

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 7 (1957)  
**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:** 10.02.2026

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

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

ALBERT BLAISE : *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens.*

Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri Chirat. Strasbourg, « Le latin chrétien », s. d. [1954], 865 p. in-4.

— *Manuel du latin chrétien. Ibid.*, 1955, 221 p. in-8.

1. Jamais sans doute depuis la Renaissance les écrits des auteurs chrétiens des premiers siècles n'ont été tenus en aussi grand honneur que de nos jours, au point de susciter une féconde émulation entre les théologiens, les historiens et les philologues de toutes tendances, et les entreprises d'édition des textes patristiques, en particulier, témoignent d'une confiance sans limite dans l'avenir de ces études. Mais on ne disposait jusqu'ici d'aucun instrument lexicographique permettant un accès aisément à la langue des différents auteurs en ce qu'elle a de spécifiquement chrétien. En effet — pour ne considérer que le latin — ni le « Mediaeval Latin Word-List from British and Irish sources » de J. H. Baxter et Ch. Johnson (Oxford et Londres 1934), ni le « Glossary of Later Latin to 600 A. D. » de A. Souter (Oxford 1949) ne sont taillés à leur mesure, sans parler du « Thesaurus linguae Latinae » (en cours de publication depuis 1900) et du « Glossarium mediae et infimae Latinitatis » de Du Cange (réimprimé tout récemment). Le « Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens » vient donc à son heure. L'auteur s'est proposé d'embrasser la latinité des écrivains chrétiens des origines à l'époque mérovingienne, en recueillant toutes les innovations lexicologiques, sémantiques, syntaxiques spécifiquement chrétiennes. Entreprise périlleuse, est-il besoin de le dire ? et que l'on jugera diversement selon qu'on se place à un point de vue strictement scientifique ou, au contraire, essentiellement pratique.

Dans le premier cas, quiconque n'admet pas sans réserves la doctrine du « latin chrétien » ou « des chrétiens » (c'est-à-dire d'une latinité qui distingue les auteurs chrétiens des païens), constituée par le regretté J. Schrijnen et précisée par ses disciples, ne ménagera pas ses critiques de principe. Est-il possible, en effet, de définir ainsi en l'isolant le parler d'un groupement idéologique qui, malgré ses traits profondément originaux, n'en demeure pas moins rattaché au tronc commun de la langue de son époque ? N'est-ce pas, grossièrement, comme si l'on prétendait élaborer un dictionnaire du français des communistes, par exemple, en faisant abstraction de toutes les interférences avec le français tout court (celui du XX<sup>e</sup> siècle s'entend) ? Certes M. Blaise a pleine conscience des dangers de cette perspective en trompe-l'œil qu'il propose aux usagers de son dictionnaire, aussi s'est-il gardé d'introduire la notion de « latin chrétien » dans le titre, bien que son « Manuel du latin chrétien » (voir ci-dessous) fasse apparaître clairement sa position en la matière. A quoi on ne manquera pas d'objecter que le libellé du titre ne suffit pas à créer la dimension manquante, et le philologue désireux de se faire une opinion exacte et complète de la latinité de tel auteur chrétien devra procéder à des recoupements à l'aide de témoignages empruntés aux contemporains païens.

Si, en revanche, on considère les services pratiques que le « Dictionnaire » est appelé à rendre aux lecteurs des Pères de l'Eglise, qui lui demanderont de préférence le sens d'un terme inconnu des classiques ou employé dans une acception étrangère aux païens, ou encore la clef d'une construction insolite, alors les réserves formulées ci-dessus tombent d'elles-mêmes. Devant la réussite de cette somme que représente le « Dictionnaire », ce sont le respect et l'admiration qui s'imposent, même si tout n'est pas encore parfait dans cet ouvrage, premier du genre, il ne faut pas l'oublier. Qui n'a pas collaboré lui-même à une publication lexicographique ne saurait apprécier à leur juste valeur l'étendue des lectures, le travail d'interprétation avec toutes ses perplexités, l'abnégation aussi, que représente une publication de cette nature, qui tend à dépasser les possibilités d'un seul homme. Le philologue comme le théologien restent certes parfois sur leur soif, une certaine disparate dans le choix des exemples, des erreurs de citation et d'interprétation apparaissent à l'usage, mais cela n'empêche que le « Dictionnaire » de A. Blaise est dès maintenant un instrument indispensable, d'une extrême richesse, pour lequel il convient de témoigner notre gratitude à l'auteur, qui n'a reculé devant aucune difficulté de mise en œuvre et de publication.

2. Le « Manuel du latin chrétien » était destiné, dans l'esprit de M. Blaise, à servir d'introduction au « Dictionnaire », et il faut regretter que des nécessités d'ordre matériel l'aient fait publier à part. Devenu ainsi « entité bibliographique », il ne tient pas toutes les promesses de son titre. Plutôt que l'exposé systématique que l'on attend d'un manuel, il renferme des observations fines et pertinentes sur le style et la grammaire du « latin chrétien », rassemblées en chapitres qui visent à donner des aperçus, à ouvrir des perspectives, sans avoir la prétention d'être complètes dans la nomenclature des phénomènes linguistiques entrant en ligne de compte. Quoi qu'il en soit, le « Manuel » pourra servir d'utile complément au « Dictionnaire ». Il constitue d'autre part une excellente initiation pour les lecteurs férus de latin classique, que rebute souvent le premier contact avec les écrivains chrétiens, dont la langue et le style sont largement influencés par des courants étrangers à la « pure » latinité.

Neuchâtel.

ANDRÉ LABHARDT.

TH. CHARY : *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil*. Tournai, Desclée, 1955, x-314 p. Bibliothèque de théologie, série III, vol. 3.

Cette importante étude du P. Chary expose les conceptions cultuelles caractéristiques des livres prophétiques datant de l'Exil et des périodes subséquentes, soit : Ezéchiel qui, selon l'auteur, aurait connu le premier Temple, puis Deutéro et Trito-Esaïe, Aggée et Zacharie, Malachie, Joël, Deutéro-Zacharie, et Daniel. Comme en une sorte de vaste introduction, l'auteur fait une comparaison détaillée entre la description du Temple d'Ezéchiel, et celles du Code sacerdotal et du « Chroniqueur ».

L'analyse de l'attitude des différents prophètes permet de voir la nature et l'importance de leurs préoccupations cultuelles respectives, de même que leur orientation. Les uns, par exemple, ne parlent quasi pas du Temple, tandis que d'autres sont tout à fait axés sur sa construction, sur la vie et les rites qui s'y déroulent. Nous voyons aussi comment le sacerdoce a évolué, quelle place

grandissante il a prise en face du pouvoir civil, et comment il a peu à peu résorbé le prophétisme. Enfin, l'auteur examine soigneusement les termes cultuels utilisés par chacun des écrivains bibliques, la place qu'ils font aux sacrifices, les rapports existants dans leur pensée entre le rite et la vie spirituelle, leur attitude envers le messianisme, et leur position à l'égard du monde extérieur. Nous avons donc ainsi un ouvrage utile, fruit d'un travail consciencieux.

Une des intentions maîtresses du livre est d'établir qu'Ezéchiel aurait été à la base, sinon l'inspirateur lointain de l'attitude cultuelle de tous ses après-venants, même du code sacerdotal ; certes ils ne l'ont pas copié, mais ils ont tous plus ou moins subi son influence. Nous avouons ne pas nous sentir convaincu et nous avons trop l'impression d'être devant un a-priori, même si celui-ci est utilisé avec nuance. L'ouvrage est en outre grevé d'un évolutionnisme cultuel et sacerdotal fâcheux. Par exemple, nous ne voyons pas en quoi la présence de chérubins dans les théophanies atteste « un grand progrès dans la conception de Dieu » (p. 12) par rapport aux apparitions dans le feu et la nuée. Ni pourquoi l'accomplissement du sacrifice annoncé par Malachie est « évidemment (!) le Saint Sacrifice de la messe » (p. 185) quand bien même le P. Chary ajoute que le prophète ne l'a pas « objectivement prédite ». Surtout, on regrette que l'auteur ne fasse pas allusion au problème général du prophétisme dans ses relations avec le culte. Nous trouvons superflue la distinction répétée qu'il croit devoir faire entre exégètes catholiques et exégètes protestants ou indépendants, parce que, pratiquement, elle ne lui sert à rien vu qu'il utilise abondamment les résultats de travaux de non-catholiques.

On pourrait encore chicaner l'auteur sur plus d'un point d'exégèse ; mais nous tenons à affirmer malgré ces réserves que son travail vaut la peine d'être lu.

PHILIPPE REYMOND.

WILLIAM F. ALBRIGHT : *L'Archéologie de la Palestine*. Paris, Editions du Cerf, 1955, 293 p.

— *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen*. München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1956, 267 p.

Nous avons présenté récemment aux lecteurs de cette Revue un petit ouvrage de M. W. F. Albright et nous avons dit tout le bénéfice que l'on pouvait retirer de sa lecture.

Voici deux autres œuvres du même maître. L'une en français, *L'archéologie de la Palestine*, traduction de l'original anglais portant le même titre, dont la première édition date de 1949 ; l'autre en allemand, *Die Religion Israel im Lichte der archäologischen Ausgrabungen*, qui est la traduction de *Archaeology and the Religion of Israel*, paru en 1941.

Il n'est pas besoin de présenter le professeur W. F. Albright, dont l'autorité en matière d'archéologie de la Palestine et de l'Ancien Testament est incontestée. C'est dire que les lecteurs des deux livres que nous mentionnons trouveront dans ces ouvrages la même érudition, la même intelligence des faits, la même clarté dans l'exposé, auxquelles le professeur de Baltimore nous a habitués. Nous ne pouvons que recommander la lecture de ces deux livres aux étudiants de l'Ancien Testament, de même qu'à toute personne désireuse d'acquérir des notions exactes et précises sur ce sujet.

MICHEL TESTUZ.

**JOHANNES QUASTEN : *Initiation aux Pères de l'Eglise.*** Tome premier.  
Traduction de l'anglais par J. Laporte. Paris, Editions du Cerf,  
1955, 410 p.

Pour donner un complément à leur déjà célèbre *Initiation théologique*, les Editions du Cerf entreprennent de publier la traduction française de la *Patrology* de J. Quasten dont il est inutile d'énumérer les qualités exceptionnelles. Si la *Patrologie* de B. Altaner est une mine de renseignements mis à notre disposition d'une manière un peu condensée, celle de Thonnard plus prolixe tend à étudier surtout les Pères les plus représentatifs d'une façon un peu trop scolaire. Avec la *Patrologie* de Quasten, nous tenons un instrument de travail de toute première valeur. Elle se lit avec facilité ; ses paragraphes sont aérés, toujours accompagnés de citations judicieusement choisies, concernant les sujets analysés ; ses bibliographies mises à jour pour l'édition française seront d'un grand secours pour le lecteur.

Ce premier tome traite après un examen du Symbole des Apôtres et de la Didachè, des Pères apostoliques, de la littérature apocryphe, de la poésie primitive du christianisme et des premiers actes des martyrs. Dans le chapitre consacré aux apologistes grecs comme dans celui sur le gnosticisme chrétien, l'auteur signale des écrivains qui, souvent simplement mentionnés dans les autres patrologies, n'en ont pas moins joué un rôle important dans le développement des idées au II<sup>e</sup> siècle, comme Aristide d'Athènes, l'un des premiers apologètes ou Carpocrate le gnostique d'Alexandrie à côté de Basilide et de Valentin. Après une rapide analyse des textes pontificaux et épiscopaux contre les hérétiques, ce premier volume s'achève sur un excellent chapitre consacré à saint Irénée, dont on pourra cependant contester le plan d'allure trop scolaistique pour un auteur qui eut un sens aigu de l'histoire du salut. Pour faciliter la consultation de ce maître ouvrage, les éditeurs l'ont doté de nombreux index (biblique et patristique) et d'une table analytique qui est un modèle du genre. Puissent les tomes suivants ne pas tarder à être mis à disposition de tous ceux pour qui le renouveau patristique est le signe d'une renaissance de la théologie.

GABRIEL WIDMER.

**HANS VON CAMPENHAUSEN : *Die Griechischen Kirchenväter.*** Stuttgart,  
W. Kohlhammer, 1955, 172 p. Urban-Bücher, 14.

Ce livre de poche est un petit joyau. Il présente au public cultivé le portrait de douze pères de l'Eglise grecque : Justin, Irénée, Clément, Origène, Eusèbe, Athanase, les trois Cappadociens, Synésius de Cyrène, Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie. Une introduction définit brièvement la patrologie et les pères de l'Eglise, et une conclusion veut montrer la floraison patristique faisant place aux textes symboliques et à la scolastique byzantine. Une table chronologique et un index des personnes complètent le tout.

