

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 11 (1961)  
**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:** 11.01.2026

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

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

HISTOIRE DES  
RELIGIONS

*Yogin du Christ — La voie du silence.* L'expérience d'un moine.  
Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 140 p.

Voilà « l'expérience d'un moine » qui, à lui seul, sans la direction d'un guru ou guide spirituel, a fouillé dans les livres innombrables sur le Yoga et les a suivis, en chrétien, dans la pratique. Il nous offre les fruits de ses recherches existentielles et éprouvées dans une vie très chargée d'activités diverses : un Yoga chrétien à trois étapes. La première étape consiste à maîtriser et à réintégrer, sobrement, en évitant les excès ascétiques, le *corps*, au moyen de quatorze *āsanas* ou positions, choisies parmi celles qui sont courantes au Hatha-Yoga. Ainsi, la personnalité tout entière (*anima, animus et spiritus*) se tranquillisera et deviendra disponible à la grâce de Dieu. La seconde étape renferme le contrôle de la *respiration* (*prāṇāyāma*), pour faciliter la prière. La dernière étape est la *méditation silencieuse*, méditation parfaitement chrétienne de contenu, mais guidée, inspirée, fécondée par les méthodes de la méditation indienne. — Nous le dirons de plein cœur : ce Yoga chrétien ouvre, en effet, un chemin pour sortir du bruit quotidien et de l'enchevêtement effrayant de nos multiples occupations, pour apaiser le corps, l'âme et l'esprit, et pour communier avec Dieu dans le silence de sa présence. Ce livre d'un moine catholique peut être recommandé à tout protestant désireux d'approfondir sa vie spirituelle. — De nos jours, un Yoga mal compris fait des ravages dans nos milieux modernes, coupés des sources de la spiritualité biblique. C'est un Yoga vidé de sa fonction primitive de moyen pour atteindre la libération de l'absolu en nous. Ce Yoga tronqué est considéré comme une médecine qui conservera la juvénilité, la santé. D'autre part, il y a ceux qui se sont séparés de la tradition chrétienne pour embrasser non seulement la technique du Yoga, mais aussi son arrière-plan philosophique et religieux. C'est pourquoi l'auteur, dans une excellente première partie de son livre nous met en garde contre ces deux aberrations. Pour le chrétien, il s'agit de reconnaître la fin religieuse du Yoga indien et d'en « dissocier les pratiques et les théories » (p. 47). « Dans ce calme souverain qu'auront fait naître en nous les exercices et les pratiques du Yoga, libérés, détendus, unifiés à la pointe de notre être, nous serons prêts à vibrer sous les touches de l'Esprit saint, à recevoir, à accueillir ce que Dieu, dans sa bonté, daignera nous faire éprouver » (p. 51). Attitude essentiellement saine et acceptable. — Pour le protestant, il est vrai, tout n'a pas encore été dit. La conception de la « grâce » ne nous plaît pas. Des phrases comme celles-ci : « Aide-toi : le ciel t'aidera. Rien de plus simple ; rien de plus sage » (p. 121) cadrent mal avec la sainteté et la gloire surpassante du Dieu de la Bible. Mais ce sont là peut-être des objections de moindre importance, de petits obstacles qui — telles les deux ou trois fautes de transcription (*niyāma*, Rāmana-Maharshi, etc.) — prouvent que même un Yoga chrétien n'assure pas encore la perfection.

CARL A. KELLER.

WOLFGANG KRETSCHMER : *Psychologische Weisheit der Bibel*. Bern, Francke Verlag, 1955, 198 p. Dalp-Taschenbücher, 317.

ANCIEN  
TESTAMENT  
JUDAÏSME

On éprouve un certain malaise à résumer le contenu de ce livre, car les méditations de l'auteur se développent très souvent en des digressions parfois assez discursives. Il s'agit foncièrement d'une interprétation psychologique (*tiefenpsychologisch*) non seulement des trois premiers chapitres de la Genèse, mais de la Bible tout entière. Les mythologies constituent, on le sait bien, un sujet favori de la psychologie jungienne, qui les considère comme des objectivations ou des projections du donné psychologique. Nous possédons déjà une petite bibliothèque de travaux de ce genre sur des textes bibliques, et le livre de M. Kretschmer vient s'y ajouter dignement. — La méthode est, en principe, assez simple : La Bible est transformée en mythe, et ce mythe est traité — tels les rêves des psychopathes — comme une projection de l'âme humaine. Gen. 1 se prête facilement à cette interprétation : ce chapitre exprime la *totalité* de l'univers psycho-cosmique, c'est-à-dire non seulement l'univers extérieur et sa genèse, mais avant tout l'univers intérieur de la personnalité humaine. L'auteur souligne, notamment, la dialectique à l'égard des ténèbres qui se manifeste dans ce chapitre : d'une part, l'obscurité est incorporée dans la totalité bipolaire (esprit/matière ; mâle/femelle ; le supérieur/l'inférieur, etc.), et d'autre part la lumière (avec tout ce qui y est associé) lui est nettement supérieure. — Gen. 2 et 3 racontent un processus intérieur, à savoir la séparation et la différenciation du Logos qui — par l'exercice de sa faculté spécifique de « connaissance » — se détache de la totalité Logos-Sophia, pour inaugurer l'histoire et l'épanouissement de l'aspect mâle de la totalité. Cet aspect mâle comprend, justement, le Logos, la « connaissance », la volonté réfléchie et assurée. — L'auteur s'est laissé inspirer par l'école de Jung et par certains représentants du mysticisme chrétien (et pseudo-chrétien), mais il a aussi consulté des passages relevant de la *Dogmatik* de Barth, auquel il reproche de négliger les ténèbres. Somme toute, il a livré un essai fort original et stimulant qu'on méditera volontiers plus d'une fois. Les premiers chapitres de la Bible renferment, en effet, une sagesse d'une richesse inépuisable et le théologien se réjouira de saluer la coopération du psychologue dans son étude. Le théologien ira, certainement, beaucoup plus loin que le psychologue : ces chapitres, ne contiennent-ils pas le récit des actes glorieux de Dieu qui a, une fois pour toutes, créé son monde ? Et encore le récit déplorable de la chute de l'homme qui s'est révolté — « historiquement », pour ainsi dire — contre Dieu ? Les intérêts du théologien sont plus vastes que ceux du psychologue : les deux découvrent la sagesse de la Bible, mais le théologien y voit encore l'histoire décisive de l'humanité, celle de ses rapports avec Dieu.

CARL A. KELLER.

*Sacra pagina. Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica. Vol. I et II.* Paris, Gabalda, 1959, 579 et 486 p.  
*Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovanensium, vol. XII-XIII.*

Ces deux volumes contiennent toutes les conférences et communications (environ 80) présentées au Congrès biblique international, organisé par l'Eglise catholique romaine du 25 au 30 août 1958, à Bruxelles. Répartis en six groupes — Préliminaires, Problèmes d'introduction et d'herméneutique, Milieu de l'Ancien Testament, Exégèse et théologie de l'Ancien Testament, Milieu du

Nouveau Testament, Exégèse et théologie du Nouveau Testament — ces textes permettent de se rendre compte de l'état actuel des recherches bibliques dans l'Eglise de Rome et des différentes tendances qui s'y expriment. Nombreuses sont les contributions qui retiennent l'attention de tout théologien intéressé à la *res biblica*. Parmi ces richesses, signalons quelque peu arbitrairement les suivantes : E. Drioton se propose de prouver que le texte égyptien de la « Sagesse d'Aménémopé » est la (mauvaise) traduction d'un original hébreu. G. Gossens passe en revue les grands courants de la philosophie de l'histoire dans l'Ancien Orient, jetant ainsi une lumière nouvelle sur la genèse de la pensée vétéro-testamentaire. J. de Menasce — qu'il en soit remercié — invite les bibliques à la prudence dans l'appréciation d'influences perses dans la religion juive. A.-M. Brunet s'efforce de réintroduire l'attente messianique dans la théologie du Chroniste. J. Coppens propose une nouvelle solution, très nuancée, de l'énigme du Serviteur dans Es. 42 ss. H. Junker ajoute une très belle étude, l'une des plus belles du volume, sur la puissance de la bénédiction divine dans l'Ancien Testament, vue sous l'angle de l'histoire du salut. Dans le second volume, cinq articles traitent de problèmes qoumrâniens. Dans la section néotestamentaire, R. Schnackenburg demande, dans une étude très équilibrée, que l'on découvre dans l'évangile de Jean des allusions aux sacrements là seulement où l'évangéliste en parle explicitement. — Ce qui frappe dans l'ensemble, c'est l'importance attribuée par plusieurs auteurs à la ré-interprétation d'anciennes traditions par des écrivains inspirés. C'est ainsi que d'anciennes traditions païennes (Ch. Hauret à propos de Gen. 4 : 17-24), les gloses et les reprises à l'intérieur d'un même livre (E. Vogt à propos d'Ezéchiel, de même A. Gelin dans d'autres domaines), la transposition d'un motif dans différentes couches de l'ensemble de la révélation (H. Gross) et les textes anthologiques tardifs truffés de réminiscences (A. Deissler à propos du Psaume 68) revêtent le caractère de *révélation*, parce que sous l'impulsion du Saint-Esprit les auteurs et les glossateurs sacrés ont approfondi le sens primaire en direction du sens plénier. J. Schildenberger, à son tour, insiste sur les recensions contradictoires si fréquentes dans l'histoire d'Israël, en relevant qu'elles contribuent toujours de manière significative à la juste compréhension de l'histoire du salut. — Les allocutions de l'archevêque B. Alfrink et de l'évêque A.-M. Charue laissent poindre, si je ne m'abuse, les appréhensions inavouées de la hiérarchie à l'égard d'un possible développement des études bibliques susceptibles de miner les certitudes des croyants. Cette mise en garde des représentants du Magistère laisse rêveur quant à l'efficacité du mouvement biblique au sein de l'Eglise de Rome.

CARL A. KELLER.

Dom CÉLESTIN CHARLIER : *La lecture chrétienne de la Bible*. Tournai et Paris, Editions Casterman, Editions de Maredsous, 1957, 6<sup>e</sup> éd., 316 p. Collection « Bible et vie chrétienne ».

Les publications de Maredsous jouent un rôle éminent dans le renouveau biblique de l'Eglise romaine. La présente introduction à la Bible cherche à unir la connaissance scientifique et la piété, pour rendre la Bible accessible au lecteur d'aujourd'hui et féconde pour sa foi. — Ce livre contient des chapitres remarquables sur l'histoire biblique, la formation du Livre, la mentalité sémitique et la diversité des genres littéraires des deux Testaments ; il y a des pages très fortes sur le message biblique, sur le Christ « centre historique et centre logique des Ecritures ». D'autres chapitres appellent des réserves : l'eschatologie est émuosée, interprétée dans le sens de son accomplissement dans l'Eglise ;

sur l'inspiration et l'inerrance de l'Ecriture, l'auteur recourt à des subtilités pour sauvegarder le dogme officiel ; dans les chapitres consacrés aux rapports de la Bible avec la foi et avec l'Eglise, la Bible diminue et c'est l'Eglise qui grandit, l'autorité de la Bible s'absorbant dans celle de la tradition. « La lettre est comme le corps de la révélation, la tradition en est l'âme... La tradition perpétue l'Esprit en vivifiant la lettre » (p. 243). La Bible est « ferment, réserve de dynamisme, source de vie » ; jamais elle n'apparaît comme une norme. La Bible est infiniment utile, mais non essentielle à la foi ; elle reste à la seconde place, malgré toutes les louanges qui lui sont adressées. — L'auteur déplore qu'il n'existe pas encore de concordance biblique en français (p. 292) ; nous pouvons heureusement le rassurer sur ce point. FRANCIS BAUDRAZ.

