

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 9 (1959)  
**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Bibliographie

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 25.01.2026

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

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

LEON ROTH : *Jewish Thought as a Factor in Civilisation*. Paris, UNESCO, 1954, 64 p. (publié aussi en français sous le titre : La pensée juive, facteur de civilisation).

G. P. MALALASEKARA et K. N. JAYATILLEKE : *Le bouddhisme et la question raciale*. Paris, UNESCO, 1958, 71 p.

Dans l'élaboration de la nouvelle civilisation universelle que nous voyons s'approcher à pas de géants, une organisation comme l'UNESCO occupera une place de choix. Il s'agit, en effet, de fournir à la superstructure technocrate du monde nouveau une infrastructure culturelle, faite de la compréhension mutuelle de tous les hommes, et permettant au *Humanum* de s'épanouir dans tous les coins du globe. Or, le *Humanum*, c'est l'humain tout court, tel qu'il s'est manifesté à travers une multitude de civilisations, de sociétés et de religions, et tel qu'il se manifestera à travers la nouvelle civilisation universelle dont nous venons de parler. — Avant qu'on puisse s'attaquer à cette nouvelle synthèse, il est nécessaire de donner à chacun la possibilité de s'exprimer et de préciser la contribution qu'il entend offrir. C'est ce que fait l'UNESCO en publiant plusieurs collections de brochures, dont *La question raciale et la pensée moderne*. Leon Roth y analyse l'apport israélite et juif. Ayant présenté, dans la première partie de son ouvrage, une espèce de « Théologie de l'Ancien Testament » in nuce, il montrera (p. 44 ss.) combien serait inconcevable notre monde — religions, langage, vie sociale et politique, philosophie, etc. — sans la contribution des Hébreux. — Dans une autre publication de la même série, deux auteurs ceylanais étudient, en s'appuyant essentiellement sur des textes du Canon Pali et en mettant en vedette l'empereur Asoka, la manière dont le bouddhisme a aboli le système brahmanique des castes. Cette attitude négative vis-à-vis des castes fournit la base légitime du refus global de tout racisme. Dans leur démarche, les auteurs prennent grand soin de prouver le caractère « scientifique » de la pensée bouddhique. Ils offrent ainsi un bel exemple du renouveau contemporain du Théravada.

CARL A. KELLER.

MARCELLE LALOU : *Les religions du Tibet*. Collection « Mythes et religions ». Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 101 p.

Une excellente synthèse de l'état actuel de nos connaissances concernant les religions du Tibet. Carrefour des civilisations en Haute-Asie, le Tibet a été le théâtre d'une histoire religieuse très mouvementée. Sur la religion indigène du *Bon* — religion ritualiste de caractère plutôt sombre, voire sanglant — vient se greffer un bouddhisme tantrique dont les intentions profondes ne sont pas toujours très différentes de celles du Bon. Plusieurs réformes s'efforceront de purifier le bouddhisme tibétain : celle d'Atiça et de ses adeptes au début du XI<sup>e</sup> siècle, et celle de Tsong-kha-pa aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles. Des influences chinoises ne manquent pas, et un chapitre particulièrement instructif est consacré aux traces du christianisme au Tibet. Les trois derniers chapitres

sont de caractère plus systématique, analysant tour à tour la vie religieuse, la divination et la démonologie, et les éléments de l'art tibétain. Le résumé d'un texte mythologique Bon, trouvé à Touen-houang, est donné en appendice, complétant ainsi cet ouvrage qui malgré ses dimensions modestes est de très grande valeur.

CARL A. KELLER.

*Elie le prophète.* I. Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes, 269 p. II. Au Carmel — Dans le Judaïsme et l'Islam, 317 p., 2 vol. Les Etudes carmélitaines, Desclée de Brouwer, 1956.

Une véritable encyclopédie élianique ! Le Père Paul-Marie de la Croix donne une description saisissante des localités où le prophète a accompli son œuvre. Le P. de Vaux — éditeur du livre des Rois dans la « Bible de Jérusalem » — livre un commentaire très fouillé sur les récits élianiques, que J. Steinmann analysera à son tour d'une façon plus systématique. Parmi les études consacrées à la place qu'occupe Elie chez les Pères grecs, syriaques et latins, mentionnons surtout la dernière, signée par le P. Hervé de l'Incarnation. Elie nous y est présenté comme les Pères latins l'ont vu : prophète, moine et ascète, et type de la vie du Christ et du chrétien. Relevons encore qu'Athanase paraît avoir été le premier à considérer Elie comme l'exemple de la vie ascétique (p. 139). Les derniers chapitres du premier volume traitent du culte d'Elie dans l'Eglise chrétienne d'Orient et d'Occident, et de son iconographie. — Le second volume nous offre des textes fort intéressants sur la puissance archétypale d'Elie (avec une lettre particulièrement instructive de C. G. Jung), sur l'histoire de sa vénération chez les Carmes, sur sa présence bienveillante dans le judaïsme, et sur son rôle dans le Coran et en Islam (Louis Massignon). La pièce de résistance de ce deuxième volume est peut-être l'étude stimulante du P. Michel-Marie de la Croix sur « Un prophétisme dans l'Eglise », qui rapproche le prophétisme du mysticisme et qui ouvre, par là, des perspectives que la recherche vétéro-testamentaire ne saura négliger. — Seule lacune : l'influence du Thisbite dans le protestantisme. Tandis que l'Eglise de Rome accepte comme de vrais chrétiens les schismatiques d'Orient, tandis qu'elle considère les juifs et les musulmans comme dignes d'intérêt, elle ignore les protestants.

CARL A. KELLER.

HANS-JOACHIM KRAUS : *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, von der Reformation bis zur Gegenwart.* Neukirchen, Erziehungsverein, 1956, 478 p.

A l'origine de l'étude scientifique des Saintes Ecritures, on trouve une affirmation axiomatique : c'est qu'afin de les comprendre, il faut les situer dans leur cadre historique. Affirmation surprenante s'il en est, et qui au surplus suppose une notion de l'histoire qui nécessairement évolue avec les idées philosophiques du jour. Le professeur de Hambourg s'est livré à une étude approfondie de l'histoire de cette recherche « critique et historique », dans le cadre des philosophies parfois éphémères, parfois plus permanentes qui ont façonné l'Europe moderne. Si l'on peut par endroits regretter que l'analyse des suppositions philosophiques ne soit pas poussée plus loin, le présent ouvrage permet néanmoins de se faire une image très colorée de l'épopée de la recherche scientifique portant sur l'Ancien Testament. — Il est, toutefois, un reproche que l'on ne saurait épargner à l'auteur. Il se propose, en effet, d'écrire l'histoire

de la recherche vétéro-testamentaire. Or, plus la recherche s'internationalise, plus il semble vouloir se concentrer sur la seule Allemagne. De ce fait, il néglige les publications en langues étrangères. Alors qu'il cite des dissertations (p. 425) et des articles (p. 443) en allemand, dont la valeur réelle pour l'histoire de la recherche ne s'est pas encore manifestée, il passe sous silence les contributions originelles des Causse, Dhorme, Lods, Humbert, etc. Aussi les auteurs récents d'expression anglaise (il manque, par exemple, le nom de G. R. Driver) me semblent-ils traités d'une manière assez cavalière. A l'époque des revues internationales publiant des études sur l'Ancien Testament, à l'époque des grands congrès internationaux où les spécialistes de tous les pays et de toutes les confessions se rencontrent, il est dangereux, me semble-t-il, de ne s'en tenir qu'à la littérature publiée dans sa propre langue. — Mais pour ce qui est de la recherche qui se fait en Allemagne, le professeur Kraus nous donne là un manuel complet, facile à lire, illustré par de nombreuses citations commentées. On lui en saura gré.

CARL A. KELLER.

OTTO EISSFELDT : *Einleitung in das Alte Testament*, unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen, sowie der apokryphen — und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften. 2. völlig neubearbeitete Auflage. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956, 954 p.

OTTO EISSFELDT : *Die Genesis der Genesis*. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958, 86 p.

L'éloge de la monumentale *Introduction* d'Otto Eissfeldt, dont la première édition parut en 1934, n'est plus à faire. La nouvelle édition confirme notre conviction que c'est là l'analyse la plus approfondie, la plus judicieuse, la plus modérée de l'origine des livres vétéro-testamentaires. Eissfeldt, en effet, nous rend familiers avec tout ce qu'il faut en savoir : d'abord, les formes littéraires représentées par l'Ancien Testament, et les processus par lesquels, partant des petites unités de la tradition orale, les livres ont été composés ; ensuite, la composition elle-même des livres de l'Ancien Testament et de la littérature apocryphe, pseudépigraphique, et qumranique ; enfin, l'histoire du texte et du Canon. Qui désire se documenter sur tel problème littéraire de l'Ancien Testament consultera l'*Introduction* d'Eissfeldt : elle lui résumera les plus importantes parmi les hypothèses émises jusqu'à ce jour, et elle lui apprendra une méthode rigoureuse pour arriver à une solution. On y trouvera, en outre, une bibliographie quasiment exhaustive. — Dans son opuscule *Die Genesis der Genesis*, rédigé originellement pour être incorporé dans le *Interpreter's Dictionary of the Bible* de New York, Eissfeldt nous donne un exemple de sa manière d'aborder les livres bibliques. Les démarches se succèdent logiquement : l'auteur commence par dégager les quatre « sources » dont est composée, selon une hypothèse chère au disciple de R. Smend, le livre de la Genèse. En même temps, il cherche à établir, autant que faire se peut, la date et l'endroit de leur origine. A cette première démarche — enquête traditionnelle de la recherche critique — s'ajoute une autre, plus moderne celle-ci : l'étude de la tradition orale et pré-littéraire, de la forme et du genre des récits qui seront élaborés par les « sources ». Pour terminer, l'auteur définit la valeur historique et religieuse de la Genèse. — Une bibliographie assez complète et remarquablement internationale invite le lecteur à approfondir ses notions.