Sans étalage d'érudition (pas de notes), l'auteur nous trace des portraits aussi nuancés que vivants. Une connaissance approfondie du milieu historique, intellectuel et spirituel des premiers siècles se révèle à chaque page. Elle permet à l'auteur de nous faire saisir l'essentiel de la vie, du développement, du caractère et de la signification théologique, de l'œuvre de ces douze pères et leur vie dans l'Eglise, les philosophies, l'empire de leur siècle. Les comparaisons que

cette présentation permet à l'auteur sont souvent très éclairantes. Ces raccourcis sont nécessairement faits d'interprétations et de jugements, dont certains sont discutables (p. ex. dans les premiers chapitres, on retrouve la thèse de son « Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten » 1953), mais la sûreté de Hans von Campenhausen et sa sympathie pour ces hommes en fait un excellent volume de « vulgarisation » qui résume et qui introduit à la lecture des premiers pères de l'Eglise, que furent les pères grecs.

JEAN SAUTER.

**SAINT JÉRÔME :** *Sur Jonas*. Introduction, texte latin, traduction et notes de Paul Antin. O.S.B. Paris, Editions du Cerf, 1956, 137 p. (pagination double). Sources chrétiennes, 43.

Dom Paul Antin, qui a publié un *Essai sur saint Jérôme* en 1951, était bien préparé pour annoter et traduire ce premier commentaire d'un prophète publié par les Sources chrétiennes. La publication et l'étude des commentaires et des prédications des Pères sont d'une grande utilité, et c'est une discipline d'avenir. On ne peut donc que féliciter les Sources chrétiennes de nous donner ce commentaire de Jonas, après ceux sur Daniel, Exode et Nombres, Genèse 1, Job, le Cantique.

*Sur Jonas* n'est pas un commentaire modèle selon nos canons de l'exégèse, mais il est riche et varié, son explication est très vivante. Il présente Jonas comme le type du Christ. La typologie de Jérôme, ses paraphrases, ses explications théologiques ou morales, ses discussions géographiques ou linguistiques, ses rapprochements scripturaires valent d'être médités. La traduction de P. Antin en donne une fidèle image. Les nombreuses notes sont précieuses (parfois inutiles, d'autres fois elles rapportent plus d'exemples que d'explications). Elles s'attachent surtout aux passages parallèles de Jérôme, à l'exégèse, au sens des mots, à des questions linguistiques ou rhétoriques. La théologie et l'histoire ont moins de place dans ces notes.

Une introduction de 40 pages contient une bonne présentation de l'exégèse de Jérôme, sa technique, son caractère, sa présentation, ses sources. Nous y trouvons aussi une liste de 55 MSS de notre texte en vue d'une édition critique ... à venir, puisque le texte reproduit dans notre volume est celui de Vallarsi (1768), qui bénéficie des recherches antérieures, mais ne répond plus aux exigences de la critique. La transcription d'un florilège de notre commentaire (selon un mss de Lyon VII<sup>e</sup> s.) et une bibliographie terminent cette introduction fort riche, mais un peu disparate.

Enfin 4 index complètent fort utilement le volume : Jonas dans l'œuvre de saint Jérôme ; citations bibliques ; noms propres anciens ; analytique (latin et français).

JEAN SAUTER.

**JEAN CASSIEN :** *Conférences. I-VII*. Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery, O.S.B. Paris, Editions du Cerf, 1955, 282 p. (pagination double). Sources chrétiennes, 42.

La littérature monastique ancienne mérite l'intérêt qu'elle suscite actuellement. Tant au point de vue spirituel que de la morale chrétienne, elle apporte un message très actuel et tout imprégné de sève biblique. Elle est à sa manière un commentaire de l'Ecriture. Jean Cassien (mort autour de 435) joua un grand

rôle dans le développement du monachisme en Occident. Cette traduction française de ses 24 Conférences, qui commence avec ce volume, sera donc saluée avec joie. Le texte latin est celui de l'édition de M. Petschenig, (1888) dans le Corpus de Vienne (sans appareil critique naturellement) : ici et là (une soixantaine de fois), Dom Pichery a apporté des modifications pour suivre des leçons qui ont paru meilleures (liste en fin de volume).

La traduction est bonne, elle se lit volontiers, elle serre le texte de plus près que sous sa première forme (Toulouse 1921, dans la collection des Chefs-d'œuvres ascétiques et mystiques).

Ces sept conférences traitent de la fin du moine qui est le Royaume de Dieu et de son but : la pureté du cœur - du discernement - des renoncements et de la grâce - de la lutte de la chair et de l'esprit - des huit principaux vices - du problème du mal - des esprits du mal.

A part les références bibliques, il n'y a que quelques rares notes qui expliquent des mots. L'introduction (p. 7-72) nous présente la vie et le caractère de Cassien, son œuvre monastique, sa doctrine spirituelle (la vie spirituelle vue dans le cadre monastique, anachorète et cénobite, le but de l'œuvre monastique), les sources et l'influence de son œuvre, son style, le caractère de la présente édition, une brève bibliographie. C'est une somme qui sera utile au profane, malgré son caractère très général et souvent imprécis.

On ne peut que souhaiter que les prochains volumes rendent bientôt plus accessibles les richesses dont Cassien a nourri l'Eglise.

JEAN SAUTER.

**SAINT AUGUSTIN : *La Trinité*.** Deuxième partie : Les Images. Texte de l'édition bénédictine. Traduction par P. Agaësse, S.J. Notes en collaboration avec J. Moingt, S.J. Paris, Desclée De Brouwer, 1955, 707 p.

Si le P. Hendrikx, dans la préface générale à cette édition du *De Trinitate* soulignait le caractère mystique et dialectique de cette œuvre, les ressemblances et les dissemblances entre les trinités humaines et la Trinité divine, les traducteurs et annotateurs de ces livres VIII à XV partagent les mêmes opinions et exposent dans le détail l'inadéquation entre les images et la réalité à laquelle elles renvoient.

Les sept premiers livres du *De Trinitate* exposent le dogme en s'appuyant sur l'Ecriture et la Tradition, les huit suivants visent à en faire découvrir la présence dans l'âme humaine (*mens*) en recourant à l'analyse des puissances de l'âme (mémoire, intelligence et volonté). Une semblable méthode postule que l'Image du Dieu trinitaire en l'homme est indestructible ; l'attachement aux biens extérieurs peut seulement l'obscurcir, la grâce la restaure. Elle requiert l'intelligence de la foi (cf. l'introduction à ce second volume) qui procède par approximations successives, par dépassemens et par approfondissements ; elle ne saurait se passer de la fonction critique de la raison illuminée par la foi qui ne trouve de repos en aucune de ses démarches.

On ne peut détacher (comme l'ont malheureusement trop souvent fait les exégètes protestants de saint Augustin) ces analyses de leurs fondements bibliques tels qu'ils sont exposés dans la première partie de l'ouvrage ; elles impliquent une conversion vers l'intimité de celui qui s'y adonne et qui trouvera son terme seulement dans la vision béatifique. Le théologien s'y découvre

tantôt psychologue, tantôt métaphysicien en quête d'un mystère qui dépasse tous ses moyens d'investigation.

L'analyse réflexive offre à un méditatif comme l'évêque d'Hipone la possibilité de commenter, et avec quelle richesse, les thèmes johanniques sur Dieu « qui nous a aimés le premier » et ceux de saint Paul sur la connaissance et la vision énigmatique partielle. Un tel commentaire nous livre l'une des plus puissantes descriptions de la condition humaine, tantôt sous l'éclairage de la chute, tantôt sous celui de la rédemption. Les notes doctrinales qui précisent les passages difficiles aident le lecteur à prendre conscience du mouvement propre et des articulations originales des démarches de la *fides quaerens intellectum*. On ne peut que se réjouir de posséder enfin une édition du *De Trinitate*, qui, pour n'être pas critique, n'en rendra pas moins de grands services.

GABRIEL WIDMER.

DIADOQUE DE PHOTICÉ : *Oeuvres spirituelles*. Introduction, texte critique, traduction et notes d'Edouard des Places. S.J. Paris, Editions du Cerf, 1955, 206 p. (p. 84 à 183, pagination double). Sources chrétiennes, 5 bis.

Les œuvres spirituelles de cet obscur évêque d'Epire du Ve siècle sont précieuses, parce qu'elles sont dans l'esprit du monachisme ancien, en même temps que le témoin du développement de la mystique chrétienne. Ces œuvres sont : les « Cent chapitres sur la perfection spirituelle », le « Sermon pour l'Ascension de N. S. Jésus-Christ », la « Vision et la catéchèse » (aussi attribuée à Syméon le théologien).

L'introduction et la traduction (sauf la catéchèse) avaient déjà paru en une première édition, en 1943 (Sources chrétiennes 5). Cette nouvelle édition nous présente encore : une édition critique nouvelle fondée sur les meilleurs manuscrits (pour les « Cent chapitres » après K. Popov, 1903 et J. E. Weis-Liebersdorf, 1912 ; pour le « Sermon » avec Popov, 1903 ; pour la « Vision » après V. N. Benesovic, 1908 ; quant à la catéchèse, elle semble n'avoir jamais été éditée auparavant). Cette édition est remarquable et la dernière partie de l'Introduction (p. 68-83) définit très clairement les principes de l'établissement du texte, en présentant la tradition manuscrite.

La traduction et l'annotation ont été revues : l'Introduction a également été remaniée en plusieurs endroits : à part quelques pages consacrées à la vie de Diadoque, au polémiste, à sa langue et à son influence, elle contient surtout une très belle étude du « Maître spirituel ». Sa doctrine spirituelle est présentée en paragraphes d'une grande richesse, qui témoignent d'une connaissance approfondie de ces problèmes.

Enfin, ce volume contient deux index nouveaux : un index scripturaire, et un index ascétique et mystique des termes grecs (p. 188-204), qui complétera utilement celui de Thurmayr dans l'édition Weis-Liebersdorf.

JEAN SAUTER.

JEAN CALVIN : *Institution de la religion chrétienne*. Livre I. Édition nouvelle publiée par la Société calviniste de France. Genève, Labor et Fides, 1955, 185 p.

Jusqu'à ce jour, il était à peu près exclu qu'on possédât Calvin chez soi ; aussitôt épaisse, l'édition de 1911 fut reproduite en 1936, dans la Collection Guillaume Budé, et connut immédiatement le même sort.

C'est donc un événement remarquable que la publication, en 1955, de l'*Institution chrétienne*. Pourtant, le lettré déplorera ce dont peut-être le théologien se réjouit : plus complet, le texte de 1560 a été préféré à celui de 1541, si concis, si beau, si émouvant. Les éditeurs ont su toutefois justifier leur choix de la meilleure manière.

Il faut lire et relire ces chapitres de Calvin, où brûle un feu pascalien, où s'insurge une volonté tendue et lucide, où crie enfin sa foi un très grand écrivain dans la plus belle langue qui soit.

Et si, dans les éditions antérieures, le lecteur était souvent gêné par quelque orthographe et ponctuation décidément anormales, il trouvera aujourd'hui un texte irréprochable, ponctué et orthographié selon nos normes, sans pourtant qu'un mot ait été changé (les mots difficiles sont expliqués en bas de page) ; de plus, titres et sous-titres allègent la composition et facilitent la consultation.

Trois volumes doivent encore paraître.

J.-CLAUDE PIGUET.

**T. F. TORRANCE : *Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation.*** Edinburgh, Oliver & Boyd, 1956, 168 p.

Ce livre est une sorte d'épanouissement du travail traduit en français sous le titre *Les réformateurs et la fin des temps* (Cahiers théologiques, n° 35, Neuchâtel et Paris, 1955) ; le plan en est sensiblement le même, et si Zwingli a disparu de cette nouvelle édition anglaise, c'est sans doute pour donner plus d'unité théologique à la description d'une eschatologie de *la foi* chez Luther, d'une eschatologie de *la charité* chez Bucer, et d'une eschatologie de *l'espérance* chez Calvin.

En raison de l'existence, en français, de la première rédaction de cet ouvrage, on me permettra d'énumérer quelques impressions de lecture plutôt que de relever, en la commentant, la table des matières.

