'un certain élagage, quelques développements entraînent l'auteur un peu loin, par exemple quand il imagine, en rapport avec les degrés de l'échelle des êtres, des perceptions à deux, trois et, par extrapolation, quatre dimensions. Erreur de détail d'ailleurs, due à une constante préoccupation de revenir toujours à l'intuition centrale d'une continuité de progrès et d'indiquer les perspectives qu'une nouvelle orientation spirituelle ouvrirait à la conscience aux prises avec un Univers démesurément agrandi.

CHARLES FAVARGER.

MAX SCHELER : *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique.* Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac. Paris, Gallimard, 1955, 640 p. Bibliothèque de philosophie.

M. Maurice de Gandillac, professeur à la Sorbonne, connu en particulier par ses ouvrages sur Plotin et Nicolas de Cuse, a terminé sa traduction du *Formalismus* de Max Scheler, dont nous avions parlé ici l'an dernier (1955, I, p. 76-77), à propos de la réédition de cet ouvrage dans les *Gesammelte Werke* du philosophe allemand, par Mme Maria Scheler.

Entreprise à la suggestion d'Emmanuel Mounier, cette traduction d'un ouvrage long et difficile est fort méritoire et fidèle. Nous n'y regrettons qu'un

parti pris avoué de littéralité. Ainsi, nous avons toujours préféré, citant cet ouvrage en français, dire : « L'éthique concrète des valeurs », la valeur étant, selon Scheler, une donnée concrète, saisie affectivement, qui oriente notre jugement, loin d'en être une émanation. Ce souci de littéralité a amené M. de Gandillac à « écrire une langue qui nous ferait horreur s'il nous fallait la prendre à notre compte », dit-il. (Avert., p. 6.)

Un précieux glossaire permet de mieux dominer la terminologie de l'auteur et celle du traducteur. L'Index nominum, repris de la 3e édition (1927), ne donne malheureusement pas les noms cités dans les trois préfaces ; ainsi, on ne trouve nulle part le nom de Nicolai Hartmann, à beaucoup d'égards le continuateur de Scheler, dans sa grande *Ethik* (1926), dont Scheler discute les positions dans la préface de sa 3e édition (1927), écrite peu avant sa mort. Quant à Paulus, c'est saint Paul dont il s'agit. L'Index rerum, repris lui aussi de l'édition de 1927, regroupe la matière de cet ouvrage vaste et touffu.

La philosophie française, tard venue à l'analyse des valeurs, nous a depuis lors donné les ouvrages de René Le Senne et de Louis Lavelle, en particulier le *Traité des valeurs* paru dans la collection *Logos*. Verra-t-on paraître une traduction française de l'*Ethique* de Nicolai Hartmann, déjà parue en version anglaise en 1932 ? Après les intuitions de Max Scheler, Nicolai Hartmann, qui prolonge son effort sous une forme différente, nous a offert la première éthique systématique des valeurs, faisant appel à la collaboration d'autres penseurs dans un défrichement laborieux, inauguré par Max Scheler. C'est dire l'importance de l'ouvrage que M. de Gandillac a mis, avec tant de diligence, à la portée du public de langue française.

MARCEL REYMOND.

FRANÇOIS GRÉGOIRE : *Les grands problèmes métaphysiques*. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 125 p. Collection « Que sais-je ? », n° 623.

L'auteur traite les solutions données aux grands problèmes métaphysiques comme si elles étaient séparables des termes mêmes des problèmes ; ce qui l'amène à croire que « les problèmes métaphysiques — et leurs possibles solutions — se présentent, au fond, comme la palette des couleurs élémentaires que l'artiste (le philosophe) peut combiner en une infinité de tableaux toujours neufs et originaux » (p. 6). Idée contestable, surtout après que Bergson a distingué la création de nouveauté du réarrangement de l'ancien.

Sur le fond, de sérieuses réserves doivent être faites : il est possible que Platon soit un « idéaliste modéré » et Kant un « idéaliste de la liberté », mais il est pour le moins abusif d'écrire que « l'attitude phénoménologique... se rapproche indéniablement d'un platonisme, platonisme étriqué, laïcisé et fort équivoque — mais platonisme tout de même » (p. 36), surtout que la suite de la page témoigne d'une incompréhension réelle de Husserl.

Relevons un bon chapitre sur le pragmatisme, une contribution intéressante sur les métaphysiques orientales, et l'apport personnel — lu comme en filigrane — d'une philosophie de la *structure dynamique* propre à l'auteur.

J.-CLAUDE PIGUET.

AIMÉ FOREST : *La vocation de l'esprit.* Paris, Aubier, 1953, 223 p. Collection « Philosophie de l'Esprit ».

Le réalisme spirituel de M. Forest se dégage d'une expérience complexe, où convergent le recueillement et l'attention accueillante, le consentement à l'être et l'engagement à l'agir. Sa méthode est celle d'une réflexion sur l'intimité du moi qui, pour dépasser sa subjectivité et retrouver sa source, se soumet à une ascèse faite de reprises successives.