CARL A. KELLER.

HANS JOACHIM KRAUS : *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel.* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1957, 38 p. Theologische Studien 51.

Dans plusieurs ouvrages, dont *Prophetie und Politik* (1952), *Gottesdienst in Israel* (1954), *Das Volk Gottes im Alten Testament* (1958), l'auteur, professeur d'Ancien Testament à Hambourg, a essayé d'interpréter les prophètes vétéro-testamentaires dans le cadre des traditions et des institutions de l'ancienne confédération des tribus israélites, communément appelée « l'amphictionie d'Israël ». Dans le présent cahier, il réexamine ce problème, partiellement pour répondre aux critiques dressées contre son hypothèse. — Le ministère du « Juge d'Israël » — institution centrale de l'ancienne amphictionie d'après M. Noth — aurait consisté à réitérer, lors des grandes assemblées centrales, le « droit apodictique », à savoir les interdictions et les ordres divins qui proclament : « Tu ne feras pas telle chose », « Tu feras telle autre chose ». Ce ministère était un ministère prophétique : Le « Juge » était le médiateur authentique entre Dieu et son peuple. Samuel, Elie et Elisée furent les représentants de cette institution. Cependant, plus le culte central de l'amphictionie se désintégra sous le coup de la monarchie, plus la prophétie institutionnelle se transforma en prophétie libre, s'inspirant de l'ancien idéal amphictionique. De ce point de vue, Kraus analyse surtout Osée, les auteurs de la littérature deutéronomique, les cantiques de l'« Ebèd Yahwèh », et les textes de Qumrân. — L'auteur a bien vu les rapports entre le droit amphictionique, authentiquement promulgué par des « Juges » prophétiques, et la prophétie classique. La thèse « wellhausénienne », en effet, qui voulait que la prophétie eût précédé la « Loi », est depuis longtemps reconnue fausse. Il va pourtant, me semble-t-il, trop loin. La tradition amphictionique est une des nombreuses forces qui ont formé le prophétisme. Il s'agit de différencier, de distinguer tous les affluents : l'élément cananéen, l'apport de l'amphictionie, celui de la monarchie et de son culte, la contribution personnelle de chaque prophète, et — avant tout — la présence du Dieu vivant.

CARL A. KELLER.

PHILIPPE REYMOND : *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament.* Leiden, Brill, 1958, VII + 282 p. Vetus Testamentum, Supplément VI.

M. Philippe Reymond a eu l'heureuse idée d'interroger l'Ancien Testament sur ce qu'il dit de l'eau et du rôle singulier qu'elle y joue. Son ouvrage a été accepté, à juste titre, comme thèse de doctorat par la Faculté de Théologie à l'Université de Genève. — Le livre s'ouvre par un chapitre introducteur : L'eau, condition de fertilité et de vie. Dans les quatre chapitres principaux qui suivent, l'auteur se livre à un examen de ce qu'on pourrait appeler « la vie de l'eau » : La météorologie (les nuages, les précipitations) ; Les eaux terrestres (les sources, les cours d'eau, les eaux étales, leurs effets, etc.) ; Les rapports entre l'homme et l'eau (l'irrigation, les canaux, les puits, les citernes, etc.) ; La mer, telle que l'ont conçue les Hébreux. — Tous ces phénomènes surgissent dans une clarté remarquable devant les yeux du lecteur. Ces chapitres sont très riches en détails précis, touchant à la géographie, la civilisation ancienne, l'archéologie, et la linguistique. L'auteur commence toujours par examiner les données physiques ; il y ajoute un paragraphe sur les métaphores et les images tirées des phénomènes en question, et il finit par évoquer les rapports entre Dieu et ceux-ci. Cette partie centrale du livre est probablement la plus réussie.

— Ensuite, deux chapitres que personnellement je tiens pour accessoires : l'un sur « La provenance de l'eau sur la terre », et l'autre sur les « Superstitions, rites, éléments cultuels en relation avec l'eau ». C'est surtout ce dernier qui prête le plus facilement à des remarques critiques et à des questions qu'on aimeraient voir traiter avec davantage de précision. — Enfin, une « Conclusion » situe résolument le sujet de l'étude dans un cadre théologique. Plusieurs index, dont notamment un « Index des termes hébreuïques », augmentent l'utilité du livre. — L'auteur a fait preuve d'un esprit rigoureusement scientifique, et avant tout — condition essentielle du travail de l'« Alttestamentler » — d'une connaissance incontestable des problèmes philologiques et archéologiques que pose l'Ancien Testament.

CARL A. KELLER.

KARL HEUSSI : *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht.*  
Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955, 77 p.

L'éminent historien de l'Eglise déplore « l'affondrement du sens historico-critique » (p. iv) dans la nouvelle génération théologique et demeure inébranlablement fidèle à la thèse qu'il défend depuis 1936, alors contre Lietzmann, aujourd'hui contre Cullmann : l'apôtre Pierre n'est jamais allé à Rome ; il n'y est donc pas mort martyr avec Paul en 64 ; il n'a joué aucun rôle dans la fondation de l'Eglise romaine. La présente étude comprend trois parties. Dans la première, qui nous paraît peu convaincante, l'auteur cherche à établir que Pierre et les fils de Zébédée (Jacques et Jean) étaient déjà morts quand Paul écrivait Galates 2 : 6, soit au printemps 55. Dans la seconde, il réfute un à un les arguments avancés en faveur d'un martyre de Pierre à Rome, arguments fondés, comme on sait, sur cinq textes principaux : I Clém. 5, Ignace, Rom. 4 : 3, I Pierre 5 : 13 et Jean 21 : 18 s. L'aspect le plus important de cette démonstration est une enquête fort intéressante sur le sens du verbe *μαρτυρεῖν* qui, dans l'épître de Clément, n'exprimerait pas l'idée de mort violente. « Au sens du martyre sanglant, *μαρτυρεῖν* n'apparaît qu'à partir de 160 » (p. 25). La troisième partie est consacrée aux témoignages archéologiques concernant la tombe de Pierre au Vatican (p. 48), témoignages dont l'auteur n'a pas de peine à relever la fragilité. Enfin, l'auteur explique la genèse de la tradition du séjour romain de Pierre par les besoins de la propagande contre Marcion et les gnostiques (p. 55 ss.). Suivent quatre excursus consacrés respectivement à la chronologie du christianisme primitif (avec un nombre croissant d'historiens, Heussi place le Synode de Jérusalem en 44 déjà), au texte de Clément sur le voyage imaginaire de Paul en Espagne, au caractère de la persécution néronienne et à la *memoria Petri* dans le *Liber pontificalis*.

PIERRE BONNARD.

JOACHIM JEREMIAS : *Jésus et les païens.* Traduction française de François Carrère. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, 70 p. Cahiers théologiques, n° 39.

En plus de ses grands travaux classiques sur Jérusalem au temps de Jésus, sur les paraboles évangéliques et sur les origines de l'eucharistie, Joachim Jeremias avait publié en 1930 un admirable petit ouvrage, dont nous souhaitons encore la traduction, sur les aspects cosmologiques de la prédication et de l'œuvre de Jésus : *Jesus als Weltvollender*. L'étude que nous recommandons aujourd'hui se situe dans le même ordre de recherches sur l'universalisme

eschatologique des écrits bibliques. Elle peut être résumée en peu de mots : « D'une part, Jésus a limité son activité à Israël et a interdit, de son vivant, à ses disciples de franchir les limites d'Israël ; mais d'autre part, il a constamment et fermement promis aux païens la participation au Royaume de Dieu » (p. 63). Comment expliquer cette apparente contradiction ? Le Nouveau Testament le fait par deux thèmes complémentaires : Avant que les païens entrassent dans l'alliance, le salut devait être offert « premièrement au peuple juif » (Rom. 9 à 11 ; Actes 3 : 26 ; 13 : 46, etc.). De plus, l'heure eschatologique des païens ne devait sonner qu'après l'accomplissement de la croix et de la résurrection du Christ (Jean 12 : 23, 24, 32 ; 10 : 16, etc.). — Ces thèses, qui ne sont pas absolument nouvelles, sont étayées ici par une connaissance hors pair de la littérature juive postcanonique et talmudique et par un recours constant aux formules araméennes dans lesquelles la pensée de Jésus et des premiers disciples s'est d'abord exprimée. Mais ce qui donne à ce bref ouvrage un poids tout spécial, c'est la lumière rafraîchissante qu'il jette sur nombre de textes évangéliques tombés aujourd'hui, hélas, dans le domaine public. Ainsi des paroles de Jésus sur les « brebis perdues de la maison d'Israël » (p. 15), sur l'énigmatique Mat. 15 : 24 (p. 21), sur la finale de Mat. 28 : 18-20 (p. 32), sur la grande fresque de Mat. 25 : 31-46 (p. 42), etc. Une telle étude, faite de convaincantes démonstrations philologiques et historiques, ne peut prêter le flanc qu'à des objections théologiques générales. Nous n'en formulons qu'une : où peut se situer la lente évangélisation des païens au cours des siècles dans cette perspective évangélique qui fait de leur conversion « un acte de la puissance de Dieu à la dernière heure » (p. 66) ? Les brèves remarques des pages 66 et 67 sont un essai de répondre à cette question. Elles présentent la Mission chrétienne comme « une partie de l'accomplissement final » (p. 67). Sur la base biblique, c'est la seule réponse possible. Mais avouons que l'adjectif *final* y prend un autre sens que sur les lèvres de Jésus et de l'apôtre Paul. — L'ouvrage se termine sur une liste fort utile d'études récentes de missiologie.