Luther, je crois, dit quelque part : *pectus facit theologum*. Du pectus, Torrance en a : ce livre est brillant d'intelligence et de passion. Je n'ai pas l'érudition nécessaire pour vérifier si l'auteur ne surestime pas peut-être la tension eschatologique dans la pensée des maîtres de la Réforme, mais même s'il le faisait, pourquoi lui en voudrait-on ? Sa façon de les faire parler — les citations sont innombrables, et tirées avec brio aussi bien des œuvres ignorées des réformateurs que de leurs œuvres classiques — rend toute leur actualité aux réformateurs. Ils interviennent ainsi, selon leur génie propre, selon leur force et leur faiblesse, dans les débats dogmatiques, ecclésiologiques et éthiques de l'heure. Torrance, par ce livre, nous fait une remarquable démonstration du rôle vivant que la tradition peut jouer dans l'Eglise. En le lisant, je pensais constamment à un grand metteur en scène, ou à un grand chef qui, par l'interprétation qu'il en donne, rend toute neuve, toute proche, tout inattendue une pièce ou une symphonie du répertoire : placée dans la perspective eschatologique, et commandée par la foi en l'Ascension du Christ, la doctrine calvinienne de la prédestination par exemple est tellement différente de ce qu'en disent ses adversaires ! Et comment ne pas souligner aussi la joie de voir les réformateurs débarrassés des revendications ou des méfiances confessionnalistes qui si souvent veulent les annexer ou les discréder, pour apparaître tellement proches des Pères de l'Eglise, tellement proches de ce qu'ils voulaient être : des docteurs de la vraie Eglise catholique.

Mais de la passion, Torrance n'en met pas seulement à sortir les réformateurs du passé pour les faire parler aujourd'hui ; il en met aussi à montrer qu'ils peuvent être un terrain d'entente. Là apparaît le souci œcuménique du dogmatien écossais. En 1955, il dédiait son étude sur le sacerdoce universel (*Royal Priesthood*, Scottish Journal of Theology, occasional papers No. 3) à l'Eglise anglicane (dont viennent sa mère et sa femme) et à l'Eglise réformée d'Ecosse (dont vient son père) « dans l'ardente prière que bientôt elles soient une ». Ce dernier ouvrage est dédié aux professeurs Ernst Wolf et Otto Weber, de Goettingue, pour les remercier de tout ce qu'ils font pour rapprocher les Eglises luthérienne et réformée. L'intention et l'espoir qui portent cet ouvrage sont une raison de plus de se réjouir de sa publication.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

**ERICH FÜLLING** : *Geschichte als Offenbarung. Studien zur Frage Historismus und Glaube von Herder bis Troeltsch.* Berlin, Töpelmann, 1956, 88 p. Studien der Lutherakademie, Neue Folge, Heft 4.

Y a-t-il une relation entre l'historicisme du XIX<sup>e</sup> siècle et la vision chrétienne de l'histoire ? L'auteur rappelle que c'est la religion chrétienne, parce que fondée sur la révélation de Dieu dans des faits concrets de l'histoire, qui a ouvert la voie à la pensée historique, mais qu'avec sa visée eschatologique elle ne peut avoir l'idée d'un développement immanent fait d'étapes et de buts successifs. C'est le rationalisme avec son immanentisme humaniste qui commence à voir l'histoire comme un cheminement, dont chaque étape a le sens d'un progrès, et qui porte en lui-même sa signification, puis le mouvement se précise avec l'avènement du romantisme, qui découvre dans les nationalités, états, civilisations et religions les grandes unités constituant et portant l'histoire. L'auteur demande dans quelle mesure « la foi chrétienne, sous la forme de christianisme sécularisé, constitue l'arrière-plan » de l'historicisme. Deux chapitres, brevets à l'excès, consacrés à Herder et Hegel, et deux chapitres plus étoffés sur Dilthey et Troeltsch, montrent que dans ses débuts optimistes comme dans son dénouement sceptique, l'historicisme est en effet de l'eschatologie sécularisée, et donc une « hérésie chrétienne ». Il n'y a là rien de très nouveau. Ce qui rend néanmoins l'ouvrage digne d'intérêt, c'est l'analyse consacrée à Troeltsch, et plus encore celle consacrée à Dilthey, dont le nihilisme, contrastant avec l'optimisme malgré tout du théologien, laisse apparaître la faille de la pensée historiciste et en annonce la crise. On regrette d'ailleurs que l'auteur n'ait pas tiré davantage de ces analyses : elles ne lui servent guère qu'à démontrer la légitimité de la seule historiographie théologique ou dogmatique (comme d'autres pensent prouver par les errements des philosophies les droits exclusifs de la théologie). Une philosophie critique de l'histoire, comme celle de Dilthey, laisse bien entrevoir que la science historique pourrait avoir encore un autre but que de remplir des schémas théologiques, celui de connaître l'histoire dans sa totale humanité, sans le rassurant arrière-plan d'une théologie, chrétienne ou sécularisée. N'est-ce pas le christianisme, sa foi en un Dieu transcendant, qui a dédivinisé, sécularisé le monde, radicalement humanisé les faits humains, et ouvert la porte à une science et à une philosophie qui ne soient plus simplement de la théologie ? On admettra que l'historicisme du XIX<sup>e</sup> siècle, transposition immanentiste de l'eschatologie chré-

tienne, soit une « hérésie ». Mais on se demandera si son erreur a été, non pas de se libérer de la dogmatique, mais de s'en libérer imparfaitement, restant empêtré dans ses idéologies, succédanés de dogmatique. Une science historique résolument profane, qui renoncerait délibérément à auréoler l'histoire, serait plus vraie, théologiquement aussi, parce qu'elle respecterait la transcendance de Dieu et ferait nettement apparaître l'humanité de l'histoire. C'est Dilthey, le fils de pasteur en rupture avec la foi chrétienne, qui voit l'histoire avec le moins d'illusions, et c'est chez lui — son ami le comte York de Wartenburg l'a senti — que l'histoire, assez radicalement dédogmatisée et humanisée, peut s'ouvrir le plus nettement sur une transcendance vraie. Mais il semble bien que Fülling n'entrerait pas dans ces considérations, ne pouvant sans doute concevoir de science historique vraie que solidement encadrée dans la dogmatique chrétienne.

CHRISTOPHE SENFT.

H. Roos, S. J. : *Kierkegaard et le catholicisme*. Traduit du danois par André Renard O. S. B. Louvain, E. Nauwelaerts, 1955, 92 p. Collection « Philosophes contemporains ».

Kierkegaard, son *Journal* en fait foi, comme la liste des ouvrages catholiques de sa bibliothèque (p. 87 ss.), n'avait pas une connaissance précise de la philosophie et de la théologie scolastiques. Son « antiluthéranisme » (critique de la mondanité du christianisme officiel danois), sa prédication de l'imitation du Christ, sa conception de l'autorité en matière religieuse, son soi-disant recours à l'*analogia fidei* permettent-ils d'en faire un représentant du « catholicisme anonyme », comme voudrait nous le faire croire le P. Roos ? On peut en douter. Par son refus des spéculations de la théologie naturelle, par sa compréhension existentielle de la foi et du rôle du Saint-Esprit, par son sens aigu du paradoxe de l'Incarnation et enfin par son respect de l'« Individu », Kierkegaard, « poète du christianisme », reste étranger à la foi implicite d'un catholicisme même anonyme. Le P. Roos apprécie le protestantisme de Kierkegaard à la lumière du libéralisme, ce qui peut occasionner des contresens.

GABRIEL WIDMER.

JOHN HENRI NEWMAN : *Pensées sur l'Eglise*. Traduction française par A. Roucou-Barthélémy. Paris, Editions du Cerf, 1956, 442 p. Collection « Unam sanctam », 30.

Pour ceux qui n'auraient pas le loisir de lire les œuvres de Newman dans la traduction française en cours de publication, ces extraits peuvent être vivement recommandés. Ils ont été choisis à partir d'un ouvrage similaire paru en allemand, sous les soins du Dr Karrer, et pourront remplacer les fragments publiés par Brémont, introuvables aujourd'hui, bien que les éditeurs aient volontairement omis les textes biographiques au profit des pages doctrinales. Les pages écrites à l'époque anglicane côtoient celles de l'époque catholique, toutes sont empruntées à l'œuvre multiforme de Newman publiées de son vivant ou après sa mort. Le plan de l'ouvrage suit un ordre systématique et non historique ; après l'étude des principes catholiques de l'ecclésiologie dans

leurs différences d'avec les principes anglicans, et celle des rapports entre la christologie et la doctrine de l'Eglise-Corps de Christ, les éditeurs ont groupé des textes sur l'unité et la catholicité, sur la mission de l'Eglise et du fidèle dans le monde. En relisant ces analyses si nuancées sur l'être et la situation de l'Eglise, on est frappé de leur actualité et en même temps troublé de ce qu'elles semblent ignorer les transformations sociales et politiques qui se faisaient déjà jour au XIX<sup>e</sup> siècle.

GABRIEL WIDMER.

**VALDO VINAY:** *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo.*  
Torre Pellice, Libreria editrice Claudiana, 1956, 262 p. Collana della Facoltà valdese di teologia, Roma.

A l'occasion du dixième anniversaire de la mort d'Ernesto Buonaiuti, Valdo Vinay qui, sans être son disciple, fut l'ami du grand moderniste, durant les dernières années de sa vie, a écrit un très beau livre. Ce livre — la chose me semble digne d'être notée — est dédié à l'Université de Bâle. Hommage rendu à la fois à cette Université et à celui qui bien qu'à l'opposé de la pensée barthienne, fut l'une des grandes figures chrétiennes de notre temps.

Si comme Vinay lui-même le déplore, les disciples et les admirateurs de Buonaiuti n'ont pas poursuivi son action et maintenu sa revue, ce dixième anniversaire a tout de même révélé la continuité et la profondeur de son influence en Italie. Dans le domaine de la recherche historique en particulier, l'impulsion qu'il a donnée est loin de s'affaiblir.

Puisant avec beaucoup de discernement dans l'autobiographie de Buonaiuti (Pellegrino di Roma), Vinay retrace très objectivement la carrière tourmentée de celui qui fut un étranger dans sa propre patrie : la jeunesse studieuse, la crise moderniste, puis la longue lutte contre les Jésuites et la curie dont l'enjeu matériel était la chaire d'histoire du christianisme de l'Université de Rome et l'enjeu spirituel, la liberté de la recherche historique. L'excommunication la plus douloureuse ne put amener Buonaiuti à abandonner son poste. Seule l'obligation de résister à un régime politique que sa conscience réprouvait le décida à donner sa démission en novembre 1931. Il eut la joie triomphante mais brève de reprendre partiellement son enseignement peu avant sa mort. On lit avec plaisir les pages consacrées aux séjours de Buonaiuti en Suisse et à ses relations avec l'Université de Lausanne.

Valdo Vinay n'a pu retracer un tableau complet de l'Italie religieuse, il s'est limité aux personnalités et aux milieux avec lesquels Buonaiuti a été en rapports directs. Il donne, à travers l'étude des écrits du maître, un aperçu fidèle de sa pensée ondoyante et complexe. Mais il laisse de côté certains travaux, en particulier le très beau livre « *Il cristianesimo nell'Africa romana* », d'une sérénité et d'une objectivité uniques dans cette œuvre où la recherche historique est trop souvent influencée par l'expérience religieuse et sociale actuelle. C'est le cas en particulier pour les études sur Joachim de Flore et cependant elles se révèlent magnifiquement fécondes. Vinay montre aussi le syncrétisme inhérent à la pensée de Buonaiuti. Le christianisme est pour lui une création méditerranéenne ; les tragiques grecs ont pressenti saint Paul. A l'égard de la Réforme, malgré toutes les amitiés qu'il comptait parmi les protestants, il a toujours formulé certaines critiques. Malgré un effort d'impartialité, il n'est pas arrivé à comprendre l'attitude religieuse de Luther. Catholique et prêtre

jusqu'au bout, il a porté sur l'Eglise romaine des jugements sévères qui, selon la remarque très juste de Vinay, portent sur la chrétienté tout entière : lenteur à comprendre le présent, remèdes insuffisants aux maux de l'époque, crainte d'embrasser, sans souci des intérêts terrestres, la cause de Dieu.

Tout en soulignant certaines lacunes de la pensée de Buonaiuti, de sa christologie en particulier, Vinay montre à quel point ce moderniste fut pénétré de l'esprit de l'Evangile.

LYDIA VON AUW.

*Ehrfurcht vor dem Leben.* Albert Schweitzer. Eine Freundesgabe zu seinem 80. Geburtstag. Bern, Paul Haupt Verlag, 1955, 268 p.

Habituellement, l'hommage à un jubilaire consiste en un recueil de travaux où il n'est guère question de lui ; la plus belle récompense d'un maître n'est-elle pas de constater qu'il a appris à d'autres à penser et à travailler sérieusement, sans servilité à son égard ? L'ouvrage que nous avons sous les yeux présente un caractère hybride : sur les trente-deux articles qu'il contient, quatre sont des contributions objectives ; quatre autres sont des exposés critiques de la pensée d'Albert Schweitzer ; tous les autres sont consacrés à la louange du jubilaire. Cette diversité était inévitable pour souligner tous les aspects d'une personnalité exceptionnelle et d'une œuvre si multiple ; on est cependant mal à l'aise devant l'admiration éperdue de certains de ses disciples. Pour l'un d'entre eux, par exemple, Schweitzer est plus grand que Pascal, qui n'était ni humain, ni social !