Ce spiritualisme proche de celui de Lavelle se définissait dans les ouvrages antérieurs de l'auteur (*Du consentement à l'être, Consentement et création,* parus chez Aubier en 1936 et 1943) par rapport à l'idéalisme critique et à la problématique des philosophies de la conscience. Dans *La vocation de l'esprit,* il s'approfondit en répondant aux questions posées par les philosophies de l'existence et leurs analyses de la négation, du refus, du conflit et de la nostalgie de l'être.

Si « l'expérience négative est la tentation de l'esprit » (p. 41), son salut résidera dans la réponse qu'il donnera à l'invitation et à l'appel de la valeur (p. 97). En effet, « l'expérience de la valeur ne peut être une forme du désir qui la ramènerait à l'immédiateté de la nature, ni une création qui risquerait toujours de la faire apparaître comme purement subjective. C'est une forme originale d'adhésion que l'on peut nommer consentement » (p. 95). Comme l'ontologie débouche sur l'axiologie, cette dernière s'insère dans une métaphysique de la charité, où se rejoignent éthique et mystique (p. 206, 130).

Quelques études publiées dans diverses revues complètent et précisent sur certains points cet essai (les sources du réalisme spirituel dans la tradition philosophique française, ses rapports avec l'idée de révélation, le rôle de la volonté dans l'expérience de la valeur). L'effort de confrontation entre les thèmes traditionnels de la méditation chrétienne et les philosophies contemporaines, tenté par M. Forest est l'un des plus attachants et des plus originaux du catholicisme actuel.

GABRIEL WIDMER.

PANTALEO CARABALLESE : *La conscience concrète.* Choix de textes, traduction et introduction par Giuseppe Bufo et Luigi Aurigemma. Paris, Aubier, 1955, 218 p.

Ce volume, paru dans la Collection « Philosophes italiens » est consacré à Caraballese. Né à Molfetta (Bari) le 6 juillet 1877 où il fit ses premières études, il les termina à la faculté des lettres de Naples. En 1900, il soutint une thèse de lettres intitulée *Sulla vetta ierotica del Papato,* et cinq ans plus tard, une thèse dont le sujet était cette fois strictement philosophique : *La teoria della percezione intellettiva in Antonio Rosmini,* parue en 1907. Professeur dans l'enseignement secondaire jusqu'en 1923, il fut, dès lors, titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie à l'Université de Palerme et, dès 1930, de la même chaire à l'Université de Rome. En 1931, il publia *Il problemo teologico come filosofia ;* en 1943, on lui ajoute la chaire de philosophie théorétique. Dès lors paraissent coup sur coup *La dialettica* (2 volumes) *L'Io, L'Attivita spirituale umana, Disegno storico della filosofia come oggetiva riflessione pura* (2 volumes). Il s'éteignit brusquement à Gênes le 19 septembre 1948.

L'introduction vivante (p. 1-41) de MM. Bufo et Aurigemma, après avoir rappelé les grandes étapes de la vie de Caraballese, montre quelles sont les articulations les plus importantes de sa pensée qui s'est mûrie dans une longue méditation à propos de l'histoire de la philosophie et principalement de Descartes, Kant et Rosmini. Puis viennent les fragments que les traducteurs ont trouvés les plus significatifs. Les premières études gravitent autour de la pensée kantienne : « Une métaphysique critique est-elle possible ? » (p. 73-100) ; « Nouvelle critique et son principe » (p. 101-129) ; « L'objectivité de la philosophie » (p. 130-149) ; « l'Etre » (p. 150-167).

De l'examen critique auquel Caraballese soumet la pensée kantienne, il ressort que l'on doit distinguer nettement entre l'être de la science qui n'est qu'*être corrélatif* puisque abstrait de la relation dans laquelle il vit (et de ce fait généralisé) et *l'être en soi* qui est le vrai, l'unique, l'être absolu concrétisé par tout ce qui est. Dès lors une nécessité s'impose : prolongeant l'intuition kantienne, il faut instituer une *métaphysique du Concret*, de la Chose en soi, qui soit distincte de la science qui n'atteint que l'être corrélatif.

Les pages suivantes approfondissent ces premières réflexions et aboutissent à la conclusion suivante : il est nécessaire de ne pas élever l'être empirique au rang de l'être pur, car « Celui qui réduit la conscience à l'antithèse sujet-objet, savoir-être, ne peut avoir ni l'exigence de son Principe et de ses termes (à savoir Dieu et nous) ; il perd l'être, il perd la spiritualité » (p. 148). Il faut, pour éviter ce danger, débarrasser la conscience philosophique de cet « antithétisme » dont l'hégélianisme n'est que la formulation explicite. Dans « l'Etre », Caraballese tire les conséquences métaphysiques de ce point de vue. L'étude suivante « L'homme » (p. 167-191) conclut, après un examen critique, que si l'on subordonne la pensée à la vie, elle devient un néant empiristique remplaçant *l'a priori* par *l'a posteriori*. L'ontologisme critique valorise le lien qui les unit sans les confondre, il découvre en effet le moi « en tant qu'indispensable « étant » de l'Etre pur de la Conscience » (p. 191).