PIERRE BONNARD.

**ED. HOSKYNS und N. DAVEY : *Das Rätsel des Neuen Testaments.***  
München, Chr. Kaiser Verlag, 1957, 199 p. Theologische Bücherei, 7.

Paru en première édition anglaise en 1931, en première édition allemande en 1938, en traduction française (Delachaux et Niestlé) en 1949, cet ouvrage classique connaît aujourd'hui sa deuxième édition allemande (revue sur la troisième anglaise, 1947). Préfacé en 1938 par G. Kittel et J. Schniewind, il paraît maintenant dans une collection dirigée par E. Wolf, de l'Université de Goettingue, où l'on se propose d'éditer ou de rééditer des ouvrages indispensables aux étudiants en théologie. Les noms de Martin Kähler, Dietrich Bonhoeffer et Martin Noth figurent déjà au catalogue de la collection. Rappelons brièvement la thèse des auteurs : le Nouveau Testament pose à l'historien un grand nombre de problèmes de tous ordres ; la plupart de ces problèmes ne pourront vraisemblablement jamais recevoir de solution. Mais il est une question qui les conditionne tous ; elle peut être formulée en ces termes : « Quel lien unissait Jésus de Nazareth et l'Eglise primitive ? » (p. 12). Que l'on examine les caractères de la langue du Nouveau Testament, la transmission de son texte, l'historicité de la vie de Jésus ou les conceptions des premiers théologiens (Paul, Jean et l'auteur aux Hébreux), il arrive toujours un moment où l'« énigme » de Jésus se présente à l'historien. Objectivement, il peut constater l'unité foncière des divers écrits du Nouveau Testament, par leur

commune référence au « fait » de Jésus, mais, à ce point de ses recherches « l'historien en est réduit à quitter la scène ; non pas qu'il ait échoué ou que les témoignages soumis à sa science se soient révélés intraitables, mais simplement parce qu'arrivé à ce stade des recherches, il se heurte au problème de la théologie, exactement comme, à ce même point, l'incroyant se heurte au problème de la foi » (p. 192). Ce volume devrait se trouver dans la bibliothèque de tout lecteur du Nouveau Testament. PIERRE BONNARD.

RENÉ LAURENTIN : *Structure et théologie de Luc 1-2*. Paris, J. Gabalda, 1957, 230 p. Collection « Etudes bibliques ».

Les chapitres 1 et 2 de l'évangile selon saint Luc ont été l'objet d'études innombrables. De cette masse énorme, René Laurentin, docteur ès lettres, professeur à l'Université d'Angers, a retenu dans la bibliographie de son ouvrage les titres de quelque cinq cents travaux parus depuis 1890 environ. Valait-il la peine d'ajouter une unité à cette liste ? L'auteur l'a pensé, et il a eu raison. Son propos a été de mettre en lumière la signification théologique de l'évangile lucanien de l'Enfance révélée par sa structure particulière. En effet, cette partie de l'œuvre de Luc se présente sous la forme de deux diptyques consacrés à Jean-Baptiste et à Jésus enfants : le diptyque des annonces (1 : 5-56) est suivi du diptyque des naissances (1 : 56 à 2 : 52), et chacun des deux diptyques s'achève sur un épisode complémentaire : la Visitation d'une part (1 : 39-56), le Recouvrement d'autre part (2 : 41-52). Le parallélisme entre l'enfant d'Elisabeth et l'enfant de Marie est développé de manière à rendre sensible le contraste entre le Précurseur et le Sauveur, dont des indices nombreux suggèrent la transcendance. Jusqu'ici rien de très nouveau, sinon l'ampleur de la démonstration. Mais à étudier le contenu des morceaux ainsi assemblés, l'auteur a vu se préciser l'idée directrice qui a commandé leur disposition dans l'ensemble : l'entrée de Jésus au temple inaugure l'habitation eschatologique de la « Gloire », c'est-à-dire de Jahweh, promise par les prophètes. R. Laurentin est arrivé à la conviction que Luc 1 et 2 sont constamment sous-tendus par un « midrash », par une réflexion visant à exprimer la signification de l'œuvre de Dieu dans le présent en la rattachant à l'œuvre de Dieu dans le passé, en racontant la naissance de Jean et la naissance de Jésus en termes empruntés aux récits des événements de l'Ancien Testament dont elles sont les véritables accomplissements. « On peut en rester à la surface de Luc, dit notre auteur : on y verra (avec raison) la très simple histoire de l'enfance du Messie et son humble insertion dans le milieu ambiant... Mais si l'on prête attention aux textes de l'Ancien Testament qui s'y reflètent, on discerne la troisième dimension, la dimension midrashique du récit, et, au tréfonds la divinité du « Christ Seigneur » et « Fils de Dieu » issu, selon la chair, de Marie, Fille de Sion, et Tabernacle eschatologique » (p. 162). — L'étude de R. Laurentin est très neuve, et magistralement menée. Il ne sera plus possible de parler de la structure et de la théologie de Luc 1-2 sans tenir compte de son ouvrage. Mais l'auteur a-t-il eu raison dans le cadre de sa précieuse étude de théologie biblique de poser le problème de la valeur historique de l'évangile de l'Enfance ? Les pages les plus faibles de son livre, si remarquable à tant d'égards, sont celles qui tentent de fonder l'historicité de ces récits en se référant à des témoins oculaires, et en premier lieu à « Marie dont les souvenirs sont deux fois évoqués » (p. 97) et qui serait même « le premier agent de la réflexion midrashique dont l'évangile de l'Enfance constitue le dernier aboutissement » (p. 100). Est-il

vraiment possible d'établir l'historicité d'un récit en invoquant le témoignage d'une personne dont l'historicité, dans la situation envisagée, ne peut s'appuyer sur aucun autre témoignage que ce récit lui-même ? Nous sommes en présence d'un cercle à l'intérieur duquel le croyant se meut aisément, mais dans lequel l'historien ne sait par où pénétrer. Il est préférable, semble-t-il, de laisser sur le plan de la foi la profonde interprétation midrashique que R. Laurentin nous apprend à déchiffrer en Luc 1-2.     CHARLES MASSON.

FELIX FLÜCKIGER : *Der Ursprung des christlichen Dogmas. Eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer und Martin Werner.* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1955, 216 p.

La pensée de Martin Werner a fait l'objet d'une étude critique récente dans cette Revue (1957, IV, p. 278-290) par le professeur Auguste Lemaître. Les thèses principales de l'école de « l'eschatologie conséquente » y étant exposées, cela nous permettra de suivre d'emblée le théologien bernois Flückiger dans sa critique. — Son livre est une réponse à deux questions : 1. Le Nouveau Testament est-il « eschatologique » dans le sens où l'entendent Schweitzer et Werner ? 2. Où a commencé le développement des symboles, et quelles sont ses présuppositions dans le Nouveau Testament ? — Schweitzer a eu le mérite de souligner, contre Harnack et son école, la place centrale du messianisme eschatologique dans la pensée biblique. Mais Schweitzer est conduit par un *a priori* : c'est que le message du Nouveau Testament ne doit contenir rien de plus que l'eschatologie du judaïsme « radicalisée » ; tout ce qui s'écarte d'une eschatologie futuriste est à ses yeux un abandon du christianisme primitif. Dans ce cadre, il n'y a point de place pour le message de la grâce, pour le salut accompli par Jésus-Christ. Il faut alors remplacer la prédication de l'Evangile par une éthique basée sur le respect de la vie (Schweitzer), ou chercher un fondement pour la dogmatique dans l'existentialisme de Jaspers (Werner, Buri). — Quant au développement du dogme, Werner néglige les symboles les plus anciens, lesquels montrent que le dogme chrétien est dès le début confession de la seigneurie du Christ et de son œuvre de réconciliation. Werner s'appuie essentiellement sur les gnostiques, trouvant chez eux le développement normal de la théologie chrétienne, alors qu'ils ont été rejetés par l'Eglise. D'autre part, jamais l'Eglise n'a cessé de confesser l'espérance chrétienne, malgré l'influence de la pensée grecque sur la formulation des dogmes. — Cet ouvrage de critique serrée, et parfois acérée, est une contribution de valeur au débat théologique contemporain.     FRANCIS BAUDRAZ.

GEORGES DE LAGARDE : *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, I. Bilan du XIII<sup>e</sup> siècle.* 3<sup>e</sup> éd. Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1956, 217 p.