NORMAN K. GOTTWALD : *A Light to the Nations : An Introduction to the Old Testament.* New York, Harper & Brothers, 1959, XXIV + 615 p.

L'auteur à qui l'on doit des publications intéressantes sur le livre des Lamentations et sur le fameux « signe d'Emmanuel » a écrit, à l'intention surtout des étudiants et du grand public cultivé, une histoire détaillée de la littérature d'Israël. Il ne s'agit pas d'une simple *Introduction* aux livres de l'Ancien Testament. Reprenant la tâche entreprise jadis par J. Meinhold et J. Hempel, et dans une certaine mesure aussi par A. Lods, M. Gottwald s'efforce de situer chaque auteur biblique dans son cadre historique. L'histoire de la littérature se trouve ainsi doublée d'une histoire du peuple et de sa religion. De nombreuses cartes — quelques-unes inédites et fort intéressantes — des tableaux chronologiques et une abondante illustration (l'ouvrage comprend, en effet, 29 magnifiques photographies) aident le lecteur à « voir » l'ambiance des textes sacrés. Le plus grand soin est apporté à l'analyse des livres bibliques eux-mêmes. — Quant au fond, rien de nouveau. Les théories extravagantes sont absentes. On nous propose des informations précises sur les hypothèses des savants s'acheminant vers un choix généralement judicieux entre les différentes possibilités. Signalons particulièrement les analyses très réussies des débuts de l'histoire sainte, et n'oublions pas les chapitres consacrés aux trois premiers rois d'Israël. — Dans un ouvrage de cette envergure, le spécialiste aura, on s'en doute, de nombreuses questions à poser. Bornons-nous à une seule : dans quel sens l'auteur affirme-t-il que le but de son livre est « specifically theological » ? (p. XXI). S'il lui manque une chose, ce n'est rien d'autre que le souci de l'analyse théologique.

CARL A. KELLER.

KARL CRAMER : *Genesis I-II : Urgeschichte?* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959, 61 p. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, 224/225.

Si j'ai bien compris cet ouvrage — l'exemplaire remis à la rédaction étant lamentablement mutilé dans sa seconde partie — l'auteur soutient la thèse que l'histoire racontée dans Gen. I-II n'est pas dans son essence différente de celle rapportée dans Gen. I2 ss. On ne saurait donc parler de « préhistoire », ni d'« histoire mythique » ou de « Übergeschichte », ni employer un terme spécifique quelconque pour caractériser ces chapitres. Au contraire, Gen. I-II contient de l'histoire réelle au sens de l'histoire d'Israël, c'est-à-dire de l'histoire tout court. Mais qu'est-ce que l'histoire d'Israël ? C'est, selon l'auteur, l'histoire

type de l'homme face à Dieu, de l'homme appelé à répondre à son créateur. D'un bout à l'autre, la Genèse — suivie des autres livres de l'Ancien Testament — raconte cette histoire type de l'homme qui se révolte contre Dieu, mais que Dieu ne cesse de chercher. — Dans l'optique de l'auteur, semble-t-il, l'histoire des Patriarches et d'Israël, c'est-à-dire l'histoire de la bénédiction amorcée en Gen. 12 : 1 ss., perd son caractère original d'histoire du salut. Il n'y a plus de « Heilsgeschichte ». L'histoire d'Israël n'est que le paradigme de l'histoire de tous les peuples. On acceptera la thèse de M. Cramer dans la mesure où l'on renonce à la notion de « Heilsgeschichte ».

CARL-A. KELLER.

RUDOLF SMEND : *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*.  
Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959, 80 p. Beiträge zur Geschichte der  
biblischen Exegese, 3.

Le petit-fils du grand Alttestamentler allemand dont l'histoire de la religion d'Israël était autrefois l'un des manuels les plus répandus, présente ici non pas l'histoire de la recherche sur Moïse, mais les méthodes employées dans cette recherche. C'est d'abord la méthode littéraire qui se base exclusivement sur l'analyse historique et critique des textes ; c'est ensuite la méthode évolutionniste qui prétend pouvoir reconstituer Moïse et son œuvre en partant de la religion ultérieure d'Israël, méthode qui, s'appuyant sur certaines suppositions philosophiques, essaie de remonter le cours inconnu (et peut-être imaginaire) de l'histoire d'un peuple et de sa religion jusqu'aux sources ; c'est troisièmement la méthode analogique de ceux qui voient en Moïse le fondateur d'une religion, un réformateur, un théologien, un sorcier, etc., et pour qui sa personnalité se comprend par analogie avec les sorciers, les théologiens, etc., d'autres religions ; et c'est enfin la méthode intuitive et qui résulte d'une véritable rencontre entre le chercheur et l'œuvre de Moïse. On lit M. Smend avec plaisir et profit, surtout quand il repère les préalables philosophiques indispensables à toute reconstitution du passé.

CARL-A. KELLER.

JEAN STEINMANN : *Le prophétisme biblique, des origines à Osée*. Paris,  
Editions du Cerf, 1959, 260 p. Collection « Lectio divina », 23.

Après une introduction et l'étude du prophétisme ancien (Débora et Yotham, Samuel, les prophètes sous David et Salomon, Elie, Elisée), ce volume offre une traduction, suivie d'un commentaire, des oracles d'Amos et d'Osée. Il constitue ainsi une sorte de prélude à la magnifique trilogie du même auteur sur Esaïe, Jérémie et Ezéchiel. Comme toujours chez M. Steinmann, la traduction est très personnelle, étayée de notes critiques sur le texte. Le commentaire est rigoureusement historique, dans l'arrangement des oracles aussi bien que dans son orientation générale. L'auteur est très sensible aux beautés poétiques des oracles des prophètes, et aux finesse du style hébreu qu'il essaie avec succès de rendre en français. Les textes redeviennent vivants, provocants même, et les prophètes ressuscitent dans leur mentalité hébraïque du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Un travail qui doit beaucoup aux labours de la communauté internationale des savants penchés sur l'Ancien Testament et qui sera accueilli avec respect. — La présentation elle-même est précédée d'un document des plus émouvants où l'auteur, avec une verve et une fermeté qui lui font honneur, défend sa méthode contre des critiques aussi malveillants que peu compétents, semble-t-il. Espérons néanmoins qu'il ne sera pas définitivement arrêté dans son travail et qu'il pourra

encore nous donner le volume de synthèse sur la pensée des prophètes, envisagé dès le début. C'est en effet le message des prophètes, leur pensée théologique et la portée pratique de leurs oracles qu'on souhaiterait voir plus développés dans les commentaires de M. Steinmann.

CARL-A. KELLER.

A. AESCHIMANN : *Le prophète Jérémie*. Commentaire. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, 245 p.

Voici un ouvrage qui suscite notre admiration et pour lequel son auteur, pasteur de l'Eglise réformée de France, mérite nos remerciements. Il offre un commentaire complet du livre de Jérémie, commentaire utile non seulement aux « laïques » auxquels il est destiné, mais aussi aux « spécialistes en théologie » auxquels au dire de son auteur il ne s'adresse pas. Il aidera maint pasteur à fonder sa prédication sur des textes, souvent inconnus hélas, mais renfermant des trésors impérissables. — Il s'agit d'un double commentaire. L'auteur présente d'abord des « notes sur le texte » qui en général élucident les difficultés de façon heureuse, puis se livre à une analyse de la péricope où les remarques d'ordre pratique foisonnent. Si dans les premiers chapitres le découpage du texte n'est pas toujours convaincant, la qualité de l'ouvrage s'impose au fur et à mesure que l'on avance. Dans l'ensemble, ce livre est une réussite qui soutient la comparaison avec les plus récentes vulgarisations catholiques romaines. — Quelques erreurs doivent être relevées surtout dans les notes grammaticales. Signalons une bêtue majeure à propos de l'analyse des événements qui se sont déroulés en Syrie en 609 et 605 (p. 225 et 152). Il aurait suffi de parcourir la « chronique Wiseman » (et non pas Wisenau comme dit la n. 1, p. 13) pour savoir ce qui s'est passé en réalité. La bataille de Karkémich a bien eu lieu en 605, et sa fureur est confirmée par les fouilles effectuées sur le site. — Pourquoi l'auteur, qui insiste sur la présence dans les oracles de Jérémie de formules liturgiques, n'admet-il pas aussi le langage traditionnel des prières du prophète ? Avouons pour terminer que les observations sur les fameuses « prières de vengeance » nous paraissent peu éclairantes. On n'adoucira pas la verve du message biblique de la « colère de Dieu » et de la punition des adversaires, dans l'histoire du salut, en essayant d'excuser le prophète (qui n'a pas besoin de notre plaidoirie) parce qu'il « n'a pas pu bénéficier de la révélation de Christ ».

CARL A. KELLER.

GEORG FOHRER : *Das Buch Jesaja*. I Band Kap. 1-23, Zürcher Bibelkommentar. Zürich/Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960, 244 p.

Ce volume de la collection *Zürcher Bibelkommentar*, qui fait suite à *Prophezei*, est dû au professeur de Vienne, l'actuel rédacteur de la *Zeitschrift für die alt-testamentliche Wissenschaft*, G. Fohrer, dont le commentaire est à la fois précis, sobre et sage. — Dans son introduction, l'auteur ne cache pas, que, selon lui, beaucoup de passages du livre d'Esaïe ne sont pas l'œuvre du prophète du VIII<sup>e</sup> siècle, ainsi les prophéties de salut comme Es. 2 : 2-5 ; 9 : 1-6 ; 11 : 1-9 ; 32 : 1-5, etc. Esaïe appartient sans doute aux milieux attachés à la cour ou au temple avant sa vocation ; il devient par la suite le témoin du Dieu saint qui condamne son peuple et l'appelle, c'est sa seule chance de salut, à s'en remettre complètement au Seigneur de l'histoire. La transcendance de Dieu et la foi, voilà l'essentiel du message du prophète dont les oracles se divisent

en quatre périodes : avant 735 ; au temps de la guerre syroéphraïmite (735-733) ; sous le règne d'Ezéchias, entre 716 et 711 et alors que les troupes assyriennes menacent Jérusalem (705-701). — On lira avec intérêt l'exégèse du professeur G. Fohrer — par exemple, la prophétie d'Emmanuel (Es. 7 : 10 ss.) annonce la catastrophe et n'a aucune signification messianique — que l'on comparera avec profit avec le commentaire également tout récent du professeur W. Eichrodt : *Der Heilige in Israël, Jesaja 1-12, Die Botschaft des Alten Testaments*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1960, 147 p.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

MARTIN NOTH : *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1957, 306 p.