Revenons aux choses sérieuses, en parcourant d'abord les pages de *Rudolf Bultmann* intitulées « Wissenschaft und Existenz ». Distinguant la connaissance scientifique, objective, de la connaissance non objective, existentielle, il montre que la connaissance historique participe de ces deux modes, les faits connus étant groupés et interprétés par la subjectivité de l'historien. La notion existentielle de la foi chez Bultmann est très forte : tout discours objectif sur Dieu est impossible, je ne peux rencontrer Dieu que dans la décision de la foi, en me livrant moi-même. Par contre, lorsqu'on commence par écarter comme mythologique la conception chrétienne du temps et de l'histoire, on ne peut qu'aboutir à l'aveu que le sens et le but de l'histoire nous restent inconnus.

*Ludwig Kœhler* fait l'exégèse de Jean 1 : 1, où il voit surtout une polémique contre les récits synoptiques de la naissance de Jésus. Cherchant l'explication de la « colombe du Saint-Esprit », il croit la trouver dans le jeu de mots « peristera — purosteras », rapprochant Luc 3 : 16 d'Actes 2 : 3. Avec *Kagawa*, nous sommes transportés dans les problèmes de l'évangélisation des milieux ouvriers au Japon, tandis que *Ernst Beutler* écrit, sur quatre vers de Gœthe, un article qui ravira les spécialistes de cet auteur.

Passons aux études critiques de la pensée de Schweitzer. *Fritz Buri* signale une faille dans le rationalisme éthique de Schweitzer : c'est son attachement irrationnel à la personne de Jésus ; en effet, « suivre Jésus » revient souvent sous la plume de Schweitzer, qui essaie de lier une « Jesus-Mystik » à une éthique indépendante de la foi. Situant l'« eschatologie conséquente » de Schweitzer dans le débat Bultmann-Barth-Jaspers, Buri conclut que la christologie doit être absorbée par l'anthropologie : ce qui importe, c'est la manière dont l'homme se comprend lui-même, en tant que facteur constitutif de l'histoire ; mythe, révélation, mystique, ce ne sont que des moyens de prendre conscience de soi.

D'autres aspects inconciliables de la pensée de Schweitzer sont soulignés par K.A.H. Hidding et Willy Hellpach : le premier montre qu'il est vain de chercher à unir une conception mystique du monde avec une conception éthique ; il estime cependant que Schweitzer, s'il n'a pas trouvé une solution théoriquement satisfaisante, l'a vécue pratiquement. Le second demande que Schweitzer précise sa doctrine du « respect de la vie », encore ambiguë, surtout sur la question des valeurs à sauvegarder ; Schweitzer, dit-il, « se meut sur l'arête entre l'amour chrétien et l'amour indien, où l'on épargne les insectes mais brûle les veuves ! »

Plusieurs articles rappellent les grands ouvrages de Schweitzer sur Jésus et Paul ; on regrette de n'y trouver aucune confrontation avec des travaux plus récents, car la science théologique néotestamentaire a tout de même fait du chemin depuis cinquante ans. Cela donne à maintes pages du recueil un caractère quelque peu poussiéreux.

D'autres témoignages de reconnaissance sont adressés à Schweitzer organiste, interprète de J. S. Bach, des œuvres duquel il a fait une édition monumentale. Quant à son œuvre médicale, on reconnaît qu'elle est aujourd'hui dépassée ; et ses vues missiologiques témoignent d'un paternalisme d'un autre âge. Limites d'un homme qui a voulu tout faire seul ?

Nous ne dirons rien du reste de l'ouvrage, à l'exception du dernier article, où l'éditeur Paul Haupt raconte son premier contact avec Schweitzer : c'est sobre, juste et charmant.

FRANCIS BAUDRAZ.

KARL BARTH : *Dogmatique*. Premier volume : La doctrine de la Parole de Dieu. Tome II, 3. Genève, Labor et Fides, 1955, 439 p.  
*Dogmatique*. Deuxième volume : La doctrine de Dieu. Tome I, 1. Genève, Labor et Fides, 1956, 267 p.

Dans ce dernier volume des prolégomènes à sa dogmatique, K. Barth tire les conséquences ultimes d'une théologie fondée exclusivement sur la Parole de Dieu : primauté incontestée et autorité sans réserve de l'Ecriture sur l'Eglise et sa prédication. Nous nous sommes demandé ailleurs (cf. *Dogmatique et philosophie dans les prolégomènes de K. Barth*, R. T. P. 1954, p. 89-107) quel pouvait être le rôle de la philosophie dans une dogmatique, dont le fondement semble à première vue si étroit. Ces derniers chapitres et ceux quiouvrent l'étude proprement dite de Dieu, comme Seigneur et Créateur, confirment nos conclusions : l'objet de la théologie (systématique et biblique) étant la révélation de Dieu en Jésus-Christ, attestée dans l'Ecriture et la prédication de l'Eglise, cet objet se rapporte toujours d'une part à l'attente de l'accomplissement de cette révélation pour l'Ancien Testament et à son souvenir pour le Nouveau d'autre part. Un tel objet n'a rien à voir avec une essence métaphysique immuable et accessible à une raison discursive (Tome II, 3, p. 48).

L'étude des rapports entre l'Ecriture et la Tradition (*id.* p. 88 s.) fait apparaître la renaissance constante d'un besoin métaphysique dans la théologie infidèle à son fondement : Jésus-Christ. En effet, dans la liberté inhérente à la prédication de l'Eglise, le théologien est amené à affronter des idéologies philosophiques ; ou il leur résiste ou il les assimile (*id.* p. 222). Il ne peut les éviter, puisqu'il doit recourir à ses facultés intellectuelles pour comprendre, expliquer et apprécier le message évangélique et que ces facultés impliquent une mentalité idéologique particulière (*id.* p. 225 ss.).

Pourtant la philosophie ne saurait être pour le théologien une *philosophia perennis*, ni une *philosophia christiana*, qui entrerait alors en conflit avec les autres types de philosophie, ni une *ancilla theologiae* à côté d'autres *ancillae* (*id.* p. 389). Elle est une hypothèse humaine toujours remise en question ; ses concepts toujours relatifs ne doivent pas revêtir une valeur normative définitive et déterminante, valeur qui n'appartient qu'à l'Ecriture (*id.* p. 319). Les efforts du catholicisme et du protestantisme moderne de majorer les normes philosophiques en vue de constituer une apologétique et une morale indépendante du dogme, montrent qu'ils ont pris au sérieux la philosophie et en sont devenus les esclaves (*id.* p. 337).

En ce qui concerne le problème de la connaissance de Dieu (deuxième volume, tome I, 1), le poser dans le cadre d'une épistémologie soit réaliste, soit idéaliste, c'est méconnaître l'intervention nécessaire de Dieu dans sa révélation, c'est oublier que nous pouvons connaître Dieu dans la mesure où Il se donne à connaître, se connaissant lui-même dans les opérations *ad intra* de la Trinité (p. 29). Toute théologie naturelle introduit un « et » entre raison et révélation, entre philosophie et théologie (p. 126), et sous-estime la différence radicale entre l'ineffable divin des philosophes et l'incognito du Dieu se révélant en Christ (p. 183 ss.).

Une théologie soumise à son fondement : Jésus-Christ, à sa norme : la Parole, ne peut confondre le Dieu des philosophes (Cause première, Ame de l'univers, Absolu, Valeur, etc. p. 6) et le Dieu qui se donne à connaître à travers l'analogie de la foi (p. 233). Elle se doit de dépister l'ingérence insidieuse ou ouverte des philosophies, qui relativisent l'autorité de la Parole dans la prédication ; la théologie réformée ne repose-t-elle pas sur l'axiome fondamental : « La prédication de l'Eglise est la Parole de Dieu » (Tome II. 3, p. 295) ?

GABRIEL WIDMER.

KARL BARTH : *Hegel*. Trad. J. Carrère. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1955, 58 p. Cahiers théologiques, 38.

Livre étrange et déconcertant, du titre à la dernière page. Le titre d'abord : qu'est-ce que Hegel et Barth peuvent avoir à se dire ? Car Hegel confond l'homme et Dieu ; la raison et la foi ; la recherche selon les lumières naturelles et la révélation du surnaturel ; le savoir et l'amour ; la philosophie et la théologie ; toutes choses que Barth, croyait-on, distinguait aussi vigoureusement que possible.

Or Barth se retrouve en Hegel ; du moins en donne-t-il la déroutante impression. « Pourquoi, demande Barth (p. 8), Hegel n'est-il pas devenu pour le monde protestant ce que Thomas d'Aquin est devenu pour le monde catholique ? » Et il répond : parce que la théologie a oublié Hegel ; elle a passé à côté de lui, sans le lire, ou en le lisant sans le comprendre.

En réalité, dit Barth, la confiance en soi que manifeste la philosophie de Hegel (et qui passe pour le modèle de la présomption) est une confiance en Dieu ; de même l'orgueil de la raison hégelienne qui pense Dieu est humilité d'une pensée que conduit Dieu ; enfin cette enflure de l'esprit (dont l'évolution n'est autre que celle de l'univers entier), doit se lire comme la dilatation dans le temps d'un événement unique, qui est à la fois cosmique et humain, qui est véritable incarnation.

On le voit : Hegel, dit Barth, a édifié une philosophie dans laquelle la théologie paraît mieux à son aise que dans sa propre demeure (p. 38) ; il a rétabli ce qui avait été perdu depuis le moyen âge : l'unité du divin et de l'humain (p. 40) ; ainsi le Dieu vivant de Hegel est l'homme vivant (p. 50).

« Unité du divin et de l'humain » ; « la théologie à l'aise dans la philosophie » ; allez comprendre ! Est-ce vraiment Barth, le Barth de la *Dogmatique* qui parle ? On finirait par croire à cette fameuse « conversion » de Barth dont on parle aujourd'hui, si ce n'était les deux points suivants.

A la fin du livre, sans en avoir l'air, Barth anéantit d'un coup de plume toute cette coïncidence étrange entre Hegel et lui. Il conteste en effet que la conception hégélienne de la vérité puisse satisfaire le théologien (sans toujours dire clairement pourquoi) ; il conteste que la théologie admette une même manière de connaître l'humain et le divin ; il conteste enfin que le rythme dialectique (thèse-antithèse-synthèse) puisse s'appliquer à Dieu et à la Trinité, car cela anéantirait sous une nécessité logique la liberté de Dieu.

Donc la conclusion de Barth est celle-ci : tout Hegel est excellent pour la théologie, sauf sa conception de la vérité, de la connaissance et de la dialectique. Mais alors je vous le demande : que reste-t-il de Hegel si vous faites cette triple réticence ?

Pour nous, il nous paraît clair que ce livre de Barth sur Hegel ne doit pas être lu comme un livre écrit par un dogmaticien ou par un philosophe ; c'est un livre d'histoire. Barth veut simplement marquer que le rôle historique de Hegel a été, historiquement, diminué, et que c'est un tort ; qu'on ne peut plus être *aujourd'hui* théologien (ou philosophe) sans savoir que Hegel l'a été, hier. Conclusion amplement justifiée ; mais pourquoi Barth se plaît-il à brouiller les pistes et nous force-t-il pour ainsi dire à lire sa propre pensée au travers de celle de Hegel, comme si l'hégélianisme n'était pas et ne devait pas rester toujours un anti-barthisme par excellence ?

J.-CLAUDE PIGUET.

**BRUNERO GHERARDINI :** *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth.*  
Roma, Editrice Studium, 1955, 211 p. Collection « Profili e Sintesi », 8.

Pour porter un jugement autorisé sur ce petit livre très riche, il faudrait avoir lu toute l'œuvre de Barth et connaître suffisamment la pensée néo-thomiste. Ne pouvant satisfaire à ces conditions, je me borne à signaler la valeur de cet ouvrage, basé sur une étude attentive de la théologie de Barth et de son évolution, du « Römerbrief » à la « Kirchliche Dogmatik ». Ce livre paraît dans une collection consacrée à l'examen de divers problèmes théologiques et patronnée par un nombre impressionnant de professeurs de facultés catholiques, comme l'Université grégorienne, les collèges dominicain et franciscain de Rome : l'Angelicum et l'Antonianum. Catholique convaincu, Brunero Gherardini reconnaît, dans sa préface, avoir entretenu des relations très fraternelles avec la Faculté de l'Eglise vaudoise, à Rome.