Premier d'une série de cinq volumes, cet ouvrage est la refonte d'une édition précédente. L'auteur montre dans quelles conditions est née la conscience laïque à l'égard des clercs. Très nette déjà bien avant le XIII<sup>e</sup> siècle, la distinction entre les deux ordres laïque et ecclésiastique a donné lieu à maintes théories sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. M. de Lagarde s'est attaché à mettre en relief les correspondances entre ces théories et la pratique, les premières étant souvent conséquences de la seconde. Clercs comme laïcs tiennent en

effet à défendre leurs droits et à légitimer leurs conquêtes ou leurs revendications. — Il faut être reconnaissant à l'auteur d'avoir insisté sur le fait que, historiquement, laïque ne signifie pas athée, ni même anti-ecclésiastique. C'est ainsi que les villes, berceaux de la conscience laïque, accueillirent très favorablement les inquisiteurs. Les laïcs revendiquent seulement dans le domaine spirituel une place que les clercs ont abusivement accaparée, de même d'ailleurs qu'ils ne se font pas faute de rappeler ces mêmes clercs à leur propre vérité, qui est d'ordre spirituel et non temporel, allant jusqu'à leur interdire l'accès aux fonctions publiques. — M. de Lagarde semble animé d'une vive sympathie pour le système de la distinction des pouvoirs tel qu'il est issu de la réforme grégorienne, et voit dans le XIII<sup>e</sup> siècle l'apogée de la chrétienté. C'est probablement pourquoi il reste très réticent à l'égard de mouvements comme celui des Vaudois de Lyon. Ce point de vue particulier n'empêchera pas cette lecture d'enrichir les réflexions de quiconque s'interroge sur les relations de l'Eglise et de la société civile.

BERNARD REYMOND.

HENRIETTE L. T. DE BEAUFORT : *Le Taciturne. Guillaume d'Orange.*  
Traduction de Louis Laurent. Genève, Labor et Fides, s. d.,  
207 pages.

En un bref propos liminaire, l'auteur de cette nouvelle biographie du Taciturne expose sa méthode et, par de prudentes précautions, tente de parer les méfiances de la critique. Pour M<sup>me</sup> de Beaufort, la poésie de la nature ou l'enchantement du rythme semblent avoir, en vue de l'information de l'historien, une valeur parallèle à celle des sources d'archives. Elle se rend compte, néanmoins, que la place considérable laissée à l'imagination ou à l'intuition risque, dans la reconstruction des événements, de ne pas avoir que des avantages. Evidemment... Aussi avoue-t-elle que son récit reste une approximation : « Le biographe sait qu'une identification authentique n'est pas possible. » — Ces réserves faites, l'on ne peut que rendre hommage à la belle évocation qu'elle fait de Guillaume d'Orange, ainsi qu'à l'effort consciencieux et perspicace qu'elle tente pour rendre sensibles les vues et l'esprit de cet homme pondéré, tenace, tolérant. En quelques chapitres bien venus elle suit pas à pas la carrière si constamment traversée de l'opiniâtre adversaire du despotisme et de toute étroitesse dogmatique. — Dans une postface M<sup>me</sup> de Beaufort se demande, sans apporter d'ailleurs de réponse, quelles furent les causes qui ont pu faire le *Père de la Patrie* de celui dont la victoire posthume n'est, ainsi qu'on l'a dit, « que l'aboutissement d'une longue série d'échecs et de renoncements ». Proscrit, vaincu — et pourtant le peuple néerlandais l'a consacré, et vénère ardemment son vivant souvenir. — Que dire de la traduction française de ce livre ? Je crains qu'elle ne desserve l'auteur. Elle semble dénoter chez le « translateur » une certaine méconnaissance des circonstances historiques. Beaucoup de noms propres sont estropiés ; et ce ne sont pas de simples coquilles, puisque les erreurs se retrouvent dans l'index alphabétique. La langue est assez négligée, trop souvent calquée sur l'original ; le lecteur est surpris et heurté par l'emploi de termes d'une fâcheuse familiarité. — L'ouvrage est orné d'une reproduction du beau portrait du Musée d'Amsterdam, dit « à la cicatrice » ; il révèle sous sa physionomie décidée, réfléchie, non dénuée d'une pointe de sarcasme, le chef prématûrement vieilli, « luttant, haletant, souffrant » : *Je maintiendrai.*

JEAN MEYHOFFER.

KARL BARTH : *La théologie évangélique au XIX<sup>e</sup> siècle.* Traduction française de Fernand Ryser. Genève, Editions Labor et Fides, 1957, 47 p. Les Cahiers du Renouveau, XVI.

Cette conférence, prononcée à Hanovre à la Société Goethe, revêt une importance particulière pour les lecteurs d'une revue de théologie et de philosophie, qui repréSENTA dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle un certain libéralisme théologique. On s'intéressait alors davantage, comme le montre Barth, à la foi chrétienne qu'à son objet : Jésus-Christ. La philosophie de la religion supplantait la théologie. On s'efforçait de garder le contact avec la mentalité ambiante, en confrontant les représentations philosophiques et scientifiques du monde avec le christianisme ; mais on oubliait d'examiner d'une manière compréhensive la vérité chrétienne. On se souciait davantage du point de départ de la foi dans l'homme que du Saint-Esprit. Et pourtant, ce XIX<sup>e</sup> siècle a redécouvert l'historicité de l'Ecriture et du dogme ; par malheur, il l'a analysée à la lumière d'une méthode historico-critique qu'il aurait fallu nuancer pour éviter les méfaits d'une hypercritique. Magnifique illustration de cette probité avec laquelle Barth se reconnaît débiteur même de ceux qu'il a critiqués.

GABRIEL WIDMER.

DIETRICH BONHOEFFER : *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie.* München, Chr. Kaiser Verlag, 1956, 144 p. Theologische Bücherei, 5.

Y a-t-il continuité ou discontinuité de l'être de l'homme touché par la grâce ? Selon qu'ils s'inspirent d'une épistémologie transcendentaliste (« Akt ») ou ontologique (« Sein »), les théologiens optent pour l'une ou l'autre solution. La critique théologique de ces deux types d'épistémologie montrera leur valeur anthropologique dans le cadre de la révélation. C'est la première démarche de Bonhoeffer. Il en conclut que les catégories de l'acte et de l'être sont également inaptes à rendre compte de la révélation considérée au niveau de l'homme, la catégorie de l'acte marquant nettement l'absoluité de la grâce, mais au détriment de la continuité du moi, celle de l'être assurant cette continuité, mais aux dépens du « Sola fide, sola gratia ». — Théologien, Bonhoeffer ne cherche pas à construire un nouveau système philosophique. Sa réponse ne sera donc valable que dans le cadre de la vérité révélée. Pour rendre compte de toute la révélation, sans sacrifier ni la condamnation totale du « vieil homme » ni la continuité du moi, il propose de recourir à la catégorie *sociologico-théologique* qui est à la base de sa pensée : l'Eglise (c'est le thème de « Sanctorum Communio », mais abordé sous un autre angle). Il tente ainsi d'échapper aux dangers de l'individualisme épistémologique dont souffrent de nombreuses théologies, celle de Barth en particulier. L'être de la personne ne réside pas dans l'individu, mais dans la communauté de l'Eglise, corps du Christ, réalité passée, présente et future. Selon Bonhoeffer, les catégories de l'acte et de l'être se réconcilient en une synthèse du moment où l'on parle d'*être-en-Adam* et d'*être-en-Christ*, chacun de ces deux concepts exprimant à la fois une manière d'être et une réalité ontologique. — Présentée en 1931, cette *Habilitationsschrift* n'en garde pas moins toute son actualité. Mais plus encore, elle pourra être considérée comme les prolégomènes à l'œuvre subséquente de Bonhoeffer. On peut rester réticent à l'égard de la solution proposée — et nous le sommes — mais on conviendra que cette réédition s'imposait, si profonde est la trace laissée par l'auteur.

BERNARD REYMOND.

KARL BARTH : *Dogmatique. La doctrine de Dieu.* Deuxième volume.  
Tome premier. Genève, Labor et Fides, 1957, 453 p.

La philosophie s'est constamment infiltrée dans la théologie en étudiant les attributs, les perfections de Dieu et les rapports entre le Créateur, le Rédempteur et les créatures. Comment une théologie fidèle à la Parole divine peut-elle se défendre contre de telles infiltrations ? Voilà le problème soulevé et magistralement résolu dans ce sixième chapitre de la *Kirchliche Dogmatik* consacré à la *Wirklichkeit Gottes* et centré autour du thème de Dieu aimant dans la liberté. A relire en traduction ce chapitre fortement charpenté bibliquement et historiquement qui pouvait paraître dans l'original quelque peu spéculatif, on est frappé par la manière dont Barth reprend les distinctions de l'ancienne orthodoxie, les amende à la lumière de l'Ecriture, critique avec une sûreté étonnante, mais aussi avec une charité compréhensive le thomisme ou le scotisme. L'équilibre de sa doctrine de Dieu éclate particulièrement dans son analyse des rapports entre Dieu et le temps (prétemporalité, surtemporalité et post-temporalité), où il dépasse les positions réformées, néoprotestantes et celles de l'eschatologie conséquente dans ce qu'elles ont de partiel et de fragmentaire. La perspective intégrante et intégrale dans laquelle il explicite le dogme ne l'empêche nullement de refuser tout pélagianisme, toute *scientia media*, comme toute doctrine de la *potentia absoluta*, bref, toute conception abstractive, systématisante et dépersonnalisante de Dieu. Il ne saurait donc y avoir de doctrine de Dieu en dehors de sa révélation en Jésus-Christ, pas de théologie en dehors d'une christologie ; la philosophie première ou la théologie philosophique n'a pas droit de cité dans une telle étude, quand elle s'arroge le droit de dire ce que Dieu est. Le traducteur comme dans les volumes précédents prend certaines libertés vis-à-vis de l'original, avec raison, pensons-nous ; cependant, il laisse passer quelques petites erreurs typographiques.