Ce qui nous amène tout naturellement au cogito et à la dernière étude intitulée « La reconquête du cartésianisme » (p. 192-214).

Pour Caraballese, afin de ne pas perdre la conquête tentée par Descartes, il faut libérer le cartésianisme de « l'innéisme » qui renie « la substantialité » active de la pensée et qui est pourtant un aspect essentiel de sa découverte ; il faut le libérer également du réalisme qui nie que l'apparence appartienne au moi en tant que pensant. « ... Le cercle vicieux est né du fait que Descartes a limité la valeur ontologique de l'évidence en l'élevant du caractère de règle de vérité, au rang de règle de l'être. Sans un ontologisme intégral, c'est-à-dire sans élever l'Idée absolue au rang de l'être en soi, l'évidence cartésienne ne peut pas s'acquitter de sa tâche, qui est celle de démontrer la vérité comme immanente à la certitude » (p. 214). L'ouvrage suggère de nombreux thèmes de discussion ; mais il faut être reconnaissant à Caraballese d'avoir compris que le cartésianisme devient incompréhensible dépouillé de son couronnement théologique. Comme l'a fort bien vu Caraballese le cogito cartésien n'est pas vide de cogitatum, mais celui-ci est Dieu lui-même : « Le cogito premier et intégral de Descartes est le « cogito Deum » : c'est seulement de celui-ci que l'on peut déduire et qu'il faut déduire le « sum » (p. 197-198). En effet, en tant que le cogito est la réponse au dubito, Dieu doit être présent dans le cogito pour triompher du doute hyperbolique.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

ROGER MEHL : *La rencontre d'autrui. Remarques sur le problème de la communication.* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1955, 63 p. Cahiers théologiques, 36.

L'ouvrage commence par une partie philosophique et se clôt sur deux chapitres plus proprement théologiques. La première partie pourrait s'intituler *phénoménologie de la communication.* On y trouve une excellente présentation de quelques-uns des thèmes caractéristiques de la philosophie contemporaine, qui ont trouvé chez Jaspers et Marcel leur expression la plus profonde, et qui gravitent tous autour du problème de la constitution d'un *nous* à partir de la rencontre entre un *Je* et un *Tu.* Nous avons particulièrement goûté le chapitre *Les niveaux de la communication,* qui nous semble le plus original de tous. M. Mehl y montre avec beaucoup de finesse comment la communication s'établit et s'approfondit peu à peu, en s'élevant du niveau banal de l'*information* à celui de l'*enseignement,* puis à ceux de la *prédication* et enfin du *témoignage.* Tout ce chapitre est dominé par l'idée que « le plus haut degré de la communication est réalisé (...) lorsque la rencontre entre autrui et moi se fait à l'occasion d'une valeur, de la recherche d'une valeur ou mieux encore de l'invocation d'une valeur » (p. 26). « C'est donc la valeur qui constitue la médiation entre des êtres par ailleurs séparés et enfermés dans leur individualité » (p. 27).

Ces remarques phénoménologiques s'achèvent sur une analyse des limites qui rendent la communication précaire et, au fond, impossible, puisque nous ne pouvons jamais rejoindre autrui.

Quittant alors la philosophie pour la théologie, M. Mehl passe au problème de la communication du message chrétien, fondamentalement différente des cas envisagés précédemment par le fait que « Christ n'agit pas comme révélateur de certaines valeurs, à propos desquelles nous pourrions communiquer avec autrui », mais qu'il « agit lui-même en tant que personne », qu'il est « lui-même la mesure de toutes les valeurs, le sens de la loi, qui perd toute valeur en dehors de lui » (p. 47). Ainsi, communiquer le message chrétien, c'est finalement rencontrer autrui en Christ, qui est le « lien de nos existences à jamais solidaires » (p. 60). Seule cette « communication en Christ » (p. 61) peut résoudre le problème général posé par notre rencontre avec autrui et nous permettre de surmonter la faillite de toute communication purement humaine.

ANDRÉ VOELKE.

JEAN LACROIX : *Personne et amour.* Paris, Editions du Seuil, 1955, 147 p.

Les trois premières études de ce volume étant déjà connues et appréciées dès leur parution, mon compte rendu ne portera que sur les deux dernières : *La personne et le travail* (p. 83-127) et *Vérité et charité* (p. 128-147).

La véritable promotion du travail dans la pensée et dans la civilisation est caractéristique de notre époque ; celui-ci a une triple dimension : naturelle, personnelle et communautaire.