La lecture de ce volume est un plaisir pur et inaltérable. L'auteur — incontestablement un des plus grands historiens du peuple d'Israël — ne s'y adonne pas à sa veine ultra-critique qui atténue sensiblement notre admiration pour ses ouvrages concernant les débuts d'Israël. Par contre, il met en valeur toute la richesse de son érudition et de son style clair et précis. — M. Noth a introduit dans la recherche vétérotestamentaire la notion de « l'amphiktyonie israélite » — alliance de tribus groupées autour d'un sanctuaire central — et les ouvrages réunis ici ne font, en effet, qu'éclaircir quelques implications de cette amphiktyonie. *Die Gesetze im Pentateuch* nous fait comprendre les lois pré-exiliques comme expressions de la réalité amphiktyonique. On a tort de les interpréter comme des lois d'Etat ou des constitutions d'Etat. Ce n'est que Josias qui en a fait une du Deutéronome. Avec l'exil, l'amphiktyonie disparut, mais les lois continuaient à influencer le peuple juif. Dans la période post-exilique, la « Loi » devint une grandeur absolue, éternelle, quasi divine. Quoique cette conception de la « Loi » ait été officiellement adoptée par le judaïsme, l'Ancien Testament n'est pas, à l'origine, une loi, mais le témoignage de la réalité historique qu'est l'amphiktyonie israélite. — Les cinq essais qui suivent ont tous trait à des institutions amphiktyoniques et à leur histoire : *Das alttestamentliche Bundeschliessen im Lichte eines Mari-Textes* (à Mari, un supérieur fait tuer un âne pour établir une alliance entre deux contractants ; il y a des rapports entre ce rite, son vocabulaire et l'A.T.) ; *Die mit den Gesetzen Werken umgehen sind unter dem Fluch* (dans les Codes de l'A.T., les malédictions sont plus dominantes que les bénédictions, parce qu'elles doivent assurer le fonctionnement de la loi ; la bénédiction en résultera automatiquement) ; *Jerusalem und die israelitische Tradition* (le transfert de l'arche — sanctuaire central de l'amphiktyonie — à Jérusalem est la seule cause décisive de la pré-dominance de cette ville dans la religion de l'A.T.) ; *Gott, König, Volk im Alten Testament* (une critique pénétrante de l'école scandinave, au point de vue d'une analyse soigneuse des constitutions israélites) ; *Geschichte und Gotteswort im Alten Testament* (rapports et différences entre le prophétisme de Mari et celui de l'A.T.). Les deux derniers travaux enfin se rapportent au livre de Daniel : *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik* (l'origine du schéma des empires successifs — vers 500 dans la partie médiéque de l'empire perse — et sa signification dans Dan. 2 et 7), et *Die Heiligen des Höchsten* (cette expression désigne les anges, et une fois seulement — dans un verset secondaire de Dan. 7 — les Juifs). — On sait gré au professeur H. W. Wolff d'avoir pris l'initiative de cette réédition d'études dont quelques-unes ne seraient guère accessibles autrement.

CARL A. KELLER.

KURT SCHUBERT : *Die Gemeinde vom toten Meer.* Ihre Entstehung und ihre Lehren. München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1958, 144 p. Traduction anglaise : *The Dead Sea Community. Its Origin and Teachings.* New York, Harper & Brothers, 1959, 178 p.

Face à la marée croissante d'articles et de publications diverses consacrés aux documents de la mer Morte, dont beaucoup tiennent plus du roman ou d'une imagination fantaisiste que d'une recherche vraiment scientifique, on est heureux de disposer de quelques ouvrages synthétiques, présentant un aperçu actuel de la question, sur des bases solides. Tel est l'ouvrage rédigé par le professeur Kurt Schubert, qui réunit une série d'exposés faits devant les étudiants de l'Université de Vienne en été 1957. Le nom de l'auteur est déjà une référence, puisque Kurt Schubert, orientaliste distingué, professeur de judaïsme à l'Université de Vienne, s'est fait connaître précédemment par plusieurs articles sur la question. — On appréciera la clarté et la sobriété avec laquelle le professeur viennois passe en revue les textes découverts à Qumrân, puis retrace les origines probables de la communauté, en définissant ses rapports avec les Hassidim, de l'époque macchabéenne, et, plus tard, avec les pharisiens et les sadducéens. Après les chapitres consacrés à l'organisation et à la théologie de la communauté, ainsi qu'à la doctrine des deux Messies, vient la confrontation entre les textes de Qumrân et les documents du christianisme primitif. On y trouvera des pages suggestives sur les points suivants : repas communautaires de Qumrân et Cène chrétienne, les ablutions esséniennes et le baptême de Jean, eschatologie de la communauté et eschatologie chrétienne, Maître de justice et Jésus, etc. Tout en soulignant les rapprochements qui s'imposent, l'auteur sait aussi marquer avec autorité et compétence les différences qui l'empêchent de voir dans le christianisme primitif un simple héritier des doctrines qoumrâniennes. — L'étude s'achève par une brève comparaison avec le rabbinisme et par un appendice présentant les principaux ouvrages parus sur la question. — Pour les lecteurs plus à l'aise dans la langue anglaise que dans la langue allemande, nous recommandons la traduction publiée à New York. Parue une année après l'original, elle présente une bibliographie complétée d'une quinzaine de titres et, fait appréciable, un index des références.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

HERBERT BRAUN : *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radicalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte,* 2 vol. Tübingen, Mohr, 1957. Beiträge zur historischen Theologie, 24.

Parmi les innombrables études consacrées aux documents récemment découverts près de la Mer Morte, ces deux volumes sont parmi les plus techniques et les plus utiles. L'auteur tient à juste titre le christianisme primitif et l'essenisme pour deux tentatives de « radicaliser » la foi juive traditionnelle. Il examine successivement la notion générale d'obéissance, les prescriptions morales particulières et la situation de l'homme devant Dieu selon un traité rabbinique fondamental (*Pirqé Abot*), trois documents esséniens et les textes de Philon et de Josèphe sur les moines du désert de Juda. La conclusion du premier volume est la suivante : l'héroïque tentative essénienne de prendre Dieu et sa Loi au sérieux a abouti à un échec partiel, faute d'avoir renouvelé fondamentalement la situation de l'homme devant Dieu. En plus de cette thèse générale, ce volume nous apporte une multitude de remarques philologiques extrêmement précieuses sur la langue et les idées esséniennes. — Dans

le second volume, l'auteur montre que le « radicalisme » de Jésus et de la première génération chrétienne surpassé aussi bien celui du judaïsme rabbinique que celui de l'essénisme. En effet, selon le radicalisme évangélique, l'homme est confronté, dans l'événement de Jésus, à l'autorité absolue de Dieu et, en même temps, à son incompréhensible pardon. Accueilli avec miséricorde *et* sommé d'agir sans délai, l'homme y est donc, comme nulle part ailleurs, foncièrement acculé à la discréption divine. Cette thèse générale, dont on aperçoit l'importance et les accents bultmanniens, est appuyée sur un nombre d'analyses presque accablant à force de minutie. — Il est regrettable que l'auteur n'ait pu utiliser tous les documents esséniens aujourd'hui publiés (en particulier les impressionnantes *Hodayot*). D'autre part, n'eut-il pas été plus simple de considérer, en bloc, les textes évangéliques comme des expressions de la foi chrétienne au premier siècle, au lieu de se livrer, pour chaque parole de Jésus, à des critiques d'authenticité qui demeurent terriblement conjecturales ? Enfin, on souhaiterait que les disciples de Bultmann se soumettent à une cure de désintoxication au sujet du terme et du thème de « radicalisme » qui risque de devenir une redite passe-partout. Pour une telle cure, la présente étude exégétique et historique offrirait une excellente base de manœuvre.

PIERRE BONNARD.

NOUVEAU  
TESTAMENT

HEINRICH BALTENSWEILER : *Die Verklärung Jesu*. Zurich, Zwingli  
Verlag, 1959, 150 p.

Cette thèse de l'Université de Bâle entend démontrer que « certains traits de la tradition évangélique s'éclairent si on les étudie comme des échos d'une situation concrète de la vie de Jésus » (p. 3). Elle se situe donc dans l'effort tout récent entrepris par quelques critiques de langue allemande (Bornkamm, Käsemann, Robinson, etc.) pour montrer que les évangiles, expression de la foi du christianisme primitif, sont aussi des documents utiles à notre connaissance de la vie de Jésus. — Depuis le milieu du siècle dernier, le récit de la Transfiguration de Jésus (Marc 9 et par.) était tenu tantôt pour l'expression maladroite d'une expérience intime de Jésus, tantôt pour une production dogmatique du christianisme primitif, tantôt pour un agglomérat incohérent de thèmes antérieurs, principalement vétérotestamentaires. Ces thèmes avaient été récemment analysés de main de maître par Harald Riesenfeld. — Fondé principalement sur la mention des « tentes » et l'allusion à la Fête des Tabernacles, dans le récit le plus archaïque de Marc, l'auteur arrive à la conclusion suivante : le récit est un écho d'une retraite que fit Jésus avec trois de ses disciples à un moment où la fièvre messianique se rallumait en Palestine et lui posait, comme aux jours de la Tentation, la question de son obéissance à sa vocation de Messie souffrant. — Cette thèse, dans son ensemble, nous paraît assez fragile. Mais un grand nombre des remarques historiques et exégétiques destinées à l'étayer demeureront fort utiles. Et sur le fond de la question, nous partageons volontiers l'opinion de l'auteur ; pour être d'abord des livrets catéchétiques et cultuels du christianisme primitif, les évangiles n'en contiennent pas moins de précieuses indications sur la vie de Jésus ; Bultmann lui-même, d'ailleurs, ne l'a jamais absolument nié. — Moins heureuse nous paraît être la thèse finale de l'auteur selon laquelle le récit de la Transfiguration a aussi pour but de décrire l'activité actuelle du Christ ressuscité dans son Eglise. La thèse que M. Cullmann a défendue au sujet du quatrième évangile ne saurait être étendue sans autre aux synoptiques.

PIERRE BONNARD.

**LIBERMANN** : *Commentaire de Saint Jean*. Paris. Desclée De Brouwer, 1959, 320 p. Avant-propos de A. Cabon, C. S. Sp., introd. de P. Blanchard, choix des textes par L. Vogel, C. S. Sp. ; Coll. « Les Grands Mystiques ».

Ce commentaire est un extrait d'une œuvre de plus de sept cents pages que le Père Libermann (1802-1852), d'origine juive et fondateur de la Congrégation des Pères du Saint-Esprit, a consacrée aux douze premiers chapitres du Quatrième Evangile. — Lors d'un séjour de quelques mois à Rome en 1840, le Père Liebermann, muni de son *Novum Testamentum*, occupe son temps libre en méditant le texte johannique et en mettant par écrit ses réflexions. D'une perception intuitive rare et d'une subtilité toute rabbinique, il rédige un texte plus proche d'un journal spirituel, d'un traité de théologie mystique que d'un commentaire exégétique proprement dit. Est-il « un chaînon entre l'ancienne exégèse patristique et l'exégèse spirituelle contemporaine » comme nous le présentent ses éditeurs ? Par son souci de détecter derrière chaque détail un symbolisme caché et par ses digressions gnostiques, il en serait l'héritier, si toutefois sa mystique mariale ne l'en éloignait ! — Malgré le réel intérêt de ces pages d'exégèse spirituelle, regrettons que le titre de cet ouvrage induise en erreur : il promet plus que des extraits de notes consacrées à quelques fragments de l'évangile de Jean.

C. F. MOLLA.

**BIRGER GERHARDSSON** : *The Good Samaritan — the Good Shepherd?* Lund, C. W. K. Gleerup, 1958. (Conjectane Neotestamentica XVI.)