GABRIEL WIDMER.

ROGER MEHL : *Du catholicisme romain.* Approche et interprétation.  
Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957, 95 p. Cahiers théologiques, 40.

Il existe aujourd'hui un dialogue permanent entre catholiques et réformés ; quelles sont les conditions pour qu'il soit fécond ? Le respect des données scripturaires, la compréhension des structures et des normes de la théologie catholique ou réformée. Encore faut-il les mettre en œuvre dans l'étude de la présence de Dieu dans sa Parole, des relations entre le Christ et son Eglise et dans celle de la justification de l'homme. C'est à quoi s'emploie M. Mehl avec beaucoup de perspicacité. Ainsi les réformés sont amenés à reconnaître l'antériorité de la tradition sur l'Ecriture, mais non sa priorité comme l'enseigne Rome ; ils rejettent la succession apostolique, parce que si la résurrection est unique, seuls ses témoins sont apôtres. Quant à l'Eglise, elle ne saurait être douée d'une puissance qui n'appartient qu'à son Seigneur, mais elle se met au service de la Parole, exerçant un pouvoir disciplinaire seulement par délégation et non en s'appuyant sur une hiérarchie. Dans ces conditions, les réformés ne peuvent que refuser la primauté du pape. De même, ils ne supportent pas l'ingérence de l'homme et de ses œuvres dans la préparation à la réception de la grâce ; ils affirment la complémentarité de l'élection, de la justification et de la sanctification. Quant à la mariologie, elle tend à placer Marie au-dessus

de l'Eglise et à lui conférer le titre de corédemptrice, minimisant ainsi l'importance de la christologie. L'intérêt de l'esquisse de R. Mehl consiste donc en ce qu'elle met en lumière la cohérence profonde du système catholique dont les lignes de force se retrouvent dans l'anthropologie, dans l'ecclésiologie et la mariologie. Il ne craint pas d'y déceler une « résurgence de l'hérésie judéo-chrétienne » (p. 93) ; seul un approfondissement du renouveau biblique et de ses conséquences pour la dogmatique permettrait à la théologie catholique de lutter avec succès contre cette hérésie, de reconnaître les vestiges de l'Eglise dans les autres confessions et d'amorcer avec elles un dialogue valable.

GABRIEL WIDMER.

ROGER MEHL : *De l'autorité des valeurs. Essai d'éthique chrétienne.* Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 271 p. Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, 48.

Dédicée à Pierre Thévenaz, qui aurait éprouvé une profonde joie à la lire, et à MM. P. Ricœur et P. Burgelin, qui en ont inspiré certaines pages, cette maîtresse thèse entreprend la désabsolutisation des valeurs, comme P. Thévenaz avait tenté de désabsolutiser la raison, en vue de donner à l'éthique chrétienne une assise authentiquement évangélique. Le platonisme et ses innombrables dérivés, qui ont joué un rôle déterminant dans la formulation de tant de morales chrétiennes, situent les valeurs en Dieu ; elles seraient connaissables soit à l'aide d'une intuition privilégiée, soit au terme d'une analyse réflexive correctement conduite ; on aurait alors une expérience pure des valeurs qu'il suffirait d'incarner dans des œuvres, en les faisant passer de la sphère de l'idéal dans la sphère du réel. A la différence de ces spiritualismes objectivistes, les partisans du subjectivisme axiologique comme les existentialistes athées estiment que l'homme doué d'une liberté négatrice et créatrice est capable de créer gratuitement les valeurs. Aux premiers, R. Mehl montre que les valeurs sont inséparables de la personne humaine et du monde ; elles appartiennent à la création ; elles exercent une autorité sur la personne dans la mesure où elle se sent appelée à défendre une cause, à se communiquer à autrui, à mettre en relief une possibilité cachée de l'univers. Aux seconds, il rappelle le caractère contingent de toute liberté humaine, tributaire d'une situation historiquement déterminée ; les valeurs établissent une limite à la liberté humaine et lui confèrent son sens, sinon elle aurait la possibilité de se nier et de se détruire elle-même. Cette double réfutation interdit à l'éthicien réformé d'étudier les valeurs sous le biais d'un examen de leur nature et de leur fondement, comme si elles étaient des idées « objectives » ou les expressions d'un acte de valorisation spécifique. Certes elles sont objectives, mais seulement dans la mesure où elles sont constitutives du sujet présent au monde et à autrui, elles résultent d'un acte original, mais seulement dans la mesure où étant offertes au sujet, celui-ci consent à en témoigner dans ses œuvres en vue de se réconcilier avec son prochain et le monde. De plus, elles exigent de se réaliser dans une œuvre, indice de cet inachèvement du monde et de l'humanité, au service desquels l'homme s'engage. Il est vain donc de vouloir hiérarchiser et systématiser les valeurs, comme si l'homme pouvait survoler l'histoire et en découvrir la valeur la plus haute ; car les valeurs ne lui apparaissent pas dans une sorte d'opacité massive, mais elles sont pour lui précaires et fragiles, s'appelant les unes les autres et entrant souvent en conflit les unes avec les autres.

Cette crise des valeurs qui résulte de la tension eschatologique présente nous empêche de considérer Dieu comme la Valeur, comme le montre une rapide étude de l'autorité propre à chaque famille de valeurs. Ainsi les valeurs intellectuelles ne sont jamais définitivement acquises ; elles prétendent à l'universalité, mais dépendent du langage. Les valeurs éthiques courent le risque de se durcir et d'engendrer un pharisaïsme. Les valeurs esthétiques ne peuvent servir à un but moral ou autre, sans perdre leur singularité qui est l'empreinte de la beauté. Les valeurs « métaphysiques » ne sont pas des absous tout faits, mais les conditions du renouvellement de l'histoire qui ne saurait se confondre avec une ouverture sur le Règne de Dieu. Seule la Parole de Dieu libère l'homme de son impuissance et de sa solitude, en lui offrant la possibilité de surmonter l'antagonisme stérilisant de l'intelligence et de la volonté ; elle lui annonce son élection et son adoption, et la promesse de sa sanctification ; mais elle ne lui parle pas de sa divinisation, comme si les valeurs auxquelles il se dévoue relevaient de l'ordre de la rédemption. On ne doit donc pas user de l'expression « valeurs chrétiennes » : les valeurs en effet ne sont pas en Dieu, ni ne s'identifient à la Parole de Dieu, elles sont seulement ces « choses invisibles » dont parle l'Ecriture, comme les anges, les puissances, ces « possibles » qui présents dans la création demandent à être exprimés par l'homme. L'homme est appelé à consentir à ces valeurs, à les actualiser, pour donner de la consistance à sa personne et de la fluidité à son univers. — Avec cet ouvrage, nous avons une contribution réformée importante à la philosophie et à la théologie contemporaines des valeurs. Les auteurs catholiques peuvent utiliser les travaux de Le Senne, de Lavelle, de Marcel, de Scheler ; ils y retrouvent leur problématique et leur point de départ ; ils se sont appuyés sur eux pour critiquer ceux de Sartre, de Polin et des marxistes. Les suivre sur cette voie eût signifié pour les auteurs réformés un reniement des principes calvinistes, établir des compromis avec la théologie naturelle ; M. Mehl rompt avec de telles perspectives, en suivant la voie ouverte par Pierre Thévenaz et M. Ricœur, poursuivant plus avant que nous l'effort que nous avions entrepris. Il nous a convaincu. Pourtant une question reste ouverte : comment faut-il apprécier ces divers courants, qui dans la tradition de l'Eglise se sont inspirés du platonisme et de l'aristotélisme pour concevoir des théories des valeurs différentes des nôtres et cependant chargées de saveur évangélique ? Comment le même message et les mêmes événements révélés et révélateurs peuvent-ils donner naissance à des conceptions si divergentes que le platonisme de Grégoire de Nysse, le néo-platonisme du Pseudo-Denys ou celui d'Augustin, l'aristotélisme de Thomas d'Aquin et cette « philosophie sans absous » d'inspiration réformée ? Pourquoi les uns discernent-ils les valeurs aussi bien dans l'ordre de la création que dans l'ordre de la rédemption, tandis que les autres les reconnaissent seulement dans l'ordre de la création ? Sont-elles des réalités humaines et divines ou seulement des réalités mondaines ?

GABRIEL WIDMER.

PHILIPPE MAURY : *Evangélisation et politique*. Genève, Labor et Fides, 1957, 166 p.