Dimension naturelle : Le christianisme, ayant désacralisé la nature que le paganisme avait remplie de dieux et de tabous, est à l'origine de la mainmise de l'homme sur la nature. Mais en la transformant, il l'humanise « avec une ampleur et une profondeur qui la font de plus en plus apparaître comme le prolongement du corps de l'homme » (p. 95).

Dimension personnelle : La vie de la pensée, livrée à elle-même, court le risque du pur intellectualisme et du narcissisme. Mais lorsque la personne doit s'affronter aux choses, elle se connaît dans cet affrontement même.

Dimension communautaire : Mais le travail n'a pas sa fin en lui-même, c'est la parole et la réflexion qui lui donnent son sens. Il est de plus, dès ses formes élémentaires, un moyen de communier avec nos semblables. Chemin faisant, M. Lacroix fait des réserves fort intéressantes sur le marxisme qu'il connaît fort bien, (Cf. son ouvrage antérieur *Marxisme, existentialisme, personnalisme.*)

Bref, « le rôle privilégié du travail lui vient de ce qu'il est médiateur entre la nature et la liberté. D'où son ambivalence. Il élève l'homme lorsqu'il libère la nature ; il le dégrade lorsqu'il naturalise la liberté » (p. 127). En tout cas assigner au travail comme seul but de conquérir le monde, c'est faire fausse route, car le travail ne tire sa valeur que de plus haut que lui.

Que l'homme œuvre ou pense, il vise à faire vrai, mais lorsqu'il a la conviction d'avoir trouvé la vérité, comment doit-il la communiquer à autrui ? Quels sont les rapports entre vérité et charité ? Dans quelle mesure est-il légitime de recourir au mythe pour communiquer la vérité à autrui ? Tels sont les problèmes abordés dans la dernière étude, où l'auteur conclut que l'amour de la vérité ne doit pas nous faire oublier celui des personnes, ni que l'amour des personnes ne doit nous entraîner à professer l'erreur, car celle-ci, pouvant être une cause de scandale pour les autres et une diminution de vie spirituelle pour soi-même, risque de repousser l'âme qu'on espérait atteindre.

Bon catholique, M. Lacroix ajoute ceci : « L'intransigeance dogmatique et la parfaite cohérence de la doctrine catholique, le sentiment qu'on a avec elle de toucher le roc solide et stable de la vérité ne convertissent pas moins d'âmes que les mouvements du cœur » (p. 147). Pour une protestante, évidemment, « le roc solide et stable de la vérité » se trouve, antérieurement à la scission, dans le christianisme lui-même.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

JEAN NABERT : *Essai sur le mal.* Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 165 p. Collection « Epiméthée ».

L'auteur, ancien inspecteur général de l'Instruction publique de France, entame son étude par l'analyse de la notion d'*injustifiable* (1er chapitre) ; dans un second chapitre, intitulé la *causalité impure*, il souligne la complexité de la vie morale et la difficulté qu'il y a pour découvrir si, parmi tous les motifs qui nous incitent à l'action vertueuse, tous sont également purs : que de fois, par exemple, l'ambition vient ternir une action dictée par le sens du devoir !

Après avoir distingué, dans son chapitre III, le *péché* de la faute, M. Nabert s'attaque au problème de l'existence d'un mal radical et à la question connexe des degrés dans le mal.

Le chapitre IV porte sur la *sécession des consciences,* contre-coup du péché... « Ce qui est péché dans l'intimité de la conscience est identiquement sécession dans le rapport des consciences les unes avec les autres » (p. 97)... Sécession qui introduit le multiple là où devrait régner l'un...

Dans le dernier chapitre (suivi d'une note sur l'idée du mal chez Kant), M. Nabert couronne son essai par une étude sur les approches de la *justification.* Mais du moment que cette notion intervient, celle, opposée et cependant solidaire, d'injustifiable réapparaît. Soumettant ces deux notions à une analyse serrée, M. Nabert en vient à distinguer entre expérience religieuse et expérience

métamorale : ces deux expériences s'accordent à récuser la recherche d'une raison d'être de l'injustifiable défendue par certains types de métaphysique qui ne conservent le mal que pour l'abolir ou l'accueillir dans un système d'intelligibilité universelle.

« Mais l'expérience religieuse enveloppe la certitude invincible non pas seulement que le salut est possible, mais que tout l'injustifiable, selon les apparences et selon le jugement humain, n'est pas le dernier mot de l'existence, et, plus elle est pure, plus elle tire cette assurance de sa substance même et de son acte intérieur, sans garantie spéculative. L'expérience métamorale demeure bien en deçà. Quelque satisfaction que reçoivent les impératifs de la moralité, de l'art et du savoir, elle nous rend sensibles à tout ce qui demeure injustifiable dans la contingence des destinées, dans les séparations ou les trahisons, et au cœur même de la volonté voulante ; elle entretient un désir de justification toujours déçu parce qu'une différence se recrée sans cesse entre l'idée d'une existence allégée du mal et notre existence effective dans le monde » (p. 156-157).