Dans le cadre de la discussion actuelle sur l'interprétation des paraboles évangéliques, Gerhardsson propose en une trentaine de pages quelques arguments nouveaux en faveur de l'interprétation allégorique de la parabole du bon samaritain (Luc 10 : 30-37). Divisant son travail en deux parties, il aborde successivement le sens puis le contexte de ce récit. — Considérée à l'unanimité comme une allégorie jusqu'à la fin du moyen âge, cette interprétation est battue en brèche spécialement depuis Jülicher (1888), pour qui c'est là une simple parabole sur l'amour du prochain. Gerhardsson souligne son caractère polémique et s'attache à montrer que Jésus ne reproche pas au prêtre et au lévite leur manque de charité mais leur conteste le droit d'être les bergers d'Israël (cf. Mat. 9 : 36). Or, c'est là un thème sous-jacent à l'enseignement de Jésus (cf. Luc 19 : 10 et spécialement Jean 10 : 1-16) il rappelle Ezéch. 34 où l'Oint de Dieu est berger d'Israël. Une étude de ces textes permet à notre auteur de retrouver dans chacun les principaux éléments de son interprétation : le blessé représente l'Israël meurtri et opprimé, le prêtre et le lévite les guides traditionnels du peuple, le samaritain le vrai berger d'Israël, le Messie. A l'appui de cette interprétation, Gerhardsson note : a) le terme samaritain signifie gardien, conducteur, berger ; b) le verbe rendu par « fut ému de compassion » dans les traductions usuelles est un terme technique réservé généralement à Dieu ou à Jésus-Christ ; c) l'huile et le vin sont des symboles messianiques ; d) la racine hébraïque de « prochain » rappelle phonétiquement celle de « berger ». — Dans sa seconde partie, l'auteur s'appuyant sur ce que l'on sait de l'herméneutique des rabbins et que les textes de la mer Morte ont vérifié, affirme le caractère primitif quoique quelque peu abrégé du contexte. L'entretien débute par le rappel de Deut. 6 : 5 et de Lév. 19 : 18 ; pour interpréter et actualiser ce dernier texte, Jésus use de notre parabole et de la similitude euphonique entre « prochain » et « berger » : Mon prochain c'est *aujourd'hui* le berger d'Israël, l'Oint

de Dieu ! — Cette parabole cesse d'être un exemple de l'amour du prochain pour devenir une allégorie qui révèle l'un des mystères du Royaume : le vrai berger d'Israël, c'est le Fils de l'Homme, ses œuvres l'authentifient. C'est lui qu'il faut aimer aujourd'hui !

C. F. MOLLA.

JAMES M. ROBINSON : *Kerugma und historischer Jesus*, Zurich, Zwingli-Verlag, 1960, 182 p.

Jusqu'au début de notre siècle, l'ambition majeure de la critique historique appliquée au Nouveau Testament avait été de « remonter » du Christ des évangiles, déjà fortement idéalisé par la dogmatique primitive, jusqu'à la simple personnalité historique de Jésus de Nazareth. C'était l'ère des Vies de Jésus. Elle fut brutalement interrompue par les deux découvertes principales de la critique contemporaine : celle du caractère foncièrement eschatologique du message évangélique, qui interdisait de faire de Jésus une personnalité attrayante pour l'homme moderne, et celle du caractère dogmatique, cultuel, kérugmatique des textes les plus anciens que nous possédons sur Jésus (l'évangile de Marc et les Logia). Il devenait impossible, faute de documents, de reconstituer une vie de Jésus non affectée par la foi chrétienne des années 60 à 90. De Jésus lui-même, nous ne savions pour ainsi dire plus rien. D'ailleurs, disait-on, la foi ne vit pas d'une documentation objective sur Jésus, mais de l'Evangile, c'est-à-dire de l'interprétation que ses premiers disciples ont donnée de son œuvre. — Cette position radicale, illustrée aujourd'hui par Bultmann, a le grand mérite de la simplicité ; elle fait lire les évangiles pour ce qu'ils sont incontestablement : des livrets cultuels utilisés par les premières Eglises. Mais elle recèle une faiblesse congénitale ; elle est incapable de faire connaître dans l'histoire celui que tout le Nouveau Testament présente comme l'événement *historique* du salut. — C'est pourquoi Bultmann et plusieurs de ses meilleurs disciples reposent aujourd'hui le problème historique de Jésus. Nous avons rendu compte ici du Jésus de Günther Bornkamm, qui ouvrait la voie (RTP, 1958, p. 351). L'étude du professeur J. M. Robinson, de la Faculté de théologie de Clarmont (Californie), constitue à cet égard une date importante. La grande force de Robinson, c'est qu'il est un authentique disciple de Bultmann, animé par les mêmes présuppositions philosophiques heideggeriennes et, comme son maître, armé de connaissances historiques et bibliographiques pour ainsi dire illimitées sur le sujet. — Sa thèse générale est la suivante : que nous devions renoncer à écrire une vie de Jésus, au sens à la fois psychologique et déterministe de cette expression, ne signifie pas que nous devions renoncer à *connaître* le Christ historique. En effet, connaître un homme, c'est prendre note de sa mission, de son propos, de son service personnel. Or cela, les textes évangéliques, analysés avec circonspection, nous le permettent certainement. « Dans les paraboles, les antithèses du Sermon sur la montagne, les déclarations de Jésus sur l'imminence du Royaume de Dieu ou ses avertissements à ses adversaires, se révèlent à nous les intentions, c'est-à-dire l'essentiel de la personne historique de Jésus » (p. 87). Nous ignorons dans ses détails la vie de Jésus ; mais nous pouvons connaître sa personne. — D'autre part, en examinant la question, décisive pour la foi, de la continuité entre ce qu'a voulu Jésus et ce qu'ont fait de lui les premiers théologiens et les évangiles, il importe de ne pas poser ce problème en termes d'authenticité matérielle comme on le faisait au XIX<sup>e</sup> siècle. La question n'est pas de savoir si Marc, Paul ou Jean nous rapportent des paroles ou des gestes authentiques de Jésus, mais s'ils ont la

même compréhension historique de la condition humaine, condition affectée ou caractérisée par l'événement même du Christ Jésus. Or, on ne saurait douter que c'est bien le cas. Il y a donc continuité foncière entre Jésus de Nazareth et le Christ du Nouveau Testament. « La tâche de la critique historique n'est donc pas de remplacer le kérugma néotestamentaire par une prédication imaginaire de Jésus de Nazareth, ni d'ailleurs de prouver historiquement la vérité du kérugma primitif. Elle est plutôt d'analyser le degré de cohérence entre les conceptions de l'existence humaine implicite dans l'œuvre de Jésus d'un côté, et dans la foi chrétienne primitive de l'autre » (p. 182). — Nous n'avons pu que résumer brièvement les thèses générales de cette étude magistrale, sur laquelle nous aurons sans doute l'occasion de revenir maintes fois, et nous espérons que cette première présentation fait au moins pressentir l'intérêt passionné avec lequel nous avons lu la mise au point du professeur J. M. Robinson.

PIERRE BONNARD.

\* \* \*

GOTTHARD NYGREN : *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematische-theologische Studie.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 306 p. *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*, 5.

En lisant attentivement les innombrables textes augustiniens relatifs à la prédestination, G. Nygren, fils du grand théologien suédois, a cerné avec précision la difficulté du système augustinien, occasion de tant de débats au moyen âge, à la Réforme et au XVII<sup>e</sup> siècle : comment sa doctrine de la prédestination parvient-elle (et y parvient-elle vraiment ?) à concilier l'enseignement paulinien qui ignore la prédestination comme telle et une doctrine du mérite qui implique, dans la perspective de la tradition philosophique, la liberté relative de l'homme ? Pour démêler les facteurs complexes de cette question, Nygren ne se contente pas seulement d'analyser les œuvres de l'évêque d'Hippone, mais examine les mouvements d'idées qui les structurent. Sa thèse tend à montrer que le système augustinien gauchit le paulinisme et ses sources vétéro-testamentaires dans le sens d'un christianisme, conçu comme « religion naturelle », accomplissement de la religion philosophique de l'hellenisme. L'auteur retrace en des pages bien documentées la genèse de cette « religion naturelle », en nous restituant l'évolution intellectuelle et spirituelle du converti de Cassisiacum, hanté par le problème du mal et s'abandonnant à la grâce divine, réfléchissant avec fièvre sur les tribulations de sa volonté à la fois serve et libre. Déjà dans les premières œuvres de saint Augustin, Nygren discerne cette volonté de systématiser, en élaborant rationnellement, contrairement à la prédication chrétienne, la notion de prédestination dans une problématique philosophico-religieuse. Il montre comment saint Augustin lui assigne une fonction théorique dans sa conception des rapports entre l'histoire du salut et la condition de l'homme, entre la grâce et la libre volonté, entre l'initiative créatrice et rédemptrice de Dieu et les réponses soit négatives soit affirmatives de l'homme. Il délimite, dans cet édifice, la place centrale qu'occupent les notions de mérite, de bonnes œuvres, de Loi. Les thomistes, puis les molinistes ont cherché à surmonter les difficultés du système, mais Nygren les considère comme des interprètes infidèles. Remontant aux sources, il dégage magistralement les grandes lignes de l'évangile paulinien sur l'élection et la foi justificatrice, décrit les avatars du paulinisme chez saint Augustin, prisonnier de sa formation philosophique et manichéenne. Nul doute pour lui

HISTOIRE  
DE L'EGLISE  
ET DE LA  
PENSÉE  
CHRÉTIENNES

que saint Augustin ait reçu le christianisme comme la religion qui satisfait les besoins les plus profonds de son âme et de son cœur et donne un nouvel élan à son intelligence à la recherche de la vérité. G. Nygren a tout mis en œuvre pour nous convaincre : une masse de textes des *Confessions*, du *De Genesi ad litteram*, du livre XII de *La Cité de Dieu*, des écrits anti-pélagiens sur la création et la prescience de Dieu, le mal et la chute, la grâce et le pardon. L'exposé aurait gagné en clarté et la thèse s'en serait trouvée consolidée, si l'auteur, dans cette partie de son enquête, avait sérié les questions et distribué ses références. Mais on sait la difficulté qu'il y a à tirer un thème de la théologie augustinienne, sans que le tout vienne avec lui. A l'actif de Nygren, notons la profondeur de ses investigations, poursuivies avec une largeur de vue et une compréhension dignes d'admiration, son désir de montrer la continuité entre toutes les œuvres de saint Augustin. — Quant à la thèse elle-même, elle soulève plus de questions qu'elle n'en résout : cette religion naturelle qui serait l'œuvre de saint Augustin, nous la trouvons déjà dans l'Ecole d'Alexandrie, et élaborée dans un contexte néo-platonicien « occidental » chez les inspirateurs de l'auteur des *Confessions*, Marius Victorinus et Ambroise. Le problème de la symbiose de la philosophie hellénistique et du message chrétien est beaucoup plus complexe que ne le pense Nygren, qui considère ces « données » comme des éléments extérieurs et hétérogènes l'une à l'autre ; en fait, il y a dans le message chrétien comme une ouverture par laquelle la réflexion philosophique s'introduira, une question de vérité, à laquelle elle donnera une excitation jamais satisfaite ; et il y a dans cette philosophie religieuse si complexe et nuancée une faille dans laquelle se glissera le message chrétien, une avidité de communion avec Dieu qu'il cherchera à combler. L'augustinisme est la prise de conscience de cette situation par un homme génial, qu'il y ait dans ce système des incohérences n'entame en rien sa fécondité et sa viabilité ; au contraire, son destin l'atteste. D'autre part, dans sa mise à jour du paradoxe augustinien, Nygren insiste trop sur la notion de mérite, dont il a une conception par trop polémique ; il aurait été plus judicieux, selon nous, de centrer l'analyse sur la prééminence que saint Augustin accorde à l'incarnation du Verbe en Jésus-Christ, le Médiateur et comme Maître intérieur, révélateur du dessein de Dieu ; nous aurions vu alors combien saint Augustin est proche à la fois de Paul et de Jean, théologien biblique et spéculatif plus que métaphysicien. Quoique M. Nygren semble victime de certains préjugés, déjà perceptibles dans l'œuvre de son père, son effort doit être salué comme un événement dans l'histoire des dogmes ; il suscite la discussion, il appelle des réserves, n'est-ce pas là le but d'une recherche qui ne se veut pas seulement historique, mais aussi systématique ?

GABRIEL WIDMER.