« En 1957, aimer les hommes signifie agir politiquement » (p. 79) : cette phrase résume fort bien l'intention et l'esprit de ce petit essai occasionnel. Dans la Résistance, au sein d'un ministère, au secrétariat général de la FUACE, Philippe Maury a pu prendre une conscience très vive du fait politique et de sa complexité. Il rejette vigoureusement la conception catholique du « Parti

chrétien », mais plus encore l'attitude piétiste : « Ceux-là mêmes qui, voyant dans la politique une des manifestations les plus cyniques du péché, refusent de s'en mêler, aboutissent en fait, contre leur propre volonté, à en défendre les formes les plus scandaleuses » (p. 107). L'auteur veut donc promouvoir une foi réaliste et lucide. Malheureusement, la conclusion n'est pas de la même veine, et nous restons très perplexes devant une affirmation comme celle-ci : « La politique est le langage de l'évangélisation » (p. 165). Nous voulons croire que l'auteur a travaillé trop rapidement, mais ceci ne justifie pas cela. Vite lu, ce petit livre mérite tout de même de l'être, parce qu'il pose des questions très actuelles.

BERNARD REYMOND.

**GEORGETTE PAUL VIGNAUX :** *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr.* Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1957, 210 p. Bibliothèque théologique.

Les lecteurs de langue française n'avaient jusqu'ici accès qu'à une seule œuvre du grand théologien américain (« Foi et histoire », Neuchâtel 1953). Nous disposons désormais d'une étude d'ensemble assez poussée pour que nous puissions saisir la genèse et les principales nuances de la pensée de R. Niebuhr. Ne serait-ce que pour cette seule raison, il faut recommander la lecture de ce livre. Mme Vignaux a fort bien su dégager le double aspect de cette pensée, social, politique et philosophique d'une part, théologique de l'autre, et montrer comment ces deux ordres de réflexion se rejoignent et se fructifient l'un l'autre. Nous lui savons gré d'avoir humblement adopté le mode descriptif : la valeur et la nouveauté de la pensée niebuhrienne ne s'en imposent que mieux. Mûrie au sein de la démocratie et de l'expansion économique américaine, elle vient renouveler certains thèmes de notre théologie européenne : revalorisation et réévaluation de la notion de péché (malgré certaines obscurités au chapitre V) ; critique de l'idéologie, façade de valeurs universelles derrière lesquelles se dissimule la rationalisation des intérêts particuliers à un groupe, une classe ou un peuple ; insistance sur le caractère actif de l'éthique chrétienne, etc. — Mais n'oublions pas le but de l'auteur : saisir la cohérence interne de cette pensée et éprouver la solidité des liaisons qu'elle établit entre les données sur lesquelles se base sa réflexion. Cette épreuve, dont le résultat est positif, revient à souligner combien la théologie, pour R. Niebuhr, est une œuvre humaine, liée à un moment de l'histoire ; son rôle est de « mettre la vérité révélée, transcendante à toute perspective particulière, en rapport avec les vérités de l'histoire et de la culture » (p. 172).

BERNARD REYMOND.

**MARYSE CHOISY :** *Le chrétien devant la psychanalyse.* Paris, Téqui, 1955, 216 p.

Agréablement écrit, ce livre explique au profane chrétien — entendez : catholique — ce qu'est la psychanalyse, et lui montre qu'il peut s'y prêter sans contrevérité ni à sa foi ni aux recommandations pontificales. Le lecteur protestant sera incommodé par le légalisme mitigé de la religion devant laquelle l'auteur plaide sa cause, et il se demandera si la trop commode distinction entre le naturel et le surnaturel est vraiment chrétienne.

BERNARD REYMOND.

N.-A. LUYTEN, O.P. : *La condition corporelle de l'homme*. Fribourg, Editions universitaires, 1957, 45 p. « Discours universitaires », nouvelle série, 21.

L'auteur de ce discours rectoral reste attaché à la tradition thomiste d'une ontologie hiérarchique et optimiste. Après avoir montré que la corporéité de l'homme, plutôt qu'un obstacle à sa spiritualité, lui est un enrichissement, il s'attache à expliquer de ce point de vue l'aspect parfois négatif de notre matérialité en insistant sur la créativité de l'esprit : « La domination de l'esprit sur le corps n'est point une suprématie acquise une fois pour toutes par le pur *fait* de notre spiritualité, mais une tâche à accomplir par la *puissance* de notre esprit » (p. 26). Bien qu'il s'en défende, le P. Luyten n'évite pas cependant le piège du spiritualisme anthropologique : la primauté de l'esprit entraîne son anamartésie, aussi le corps seul porte-t-il la responsabilité de l'imperfection humaine. Deux appendices abordent des questions — scolastiques — de détail.

BERNARD REYMOND.

PAUL VIGNAUX : *Philosophie au moyen âge*. Paris, Colin, 1958, 224 p. Collection Armand Colin, 323.

C'est une réédition, quoique le titre soit modifié. L'auteur s'en explique dans une introduction : y a-t-il eu philosophie au moyen âge ? C'est un problème, et M. Vignaux désire montrer qu'il n'est pas simple ; que le moyen âge se pulvérise en des philosophies diverses. Un point de vue pourtant les commande : celui que M. Vignaux appelle l'humanisme médiéval. C'est l'humanisme tel que nous le connaissons encore, mais à quoi s'ajoute une orientation définie et constante vers l'Infini, qui donne sa valeur au fini. Du même coup l'idée d'une « philosophie chrétienne » est en question, et avec elle la valeur demeurée actuelle de l'homme médiéval. — En six chapitres, l'ouvrage remonte le cours de l'histoire et nous laisse à la veille de la Réforme plus éclairés peut-être (M. Vignaux est un grand connaisseur du moyen âge et de plus un excellent analyste, précis et nuancé), mais plus indécis encore sur la vérité de notre humaine nature.

J.-CLAUDE PIGUET.

*Archivio di filosofia : Testi umanistici su l'Ermetismo*. Roma, Fratelli Bocca, 1955, 162 p.

« Retracer les vicissitudes de l'hermétisme au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle, en tant qu'histoire de la lecture précise de certains textes, en suivre les résonances multiples sur tous les plans, reviendrait sans doute à écrire un chapitre singulièrement important de l'histoire d'une époque », écrit Eugenio Garin, l'un des spécialistes de l'étude de la Renaissance en Italie. En attendant qu'une telle histoire, à laquelle Garin aura pour sa part beaucoup contribué, soit écrite, la preuve de cette affirmation nous est donnée par une série de textes recueillis et richement annotés par divers savants et publiés par l'*Archivio di filosofia*. Ces textes sont empruntés à des auteurs peu connus : au Napolitain Ludovico Lazzarelli, auteur du *Crater Hermetis*, à Francesco Giorgio Veneto, l'auteur du *De harmonia mundi*, à ce Franciscain contre lequel, un siècle plus tard, le P. Mersenne polémisait encore et dont cependant il avait subi l'influence et à Cornelius-Agrippa de Nettesheim, ami de Paracelse et de Lefebvre d'Etaples, ce dernier, lui aussi, influencé par l'hermétisme. Chez tous ces écrivains on

retrouve, à côté de l'influence des écrits hermétiques de l'antiquité (le *Poimander* et l'*Asclépios*), l'influence de la Kabbale juive. Si plus tard la critique, dès Casaubon, devait reconnaître le caractère apocryphe de la doctrine hermétique, l'humanisme du début de la Renaissance a trouvé dans ces écrits de quoi satisfaire ses tendances profondes : le besoin d'une révélation universelle, une certaine anthropologie : l'homme, microcosme, devant l'univers, macrocosme, une certaine conception de la vie de l'esprit et une intuition de la science en tant que puissance agissant sur le monde.

LYDIA VON AUW.

*Archivio di filosofia : Apocalisse e insecuritas.* Milano-Roma, Fratelli Bocca editori, 1954, 185 p.

Il vaudrait la peine de présenter aux lecteurs de la *Revue de théologie et de philosophie* les travaux de ce groupe de philosophes italiens et leur directeur Enrico Castelli. Même à un profane, il est possible de discerner la richesse du fascicule intitulé *Apocalisse e insecuritas*. Nous y trouvons une sorte de symposium germano-italien où voisinent les noms d'Aloïs Dempf, auteur d'un livre déjà classique *Sacrum Imperium*, Ernesto Grassi, Hans Sedlmayr, Karl Löwith, Maurilio Adriani, Franz Altheim, Paolo Filiasi Carcano et Enzo Paci. L'étude surtout de Sedlmayr *Vrai et faux présent*, où l'auteur reprend certaines thèses de Franz von Baader sur le temps, me paraît intéressante. Signalons la brève étude de Dempf sur l'Apocalypse de Dante, les réflexions de Franz Altheim sur *La fin du monde antique* et sur l'*Apocalypse d'aujourd'hui*, qui sont d'un critique d'art autant et plus que d'un philosophe, celles de Karl Löwith sur *Le scepticisme et la foi dans l'histoire universelle*, l'étude d'Enzo Paci sur l'*Apocalypse et l'histoire chez Kierkegaard* et quelques pages très suggestives de Paolo Filiasi Carcano, *Sécurité, science et liberté*, où l'auteur se réfère aux travaux du Dr Charles Odier sur l'angoisse. Inutile de dire que la notion d'Apocalypse se présente sous les aspects les plus divers.

LYDIA VON AUW.

HENRI BERGSON : *Ecrits et paroles*. Textes rassemblés par R.-M. Mossé-Bastide. Tome I. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, VIII + 236 p.