Il est naturellement impossible, dans cette brève analyse, de signaler les nombreuses questions, soulevées par M. Nabert dans cet ouvrage, qui se posent également à nous avec acuité.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

FELICE BATTAGLIA : *La valeur dans l'histoire.* Traduction de M.-L. Roure. Paris, Aubier, 1955, 206 p.

Cet ouvrage appartient à la précieuse collection des « Philosophes italiens » qui met à la portée du lecteur français les positions essentielles des philosophes italiens.

Dans sa préface, M. Jolivet précise la position générale de M. Battaglia : « Comme chez tous les philosophes dignes de ce nom, sa pensée est centrée sur un thème essentiel qui assure la circulation de l'unité dans la variété très étendue des sujets étudiés. Ce thème unificateur est celui de la *valeur* ou, plus précisément, de la justification spiritualiste de la valeur, par où F. Battaglia reprend, sous une forme très personnelle, nombre de vues que René Le Senne a défendues en France avec la maîtrise que l'on sait » (p. 10).

Dans un premier chapitre (pp. 13-35), intitulé « Préliminaires », M. Battaglia passe en revue les divers sens de la notion d'histoire, qui comprend deux significations bien distinctes comme *ensemble des événements* survenus ou en train de se produire, en dehors de toute narration, et comme *récit* que l'on en fait (p. 29). Y a-t-il un rapport entre les deux notions ? La logicité qu'on trouve dans le récit existe-t-elle dans les faits ou leur est-elle conférée par l'esprit, qui l'impose du dehors, pour trouver un sens à l'histoire ?

D'autres problèmes se posent encore. Si l'histoire raconte des faits, ne risque-t-elle pas d'exclure la valeur de son domaine ? « L'histoire devenue habitude intellectuelle, quand elle pénètre dans la conscience des hommes, se transforme pratiquement en admiration totale pour le succès, et par suite conduit à l'idolâtrie des faits accomplis, en vivant contraste avec la morale » (p. 33).

Cette critique formulée par Nietzsche contre l'historicisme est encore valable aujourd'hui contre n'importe quelle forme d'historicisme, qu'il soit hégélien ou marxiste : « L'histoire, telle qu'elle est comprise par les marxistes, héritiers de l'hégélianisme, exalte la masse et tue l'individualité qui, dominée

et transcendée par le devenir, abandonnée au processus universel, s'habitue aux faits et s'enferme dans le cynisme de l'acceptation passive » (p. 35).

Dans les chapitres suivants (II, Le concept de l'histoire d'après Croce, pp. 37-91, et III, Le concept de l'histoire d'après Gentile, pp. 93-180), l'auteur étudie et critique l'historicisme chez Croce et chez Gentile, montrant à la fois ce qui est fondé dans leurs conceptions et ce qui ne l'est pas. *L'historicisme* est, comme l'a rappelé antérieurement l'auteur, *le sens de l'historicité*, prise de conscience du fait que l'histoire n'est pas la nature ou la surnature ou le hasard, mais *liaison logique*, engagement rationnel (p. 31).

L'étude des échecs et des réussites de l'historicisme, crocéen ou gentilien, conduit M. Battaglia aux conclusions suivantes, dont voici l'essentiel (chap. IV, Vers une conclusion sur la valeur de l'histoire, pp. 181-206).

Si l'histoire est conçue comme « l'esprit lui-même dans le processus de sa réalisation, si par ce processus il actue toute la rationalité et la multiplicité dont il est capable, où pourra-t-on jamais trouver une valeur différente de la valeur actuelle, du désirable par soi ? » (pp. 184-185). Le jugement de valeur se dissolvant dans un simple jugement de fait, il semble que la morale soit exclue de l'histoire... Et pourtant, « ni Croce ni Gentile n'acceptent d'être taxés d'immoralisme : l'un et l'autre, sans renier l'immanentisme, tentent d'entrer dans la voie des valeurs » (p. 185). Mais c'est reconnaître que la synthèse entre le fait et le vrai est imparfaite, car si la constatation d'un événement donne lieu à une proposition vraie, il n'y a pas équation entre le fait et le vrai, ces deux termes devenant permutables l'un avec l'autre, « car la synthèse fonction de l'absolu et participant de l'absolu, n'est pas l'absolu » (p. 201).

Il y a, en effet, immanente dans l'histoire, « une valeur qui la transcende, une âme inépuisable et débordant toujours la synthèse en laquelle elle consiste » (p. 200). Car l'histoire est « synthèse de l'esprit dans la loi qui en appelle à une valeur dont la conscience est détentrice, que tout, dans les vicissitudes de l'existence humaine, démontre, mais qui les dépasse toutes et se situe au-delà. Libres acteurs, ouvriers de l'esprit par l'initiative spontanée et la responsabilité féconde, nous collaborons ainsi avec un principe qui nous sollicite du dedans vers des fins infinies. La liberté coïncide avec la nécessité, car nous ne sommes libres qu'en actuant une valeur qui est en nous. Synthèse suprême que les plus hauts esprits ont saisie, mais dont le sens est vraiment dur pour qui, simple citoyen du monde, ne s'ouvre pas à la voix divine » (p. 205).