Gherardini s'élève contre le jugement trop facile de certains intellectuels italiens qui font de Barth un existentialiste dont la pensée dériverait uniquement de Kierkegaard. Il n'est pas d'accord non plus avec J. Rilliet qui voit en Barth un hégélien. Gherardini éprouve une sympathie très grande pour le théologien bâlois, non seulement parce qu'il voit en lui l'adversaire du libéralisme et

du rationalisme protestants mais pour l'effort de synthèse que représente sa théologie, pour son attitude à l'égard des Pères de l'Eglise, pour l'importance qu'il donne à la christologie. Bien entendu, Gherardini fait aussi des réserves, il ne peut admettre la négation de la théologie naturelle ou de la théodicée. Dans la christologie barthienne, la notion de « personne » s'écarte trop de celle des docteurs et des credo de l'Eglise ancienne. La notion de la grâce, surtout dans le « Commentaire à l'épître aux Romains », lui semble insuffisante. Dans le dernier chapitre du livre, Gherardini établit le bilan des points de divergence et des accords entre la pensée néo-scolastique et celle de Barth. Il exprime avec chaleur sa conviction que la théologie de Barth permet un échange de vues fécond entre catholiques et protestants.

LYDIA VON AUW.

OSKAR HAMMELSBECCK : *Die veränderte Weltsituation des modernen Menschen als religiöses Problem*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1955, 60 p. Theologische Existenz heute, Neue Folge, 45.

Chaque année, le « Bund » de Wuppertal réunit les cadres intellectuels de cette ville pour quatre journées de conférences et de discussions autour d'un thème central ; celui de 1954 était : « L'homme moderne existe-t-il ? » A côté du médecin, du philosophe, du sociologue, du littérateur, de l'artiste, O. Hammelsbeck apportait la contribution du théologien. Contribution essentiellement critique, dont la pointe acérée n'est pas dirigée contre l'homme moderne, mais contre l'Eglise et la théologie : c'est à elles, en effet, de comprendre l'homme d'aujourd'hui, et de lui apporter l'Evangile éternel tandis qu'il végète dans l'instant, le momentané.

La thèse essentielle de l'auteur est celle-ci : le nihilisme moderne a détruit la « religion », le christianisme traditionnel ; il faut en prendre acte, et ne pas vouloir ramener les hommes à des réponses d'autrefois, piétisme, libéralisme ou orthodoxie. Mais l'Evangile est autre chose que la religion, et il peut atteindre aujourd'hui l'homme non religieux ; cette rencontre du Christ et de l'homme refait l'Eglise, qui s'accompagnera inévitablement d'une religion ; mais l'important, c'est l'événement immédiat de la foi, que la religion tend à voiler ou à supprimer !

Comme type de rencontre authentique, l'auteur cite le témoignage de Simone Weil, qui s'est convertie non à l'Eglise ou à la religion chrétienne, mais au Christ. « La religion, c'est le remplissage du vide créé entre l'homme et Dieu par la désobéissance de l'homme... Dieu permet la religion, et la combat ; c'est le drame de toute l'histoire biblique ! » Drame qui se poursuit en notre temps.

Des objections surgissent à la lecture de ces pages : le Christ est-il venu « sans religion », lui que Dieu a envoyé dans le judaïsme ? Peut-on dissocier aussi catégoriquement la foi des formes dans lesquelles elle s'exprime, se transmet, se renouvelle ? Contre un luthéranisme embourgeoisé, ne retrouve-t-on pas une autre tradition luthérienne, l'individualisme peu soucieux de la communauté de l'Eglise ? Mais, sous les paradoxes parfois virulents, on ne peut qu'approuver cet effort de rendre l'Eglise plus souple et plus attentive à sa tâche présente, en dégageant l'essentiel.

FRANCIS BAUDRAZ.

KARL GERHARD STECK : *Von der Menschwerdung Gottes in Christus.*  
München, Chr. Kaiser Verlag, 1954, 31 p. Theologische Existenz  
heute, Neue Folge, 44.

Nous avons ici un exposé sur la doctrine de l'incarnation, destiné à des paroissiens, et non à des théologiens professionnels ; cela nous vaut un travail clair et solide, excellente mise au point de la signification actuelle de l'incarnation, et des problèmes qu'elle soulève.

L'incarnation de Dieu en Jésus-Christ est un fait unique ; cette thèse s'oppose à une philosophie religieuse immanentiste pour laquelle Dieu est présent sans autre en tout homme, mais aussi à l'idée que l'Eglise serait la suite de l'incarnation du Christ ; dans ce cas, c'est l'Eglise qui sauve, et non plus le Christ.

Il est dangereux que les fidèles se résignent à répéter une confession de foi devenue souvent vide et incompréhensible ; on doit chercher les motifs et le sens de l'œuvre de Dieu, comme un enfant qui veut comprendre ce que fait son père. L'incarnation, c'est Dieu venant à nous par son Fils ; ce n'est pas l'apothéose de l'homme ; la réconciliation se fait de haut en bas, par amour gratuit.

Comment le Christ est-il à la fois homme et Dieu ? L'auteur signale l'extrême difficulté de ce problème, et l'insuffisance de la christologie des deux natures ; la formule de Chalcédoine a cependant permis de sauvegarder l'essentiel.

Y a-t-il des conséquences propres de l'incarnation du Christ, indépendamment de sa mort et de sa résurrection ? L'incarnation signifie déjà la fin de la solitude de l'homme et de sa malédiction ; il est rendu à Dieu et à ses frères.

FRANCIS BAUDRAZ.

GERHARD EBELING : *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1954, 93 p. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 207/208.

Partout en théologie on se heurte à l'histoire ; est-ce un malheur, ou bien au contraire une garantie de la réalité et de l'objectivité de la révélation ? Seul ce second point de vue fait prendre l'histoire au sérieux ; c'est celui du professeur de Tubingue dans trois conférences données en 1953 aux pasteurs d'Argovie.

La première partie de l'exposé montre le caractère historique de la prédication, soit dans son origine — référence à l'Ecriture sainte — soit dans son but, qui est d'apporter la parole de Dieu à l'homme d'aujourd'hui. L'Ecriture doit être traduite, et doit être prêchée, dans des situations toujours nouvelles. Prêcher, c'est dire la même chose autrement ; identité et variabilité de la prédication sont inséparables. L'erreur du biblicisme est de se cramponner au langage biblique et de rejeter une véritable rencontre avec le présent.

Passant à l'histoire de l'Eglise, l'auteur analyse le concept de tradition, qui avec le changement forme la structure de tout être historique ; puis il examine la notion et le rôle de la tradition dans le catholicisme ancien, dans le catholicisme romain et dans les Eglises réformées. Exposé magistral, et on aimerait citer abondamment Ebeling sur la formation du canon du Nouveau Testament, sur la succession apostolique, sur les conciles de Trente et du Vatican, sur la nature de l'autorité de l'Ecriture. Notons ceci : l'orthodoxie protestante,

en formulant le principe de l'inspiration verbale de l'Ecriture, est devenue catholique, car c'est l'Eglise ancienne qui a fixé l'étendue du canon infaillible ! Nous devons respecter le canon historique, mais l'autorité de l'Ecriture vient de son seul contenu ; il y a un problème du canon dans le canon ; il faut interpréter les livres bibliques à partir du centre de la révélation, qui est Jésus-Christ. Et la révélation de Dieu dans l'histoire n'est pas ontologiquement à part du reste de l'histoire ; on la rencontre comme parole, prédication, qui n'est à son tour rien d'autre que fait historique si elle ne rencontre pas la foi. La révélation est cachée, et ne s'ouvre qu'à la foi ; la théologie n'est pas « gloriae », mais « crucis ».

La troisième partie traite de l'unité de l'Eglise dans l'histoire : l'Eglise n'a jamais été une, même dans l'antiquité, et a toujours confessé son unité ! L'unité existe cependant dans l'Eglise, comme rappel de son origine, qui est Jésus-Christ. La relation avec le Christ assure l'unité de l'histoire ecclésiastique, et fait de celle-ci une discipline théologique. L'Eglise doit transmettre le témoignage du Christ en vue de la foi, mais en tenant compte de la variabilité historique ; la fidélité de l'Eglise à son propre passé est autre chose que la fidélité à sa vocation, et le conservatisme est une grosse tentation pour l'Eglise, même réformée ! L'Eglise du 16<sup>e</sup> siècle n'est pas normative pour nous ; il faut engager un dialogue avec la tradition, sous l'autorité du témoignage de l'Ecriture.

Cette étude bouscule les cloisons étanches qui séparent trop volontiers les disciplines théologiques, et aussi maintes habitudes de penser ; la solidité de l'information, la rigueur de la méthode critique et la richesse des suggestions théologiques et pratiques confèrent à ce petit livre une grande valeur.

FRANCIS BAUDRAZ.

HANS URS VON BALTHASAR : *La théologie de l'histoire*. Traduit de l'allemand par R. Givord. Préface d'Albert Béguin. Paris, Plon, 1955, 201 p. Collection « Credo ».

D'après la Bible, les écrits patristiques et le dogme de Chalcédoine, le Christ se révèle à la fois comme le fondement et la norme de l'histoire, qui est, d'ailleurs, la condition de son Incarnation. Cet événement décisif et central récapitule toutes les significations de l'histoire ; sa singularité s'universalise, grâce à l'intervention de la troisième Personne de la Trinité dans l'Eglise, à travers les sacrements et les dons des divers ministères.

La théologie de l'histoire n'étudie donc pas seulement les relations entre le Christ et le temps, entre son historicité et celle du monde, entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre le temps présent et la Parousie, mais aussi la portée actuelle des sacrements et de la prédication pour le déroulement de l'histoire. En effet, à côté de l'histoire du salut (celle de la Trinité), à côté de celles de l'humanité (celle de Noé) et d'Israël (celle d'Abraham) (p. 60), il y a l'histoire de l'Eglise, structurée par le temps sacramental (p. 97) et par les vertus (celles de patience et d'obéissance surtout). Cette histoire sainte tend à englober l'histoire profane (p. 129), comme le temps de la rédemption vise à englober le temps du péché (p. 43).

Ce petit ouvrage d'une substantielle densité suppose que la temporalité est à la lumière de la Révélation la condition de l'éternité. Si nous partageons avec l'auteur ses thèses christocentriques richement étayées par des références bibliques, nous demeurons réservés en présence des conséquences qu'il en tire

pour la théologie sacramentaire et l'ecclésiologie (l'existence d'un rapport essentiel découvert par analogie entre le Christ et son Eglise).

On lira avec grand profit un tel livre qui nous affranchit de quelques préjugés dans la manière de poser le problème des rapports entre la théologie et la philosophie : « la théologie est en tout cas autre chose que le simple achèvement de la philosophie à un plan supérieur » (p. 29) (cf. les études complémentaires sur *La tâche de la Théologie et Trois signes distinctifs du Christianisme*).

GABRIEL WIDMER.

**MAURICE NÉDONCELLE :** *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?* Paris, Arthème Fayard, 1956, 121 p. Collection « Je sais - Je crois », 10.

Lors du débat des années 1930, on se demandait si la philosophie chrétienne était possible et si elle avait existé comme telle au cours de l'histoire de la pensée occidentale. Depuis, les œuvres de Blondel, de Maritain, de Gilson et d'autres apparaissent comme autant de tentatives pour édifier une telle philosophie. Il s'agit aujourd'hui de savoir ce qui la différencie des autres courants philosophiques.

Pour ce faire, M. Nédoncelle trace à grands traits, les péripéties des rencontres entre le christianisme et les philosophies et cela en quatre chapitres denses et remarquablement informés. Ses préférences vont à l'humanisme de l'Ecole d'Alexandrie, de saint Augustin, de certains auteurs de la Renaissance : « C'est toujours la même conception du Logos chez les Gentils et qui s'achève dans le Christ » (31).