Mme R.-M. Mossé-Bastide a entrepris de réunir les articles, les discours, les notes, publiés par Bergson ou avec son autorisation, mais qu'il n'a pas jugé bon de rassembler en volumes, comme il l'a fait pour les essais et conférences groupés dans *L'Energie spirituelle* et *La Pensée et le Mouvant*. On ne trouvera ici aucun inédit, en vertu de l'interdiction formelle contenue dans le testament de Bergson, mais simplement de nombreux textes devenus aujourd'hui introuvables du fait de leur dispersion dans diverses revues et publications. Ceux que nous offre ce premier tome datent des années 1878 à 1904. Tous ne sont pas d'un égal intérêt, mais plusieurs constituent des documents importants pour l'étude de la formation de la pensée bergsonienne. Il est très instructif aussi de voir la pensée de Bergson réagissant à celle d'autrui dans de remarquables analyses d'ouvrages ou dans les mémorables discussions (à propos du parallélisme psycho-physique, par exemple), dont le Bulletin de la Société française de philosophie nous a conservé les comptes rendus. On ne peut que féliciter Mme R.-M. Mossé-Bastide de cette nouvelle et précieuse contribution aux études bergsonniennes.

CHARLES FAVARGER.

*Hommage à Gaston Bachelard.* Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 216 p.

Ce volume, offert à M. Bachelard par ses amis pour son « jubilé scientifique », s'ouvre sur un portrait à la plume évoquant sa belle barbe blanche, son abondante chevelure, et son regard fouillant les arcanes du monde des sciences et de l'imagination. Après quoi deux « profils » sont tracés par les professeurs Ganguilhem et Hippolyte : le premier marque comment l'attitude bachelardienne doit aboutir à un cogito « onirique », puisqu'à ses yeux il n'est pas de plus profonde certitude que celle du rêve (p. 12). Le second auteur définit la position de M. Bachelard comme un romantisme de l'intelligence, caractérisé, entre autres traits, par une tension dialectique entre les deux versants de son œuvre, « celui de la création scientifique et celui de l'imagination poétique de l'Etre » (p. 27). — La réflexion critique de M. Bachelard, on le sait, s'est exercée dans les domaines les plus divers ; de même ici, les articles qui lui sont offerts viennent des horizons les plus variés : du côté de la logique (G. Granger, R. Martin), du côté des mathématiques (G. Bouligand, P. Costabel, R. Taton), du côté enfin de la physique et de la biologie (M. Daumas et R. Poirier, F. Courtès et F. Dagonnet). — Signalons, pour terminer, une planche originale d'Albert Flocon, destinée à illustrer un texte de M. Bachelard dont le titre est : « Des valeurs végétales nous commandent... »

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

FRITZ HEINEMANN : *Jenseits des Existentialismus. Studien zum Gestaltwandel der gegenwärtigen Philosophie.* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1957, 247 p. Urban-Bücher, 24.

Les titres des six premiers chapitres sont significatifs : 1. « A la recherche de l'être dans un monde privé de substance » ; 2. « A la recherche d'un sens dans un monde brisé » ; 3. « A la recherche de la valeur dans un monde sans valeurs » ; 4. « Responsabilité et justification » (ou le problème de la théodicée) ; 5. « A la recherche de l'Esprit dans un monde sans spiritualité » ; 6. « A la recherche de Dieu dans un monde sans Dieu ». F. Heinemann cherche en effet en quels termes doivent se poser actuellement les problèmes philosophiques, sans tenter de s'esquiver dans la sociologie, la littérature ou la politique, mais sans oublier non plus que, depuis un siècle, les rapports de l'homme avec le monde, avec ses semblables et avec Dieu ont été profondément modifiés. L'homme actuel vit dans le souvenir des catastrophes récentes et dans la peur des catastrophes à venir. Notre siècle est marqué par la mise en application de deux systèmes également insatisfaisants : le nihilisme et le « behaviorisme ». L'abomination du troisième Reich nazi a montré où conduisait le premier ; le second est la négation de la philosophie. Quant à l'existentialisme, il est maintenant dépassé. L'auteur en conserve cependant l'aspect le plus fécond à son gré : l'homogénéité de la problématique philosophique à la situation concrète de l'homme actuel. — Les trois derniers chapitres proposent une solution qui est déjà l'ébauche d'une philosophie. Le propre de l'homme est sa faculté de réponse, de résonance, non seulement à son prochain ou à Dieu, mais aussi aux impulsions de la nature ou des circonstances. Cette faculté serait inviable sans intérieurité, qu'il ne faut confondre ni avec la conscience ni avec l'introversion. L'intérieurité, catégorie fondamentale de cette philosophie, se signale par son activité. C'est pourquoi la réponse, qui est la fonction

de l'intériorité, est en dernier ressort créatrice. Prenant même l'initiative, elle se mue en question créatrice. — Les développements de l'auteur sont trop succincts pour que nous puissions nous prononcer sur la valeur de la solution proposée. Nous remarquerons cependant que, soucieux de tirer parti de données très abondantes, l'auteur n'en reste pas moins attiré par la tradition augustinienne ; mais son augustinisme est bien timide. C'est probablement pourquoi la notion de Dieu souffre ici d'une grave indétermination : la théologie de l'auteur nous paraît suspecte du même conditionnement qu'il redoute tant en anthropologie. Ainsi la religion trouve-t-elle sa place dans le système : sa fonction est de préserver l'intériorité. Ces quelques remarques n'enlèvent rien à la valeur de ce petit livre, qui est presque un manuel d'initiation philosophique. Les théologiens, et plus particulièrement les prédicateurs, y trouveront l'occasion de réviser plus d'un jugement sommaire sur la science, la politique, ou même la philosophie. Ils y découvriront une invitation pressante à adapter leur pensée aux nouvelles dimensions de notre histoire.

BERNARD REYMOND.

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH : *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 266 p. Publications de la Faculté des Lettres de Paris, 5.

C'est là un livre bien difficile. Par sa langue d'abord : l'auteur use du grec, du latin, de néologismes, et les mots sous sa plume doivent moins signifier que chanter. Par le contenu aussi, cette philosophie se situe à la zone limite où cesse le discours et commence l'indicible ; elle prend pour objet cette zone même. — Tout compte fait, trois thèmes métaphysiques paraissent prédominants : l'intuition, le mysticisme et l'hédonisme. La gnose tout d'abord transcende les droits du discours ; l'objet ensuite de cette connaissance est universel, non particulier. Enfin cette contemplation ne se lie point à l'éternel, mais au charme de l'instant. C'est du *hic et nunc* qu'il y a intuition mystique, ce qui le transforme aussitôt en un « éternel présent », en un « une fois pour toute » ( $\alpha\piα\zeta$ ). — Pourquoi dès lors le titre ? C'est que la connaissance discursive, quand elle touche son objet propre qui est le phénomène, « néantise » le noumène, comme Kant l'a vu ; et réciproquement une intuition mystique qui ne toucherait que l'objet nouméral néantiserait les apparences. Or M. Jankélévitch intuitionne le noumène dans le phénomène ; il voit l'apparence et comprend l'être ; il cède au charme, mais c'est que le charme le ravit. L'objet de la contemplation est donc tout pour elle, mais rien pour le discours tenu ; il est « je-ne-sais-quoi » : Quoi, dites-vous ? — Justement, je ne le sais pas ; cet objet est néant pour mon savoir discursif. Mais en revanche je sais que cet objet est — qu'il est quelque chose (un *quod*) que je ne sais pas. Il y a, pour le dire autrement, une « différence », c'est-à-dire « presque-rien », et ce « presque-rien » à nos yeux d'homme fait *toute* la différence *sub specie aeternitatis*. — L'auteur développe encore une théorie de la connaissance où quatre paliers conduisent à la gnose ; il consacre au « malentendu » des pages très pénétrantes, et à la « mort » des paradoxes suggestifs, et très profonds, où elle est assimilée à une « gaffeuse ». — L'ouvrage se termine par un appel à la volonté. Il faut vouloir, et vouloir, c'est toujours faire. Le mysticisme de M. Jankélévitch n'a donc rien d'une écoute passive des voix d'en haut ; c'est bien plutôt un appel à l'action.

J.-CLAUDE PIGUET.

HENRY DUMÉRY : *La foi n'est pas un cri.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 187 p.