HENRY OSBORN TAYLOR. *The Emergence of Christian Culture in the West. The Classical Heritage of the middle Ages.* New-York, Harper & Brothers Publishers, 1958, 379 p. Tables. Harper Torchbooks TB/48.

Réédition de l'ouvrage de H. Osborn Taylor paru en 1901 sous le titre de : *The classical Heritage of the middle Ages*. Il s'agit d'une synthèse de culture générale. L'auteur retrace le passage de la culture antique à la culture médiévale, marquant l'apport de l'antiquité à la pensée chrétienne. Thèse devenue courante de l'hellénisation et romanisation de la pensée chrétienne. La théologie chrétienne a assimilé la pensée antique et s'est approprié certains éléments de la

civilisation et de la culture tant grecque que romaine. La langue latine a été pliée aux besoins de la pensée chrétienne. — Fait partie d'une collection où l'on trouve aussi bien des œuvres de Gibbon, que de Martin Buber ou A. Harnack, etc. — C'est un classique et les thèses que l'auteur développe, après d'autres, nous sont aujourd'hui très familières. L'ouvrage a peu vieilli. On peut le relire avec profit, comme l'on relit encore aujourd'hui d'autres rééditions : la *Deutsche Geschichte unter den Karolingern*, de Mühlbacher, ou la *Rom im Mittelalter*, de Gregorovius. Sans doute, *The Emergence of the Christian Culture* n'a pas l'ampleur de ces deux dernières œuvres, mais elle est intéressante et de lecture facile.

HÉRALD CHATELAIN.

ADAM DE PERSEIGNE : *Lettres*, tome I. Introduction, texte critique, traduction et notes par le chanoine Jean Bouvet. Paris, Editions du Cerf, 1960, 252 p. Sources chrétiennes, 66.

Un cistercien français a laissé une correspondance fort intéressante (qui paraîtra en trois volumes) ; elle témoigne d'une autre génération et d'un grand amour des lettres. — L'introduction narre excellemment la vie fort remplie d'Adam (1145-1221), ce maître spirituel, cet ami et directeur de nombreuses personnalités, chargé de plusieurs missions importantes dans sa vie. La correspondance est ensuite présentée, au point de vue formel. (Une introduction doctrinale est réservée au volume des sermons.) — Suivent quinze lettres à des évêques et à des chanoines, à un abbé et à des moines, à une comtesse, etc. Il s'agit de la dévotion au Christ et à la Vierge, des dons de l'Esprit, du sabbat, de la contemplation et de ses divers degrés, de la formation des novices, des devoirs d'un évêque, de la sanctification dans le mariage, de la chasteté, de l'amitié, de l'amour de Dieu, des vertus et des vices, etc. — Cela est dit très élégamment, trop même : il y a de la rhétorique, des développements stéréotypés. La traduction est parfois trop calquée sur l'expression latine. Mais le cœur n'en parle pas moins avec chaleur et on écoute avec profit le pasteur nourri de la Bible et fort au courant de la vie morale, spirituelle et monastique.

JEAN SAUTER.

RICHARD DE SAINT-VICTOR : *La Trinité*. Texte latin, introduction, traduction et notes de Gaston Salet, S.J. Paris, Editions du Cerf, 1959, 526 p. Sources chrétiennes, 63.

On ne possédait pas de traduction française de cet important ouvrage ; une bonne analyse en avait été donnée par Ethier, il y a quelques années. Le Victorin ne suit pas le plan du *De Trinitate* de saint Augustin, son intention est différente de celle de son illustre prédécesseur : il ne recourt pas à l'Ecriture pour définir la substance, les attributs de Dieu, les personnes et la procession de la Trinité, mais aux raisons nécessaires. Il se situe donc dans la ligne d'Anselme, d'Abélard, de tous ceux qui reconnaissent une valeur à la dialectique en théologie, sans pour cela tomber dans le rationalisme de certains de ses protagonistes. A l'instar d'ailleurs de tout le courant augustinien du XII<sup>e</sup> siècle, il prend son point de départ dans l'exposé de la foi transmis dans les décisions conciliaires, dans le symbole *Quicumque* tout particulièrement. Une fois ce point de départ admis, le théologien use de diverses méthodes et surtout de la déduction pour retrouver au niveau de la réflexion les enseignements de la foi : d'abord découvrir l'Etre suprême avec sa puissance et sa sagesse, son unité

substantielle, son éternité et son immensité, sa seigneurie et sa bonté ; puis montrer que cette unité implique la pluralité des personnes, à cause de la prééminence de la charité, de la générosité se communiquant, et leur égalité ; enfin, faire voir comment ces personnes procèdent immédiatement et diversement selon qu'il s'agit du Fils ou du Saint-Esprit et comment elles revêtent leur nom par analogie (paternité, filiation, spiration). Le centre de gravité de toute cette argumentation réside dans la charité dont l'usage extensif par Richard donne à son œuvre son originalité. La lecture de ce traité qui annonce par sa logique interne et sa méthodologie les sommes du XIII<sup>e</sup> siècle est facilitée par les notes historiques et les références, dont la traduction est abondamment pourvue. D'importantes notes complémentaires permettent de situer la pensée de Richard dans la ligne de l'augustinisme et dans la perspective de ses contemporains. On saura gré au P. Salet de nous présenter avec une documentation si riche l'un des témoins les plus représentatifs de l'abbaye de Saint-Victor.

GABRIEL WIDMER.

JEAN MEYENDORFF : *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris, Editions du Seuil, 1959, 432 p. Patristica Sorbonensis, 3.

Cette collection, dirigée par M. H. I. Marrou, présente une nouvelle réussite (cf. la recension du premier volume, *Revue de théol. et de phil.* 1959, p. 265-266). Grégoire Palamas (1296-1359), un des plus grands théologiens du moyen âge grec, a pourtant vécu bien après les Pères. Mais son œuvre témoigne d'une reprise en profondeur de tous les grands problèmes de l'âge patristique face à un humanisme de tendance nominaliste ou à des théologiens étroitement conservateurs. — La première partie de cette thèse de doctorat (Paris, 1958) est historique (p. 25-170), elle présente la personnalité de Palamas : ses « maîtres », sa formation intellectuelle et monastique, ses controverses avec Barlaam et les Conciles de 1341, la période fort difficile pour lui de la guerre civile, puis son second triomphe aux Conciles de 1351 et son épiscopat à Thessalonique. L'auteur marque nettement les attitudes théologiques et politiques des protagonistes, l'enchaînement et l'enchevêtrement des faits, comme leur signification. — Une seconde partie de même ampleur (p. 173-322) dégage les principaux aspects de la pensée de Palamas, avec une maîtrise qui n'a d'égale que son aisance. L'auteur souligne son caractère biblique et patristique et son aspect moderne, et il voit une attention particulière aux implications philosophiques. Six chapitres traitent : l'opposition à l'hellénisme profane (la place de la philosophie), la prière (une mystique de l'Incarnation, l'hésychasme intégré dans la vie en Christ), la rédemption (déification, ecclésiologie), la théologie de l'histoire, la « théologie » fort existentielle de Grégoire (essence et énergie) et enfin les deux problèmes de la procession du Saint-Esprit et de la mariologie. — Une troisième partie, présentée sous forme d'appendice (p. 331-399) donne une analyse « sommaire », mais fort précise, de cette œuvre en partie encore inédite : soixante œuvres polémiques, dix de spiritualité et soixante-trois homélies. — Ne pouvant discuter les nombreux points abordés, je me bornerai à souligner, avec l'auteur, l'importance du palamisme qui fut adopté par l'Eglise byzantine « comme une méthode de pensée capable de sauvegarder la présence de Dieu dans l'histoire, sa fidélité réelle envers son Eglise, son union mystérieuse — sacramentelle et mystique — avec la communauté, Corps du Christ, se manifestant dans la vie spirituelle de chaque chrétien » (p. 325). Jean Meyendorff nous y introduit de façon magistrale, même là où sa présentation ou ses conclusions

sont discutables, car il désire une discussion sérieuse qui contribue au défriche-  
ment si profitable de la pensée byzantine du moyen âge qui est à peine com-  
mencé.

JEAN SAUTER.

LOUIS COGNET : *Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet.*  
Histoire de la spiritualité. Tournai, Desclée et Cie, 1958, 397 p.

Après avoir esquissé l'histoire du courant mystique dans la spiritualité française du XVII<sup>e</sup> siècle et décelé les influences qui vont lui faire opposition de plus en plus à partir de 1680, le savant auteur nous présente M<sup>me</sup> Guyon, l'héroïne du drame qui se prépare, citant longuement l'admirable récit que cette femme exceptionnelle a fait de sa vie (et se réservant de consacrer bientôt un ouvrage spécial à cette attachante personnalité). Quand elle arrive à Paris en 1686, âgée de 38 ans, après des années d'épreuves et de pérégrinations, ayant déjà écrit son *Moyen court pour faire oraison, Les Torrents* et un *Commentaire du Cantique des cantiques*, se sentant investie d'un véritable apostolat mystique, elle entre en relation avec Fénelon, âgé de 35 ans, prestigieux abbé, aumônier des Nouvelles Catholiques, bientôt appelé à la cour comme précepteur du duc de Bourgogne, petit-fils du roi. M<sup>me</sup> de Maintenon, qui l'admire, l'a choisi pour son directeur de conscience. — Dans les milieux aristocratiques de Paris auxquels elle appartient par le rang et par la fortune, M<sup>me</sup> Guyon reste étrangère aux vanités mondaines et aux intrigues de cour. « Entre elle et le jeune et brillant abbé de Fénelon, l'intimité est bien vite extrêmement profonde. Ce qui l'intéresse en elle, ce ne sont ni l'enseignement théorique ni les écrits, mais l'expérience réelle de la vie intérieure, de l'union avec Dieu... Il lit et s'initie à la littérature mystique. Des allusions à saint Jean de la Croix apparaissent sous sa plume. Ainsi lui sont révélés des horizons de l'âme encore insoupçonnés ; mais surtout, il trouve en M<sup>me</sup> Guyon la solution de son problème intérieur. » — Cette spiritualité faite d'amour désintéressé, d'abandon, de simple contemplation, de confiance enfantine fut d'abord bien accueillie dans la maison de Saint-Cyr que dirigeait M<sup>me</sup> de Maintenon. Mais la royale directrice ne tarda pas à la trouver suspecte d'hérésie quiétiste, d'autant plus que le prestige de M<sup>me</sup> Guyon lui portait ombrage. Le roi était mal disposé envers ce qu'il considérait comme des rêveries. Certaines convoitises familiales excitées par la fortune de M<sup>me</sup> Guyon jouaient dans l'ombre un rôle encore mal éclairci. De même, des jalousies contre le précepteur du petit-fils de Louis XIV. Et de plus en plus ouvertement s'affirmait l'hostilité de M<sup>me</sup> de Maintenon contre une femme que Fénelon plaçait décidément très haut malgré ses extravagances, alors qu'il se montrait parfois très dur dans ses jugements sur les gens de cour. — Il fut décidé que les idées de M<sup>me</sup> Guyon seraient examinées par un théologien expert. Bossuet fut choisi. Fénelon le considérait alors comme un ami. M<sup>me</sup> Guyon avait confiance et se montrait prête à la soumission. Mais les entretiens avec Bossuet tournèrent mal. L'évêque de Meaux le prit de très haut avec elle. Elle prit le parti de ne plus se défendre quand elle eut constaté que Bossuet ne la comprendrait jamais et qu'il était résolu à la faire condamner. Le dogmatisme rigide de l'évêque le rendait en effet inapte à juger du mysticisme auquel il ne s'était jamais intéressé. Il savait d'autre part que M<sup>me</sup> de Maintenon désirait cette condamnation et qu'elle s'irritait de plus en plus contre Fénelon qui s'obstinait à défendre M<sup>me</sup> Guyon. Son élévation à l'archevêché de Cambrai (il fut consacré par Bossuet lui-même) fut une façon élégante de l'éloigner de Paris et de se débarrasser de lui. — Bossuet ne paraît pas ici à son avantage. On le surprend en flagrant délit de mensonge et abusant du