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

PAUL RICŒUR : *Histoire et vérité*. Paris, Editions du Seuil, 1955, 269 p. Collection « Esprit ».

Les théologiens enclins, par paresse d'esprit, à vouloir restaurer les grandes synthèses du passé ou à promouvoir un « humanisme intégral » feront bien de méditer Ricœur (et de mémoriser les réflexions des pages 158 et suivantes). Esprit critique, il excelle à forcer son interlocuteur à se poser des questions sur les postulats implicites. Analyste subtil, il démonte les artifices des philosophies qui se croient *philosophia perennis*. Sensible aux tentations de l'intelligence, il démasque les ordres trompeurs et les harmonies arbitraires, les continuités et les symétries verbales. Phénoménologue incisif, il fait surgir, par approximations successives, les discontinuités dans l'histoire, l'enchevêtrement des divers plans de réalité, la pluralité des types de vérité, la com-

plexité des rapports entre l'objectif et le subjectif au sein de l'enquête historique et de la réflexion philosophique sur l'histoire.

Cette manière nouvelle de saisir et de décortiquer les problèmes de toujours manifeste sa fécondité, en faisant venir à la surface de la conscience la dimension historique de l'homme et de la vérité, l'orientation eschatologique de l'unité du vrai, les fonctions de la parole dans le travail intellectuel, le poids de l'engagement vis-à-vis du prochain.

Une méthode ne se laisse pas résumer ; ses démarches échappent aux limites d'une recension. Deux illustrations suffiront. A propos des rapports entre la science historique et la philosophie de l'histoire : « ...l'histoire des historiens fait apparaître des « attitudes » humaines ; le philosophe, par son acte spécifique de reprise, élève les « attitudes » au rang de « catégories » et cherche un ordre cohérent des catégories dans un « discours cohérent » ; mais alors cette histoire de l'esprit est déjà une « logique de la philosophie » et non plus une histoire d'historiens » (p. 46). A propos de la confrontation philosophie-théologie : « La théologie interfère avec la culture, non seulement en *intégrant* des éléments culturels, mais en s'*opposant* (c'est R. qui souligne) fonctionnellement à cette autre tentative pour ressaisir l'ensemble de notre existence, en s'opposant à la philosophie. La vérité théologique se constitue par cette polarité même : il peut exister une prédication indifférente à la philosophie, il ne peut pas exister de théologie sans référence philosophique, et cette référence ne peut pas ne pas être une opposition naissante, au moins de type méthodologique » (p. 160).

GABRIEL WIDMER.

ARNOLD J. TOYNBEE : *Le monde et l'Occident*. Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 186 p.

Teilhard de Chardin et Toynbee : les grandes synthèses sont à la mode, et le point de vue de Sirius se substitue à celui des savants amoureux de spécialisations. Aux deux pôles pourtant, du côté du « petit fait », cher aux « termites du passé » (l'expression, si jolie, est de J. Madaule), et de celui aussi des grandes synthèses (et c'est Toynbee), court la même équivoque : à quêter des absolus mythiques à coup de forages consciencieux ou au contraire de survols audacieux, c'est la *réalité* même qui risque d'être oubliée.

Voyez plutôt Toynbee face à la situation politique contemporaine. On s'attend à des révélations : le moment présent expliqué par six mille ans d'histoire. Eh bien non ! Toynbee commence par nous rassurer : Staline répète Pierre le Grand, et le conflit Est-Ouest reproduit Pharsale et Actium. Puis il juge : communisme = hérésie du christianisme primitif.

Nous voilà bien avancés : on avait bien un petit peu peur d'être homme au XXe siècle ; mais un bon libéralisme, bien anglais, nous réconforte et remet tout en place. Faut-il le dire ? L'histoire universelle de Toynbee culminant au jour d'aujourd'hui nous laisse aussi intacts, aussi peu touchés *réellement* par ces millénaires d'événements qui furent nôtres que s'ils n'avaient jamais existé. Nous sommes toujours aussi seuls, aussi angoissés et aussi désespérément fragiles.

Ce livre est la reproduction de conférences tenues au micro de la B.B.C., et son contenu préfigure les derniers tomes de *A Study of History*. Il est précédé d'une très longue et très belle introduction de Jacques Madaule, si judicieusement critique.

J.-CLAUDE PIGUET.

ALEXANDRE MARC : *Civilisation en sursis*. Paris, La Colombe, 1955, 314 p.