Ni essai de théologie biblique, ni traité dogmatique de la foi, cet ouvrage répond aux piétistes et aux illuministes comme aux activistes pour qui la foi est un appel émotif ou une intuition ; il réfute aussi les partisans d'une théologie kérugmatique qui tend à retrouver au-delà de la tradition une foi primitive démythisée qui serait accessible à nos contemporains. En partant du fait que le christianisme est entré sur le judaïsme, Duméry met à jour son sens, sa loi et sa structure, en centrant son analyse autour de la réalité de la foi. Cette dernière ne saurait être subjective, intuitive et sentimentale, elle s'enracine, en effet, dans la foi du Christ et de ses témoins, dont l'Écriture constitue l'expression et l'intermédiaire nécessaires pour sa transmission. Il y a donc continuité entre l'Evangile parlé et l'Evangile écrit comme entre Jésus et les apôtres, si l'on prend soin de considérer la visée vers l'absolu qui les caractérise quelles que soient les expressions psycho-empiriques dans lesquelles cette visée s'incarne. Or, cette intentionnalité particulière à la foi chrétienne opère une reprise de la foi vétéro-testamentaire (élection et alliance), qui est une foi historique (l'homme a le pouvoir d'agir pour créer l'histoire et maîtriser la nature), typologique (la personne est au-dessus du collectif), universaliste (l'absolu est recherché au-delà du particulier). Ensuite, elle se rapporte à un témoignage objectif et constamment réactualisable : l'expérience de la Pentecôte (Jésus est le Seigneur, le ressuscité) qui lie indissolublement le Christ, ses apôtres et l'Eglise. Enfin, elle se manifeste comme un effort de relayage de la mentalité hellénistique ambiante à partir de l'héritage d'Israël et de la prédication de l'Evangile à travers l'œuvre d'un Paul, d'un Jean et de toute la théologie apostolique et postapostolique. Au sein même du cheminement de la foi, il y a donc une dialectique d'intégration et de réfraction qui exclut toute altération, si on respecte la puissance valorisatrice de la foi. Pertinente réfutation de tout modernisme, l'essai de Duméry est à la fois une mise au point de sa méthode herméneutique et une réponse adressée à ceux qui sans l'avoir bien lu le rangerait parmi les partisans de la démythisation. GABRIEL WIDMER.

MARTIN HEIDEGGER : *Introduction à la métaphysique.* Trad. Gilbert Kahn. Paris, Presses Universitaires de France, 1958. 240 p. Collection « Epiméthée »,

Traduire de la philosophie allemande est audacieux, mais traduire Heidegger est désespéré. M. Kahn a eu le mérite de s'y attaquer, avec la collaboration des heidegerriens de Fribourg-en-Brisgau et de l'auteur lui-même. Il lui a fallu choisir entre le respect dû à la lettre même du texte original et le respect dû à la langue française. M. Kahn a délibérément sacrifié cette dernière. En revanche il a créé, pour tous les mots de Heidegger, un « double » dont la sonorité ressemble à du français, à du vieux-français plus précisément. Ainsi « *adestance* », « *perdominance* », « *prépotence* », « *latence* », etc. Je doute néanmoins que le passage suivant, piqué au hasard, soit d'une intellection aisée en français : « *Or ce re-ster-là du stable est en même temps, pour nous, l'aspect le plus immédiat de ce qui ad-este de soi-même, c'est l'apprehensible* » (p. 194). — Alors autant lire Heidegger en allemand. J.-CLAUDE PIGUET.

HENRI GOUHIER : *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance.* Paris, Vrin, 1958, 165 p.

Le soin que met M. Gouhier à analyser historiquement les grands philosophes retient à chaque coup l'admiration ; cette fois-ci il s'agit du jeune Descartes, non point tel qu'il s'est peint dans le *Discours*, mais tel qu'il fut. Entendons-nous : tel que l'histoire des documents et la perspicacité de M. Gouhier le font être. La thèse sous-jacente est ici double ; tout d'abord, selon une position philosophique que les lecteurs de M. Gouhier connaissent bien, l'histoire n'est valable qu'accompagnée d'une histoire de l'histoire, où les documents eux-mêmes sont replacés dans un contexte historique. L'autre thèse, proprement historique, est que Descartes est moins l'héritier de la Renaissance qu'un *moderne* au sens fort du mot, un représentant, donc, de ce qu'il faut bien appeler l'*anti-Renaissance*. J.-CLAUDE PIGUET.

JEAN ECOLE : *La métaphysique de l'Etre dans la philosophie de Louis Lavelle.* Louvain-Paris, Editions Nauwelaerts, 1957, 312 p. Collection « Philosophes contemporains. Textes et Etudes ».

L'œuvre de L. Lavelle peut recevoir diverses interprétations, parce que son auteur n'a guère indiqué ses sources, mais les a repensées d'une manière originale. Le P. Ecole a droit à notre reconnaissance ; en un style clair et par des références judicieusement citées, il expose les grandes lignes de cette synthèse puissante qu'est la philosophie de l'intimité spirituelle de L. Lavelle ; il démasque les faux rapprochements. Ainsi l'univocité de l'Etre lavellien n'est pas celle de Duns Scot ; son actualisme ne se confond pas avec celui de Hegel ou de Gentile. En effet, l'Etre conçu comme Acte pur est caractérisé dans un sens proche du thomisme authentique par sa plénitude concrète, irréductible à un concept. Tout acte créé y participe, en ce qu'il en découle librement et gratuitement et s'efforce d'y communier. La participation lavellienne diffère de celle de Platon, puisqu'elle affirme un Acte créateur souverain ; elle ne se confond pas avec l'acte nécessaire qui chez Spinoza lie la nature naturée à la nature naturante. C'est pourquoi l'existentialisme de Lavelle contrairement à celui de Sartre envisage la liberté humaine comme baignée dans la présence de Dieu, sans tomber dans le panthéisme. Si l'œuvre du P. Ecole est un effort de clarification sérieusement conduit, elle est aussi une étude critique : elle signale les difficultés inhérentes à un système qui a cherché à repenser les anciens problèmes de la philosophie de la nature et de l'ontologie dans les cadres d'une philosophie de la conscience. Le P. Ecole, conformément à son intention, a préféré un exposé systématique à une analyse historique, qui aurait peut-être l'avantage de montrer le cheminement de la pensée de Lavelle gauchissant ses thèses initiales dans le sens d'une philosophie chrétienne, en étudiant les problèmes soulevés par les valeurs. Il n'a pas, selon nous, suffisamment marqué la différence essentielle entre la conception lavellienne et la conception chrétienne de la participation ; cela est imputable, pensons-nous, à ce que les sympathies de Lavelle allaient naturellement à une expression catholique de la théologie chrétienne et que notre problématique réformée aurait fait éclater les cadres d'une pensée par ailleurs si fortement structurée et si profondément vécue. GABRIEL WIDMER.

HENRI GOUHIER : *L'œuvre théâtrale*. Paris, Flammarion, 1958, 216 p.  
Bibliothèque d'esthétique.

Cet ouvrage achève une trilogie consacrée au théâtre (*L'essence du théâtre*, 1943 ; *Le théâtre et l'existence*, 1952). En un sens, il se veut comme synthèse ; car si le théâtre a une « essence », il fait « exister » des individus ; il est donc « œuvre », produit d'une création véritable. L'objectif thématique de ce livre est double : d'une part, il prétend apporter à l'analyse esthétique un matériel conceptuel adéquat ; il élabore des concepts et fournit ainsi à l'esthétique des catégories précieuses et nettement définies : intrigue, action, imitation, création, vraisemblance, etc. D'autre part, l'ouvrage est la mise en œuvre concrète, patiente, pertinente et supérieurement lucide, d'une thèse esthétique selon laquelle les concepts de la philosophie bergsonienne sont infiniment plus propres à révéler les structures de l'œuvre théâtrale que les concepts traditionnels de la *Poétique* d'Aristote. De ce point de vue, il est juste de dire, je crois, que toutes les notions analytiques élaborées par M. Gouhier à propos du théâtre doivent quelque chose à la fameuse distinction bergsonienne entre le vivant et l'inanimé, entre l'intuition et la pensée discursive ; la coupure centrale entre « action » et « intrigue », qui implique toutes les autres, en est un exemple typique. — Notons au passage d'excellentes analyses du vaudeville et du mélodrame ; regrettions que le problème théorique de la validité esthétique du bergsonisme soit davantage suggéré qu'explicite, et souhaitons enfin que l'auteur s'attache un jour à l'élaboration d'une « Esthétique générale » qui compterait parmi les meilleures et les plus importantes de ce temps.

J.-CLAUDE PIGUET.

JEAN LACROIX : *Le sens de l'athéisme moderne*. Tournai, Paris, Casterman, 1958. 125 p.

Cet ouvrage comprend trois études qui précisent l'attitude de l'homme d'aujourd'hui en face du problème religieux. La plus remarquable traite de l'athéisme analysé dans ses composantes essentielles, qui sont scientifique, politique et morale. Cet athéisme n'est plus le fait de quelques intellectuels audacieux ; il est assumé par des masses d'hommes qui lui demandent leur libération sociale. La science, qui était une voie d'accès possible au divin, est devenue négatrice : le savant ne contemple plus l'intelligibilité de Dieu, il fait celle du monde. L'univers s'est désacralisé : Dieu n'est plus lu dans la nature. Sous ses formes politiques et morales, l'athéisme moderne, issu de Nietzsche et proclamé par Marx, évince la théologie au profit de l'anthropologie : négation du péché, revendication d'innocence, découverte de l'histoire comme dimension fondamentale, tels sont les aspects de cet esprit nouveau. A vouloir le combattre aveuglément, on risquerait de lui communiquer des forces nouvelles. Mieux vaut l'utiliser dans ce qu'il a de purificateur. — Les deux autres études reprennent ces mêmes thèmes pour dégager l'idée moderne d'une morale sans péché et pour dénoncer le faux conflit du traditionalisme et du rationalisme. Ces pages frappent par l'intensité du ton, la justesse des formules et la générosité de l'engagement qui s'exprime sous une attitude cependant retenue et critique. On trouve grand profit à les lire, même quand elles reprennent des thèses connues.

RENÉ SCHÄRER.