secret de la confession. Grâce à l'intervention conciliatrice du pieux Tronson, on finit par se mettre d'accord, laborieusement, sur les fameux trente-quatre articles d'Issy qui devaient formuler la doctrine orthodoxe sur le mysticisme. Cela ne suffit pas à M<sup>me</sup> de Maintenon, dont l'hostilité s'exaspère. Fénelon ne recule en effet devant aucun risque pour défendre M<sup>me</sup> Guyon. « Je crois qu'il souffrirait le martyre plutôt que de convenir qu'elle a tort », écrit M<sup>me</sup> de Maintenon. Et Fénelon de dire : « Tout le mystère se réduit à ne vouloir point parler contre ma conscience, et à ne vouloir point insulter inutilement une personne que j'ai révérée comme une sainte sur tout ce que j'en ai vu par moi-même. » On l'a enfermée à Vincennes puis consignée dans un couvent comme une dangereuse hérétique. Bossuet, qui lui avait concédé un certificat d'orthodoxie, cherche maintenant à l'accabler et prépare contre elle son ouvrage *Instruction sur les états d'oraison*. Fénelon sait le coup qui se prépare et tente de le prévenir en publiant, le premier, l'ouvrage qu'il préparait de son côté, son *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. Les doctrines des deux illustres prélates étaient inconciliaires. Leur affrontement public était inévitable désormais. « La guerre aurait lieu. » C'est sur ce mot que se termine ce captivant volume qui, nécessairement, sera suivi d'un autre. Rendons hommage à la maîtrise de l'auteur, si bien informé qu'il peut compléter et, à l'occasion corriger l'œuvre de Henri Bremond. Notons que ce livre est dédié à Jean Orcibal, cet autre éminent spécialiste, qui a pu, après Sainte-Beuve, refaire l'histoire de Port-Royal.

VICTOR BARONI.

JEAN ORCIBAL : *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 250 p. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, LXX<sup>e</sup> volume.

Cette savante étude vient éclairer l'un des points les plus importants de l'histoire du sentiment religieux en Europe. L'introduction du Carmel réformé en France au début du XVII<sup>e</sup> siècle a ouvert à la spiritualité catholique française des perspectives nouvelles, comme on le voit nettement dans l'essor mystique d'un François de Sales entrant en relation, par Jeanne de Chantal, avec les religieuses espagnoles formées par sainte Thérèse d'Avila, qui venaient de s'établir à Dijon. Si vertigineux que fût le mysticisme thérésien, il se heurta à « l'école abstraite » des mystiques du Nord (Harphius, Tauler, Ruysbroeck) quand des disciples de sainte Thérèse, Jérôme Gratien et Thomas de Jésus, vinrent se fixer aux Pays-Bas et s'efforcèrent de combattre l'hérésie protestante. — Le litige se concentra autour d'un petit livre de piété, de peu antérieur à la grande crise de la Réforme, œuvre d'un laïc anonyme de Francfort, la *Théologie germanique*, aussi apprécié dans certains milieux catholiques, notamment chez les capucins, que chez les dissidents. Cet ouvrage avait tant de valeur aux yeux de Luther qu'il décida de le publier, et ce fut sa première publication qui sortit de presse à Wittenberg le 4 décembre 1516. « S'il m'est permis de me vanter sans impudence, disait-il, je déclare qu'après la Bible et Augustin, je n'ai point rencontré de livres d'où je reconnaisse avoir mieux appris ce qu'est Dieu, Christ, l'homme et toutes choses. » Et Luther tirait argument de cette publication pour prouver que l'on avait tort de l'accuser d'inventer une religion nouvelle. — Cet ouvrage, sorte de résumé de la mystique du Nord, et les débats qu'il provoqua sont étudiés ici avec soin, avec documents inédits à l'appui. Bien que les amis de sainte Thérèse aient réussi à le faire

inscrire à l'Index, il n'en continua pas moins d'être, par-delà les querelles confessionnelles, un trait d'union entre les âmes pieuses, et l'on prouvera peut-être un jour que le vrai Docteur du Carmel, saint Jean de la Croix, buvait à la même source, près de laquelle apparaissent, à côté des piétistes allemands, des esprits libéraux comme Sébastien Castellion qui publia de ce petit livre d'excellentes traductions en latin et en français (Bâle 1557 et Anvers 1558). Ces traductions se répandirent dans les Eglises réformées de France, malgré l'accueil méfiant de Calvin. — Une fois de plus, M. Orcibal nous offre un ouvrage de haute valeur tant par l'importance du sujet que par la rigueur de la méthode.

VICTOR BARONI.

JEAN ORCIBAL : *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance. Flavie Passart et Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 197 pages.

Port-Royal est devenu synonyme de résistance, résistance de la conscience aux autorités ecclésiastiques exigeant une signature contraire à la conviction religieuse personnelle. Ainsi Jacqueline Pascal, et surtout Angélique de Saint-Jean, maîtresse des novices, dont le témoignage écrit a été récemment publié par Louis Cognet et a fourni à Montherlant le thème d'un drame émouvant. Certes, il y a de la grandeur chez les « opposantes », mais il n'est peut-être pas juste de se détourner avec une sorte de mépris des « signeuses », très sévèrement jugées par leurs compagnes, traitées trop négligemment par les historiens, même par Sainte-Beuve. Peut-être y avait-il aussi des vertus éminentes chez celles qui cherchèrent la sécurité de leur conscience dans l'obéissance à l'autorité épiscopale. — C'est la question qui se pose dans l'histoire de Flavie Passart, maîtresse des pensionnaires, à laquelle Jean Orcibal, le grand spécialiste de Port-Royal, consacre un passionnant petit ouvrage où l'érudition ne laisse rien à désirer. Le portrait qu'il en trace sert de pendant à celui de Sœur Angélique de Saint-Jean. Flavie est une personnalité remuante, exaltée, à l'intelligence vive ; son origine est modeste et son instruction médiocre. Sœur Angélique la domine par son génie exceptionnel, par sa distinction aristocratique et sa haute stature morale. L'expérience dramatique de Flavie n'en est pas moins intéressante. A-t-elle trahi la cause de Port-Royal ? Pourquoi a-t-elle signé ? Par amour-propre ? Par ambition ? Par lâcheté ? Mérite-t-elle d'être traitée de Judas, de « suppôt de Satan » ? Dans les jugements sévères portés contre elle, n'y a-t-il pas l'aveuglement du fanatisme doctrinaire auquel même les grandes âmes de Port-Royal ne furent pas étrangères ? Le lecteur pourra se faire une opinion d'après les documents mis à sa portée. — Un aspect particulièrement attachant de ce livre, c'est la large part qu'il fait à la psychologie. Flavie en effet est un cas. Les guérisons miraculeuses jouent dans sa vie un rôle très important, à commencer par le miracle de la Sainte-Epine, car c'est elle qui appliqua la fameuse relique sur le front de la petite pensionnaire Marguerite Perrier, nièce de Pascal. Elle-même fut guérie miraculeusement un nombre incroyable de fois, souffrant, semble-t-il, du même mal que la femme de l'Évangile qui toucha le vêtement de Jésus. Devant ce qu'il appelle « une énigme psycho-physiologique », M. Orcibal fait appel aux lumières de la psychologie moderne, ce qui donne à son étude, si précieuse pour l'histoire de Port-Royal, un caractère d'actualité.

VICTOR BARONI.

\* \* \*

THÉOLOGIE  
CONTEMPO-  
RAINE

ANDRÉ PÉRY : *Le catéchisme de Heidelberg*. Un commentaire pour notre temps. Genève, Labor et Fides, 1959, 121 p. Nouvelle série théologique, 7.

Des rééditions récentes ont fait heureusement ressortir de l'obscurité le catéchisme de Heidelberg, document de la Réforme remarquable par sa sobriété et sa précision. Cependant, en raison même de sa concision, beaucoup de ses implications, claires pour ses premiers lecteurs du XVI<sup>e</sup> siècle, risquaient d'échapper au lecteur d'aujourd'hui insuffisamment informé. C'est donc une œuvre utile qu'a faite le pasteur Péry en publiant ce « commentaire pour notre temps ». Tout au long d'un exposé serré, à la base duquel on sent un sérieux effort de réflexion et d'approfondissement, il situe chacune des questions du catéchisme, en montrant le pourquoi, et explicite de manière claire et incisive les réponses. Il commente avec respect ce vieux document de 1563, sans toutefois lui être servilement lié : il se livre par exemple à une critique pertinente de la notion réformée de la corruption radicale de l'homme (p. 16 s.), ou prend librement position à propos du baptême des enfants (p. 66 s.). — Cet ouvrage prend sa place dans une solide tradition réformée, revue à la lumière de la théologie barthienne en particulier. Tout en louant les qualités certaines, on regrettera peut-être qu'il ne tienne pas suffisamment compte de la confrontation œcuménique actuelle.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

P. TH. CAMELOT, O.P. : *Spiritualité du baptême*. Paris, Editions du Cerf, 1960, 283 p. Lex orandi, 30.

L'admirable collection *Lex orandi*, que dirige le Centre de Pastorale Liturgique, vient de s'enrichir d'un volume important. L'auteur entreprend d'y démontrer ce que la spiritualité contemporaine aurait à gagner, en authenticité et en profondeur biblique, à tenir compte résolument de la grâce du baptême. A l'aide d'une multitude de textes patristiques, qu'il cite avec bonheur, le P. Camelot examine tour à tour le baptême comme sacrement de la foi (p. 21-103), comme mort et résurrection avec le Christ (p. 105-176), et comme don de l'Esprit (p. 177-281). — Dans cette dernière partie, il faut noter cependant que le chapitre sur la confirmation (p. 237-256) n'apporte guère de solution satisfaisante. Cela provient sans doute du fait que l'auteur n'aborde pas la question à partir de la doctrine du ministère, mais seulement à partir du baptême. Or, je suis certain que la tradition latine de séparer, dans le temps, le baptême de la confirmation, est en relation irrécusable avec le fait qu'en Occident latin le privilège de confirmer a été réservé aux seuls évêques. C'est donc par là qu'il faut aborder le problème. — Il n'est pas possible de lire ce beau livre sans se demander si la raison profonde pour laquelle la spiritualité du baptême s'est si fortement atténuée depuis le moyen âge n'est pas due au fait que, dans leur écrasante majorité, les chrétiens n'ont plus conscience d'être baptisés parce qu'ils n'ont plus aucun souvenir de leur baptême. N'est-il pas symptomatique à cet égard que la plupart des textes cités par le P. Camelot sont de la plume d'hommes qui, adultes, ont passé par toutes les étapes de l'initiation chrétienne, qui ont donc consciemment renoncé au diable et confessé le Christ avant d'être plongés dans sa mort pour ressusciter avec lui. La question que l'on ne peut pas ne pas se poser est alors la suivante : pour retrouver une spiritualité du baptême qui ne soit pas artificielle, et par conséquent pour retrouver un des éléments fondamentaux de la spiritualité néotestamentaire, ne faut-il pas commencer par

rejoindre la pratique baptismale de l'Eglise ancienne ? Comme tant et tant d'autres ouvrages actuels (je pense en particulier à ceux qui font voir combien le christianisme folklorisé sabote l'évangélisation), celui-ci pose ainsi à l'Eglise la question angoissante d'une révision déchirante de la discipline du baptême. On doit savoir gré au P. Camelot de le faire non pas tant en soulignant ce que l'Eglise aurait à y perdre, qu'en démontrant ce qu'elle aurait à y gagner.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

KARL RAHNER : *Ecrits théologiques*, tome II. Textes et Etudes théologiques, Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 198 p.