Après avoir étudié les positions de Bréhier, E. Gilson et Blondel, cette dernière étant à ses yeux la plus légitime, il brosse un tableau des quatre conceptions de la philosophie chrétienne qui ont été défendues aux cours des siècles : a) « serait chrétienne toute philosophie qui prépare et annonce le christianisme » (les Alexandrins, Pascal) ; b) « ... toute philosophie qui reçoit l'influx chrétien et, par suite, se constitue grâce au christianisme » (Malebranche, Gratry, Laberthonnière) ; c) « la philosophie est chrétienne, lorsqu'elle hérite du christianisme » (saint Anselme, Hegel) ; d) elle est « celle qui se réfère d'elle-même au christianisme comme à un ordre différent d'elle, supérieur à elle » (Blondel, Ricœur...) (p. 77 ss.). M. Nédoncelle développe cette position actuelle dans les derniers chapitres de son ouvrage. Une philosophie de l'inachèvement postule la présence d'un absolu dans sa réflexion sur l'existence : « L'absolu inoculé à la pensée humaine n'y a qu'une présence tragique et optative ; il opère par une sorte d'absence fertile... Loin d'être une paresse, la philosophie chrétienne est une tension » (p. 88). Après avoir distingué entre l'autonomie réalisable de la philosophie et son indépendance toujours relative à la subjectivité du penseur, entre la croyance inhérente à toute réflexion et l'interpellation proprement théologique, M. Nédoncelle abandonne les images des « deux étages » et celle du « dedans et du dehors », qui servaient à exprimer, dans la tradition médiévale et dans la tradition patristique, les rapports entre théologie et philosophie, pour adopter celle de l'« osmose », qui « à travers les siècles et malgré les flux et les reflux de l'histoire fait peu à peu descendre dans une nature qui s'enrichit les acquisitions d'une surnature qui se révèle » (110).

Ce remarquable essai permettra au philosophe protestant de se situer par rapport aux divers aspects de la philosophie catholique.

GABRIEL WIDMER.

F.-M. BRAUN, H. DELVILLE, A. DESCAMPS, P. DRIESSEN, etc. : *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*. Tournai-Paris, Casterman, 1954, 291 p. Cahiers de l'actualité religieuse.

Depuis plusieurs années déjà, la théologie morale catholique cherche, à la lumière des travaux de psychologie, de sociologie et des mises au point de la théologie biblique et patristique, à donner des bases plus larges et des fondements plus assurés à ses principes directeurs. Les participants des « Recherches doctrinales » (au Collège théologique dominicain de la Sarte, en Belgique) donnent dans ce volume collectif l'état de la question et suggèrent des directives pour de futures recherches. Pour B. Olivier, comme pour J. Leclercq, il est nécessaire d'insérer la morale catéchétique et homilétique dans le contexte d'une éthique théologique scientifiquement structurée. Pour ce faire, la collaboration des exégètes est indispensable (A. Descamps pour les Synoptiques, C. Spicq pour saint Paul, F.-M. Braun pour saint Jean), celle des patrologues aussi (R. Flacelière pour l'étude des rapports entre la morale grecque et la morale chrétienne). Les contributions des psychologues et des sociologues (H. Delville et P. Driessens) constituent des apports originaux et bien informés à cette confrontation. Les organisateurs de ces entretiens ont eu l'heureuse idée de solliciter la collaboration de spécialistes pour exposer le point de vue de K. Jaspers (F. Duyckaerts) et J.-P. Sartre (F. Jeanson). Le recueil s'achève par des exposés relatifs aux rapports entre les tendances actuelles de l'éthique philosophique et de la théologie morale, entre « la connaissance plus étendue de l'homme » dans la pensée contemporaine et le « ressourcement dans la révélation ».

GABRIEL WIDMER.

FRANÇOIS-MICHEL WILLIAM : *Marie, Mère de Jésus*. Mulhouse, Editions Salvator, 1954, 334 p.

Prenons bien garde au titre de ce livre. Ce n'est pas la formule théologique du Concile d'Ephèse : « Mère de Dieu », dont le développement logique entraîne toute la mariologie catholique. C'est le nom historique « Mère de Jésus », indiquant l'intention de s'attacher aux récits évangéliques et de situer Marie dans la réalité palestinienne du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. D'où l'importance des illustrations, au nombre de trente, qui (sauf la Vierge de Dürer sur la couverture en couleur) sont des photographies de Palestine destinées à faire connaître et sentir le milieu naturel dans lequel s'est déroulée la vie de Marie de Nazareth. Cette vie est évoquée d'après les textes bibliques et dans le sillage de la carrière de Jésus. Les textes sont toujours interprétés dans le sens de l'Eglise, par exemple quand il s'agit des « frères » de Jésus, et leur développement prend souvent l'allure de la méditation et de l'homélie. Ils sont largement complétés par la tradition catholique et par les suggestions de la théologie mariale, sans lesquelles pareil ouvrage ne pourrait guère se concevoir, les données proprement historiques étant fort minces. C'est la définition de 1854 qui permet à l'auteur de situer l'Immaculée Conception dans l'ordre des faits historiques et de tirer argument de Genèse 3 : 15 pour affirmer le rôle rédempteur de Marie. Et, de ce rôle sublime, il conclut que Marie a dû être la première à voir le Ressuscité par la fenêtre même de sa chambre d'où elle pouvait l'apercevoir sortant glorieux du tombeau. C'est la définition dogmatique du 1<sup>er</sup> novembre 1950 qui établit

le fait de l'Assomption. Sur ce point comme sur plusieurs autres, le témoignage du cardinal Newman est cité comme particulièrement éclairant. Newman dit, en effet, que la mort de Marie ne fut qu'*« une formalité, une cérémonie extérieure »*.

A nos yeux, cet ouvrage, dont la lecture facile et édifiante plaira au public, fait voir surtout comment, à défaut de données historiques, l'affirmation dogmatique supplée à l'histoire. Cette « histoire » de *Marie, Mère de Jésus*, est entièrement dominée par la formule conciliaire *Marie, Mère de Dieu*. Il est piquant de constater que l'auteur situe le Concile d'Ephèse cent ans trop tôt. Par contre, nous ne pouvons que le féliciter d'avoir laissé complètement de côté les légendes des apocryphes et les révélations privées des visionnaires.

VICTOR BARONI.

**HELLMUT VON SCHWEINITZ :** *Buddhismus und Christentum*. München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955, 78 p. Glauben und Wissen, 14.

L'auteur étudie trois séries de parallèles entre le bouddhisme et le christianisme. Dans la préhistoire et l'histoire des deux religions, d'abord, puis dans la vision que les deux Eglises ont de leurs fondateurs respectifs, enfin dans la vision du monde et spécialement l'eschatologie des deux religions.

Sur ce plan, étant donné que le Christ est postérieur au Bouddha, on est tenté de voir dans le premier un reflet du second, et dans le christianisme un écho, à certains égards déformé et amoindri, du bouddhisme. H. von Schweinitz préfère se situer dans une autre perspective. Pour lui, le Bouddha est l'un des précurseurs du Christ, et celui-ci accomplit le Bouddha au sens où nous entendons couramment qu'il accomplit l'Ancien Testament. Ainsi s'expliquent les ressemblances et se justifient les traits bouddhistes sous lesquels la tradition chrétienne représente le Christ. Mais cela implique que le Christ ne peut être pleinement compris qu'à condition d'éclairer sa personne et son message de la lumière bouddhiste tout autant que de celle de l'Ancien Testament. L'auteur remarque d'ailleurs en passant que toute la lumière de toutes les religions serait ici requise.

Le système hindou des avatars permet d'identifier Jésus avec Krishna, et Vishnou avec le Christ de la parousie. Le Jésus historique aurait été prophétisé par le Bouddha et l'attente du retour du Christ se confond avec l'espérance de la venue d'un Bouddha rédempteur final. Ce que Jésus a ajouté au Bouddha de l'histoire, c'est qu'au lieu de se contenter d'enseigner la délivrance du mal il a remporté la victoire sur lui.

Voilà ce que les chrétiens auraient à enseigner aux bouddhistes, s'ils connaissaient assez le Christ pour que sa victoire devienne une réalité dans leur vie. Mais il faut d'abord que les disciples du Bouddha leur enseignent à apprendre de leur propre Maître, afin qu'ils soient mis à même de le prêcher.

L'auteur s'est donné beau jeu en comparant deux religions plutôt que deux personnes. Son livre peut nous aider à réfléchir sur la nature de l'amour dont nous aimons notre Maître, et peut-être nous faire sentir indirectement que le poids de la croix est autre que celui d'une doctrine, autre aussi la présence au milieu de nous du royaume de Dieu.

PIERRE GANDER.

WEBER et HUISMAN : *Histoire de la philosophie européenne*. Tome II : Tableau de la philosophie contemporaine, de 1850 à 1957. Avant-propos de Gabriel Marcel. Paris, Fischbacher, 1957, 665 p.

On connaît l'excellente *Histoire de la philosophie européenne* d'Alfred Weber, épuisée depuis de nombreuses années et jamais rééditée. L'idée originelle de MM. Huisman et Fischbacher était de la rééditer, en lui adjoignant quelque cent pages sur la philosophie contemporaine. Infatigable, M. Huisman a transformé heureusement ces cent pages en six cents. Et le tome II du Weber réédité paraît ainsi le premier, sans une ligne de Weber lui-même.

Près de cinquante spécialistes se sont partagé les diverses tâches. De la meilleure manière, ce sont les philosophes qui sont au premier plan, et non les thèmes communs à diverses philosophies. On y parle du positivisme, mais c'est Auguste Comte qui est visé (par Pierre Ducassé) ; l'idéalisme, c'est tour à tour Bradley, ou Lequier, ou Croce, c'est l'idéalisme en Angleterre (Jean Pucelle), en Allemagne (Denis Huisman), en France (chaque philosophe y est traité séparément) ou en Italie (Jules Chaix-Ruy).

Les plus contemporains des philosophes sont présentés : Souriau, Berger, Jankélévitch, Alquié ; l'évolution la plus contemporaine de la philosophie dans les divers pays européens est traitée dans un chapitre de plus de cent grandes pages. Les sciences enfin, épistémologie, sciences exactes, psychologie, sociologie, biologie, font l'objet d'articles spécialisés.

La perle de cet ouvrage est peut-être la traduction, en français, du fameux article de Husserl « Phenomenology », paru dans la revue anglaise *Encyclopædia*. S'offrir le luxe de laisser, dans une histoire de la philosophie, Husserl se présenter lui-même, constitue une performance assez rare. Il faut y ajouter la tout à fait remarquable présentation de Martin Heidegger par M. Jean Beaufret.

Bibliographies, notices biographiques, index, tables complètent heureusement ce manuel, qui est peut-être la meilleure introduction à la philosophie contemporaine qui puisse paraître.

J.-CLAUDE PIGUET.

E. CASTELLI, A. DEMPFI, M. DE CORTE, A. DEL NOCE, E. GARIN, O. GIGON, H. GOUHIER, M. GUÉROULT, E. HUSSERL, E. LOMBARDI, P. VALORI et A. WAGNER : *La philosophie de l'histoire de la philosophie*. Rome-Paris, Istituto di studi filosofici, Vrin, 1956, 206 pages. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

Contributions historiques et systématiques alternent ; un inédit de Husserl est présenté, texte et traduction. Il est impossible de présenter ou de résumer un tel ouvrage collectif : chacun condense sa propre pensée au maximum, et résumer reviendrait à récrire l'ouvrage.

La problématique philosophique de l'histoire de la philosophie est présentée en termes aigus par M. Guéroult, et nous nous limitons à cette contribution, la plus remarquable, à notre avis, du cahier.

L'histoire de la philosophie n'est pas l'histoire des sciences ; cette dernière s'enquiert de l'origine historique de vérités intemporelles acquises peu à peu. Elle n'est pas non plus l'histoire de l'art, qui est l'histoire des œuvres où l'on retrouve après coup une évolution. La science contemporaine est critère de

l'histoire de la science, ce que n'est pas l'art contemporain ; pareillement l'histoire de la philosophie ne peut pas être reconstruite selon un critère *a priori*, qui fixerait l'essence de la philosophie.

L'histoire de la philosophie participe donc des deux histoires ; car la philosophie, comme la science, recherche la vérité ; mais, comme l'art, elle s'exprime dans une œuvre. En réalité « l'expérience révèle que les œuvres philosophiques semblent se maintenir indestructibles à la façon des œuvres d'art par une vérité interne... mais elle révèle en même temps que, pour instaurer ces œuvres, le philosophe ne les vise pas, à la façon de l'artiste, elles-mêmes et pour elles-mêmes, mais vise toujours, à la façon du savant, la découverte d'une vérité de jugement, d'une théorie conforme à la réalité des choses. L'union de ces deux caractères est ce qui fonde l'irréductibilité de la philosophie, d'une part à la science, de l'autre à l'art » (p. 67).

La solution à ce problème, proposée par M. Guérout, tient de la plus haute voltige, et se trouve présentée en quelque dix lignes seulement. Nous renonçons à l'esquisser ici.

J.-CLAUDE PIGUET.

J. VIALATOUX : *La morale de Kant*. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 86 p. Initiation philosophique, 22.

Cet ouvrage présente un excellent résumé de la morale de Kant, nourri aux textes et les éclairant. L'auteur a joué docilement et volontairement ce rôle de miroir, et il a pleinement réussi. Il complète par exemple son exposé de précisions terminologiques très utiles, et de notes imagées qui illustrent en expliquant. En un mot, de l'excellent travail, fruit d'un pédagogue aussi averti que peu « scolaire ».