Cet ouvrage, divisé en trois parties, commence par l'étude du marxisme (I : *Réalités prolétariennes et approximations marxistes* ; II : *Le prolétariat tel qu'il est* ; III : *Riposte fédéraliste*). Il est particulièrement intéressant de confronter cette première partie avec l'ouvrage d'Eric Weil : *Hegel et l'Etat*. Alors que M. Weil tend à dégager la responsabilité d'Hegel dans la création du marxisme (le marxisme est bien issu de l'hégélianisme historiquement, mais Hegel n'est pas responsable de ce développement), pour M. Marc, Hegel est, au contraire, « tapi au cœur du marxisme », apportant avec lui sa dialectique qui entraîne cette conséquence dangereuse : « La synthèse engendrée par la négation de la négation apparaît en effet comme un *succédané de la transcendance*, comme une tentative d'inclure le transcendant dans l'immanence du devenir... Mais dès lors que l'on élève l'immanence au rang d'absolu, on prépare *volens nolens* le règne de la terreur » (p. 77).

Dans la seconde partie consacrée au prolétariat tel qu'il est, l'auteur note de nombreux signes révélant la prolétarisation croissante de notre civilisation, prolétarisation qui « atteint et décompose le *tout* de la société » (p. 123) et pas seulement l'ouvrier. Dans ces conditions, l'individu déraciné, devenu interchangeable, court le risque de « tous les déséquilibres et de toutes les névroses » (p. 139).

Dans la troisième partie (de beaucoup la plus longue : p. 145-305), M. Marc parle de la Riposte fédéraliste contre ce danger. L'auteur a la sagesse de ne pas minimiser les difficultés qui font obstacle à la réalisation du plan fédéraliste qui est pourtant, à ses yeux, la seule solution. Le chemin de la révolution qui doit amener notre civilisation agonisante et prolétarisée à remplacer les masses impersonnelles par des communautés d'êtres libres et responsables « passe par le carrefour des Etats généraux de l'Europe : il importe qu'à ce croisement, la lutte contre l'ancien régime des Etats-Nations se révèle un épisode de la lutte sans merci contre les toxines de la prolétarisation » (p. 305).

L'on peut évidemment se demander si, fonctionnant à l'échelle européenne, le régime fédéraliste garderait les bienfaits qu'il comporte à l'échelle de la Suisse. D'autre part, pour nous Suisses, cette question doit être pensée très sérieusement, car l'on peut se demander si notre lien confédéral ne risquerait pas de se détendre, au point de disparaître éventuellement, au sein d'une Europe fédérée.

Ce volume est très bien documenté et pourtant j'ai été surprise de ne trouver aucune allusion aux ouvrages suivants : Léon Brunschvicg : *L'esprit européen* (L'Europe fédérée ne se légitime que si une unité spirituelle européenne existe) ; Gabriel Marcel : *Les hommes contre l'humain* ; Amédée Ponceau : *Timoléon* et René Gillouin : *L'homme moderne bourreau de lui-même*.

Chemin faisant, l'auteur aborde de nombreuses questions sur la nature du travail, sur celle de l'être humain, ses rapports normaux avec la société et l'Etat, sur la nature des masses et la distinction à opérer entre cette notion et celle de communauté ou de collectivité.

Dans la mesure où la philosophie est aussi réflexion sur la vie, le philosophe se doit de ne pas ignorer ces questions.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

ALBERT BURLOUD : *Psychologie de la sensibilité*, Paris, A. Colin, 1954, 224 p. Collection Armand Colin, 293.

C'est par ce livre que s'achève l'œuvre du regretté Albert Burloud. L'ouvrage se situe dans la ligne des *Principes d'une psychologie de la tendance*, parus en 1938. Pour M. Burloud, l'affectivité s'enracine dans les tendances fondamentales de l'être vivant, et c'est cet enracinement qu'il s'efforce de mettre en lumière par l'étude systématique des diverses manifestations de la vie affective — besoin, désir, aversion, plaisir et douleur, émotion, sentiment, mémoire affective, abstraction sentimentale, habitudes affectives — ainsi que par l'analyse des mécanismes qui introduisent le désordre dans cette vie — angoisse, frustration, conflit.

Pour M. Burloud, la tendance est une *idée-force*. De l'idée, elle a le caractère abstrait et formel, de la force le dynamisme. Elle fonde donc une « dynamique mentale » (p. 207) dans laquelle s'inscrivent toutes les manifestations affectives.

La psychologie de la sensibilité qui dérive de cette notion fondamentale est fort éloignée de la psychologie phénoménologique ou existentielle d'un Scheler ou d'un Sartre, dont M. Burloud méconnaît certainement l'apport. Par l'affirmation qu'il existe des « causes psychologiques » (p. 207), elle se rapproche, en revanche, de la psychanalyse freudienne. Enfin, en cherchant à rapprocher la sphère biologique de la sphère psychologique, M. Burloud peut à bon droit se réclamer de Ruyer (p. 214).

ANDRÉ VOELKE.

SVEND RANULF : *Methods of sociology*. Copenhague, Aarhus Universitetforlaget Ejnar Munksgaard, 1955, 116 p.