Dans une première étude sur l'appartenance à l'Eglise d'après la doctrine de l'Encyclique *Mystici corporis*, l'auteur montre que l'ecclésiologie impliquée dans ce document pontifical n'innove rien, qu'elle confirme, en les durcissant à certains égards, les positions romaines traditionnelles, mais que ce rappel tire sa nécessité et prend toute son importance du fait des conversations œcuméniques d'aujourd'hui. Le problème que cherche à résoudre ici le théologien catholique qu'est Karl Rahner est la conciliation des critères officiels rigoureux d'appartenance à l'Eglise (baptême, foi correcte, soumission à la hiérarchie) avec l'existence d'Eglises autres que la romaine et le fait constatable d'une vie ecclésiale authentique chez les dissidents. Usant d'une argumentation toute scolaistique, l'auteur tente de ménager une distinction au moins matérielle entre Corps mystique d'une part et Eglise romaine empirique d'autre part, en dépit de la lettre du texte pontifical. Il fait appel à la notion plus générale et plus « compréhensive » de peuple de Dieu pour échapper à la conclusion logique d'une exclusion du salut pour les chrétiens non romains. Il s'appuie également sur la notion de *votum Ecclesiae* (analogue à celle du *votum baptismi*), c'est-à-dire l'appartenance de désir à la véritable Eglise. Au milieu de la dialectique assez acrobatique que lui imposent les données du problème, l'auteur se livre à des remarques pénétrantes sur les sacrements dans leur relation avec le Saint-Esprit et la grâce. S'il est des sacrements dits valides mais inefficaces, c'est précisément parce que Dieu, dans sa liberté souveraine, n'est pas enchaîné à un signe sacramental, fût-il correct en tous points. L'Eglise, sacrement-archétype, comporte la même ambivalence : son appareil extérieur et juridique ne s'identifie pas purement et simplement avec la grâce du Christ qui lui reste transcendante. On note avec satisfaction la déclaration que les dissidents ont un « trésor de réalité chrétienne » dont certains éléments peuvent manquer « en acte », sinon virtuellement, à l'Eglise romaine, et que la catholicité de l'Eglise du Christ ne sera pleinement accomplie et explicitée que lorsque ses trésors seront « ramenés dans leur véritable demeure » (p. 38 et 90). — Une seconde étude tente de préciser la relation de la piété personnelle et de la piété sacramentelle, de la vie intérieure et de la participation aux moyens extérieurs de grâce, ou encore de la religion individuelle et de l'expression sociale et communautaire de la foi. L'utilité d'une telle réflexion n'échappera à personne ; l'auteur exprime avec bonheur la complémentarité de ces deux aspects d'une même réalité : « la grâce arrive toujours subjectivement et ecclésialement, intérieurement et corporellement, existentiellement et collectivement, avec un degré variable, à vrai dire, de l'un et l'autre facteur » (p. 137). — Dans une troisième étude qu'il intitule : « Vérités oubliées concernant le sacrement de pénitence », Karl Rahner montre que le péché n'est pas seulement une offense à Dieu, mais un préjudice causé à la communauté : le croyant qui pèche porte atteinte à la sainteté du Corps de

Christ dont il est un membre. Telle est la raison d'être de la discipline ecclésiastique, déjà attestée dans le Nouveau Testament, et du système pénitentiel de l'ancienne Eglise. Une large place est donnée à la discussion de la signification du couple *lier-délier* dans Mat. 16 : 18 et 18 : 18. RICHARD PAQUIER.

PIERRE MAURY : *L'Eschatologie*. Genève, Labor et Fides, 1959, 87 p. Nouvelle série théologique, 8.

« Dans la mesure où l'eschatologie est l'atmosphère même de tout le message biblique, elle ne devrait pas apparaître comme une doctrine séparée, mais être présente à toutes les autres. » (p. 9.) Cette affirmation de Pierre Maury rend compte de la perspective dans laquelle il a conçu son ouvrage (ou plutôt son cours, mis à la disposition du public dans une édition posthume). En effet, dans son exposé, il s'attache à démontrer comment l'eschatologie situe toutes les doctrines chrétiennes : la doctrine de la création, celle de la réconciliation, l'anthropologie, l'ecclésiologie, etc. On n'est pas fidèlement biblique, rappelle-t-il, si l'on traite de ces divers sujets autrement que dans leur rapport avec les fins dernières. — Si l'on est séduit par telle ou telle page suggestive, on est cependant surpris de constater dans ce livre l'absence quasi totale d'un aperçu pneumatologique de la question. Et cette lacune explique, à notre avis, pourquoi Pierre Maury a tendance à déséquilibrer la tension entre le « déjà » et le « pas encore », caractéristique de la situation du chrétien dans ce monde, au profit du « pas encore ». Il est typique, à cet égard, de constater comment il fait allusion au fameux texte de Romains 7 (qu'il comprend comme une description de l'état actuel du chrétien, p. 27, alors que les commentaires récents y voient plus justement une description de l'état de l'homme *sous la loi*), en faisant abstraction de Romains 8 avec le développement sur la vie actuelle du chrétien, selon l'Esprit. Il est par conséquent permis de se demander si Pierre Maury vivant, au courant des récentes études sur le thème de l'eschatologie, aurait autorisé l'impression sans modification de ce texte...

JEAN-CLAUDE MARGOT.

HEINRICH OTT : *Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses*. Zollikon, Evangelischer Verlag, 1958, 75 p. Evangelische Studien, 35.

Heinrich Ott a déjà publié, en 1955, une thèse fort bien faite, encore que parfois contestée, sur le concept d'histoire dans la théologie de Bultmann (cf. *Revue de théol. et de phil.* 1957, p. 228). Avec la brochure que nous présentons, il se met, si l'on peut dire, à voler de ses propres ailes. Nous retrouvons les mêmes qualités de clarté dans l'analyse comme dans la manière de poser les problèmes, mais aussi une tendance parfois gênante à trop systématiser la matière de l'exposé. — Très nettement influencé par la théologie barthienne, l'auteur essaie cependant de tirer le meilleur parti de ce qu'il a trouvé chez Bultmann. Le titre et le contenu du premier chapitre sont à cet égard significatifs : « Die existentiale Methode ». Que faut-il entendre par là ? Non point seulement le fait que la théologie est en prise directe sur notre situation existentielle, ce qui aboutirait à un simple existentialisme, mais surtout qu'elle est tout entière qualifiée par une rencontre du croyant avec le Kyrios. « La théologie pense à partir de cette rencontre ; elle pense existentialement ; elle explicite la confession au Kyrios. Dans cette rencontre et cette confession se trouve contenu tout ce qu'elle doit dire » (p. 61). Dès lors, l'eschatologie ne peut plus

être considérée seulement comme une dernière partie surajoutée aux autres « parties » de la dogmatique. « L'eschatologie doit être développée comme l'expression de la rencontre avec le Kyrios considéré comme l'Eschatos » (p. 5). L'auteur en tire les conséquences qui s'imposent en analysant brièvement les thèmes dominants de l'eschatologie : parousie, royaume de Dieu, vie éternelle, résurrection, terme de l'histoire et jugement dernier. Signalons des remarques intéressantes sur le caractère eschatologique de la mort, sur la précarité d'une conception strictement linéaire du temps, sur le millénum. Moins convaincants sont les développements sur la corporéité de la résurrection : comment ne pas voir qu'une phénoménologie de la corporéité, telle que l'auteur la pratique, escamote les problèmes plus qu'elle ne les éclaire ? Il eût au moins fallu compléter cette analyse en indiquant une autre analogie de la résurrection, puisée par exemple dans le vocabulaire du personnalisme.

BERNARD REYMOND.

JOHN McINTYRE : *The Christian Doctrine of History*. Edinburgh, Oliver and Boyd, 1957, 119 p.

Des raisons indépendantes de notre volonté (et non le manque d'intérêt) nous ont empêché de rendre compte plus tôt de cette remarquable étude du professeur McIntyre, de l'Université d'Edimbourg. Le texte en fut donné en 1956, sous forme de cours, à la Faculté de théologie d'Otago (Nouvelle-Zélande). L'ouvrage ne se présente pas comme un exposé synthétique ou schématique de la doctrine chrétienne de l'histoire, mais comme une analyse serrée des différentes catégories qu'implique une telle doctrine : celles de nécessité, de providence, d'incarnation, de liberté et de mémoire. Une place centrale est accordée à la discussion de la notion d'*accomplissement*. Mais on remarquera aussi l'effort fait pour tenir compte du rôle joué par les pressions économiques et sociales, tout en maintenant l'affirmation de la liberté (une liberté possible à l'intérieur d'un cadre donné et, surtout, une liberté basée sur l'offre de la grâce de Dieu en Jésus-Christ). Ici ou là, l'auteur ne craint pas d'énoncer un jugement paradoxal : par exemple quand il se demande si la notion linéaire du temps et de l'histoire utilisée par Cullmann n'aurait pas son origine dans la philosophie grecque plutôt que dans la Bible (p. 42 s.), ou lorsqu'il émet l'opinion que la conception bultmannienne de l'accomplissement se présente « comme une sorte de synthèse hégelienne » (p. 70) ! — En résumé, l'étude du professeur McIntyre est pleine de réflexions suggestives sur la manière dont la révélation de Dieu suscite une doctrine nouvelle de l'histoire.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

PAUL TILLICH : *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955, VIII + 134 p.

« J'espère avoir clairement démontré une chose : que les problèmes de l'amour, de la force et de la justice réclament catégoriquement un fondement ontologique pour être libérés des bavardages oiseux, de l'idéalisme et du cynisme au moyen desquels on les traite généralement » (p. 131). Ainsi l'auteur conclut-il cet essai de venir à bout des difficultés que pose, sur le plan éthique, la coexistence des trois réalités les plus difficilement conciliables de la théologie. Pour ce faire, il recourt à sa « méthode ontologique », ce qui revient à enracer l'amour, la force et la justice dans l'unité de l'être, et à conclure de cette unité à l'unité éthique nécessaire de ces trois exigences, dont la dimension dernière ne

peut d'ailleurs apparaître que dans une perspective théologique. — Ces analyses sont souvent séduisantes, bien que l'on ne sache jamais exactement quelle ontologie les sous-tend. Les conséquences éthiques qui en sont tirées semblent pertinentes, encore que l'auteur s'autorise à réduire un peu facilement des problèmes aussi fondamentalement irréductibles que celui du mal : justifier la guerre ou la souffrance en invoquant la « dynamique de la vie » nous semble recourir à un argument peut-être juste dans son intention, mais singulièrement douteux dans ses conséquences immédiates. — Si elle est nécessaire pour rectifier le sens de termes gauchis par l'usage qu'on en fait ou par les incidences qu'on leur prête, cette analyse ontologique semble pourtant trop souvent déboucher sur des conclusions accordées d'avance. Ce n'est pas ici le lieu de débattre du problème fondamental que pose la méthode philosophico-théologique de P. Tillich, mais ce petit ouvrage nous en révèle *in actu* l'intérêt comme les faiblesses. A ce titre, il constitue un excellent « ban d'essai ».

BERNARD REYMOND.

VITTORIO SUBILIA : *Il problema del male*. Torre Pellice, Libreria editrice Claudiana, 1959, 88 p.