J.-CLAUDE PIGUET.

KARL LÖWITH : *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956, 244 p.

Ancien élève de Husserl et de Heidegger à Fribourg-en-Brisgau, M. Karl Löwith, professeur à l'Université de Heidelberg, auteur de *Von Hegel zu Nietzsche*, a refondu l'ouvrage paru il y a vingt ans et dont les circonstances du moment avaient entravé la diffusion. Exégète subtil et minutieux, il renouvelle, après bien d'autres, l'explication de Nietzsche, en interprétant toute son œuvre en fonction de la doctrine du retour éternel, point culminant de la phase prophétique finale (*Also sprach Zarathustra, Der Wille zur Macht*). Il passe en revue, en les discutant, les interprétations connues de la philosophie de Nietzsche, celles en particulier de Jaspers et de Heidegger dont le trait commun (le seul) est de traduire Nietzsche dans leur propre langage et de s'y expliquer eux-mêmes à travers lui.

Malgré son aspect décousu par la multiplicité des aphorismes, la pensée de Nietzsche est systématique d'intention (sinon dans le résultat). Elle est une « libération » du « tu dois » kantien par un « je veux » schopenhauerien, lui-même transposé du mode pessimiste au mode optimiste. La « mort de Dieu » mène l'homme au nihilisme ; le remède en est la prédication du surhomme, seul capable de l'affirmation maximale de la vie, c'est-à-dire de la proclamation du retour éternel. « Mittag und Ewigkeit », dit Nietzsche, l'éternité n'éliminant pas le temps mais l'englobant : « Ich will » se mue alors en un « Ich bin ».

Bien qu'affirmant le retour éternel avec une foi triomphante, Nietzsche n'en a pas moins tenté de le justifier sur le terrain scientifique et cosmologique, sans y parvenir toutefois, ni unifier les deux modes de certitude, d'où l'ambiguïté de son message.

M. Karl Löwith enrichit son interprétation si suggestive d'une opposition entre le retour éternel et l'*Aufhebung* hégélienne ; la doctrine nietzschéenne s'éclaire aussi d'une autre opposition avec la *répétition* selon Kierkegaard, valable sur le seul plan religieux et réservée à la seule initiative divine.

Avec Thierry Maulnier (*Nietzsche*, 1933), nous pensons qu'il est superflu de relever ce qu'a d'arbitraire et de puéril l'héritage mythologique de Nietzsche. Léon Brunschvicg, d'accord ici avec les psychanalystes, voyait dans le retour éternel la transposition athée de l'année liturgique, de l'Avent au jour des morts, familière au fils de pasteur luthérien que fut et resta paradoxalement Nietzsche dans sa révolte (cf. *Le progrès de la conscience*, p. 420).

Sans même sortir de la subjectivité de Nietzsche, remarquons simplement que, s'il y a retour éternel, la prédication du surhomme est vaine ou superflue : vaine, si le surhomme a déjà été absent des cycles antérieurs, et superflue, s'il y est apparu. Si l'affirmation maximale de la vie peut seule surmonter la tentation du nihilisme, il en existe des formes philosophiques plus pleines encore que le retour éternel : l'« évolution créatrice », entendue dans les perspectives morales et religieuses ouvertes par les *Deux Sources* de Bergson, par le dynamisme ascensionnel de Gustave Mercier et surtout du Père Teilhard de Chardin. La « mort de Dieu » n'est plus alors que la mort d'une certaine représentation de Dieu, idole devenue écran ; ce n'est plus un tournant irréversible, comme tentent de nous le faire croire Heidegger et Sartre. On ne peut à la fois, comme Nietzsche, donner un sens absolu à la « mort de Dieu » et préconiser une nouvelle table des valeurs, inconcevable d'ailleurs sans la polarité d'un « bien » et d'un « mal », dualité formelle inaliénable.

MARCEL REYMOND.

*Les premiers écrits de Maurice Blondel : Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique (1896). — Histoire et dogme.* Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 248 p.

De son vivant, M. Blondel n'avait pas autorisé la réédition de la fameuse lettre de 1896 aux *Annales de philosophie chrétienne*, dont le titre complet et explicite « Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux » en indique la portée : contre le scientisme positiviste et le rationalisme d'une part et contre l'apologétique traditionaliste de l'autre, Blondel prouvait la nécessité pour la philosophie d'examiner d'une manière critique et sur le plan réflexif le problème religieux, et l'urgence pour les apologéticiens de recourir à une méthode conforme à la pensée contemporaine. Quelques fragments, les plus importants, avaient été insérés par Blondel lui-même dans son ouvrage *Le problème de la philosophie catholique* (1932). Le P. de Montcheuil dans son Maurice Blondel, *Pages religieuses* (1945) en avait publié des extraits selon un ordre systématique. En 1954, Henry Duméry en donnait dans son *Blondel et la religion* une interprétation magistrale qui dissipait les confusions accumulées ces dernières décades autour d'un texte célèbre, mais introuvable. C'est dire l'importance de cette réédition pour la compréhension de l'œuvre

postérieure de Blondel. Ce texte est le témoin d'un des efforts les plus originaux pour sauvegarder l'autonomie de la philosophie et situer la théologie au niveau qui est le sien : « La philosophie a pour fonction de déterminer le contenu de la pensée et les postulats de l'action, sans jamais fournir l'être dont elle étudie la notion, contenir la vie dont elle analyse les exigences, suffire à ce dont elle fixe les conditions suffisantes, réaliser cela même dont elle doit dire qu'elle le conçoit nécessairement comme réel » (p. 66). Rarement, on avait critiqué avec une telle sagacité les équivoques des philosophies chrétiennes antérieures. On trouvera le même esprit critique à l'œuvre dans les autres essais de ce recueil, parus au début de ce siècle et tout particulièrement les articles relatifs à la crise moderniste : *Histoire et dogme*, les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne, *De la valeur historique du dogme*. Les textes sur *L'illusion idéaliste* et les *Principes élémentaires d'une logique de la vie morale* aideront le lecteur de *L'Action* à mieux saisir le sens du criticisme blondélien.

GABRIEL WIDMER.

EDGAR SOTTIAUX : *Gabriel Marcel philosophe et dramaturge*. Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1956, 219 p. Collection « Philosophes contemporains. Textes et études », 8.

A lire cet ouvrage, on finit par se convaincre que Gabriel Marcel est un néo-thomiste. Du moins M. Sottiaux fait-il tout pour nous amener à cette conclusion. Il y a pourtant un *hic* : « Marcel... semble sous-estimer le raisonnement, le concept, la preuve logique... Il néglige la preuve rationnelle de l'existence de Dieu... ne prouve pas le Transcendant logiquement... » (p. 131).

L'ouvrage est suivi de deux analyses littéraires et philosophiques, fort bien menées, d'*Un homme de Dieu* et du *Monde cassé*.

J.-CLAUDE PIGUET.

PIETRO PRINI : *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*. Lettre préface de Gabriel Marcel. Paris, Desclée De Brouwer, 1953, 130 p. Collection « Textes et études philosophiques ».

« Une des plus pénétrantes études qui aient été consacrées à ma pensée », déclare Gabriel Marcel au début de sa préface. Effectivement l'auteur maîtrise suffisamment la philosophie en général et celle de Marcel en particulier pour pouvoir admirablement situer l'une dans l'autre ; et rien n'est plus précieux. Les trois thèmes qui articulent son étude sont : 1. Refus, chez Marcel, de réduire la métaphysique à quelque « super-science ». 2. Liaison affirmée du sensible (de la qualité et de l'individuel) à la transcendance. 3. Doctrine de la participation à Dieu par le mystère (et non par une problématique rationnelle).

Dès lors l'expression « méthodologie de l'invérifiable » (que Marcel annexe expressément) s'éclaire : le vérifiable en effet referme le cercle de la pensée sur lui-même en tuant la transcendance ; la philosophie de Marcel vise donc à inaugurer une *méthode*, ni idéaliste, ni réaliste ou matérialiste, ni même équivoculement « idéo-existentielle », mais à la fois intuitive et réflexive, pour toucher l'*invérifiable*, c'est-à-dire l'être et la transcendance vrais.

M. Prini note fort bien la limite de cette tentative en analysant les rapports entre l'intuition et la réflexion. A n'en pas douter, dit-il, c'est là un des points

les plus obscurs de la philosophie de G. Marcel (p. 83). C'est dire que ce problème majeur (qui fut celui de Bergson) ne reçoit pas encore chez Marcel une solution définitive ; en fait, Marcel incline de plus en plus à le résoudre dans une « via media », qui est celle — aristotolienne et thomiste — de l'*analogie*, analogie, comme dit M. Prini, de la présentialité.

J.-CLAUDE PIGUET.

A. VIRIEUX-REYMOND, R. BLANCHÉ, G. WIDMER, F. BRUNNER : *Arnold Reymond*. Torino, Filosofia, 1956, 78 p. Collection « Philosophes d'aujourd'hui ».

Cet ouvrage offre sur Arnold Reymond quatre éclairages différents. Le premier concerne l'homme, ou mieux (car sa fille est modeste), le personnage : biographie, liste des 250 écrits qu'il a signés en plus de 50 ans, liste incomplète des très nombreuses et très considérables distinctions savantes dont il fut l'objet. Madame Virieux s'est attachée avec bonhomie et familiarité à ce travail ingrat.

Le logicien et l'épistémologue est présenté par M. Blanché, qui cherche à situer A. Reymond parmi les grands courants (formalisme, intuitionisme, déterminisme, indéterminisme) de l'épistémologie contemporaine ; et il le situe justement toujours au milieu, loin des excès.

G. Widmer décrit, de manière nouvelle, le théologien qu'A. Reymond ne fut pas, mais qu'il commença par être, et F. Brunner livre pour terminer un tableau synoptique des multiples entrées de l'univers philosophique de son maître.

Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que chaque auteur déborde nécessairement sur la matière qu'il était censé laisser à son voisin. Le théologien en appelle au philosophe, et le philosophe au savant. On avait cru répartir les tâches, mais chacun a dû *tout* dire pour faire entendre ce qu'il avait en vue. N'est-ce pas là un signe ? — le signe même qu'une philosophie est toujours *plus* que ce qu'on veut y mettre.

J.-CLAUDE PIGUET.

LOUIS ROUGIER : *Traité de la Connaissance*. Paris, Gauthier-Villars, 1955, 450 p.

Ce livre est dédié à Moritz Schlick ; c'est dire que ses attaches avec le positivisme contemporain du cercle de Vienne sont évidentes. On me dit (mais je ne suis pas compétent) que c'est là une position aujourd'hui dépassée ; cela se peut : l'épistémologie scientifique est une science où tout va si vite...

Il n'en reste pas moins que les attaques des positivistes contre la métaphysique doivent être prises très au sérieux par le philosophe. Elles se laissent assez sommairement réduire aux deux points suivants : d'une part, la métaphysique, au sens classique, ne sait jamais quel est le sens précis des termes qu'elle emploie ; son langage est mal fait ; la langue (française, allemande, etc.) dont elle se sert, permet, par la souplesse que lui confère un usage presque millénaire, des paralogismes, des inconséquences et une inconsistance qu'un formalisme adéquat décèle, et, peut-être, amènerait à éviter. De cela, M. Rougier nous donne des exemples frappants. D'autre part, la métaphysique s'est embarrassée au cours de son histoire d'une série de pseudo-problèmes, auxquels seule la science peut donner, et a donné parfois en fait, la juste solution ; cet embarras a été pour la métaphysique souci inutile.

Il y a beaucoup de vrai dans ces attaques ; mais le lecteur conserve le sentiment paradoxal que leur justesse touche davantage l'apparence de la métaphysique (sa formulation nécessaire, son objet si difficilement spécifié) que la métaphysique elle-même, dans ce qu'elle a de plus profond et de plus irréductible.

Et c'est précisément pourquoi le refus de la métaphysique par le positivisme doit avoir, pour le métaphysicien, sa vertu ; c'est à elle de tirer le bénéfice de ce siège en règle. Le cercle de Vienne doit donc agir comme une purge : il doit débarrasser la métaphysique de ses embarras, dus à une confusion réelle, quoique apparente, de son domaine avec celui de la science, et à une méconnaissance réelle, et plus profonde, me semble-t-il, du langage qu'elle doit parler.

C'est dire que le cercle de Vienne, et avec lui le livre de M. Rougier, doivent devenir l'instrument, involontaire peut-être, d'une véritable *purification* de la métaphysique ; que la métaphysique se situe face à la science qui prétend l'englober ; qu'elle acquière par là son autonomie et sa spécificité ; et que, du même coup, comme première tâche, nous semble-t-il, elle cherche à instaurer un mode d'expression proprement métaphysique.