Ces textes, rédigés en 1939 environ, portent sur les courants sociologiques français et allemands. Ils sont précédés de quelques remarques sur l'épistémologie de la sociologie et suivis d'une étude sur la sociologie de la sociologie.

Voici, brièvement résumées, les thèses essentielles de cet ouvrage qui se lit avec un grand intérêt :

La seule méthode valable en sociologie est celle de corrélation entre *tous* les groupes de phénomènes qui peuvent être considérés comme sources d'influence et *un* groupe de phénomènes donné.

Une de ces lois de corrélation semble exister entre les conditions de vie de la petite-bourgeoisie et une forte disposition à l'indignation morale, qui est peut-être une sorte d'envie déguisée.

Après l'étude à laquelle l'auteur a soumis les courants sociologiques en France et en Allemagne, il conclut que, dans les deux pays, ces courants sont inspirés par un ensemble de sentiments irrationnels spécifiquement caractéristiques de la petite-bourgeoisie, avec cette différence qu'en France, il n'y a pas d'hostilité contre le positivisme alors qu'il existe en Allemagne un courant sociologique fortement anti-intellectualiste. Est-ce parce que devant une Eglise catholique prédominante, le recours à la science positive apparaît comme un allié dans la lutte contre le cléricalisme ? Cette hypothèse expliquerait de même comment l'Université de Vienne a été le refuge du positivisme en pays de langue allemande.

Ces vues ne sont que des hypothèses qu'il faudrait pouvoir vérifier en étudiant le milieu social auquel appartenaient les sociologues français et allemands. La mort a, hélas, enlevé le professeur Ranulf avant qu'il n'ait pu se livrer à cette investigation.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

O.-F. BOLLNOW : *Les tonalités affectives*. Neuchâtel, La Baconnière, 1953, 270 p. Collection « Etre et Penser », N° 38.

« De la *Stimmung* » ou « l'existentialisme rose face à l'existentialisme noir ». S'il est vrai que Heidegger et Sartre tracent de sombres portraits de l'angoisse, mère de toutes les vertus authentiques, M. Bollnow réhabilite contre eux la joie, le rire et l'ivresse.

La méthode est anthropologique, héritée de Dilthey : saisir la vie par « l'expression figée » (p. 15). La *Stimmung* est antérieure à toute réflexion et à toute théorie ; elle imprègne l'homme, qui y répond : « Le maintien (*Haltung*), par lequel l'homme se donne du dedans une forme personnelle, s'oppose à la tonalité affective, qui ne cesse jamais de le pénétrer » (p. 155).

Ce livre, bien traduit par le regretté R. Savioz, est un bon livre, concret, pénétrant et très informé ; mais on se demande s'il touche l'essentiel : à trop décrire, on court le risque de quitter les ardus territoires de la métaphysique pour aborder ceux, plus rosés, de la peinture descriptive.

J.-CLAUDE PIGUET.

HANS HAEBERLI : *Der Begriff der Wissenschaft im logischen Positivismus*. Bern, Verlag Paul Haupt, 1955, 174 p.

M. Haeberli vise, dans cette étude, à déterminer la conception de la science dans le positivisme logique du Cercle de Vienne.

Voici l'ordre des questions étudiées. Ch. I : Le positivisme logique. — Ch. II : Le concept de connaissance (Der Begriff der Erkenntnis). — Ch. III : L'objet de la connaissance (Der Gegenstand der Erkenntnis) : *a*) L'expérience du donné (Die Erfahrung des Gegebenen) ; *b*) La valorisation du réel (Die Erschliessung des Wirklichen). — Ch. IV : La représentation de la connaissance (Die Darstellung der Erkenntnis) : *a*) La langue ; *b*) Les formes représentatives. — Ch. V : La construction de la science (Der Aufbau der Wissenschaft). — Ch. VI : Science et philosophie : *a*) Philosophie des sciences ; *b*) Refus de la philosophie traditionnelle.

Enfin vient, en appendice, un tableau récapitulatif des notions essentielles du positivisme logique, suivi d'un index des sujets traités et d'un autre des noms propres.

M. Haeberli expose clairement et fidèlement les positions du Cercle de Vienne mais il ne les discute pas.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

Le prochain fascicule de la *Revue de théologie et de philosophie*, à paraître au début de l'automne, sera consacré à la mémoire de Pierre Thévenaz et contiendra les textes suivants :

RENÉ SCHAERER :	Pierre Thévenaz et nous.
ALPHONSE DE WAELHENS :	Pierre Thévenaz, historien de la philosophie et philosophe.
PIERRE-HENRI GONTHIER :	Hommage au professeur.

PIERRE THÉVENAZ :	Dieu des philosophes et Dieu des chrétiens.
—	Trois leçons sur Kant données à la Fondation Lucerna.
—	Allocution à un Noël du Sanatorium universitaire de Leysin.

Lausanne. — Imprimerie La Concorde. 1208/8.56