Le *Traité de la connaissance* de M. Rougier constitue indiscutablement une somme : il fait état de toute l'épistémologie antérieure à 1939 (ses incursions dans l'après-guerre sont plus modestes). Sa clarté est aveuglante : à le lire, on se sent devenir savant et technicien, malgré qu'on en ait. Sa bibliographie est précieuse, et son style supérieurement aisé.

J.-CLAUDE PIGUET.

E. W. F. TOMLIN : *Living and Knowing*. London, Faber & Faber, 1955, 285 p.

Le genre de philosophe qu'est Tomlin est rare en Angleterre. Il est opposé à l'Ecole analyste très en vogue à Oxford ; il se rattache plutôt à l'espèce de néo-finalisme représenté en France par Ruyer. Il est un penseur chrétien. Il est érudit et connaisseur non seulement des ouvrages en anglais mais aussi des œuvres philosophiques continentales contemporaines. Souvent, il cite Scheler, Ruyer, les existentialistes, Gabriel Marcel, Simone Weil... il est heureux et réconfortant de trouver un auteur anglais ayant à la fois le courage de se détacher de cette philosophie britannique de l'analyse du langage que sa stérilité a déjà rendue désuète à la vue de nombre d'observateurs, et les connaissances nécessaires pour le faire.

La vie humaine pose le plus grand problème. De l'avis de Tomlin, on ne peut le traiter aujourd'hui ni à la façon du positivisme ni à celle du matérialisme. Les valeurs seraient éludées. L'homme est plus qu'un *homo faber*, ou *credens*, ou *ludens*... Il est tous à la fois. Il est son propre problème ; il a toujours la nostalgie de son appartenance (son *home* ; cf. Saint-Exupéry ou T. S. Eliot, qui ont dit la même chose). C'est pourquoi une perspective religieuse a des chances d'être « vraie » tandis qu'une perspective matérialiste n'en a aucune. Si on renonce même à la première, on tombe dans celle d'un Sartre où l'homme est son propre créateur.

Tout en insistant sur la conception de la Nature inaugurée par Pythagore et reprise par Platon dans la philosophie, l'auteur n'est pas étranger à Aristote, car il se rattache à un genre de finalisme. Selon lui, même la théorie authentique de Darwin n'excluait pas la finalité. Le déterminisme comme doctrine repose sur mainte confusion. « La vie (selon Driesch) est une réalité originale et irréductible. » L'homme est une créature métaphysique que ni le mécanisme, ni le vitalisme, ni la cybernétique ne reconstruisent. Une semi-philosophie de la

vie ne suffit pas. Tomlin en préconise une où la vie et l'esprit ne font qu'un ; car, dit-il, les valeurs de la vie ne sont réalisées que là où l'humain et le divin se rencontrent.

Toute une partie de l'ouvrage est consacrée aux thèses néo-finalistes de Scheler, E. S. Russell et surtout Ruyer, qu'il approuve. Quelque chose de persistant au travers de toutes les structures vitales lui suggère l'emploi du concept de « potentiel » réalisant dans le temps ce que la structure réalise dans l'espace. On comparera à l'élan vital. Et la vie psychique à son tour n'est pas seulement un véhicule pour la finalité, elle *est* la finalité. Par là même elle est libre, parce que liberté veut dire indépendance envers des *impedimenta a tergo* afin d'atteindre un but *ad finem*. L'organisme n'existe que pour autant qu'il réalise la forme. Un organisme n'est pas « fait » de substances chimiques ; il est fait d'*organes*. Le corps, bien entendu, est le support de la vie, car sans corps, on ne peut ni danser, ni s'engager dans la spéculation métaphysique. Néanmoins, l'activité psychique est impossible à l'homme au niveau du pur instinct.

C'est dans l'activité physique et mentale que nous découvrons ce que nous sommes. C'est dans le temps que s'incarnent les valeurs. La valeur est la nourriture de l'esprit. La pure multiplicité est dépourvue de valeur. Les faits bruts, accumulés, ne constituent aucun monde. La valeur du monde des faits réside en l'intégration des faits en ce monde. Il ne faut, de ce monde, exclure ni la valeur (empirisme) ni le fait (idéalisme). La longue et pénétrante analyse du problème des valeurs nous montre que l'auteur sait que toutes les valeurs sont une émergence de l'amour.

Après avoir traité des problèmes de l'homme, de la nature, de la conscience, de la valeur, Tomlin s'attaque au sujet plus délicat du surnaturel. Si le monde, dit-il, était tel que la nature fût un système clos gouverné par un ordre causal, il s'ensuivrait des conséquences fâcheuses pour la science comme pour la théologie, car le savant ne pourrait jamais en échapper et le théologien ne pourrait y pénétrer. Tous les systèmes déterministes supposent un mécanisme extérieur, un *deus ex machina* ; en vérité, la loi qui gouverne le monde est une loi de valeur. Obéir, c'est obéir librement. L'existentialisme ne fournit pas la solution au problème du surnaturel ; il n'est que « l'antichambre de la vérité ». Il faut la chercher dans le sens de l'amour.

D'autre part, le mal n'est pas apparu dans le monde simplement avec l'homme. Mais il a pris, avec l'homme, une forme aiguë. Du point de vue biologique déjà, l'apparition de l'homme représente une crise dans la nature. Du point de vue métaphysique aussi : la condition humaine contient un essentiel mystère, et non seulement le livre de Job, mais déjà celui de Gilgamesh l'ont bien expliqué ; l'homme est un non-spécialiste. Réduire la connaissance à la connaissance scientifique est artificiel. La connaissance n'est pas un enregistrement, c'est une *communion*. Le dieu des rationalistes n'est que le plus intelligent des membres de la création, le héros de la science ; aussi ne saurait-on l'adorer, mais seulement l'admirer. Or, la connaissance est une expérience : « La joie et le sens de la vérité sont identiques » (Simone Weil). Le philosophe est implicitement préoccupé par la transcendance. Aussi l'objet suprême de la philosophie est-il identique au Dieu de la religion. La connaissance, dont l'homme a le besoin, n'est pas la satisfaction d'une faculté particulière, dite cognitive, mais bien l'accomplissement de son entière nature. C'est parce qu'elle s'est détournée de cette perspective que la philosophie moderne s'est enferrée dans l'état de pauvreté qui la caractérise aujourd'hui.

ANDRÉ MERCIER.

JEAN PUCELLE : *La source des valeurs*. Tome I. Les relations inter-subjectives. Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, 1957, 205 p. Problèmes et doctrines, 14.

L'idée centrale de l'auteur (inspiré du spiritualisme français de Lavelle et de MM. Nédoncelle et Madinier) consiste à considérer la valeur non pas comme le produit d'une liberté individuelle créatrice *seulement* (thèse de M. Polin), ni comme un objet ayant valeur en tant qu'objet *seulement*, mais comme le lieu objectif de la rencontre de deux subjectivités. Il y a alors deux sources aux valeurs : horizontalement elles procèdent d'une relation de moi à autrui, du Je au Tu ; et verticalement elles procèdent d'une relation *théandrique*, de l'homme à Dieu.

Ce volume est très concret ; sous chaque situation particulière, l'auteur retrouve des schémas fondamentaux. Il faut lire entre autres les pages consacrées au fondement de la valeur juridique ainsi que celle, beaucoup trop condensée mais très suggestive, qui interprète de manière originale le jugement logique (p. 156).

C'est là un très bon livre, pensé et articulé très fermement, mais jamais dans l'abstrait ; il témoigne autant de la finesse que de la maîtrise de son auteur. Il sera suivi du *Règne des Fins* et du *Contrepoint du Temps* où l'on verra « comment on peut monnayer les valeurs dans la civilisation, puis dans le temps ».

J.-CLAUDE PIGUET.

JACQUES JALABERT : *L'un et le multiple*. De la critique à l'ontologie. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 165 p. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Grenoble, 14.

M. Jalabert nous a livré en son temps un excellent livre sur Leibniz ; aujourd'hui il revient, mais sans Leibniz : et c'est beaucoup moins bien.

Pourtant son projet ne manque pas de grandeur : armé d'une méthode rigoureuse et de solides définitions toujours claires, M. Jalabert s'élance à l'assaut des problèmes les plus difficiles : la liberté, le monde, la valeur, Dieu...

D'où vient le malaise ? Pourquoi ce sentiment que tout cela est fortement pensé, solidement structuré, minutieusement agencé et ajusté — mais si peu convaincant ? C'est peut-être la sûreté même de M. Jalabert qui amène au doute : ainsi « la pensée, dit-il, ne saisit que des relations » ; mais encore ? est-ce sûr ? Plus loin : la métaphore bergsonienne « cherche à exprimer la saisie d'un rapport » ; n'est-ce pas se méprendre sur Bergson ? La logique, dit M. Jalabert, ne met « à notre disposition qu'une seule façon de connaître le réel » (p. 24) ; soit, mais c'est la logique *de qui* ? Et ce dernier encore : « La méthode philosophique sera conceptuelle ou ne sera pas » (p. 23) ; mais le jour où il y aura, en philosophie, une méthode non conceptuelle (ce qu'est déjà, à bien des égards, la phénoménologie), que fera M. Jalabert ?

Et ainsi de suite.

Les maîtres de M. Jalabert sont Hamelin, et certainement Hoeffding qu'il ne cite pas. Sa manière de penser met continuellement en cause un nombre considérable d'entités : monisme, dualisme, mécanisme, réalisme, idéalisme ; les « ismes », me disait un ami, je les coupe pour en faire des canaux.

M. Jalabert a droit à notre plus vive admiration ; mais il ne nous a pas convaincu du tout. La ferveur de sa recherche est le seul point où nous nous rencontrons, mais alors très profondément, avec lui. J.-CLAUDE PIGUET.

GOTTFRIED MARTIN : *Klassische Ontologie der Zahl*. Köln, Universitätsverlag, 1956, 160 p. Kantstudien, Ergänzungshefte, 70.

L'auteur est un « Kantianer », professeur à l'Université de Mayence, disciple de Heimsoeth ; son livre sur Kant (qui va paraître en français) avait révélé un épistémologue averti des problèmes que soulève la science (fût-elle tout à fait contemporaine) et un métaphysicien sensible à la pérennité de l'ontologie classique.

Aujourd'hui ces deux composantes se rejoignent dans une « ontologie classique du nombre ». De Pythagore à Husserl, chacun s'est en effet demandé si le nombre était une réalité idéale ou une réalité sensible élaborée par abstraction ; entre les rationalistes et les empiristes se placent en plus les défenseurs du transcendentalisme, Aristote, saint Thomas ou Kant.

En une vingtaine de monographies soigneusement documentées, consacrées aux grands noms de la philosophie, l'auteur fait le point ; comme il le dit lui-même, il s'agit là d'amasser un matériel historique destiné à nourrir deux autres ouvrages : le premier consacré à l'état actuel de la question ; le second, à la problématique qui commande l'évolution et l'aboutissement contemporain de ce problème central.

J.-CLAUDE PIGUET.

ALFRED WILD : *Traité du mystère*. Genève, Cailler, 1956. 76 p. Collection « Beaux textes, textes rares, textes inédits ».

Le mystère, dit Gabriel Marcel, n'est pas le problème : le problème a un secret, donc une solution rationnelle, fût-elle théorique seulement ou encore ignorée ; le mystère est sans solution, même aux yeux du génie de Laplace. Et c'est pourquoi le mystère est positif et ontologique.

A. Wild part des mêmes prémisses : « Le mystère semble vouloir nous relier avec autre chose que ce que nous percevons et comprenons » (p. 12). Pourtant sa réalité se découpe chez lui sur un fonds plus baudelairien que marcelien : entre les couches superficielles et la profondeur de l'univers, le mystère est correspondance analogique : « La contexture intime de l'univers matériel et spirituel est indescriptible et inimaginable. Elle ne peut jamais être qu'induite, pressentie et symbolisée. Le mystère est le meilleur index de ces abîmes » (p. 14).

Plus loin, pourtant, le mystère perd ses qualités ontologiques : il devient un inexplicable que l'on explique ; le mystère du mystère disparaît alors pour faire place au lyrique, au gothique, à l'étrange, à l'anormal, au miraculeux et à l'inconscient. En morale, il finit même par se confondre avec l'anti-conformisme si sympathique de notre auteur (qui est bellétrien).

Ce livre est un essai littéraire, sans prétention philosophique, malgré son titre. Or les bons essais secouent les techniciens en révélant un homme. Ici la secousse est peut-être assez faible ; mais l'homme révélé est précieux : l'on manque dans notre pays d'audacieux qui « s'engagent sur la seule voie qui ne soit pas fermée » (p. 66).

J.-CLAUDE PIGUET.