L'auteur examine très rapidement les différents systèmes philosophiques qui ont affronté la redoutable énigme. Tous se sont heurtés au même dilemme : ou Dieu est la cause du mal ou il y a, hors de Dieu, une autre source d'existence. La Bible se tait sur l'origine du mal. Les réponses données par le dualisme, de Zarathoustra à nos jours, sauvegardent la bonté de Dieu au détriment de sa puissance. D'autres réponses nient ou minimisent le mal : privatio boni, condition obligée de la créature, étape nécessaire de la marche de l'humanité (idéalisme, néo-idéalisme, marxisme). Une certaine pensée (Berdiaeff, avec la théorie de la liberté incrée) considère la liberté comme source et cause du mal. La solution proposée par Barth, dans sa *Dogmatique*, n'attribue l'origine du mal, ni à Dieu, ni à sa créature. Le mal est le néant par excellence, « das Nichtige », inexplicable par essence. Toute tentative de le rationaliser est vouée à l'échec. Mais dans la Passion du Christ, le croyant voit la victoire sur cette puissance ténébreuse. Le problème du mal n'est pas seulement humain mais cosmique. C'est toute la nature qui doit être affranchie de la « vanité », comme le dit saint Paul. — Il faut souligner l'originalité et la richesse de cet essai.

LYDIA VON AUW.

A. F. CARILLON DE ALBORNOZ : *Roman catholicism and religious Liberty*. Genève, W.C.C., 1959, 95 p.

Cette importante étude présente la tendance théologique du catholicisme romain qui « considère la liberté religieuse comme essentiellement liée à l'esprit chrétien et évangélique » (p. 3). Soigneusement fondée sur de nombreux textes et de multiples références (on regrette néanmoins que l'auteur n'ait pas cru devoir donner une bibliographie) qui recouvrent l'ensemble de la littérature catholique, l'auteur prouve que le catholicisme romain n'a jamais unanimement soutenu l'intolérance mais qu'il existe à ce sujet de sérieuses divergences doctrinaires. Il estime même que la défense de la tolérance n'est nullement le fait d'une minorité. — Il décrit ensuite les divers aspects de cette attitude, en montrant qu'elle ne s'explique pas par l'indifférence doctrinale ou par un libéralisme humanitaire, mais par une stricte réflexion sur les rapports de l'Eglise et du monde. Il a soin en outre de tracer les antécédents de cette tendance dans

l'histoire de l'Eglise et surtout de sa tradition. L'auteur conclut que l'apparente faiblesse de cette tendance s'explique par les hésitations de ses tenants à la défendre et par leur négligence à en dégager les conséquences positives. — Il appartiendrait donc maintenant aux théologiens catholiques de la tolérance de préciser les modalités de la liberté religieuse qui doit toujours être responsable, limitée pour et en vue d'un meilleur témoignage. Ce travail théologique pourrait, selon l'auteur, être l'occasion d'un fructueux dialogue œcuménique, puisque ces positions romaines coïncident avec la ligne générale du Conseil œcuménique. — Reste, et c'est la faiblesse réelle de cette position, que la hiérarchie ne s'est jamais prononcée en sa faveur, aussi peu d'ailleurs qu'en faveur de l'intolérance. — Cette étude, fort complète malgré sa brièveté, est importante parce qu'elle est une tentative de décrire le catholicisme dans sa complexité. Si d'autres études analogues étaient encore soutenues par le Conseil œcuménique, notre compréhension de nos frères séparés en serait complètement renouvelée.

PIERRE FURTER.

D. CAIRNS : *A Gospel without Myth ? Bultmann's Challenge to the Preacher*. Londres, SCM Press, 1960, 232 p.

Parue dans une collection dédiée aux prédicateurs, cette œuvre d'un professeur écossais de théologie pratique considère la position de Bultmann comme un défi, un défi qui est relevé avec énergie. M. Cairns fait de la polémique. Il se bat selon les règles de la décence et de la courtoisie, mais il se bat contre Bultmann et non pas avec lui pour rechercher la vérité. A ses yeux, la première faute de Bultmann est de s'être placé sous la dépendance de Heidegger, aussi la première partie du livre est-elle consacrée à convaincre le lecteur qu'il vaut mieux pour lui ne pas perdre son temps à étudier ce philosophe. Toute théologie inspirée de son esprit ne peut qu'en être endommagée. Heidegger éliminé, Bultmann est à son tour exorcisé et l'on nous montre que ce qu'il dit d'acceptable, il le dit en dépit de ses idées, tandis que son orientation théorique fondamentale le constraint à sacrifier l'essentiel du contenu traditionnel de la prédication chrétienne. L'auteur connaît bien son adversaire et le cite abondamment. Nous avons cependant quelque peine à nous laisser convaincre par ses arguments, non point que ceux-ci soient spéculatifs, mais bien qu'ils nous semblent quelquefois passer à côté de celui contre lequel ils sont lancés. Nous ne parvenons pas à sentir chez M. Cairns la sympathie intellectuelle qui le mettrait d'abord à la place de Bultmann, quitte à ce qu'il nous dise ensuite qu'elle lui paraît intenable. Certaines idées bultmanniennes sont combattues pour ce qu'elles signifiaient sur les lèvres ou sous la plume de M. Cairns, alors que dans le contexte de Bultmann elles nous semblent avoir d'autres conséquences. Bref, si M. Cairns a, comme tout un chacun, le droit de nous présenter sa critique de Bultmann, nous ne pensons pas qu'il puisse, par sa condamnation, nous dispenser de reconsidérer le problème.

PIERRE GANDER.

LOUIS MONDEN, S.J. : *Le miracle, signe de salut*. Préface de S. E. Mgr Suenens. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 329 p. Museum Lessianum, Section théologique, 54.

D'intention apologétique, l'ouvrage du P. Monden fait précéder sa section apologétique d'une première section importante consacrée à la dogmatique du miracle. Nous y trouvons une définition canonique du miracle vérifiée dans l'étude des Pères et de l'Evangile. Au sens strict, n'est miracle qu'une interven-

tion surnaturelle dans un fait naturellement inexplicable comportant une signification religieuse. Notons, à ce propos, que l'auteur ne semble se soucier ni du fait que notre notion moderne et scientifique de nature était absente de l'esprit des auteurs sacrés, ni du problème de la relation biblique du miracle et des difficultés qu'elle soulève quant à son interprétation historique et scientifique. A cet égard, il est peut-être symptomatique qu'aucune allusion ne soit faite aux miracles racontés par l'Ancien Testament. La partie dogmatique se termine par un bref examen de la possibilité du miracle en dehors de l'Eglise, et seuls des prodiges mineurs semblent possibles soit en dehors du christianisme, soit même en dehors de l'Eglise romaine, et par une étude assez étendue du pseudo-miracle démoniaque. L'apologétique du miracle s'ouvre par une définition du prodige majeur, seul miracle intéressant pour elle, et la réfutation *a limine* des préjugés qui font repousser l'examen de la question. Un second chapitre est consacré à la présentation du prodige majeur vérifiable et c'est évidemment Lourdes qui est le paradigme par excellence. Puis l'on revient, au nom de l'histoire et des faits cette fois, à l'affirmation que le miracle majeur ne se rencontre ni dans les religions non chrétiennes ni hors de l'Eglise romaine. Face à ces constatations, un dernier chapitre montre que la science devant le miracle ne peut que constater sans expliquer. L'homme tout entier est appelé à comprendre le miracle, en tant que signe salutaire que Dieu lui adresse, et, ce faisant, il ne l'expliquera justement pas. La conclusion revient sur l'idée que le miracle est dépassement de la nature créée par l'intention salutaire surnaturelle, intention dont l'incarnation est l'acte majeur et dont les miracles sont la menue monnaie que Dieu offre à l'homme naturel distract de lui pour l'appeler, à travers l'Eglise romaine à participer à l'acte de foi de l'Immaculée Conception à laquelle le livre est dédié.

PIERRE GANDER.

J. A. JUNGMANN : *La Messe, son sens ecclésial et communautaire*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 112 p. Collection « Présence chrétienne ».

C'est merveille de voir un érudit de première classe comme l'est l'auteur de *Missarum Solemnia* nous donner un petit livre aussi dense et aussi clair, complet dans sa concision, que tout liturgiste lira avec une joie sans mélange. Le caractère essentiel d'action de grâces de la liturgie primitive est mis en lumière, ainsi que le rôle actif de toute la communauté qui entre et se fond dans le sacrifice de son Seigneur. « L'Eglise apprend à s'offrir elle-même » (saint Augustin). Le jour du Seigneur et le repas du Seigneur ne font qu'un, étant l'un et l'autre le mémorial du Christ mort et ressuscité. Pendant plus d'un millénaire, il n'y eut chaque dimanche qu'un grand service eucharistique paroissial, groupant tous les fidèles d'un même lieu. La liturgie était vécue par le peuple, le *laos*, comme tel. L'excès de la solennisation et la montée de l'individualisme ont entamé gravement le caractère communautaire du culte, que le mouvement liturgique contemporain s'efforce de restaurer.

RICHARD PAQUIER.

BERNARD HÄRING : *La Loi du Christ*, tome III. Théologie morale spéciale : la vie en communion fraternelle. Tournai, Desclée & Cie, 1959, 773 p.

Dernière partie de cette vaste éthique qui adapte le texte allemand pour le lecteur français par d'innombrables références aux ouvrages français. Res-

sourcement biblique et patristique, souci pastoral et liturgique caractérisent la morale générale, axée sur l'obéissance au Christ. Reprise au niveau du concret, la morale spéciale décrit l'exercice de la charité s'intériorisant dans l'application du premier commandement (l'union avec Dieu) et dans celle du second (service des frères) subordonné au premier ; elle est un commentaire du Décalogue à la lumière du Sommaire de la Loi : obstacles à l'amour du prochain (les scandales, la complicité), les valeurs (apostolat des clercs et des laïcs, description dans une perspective traditionnelle renouvelée de la recherche de la vérité morale dans les sciences, les techniques et les arts), de la condition incarnée (santé, maladie, mort), de la vie intersubjective (sexualité, mariage), sociale (travail, économie), familiale et nationale (Eglise-Etat). Les adaptateurs mettent à notre disposition une foule de renseignements dispersés dans des ouvrages spécialisés (en déontologie médicale, en économie par exemple), relatifs aux questions les plus actuelles (télévision, cinéma) ; ils offrent des solutions qui s'efforcent de concilier la justice et la charité. C'est une morale où l'appel à une vie épanouie par la grâce tend à se substituer aux interdits : sa problématique demeure cependant sur certains points tributaire du passé pour permettre l'examen de conscience (par exemple la distinction entre péché grave et péché vénial, entre péché de pensée et péché d'action). Il faut pourtant saluer la parution française de cette morale catholique comme un événement, ne serait-ce que pour la place qu'elle fait aux auteurs protestants.

GABRIEL WIDMER.

WOLF-DIETER MARSCH : *Christlicher Glaube und demokratisches Ethos*, dargestellt am Lebenswerk Abraham Lincolns. Hamburg, Furche-Verlag, 1958, 246 p. Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik, Band 2.

Depuis 1945, bien des théologiens allemands ont constaté que leur pays n'avait jamais eu de tradition démocratique solide, et que cette absence lui a coûté cher ; ils s'efforcent de remédier à cette lacune de la théologie luthérienne traditionnelle, et de nombreuses publications renouvellent l'étude des relations entre la foi chrétienne et la politique. — La caractéristique de la démocratie est de chercher un équilibre entre la liberté et la justice. W. D. Marsch étudie à ce point de vue la démocratie américaine ; il retrace l'histoire de la pensée politique aux Etats-Unis, de la théocratie puritaine des « Pères pèlerins » de 1620 à la démocratie libérale du XIX<sup>e</sup> siècle ; le gros de l'ouvrage est consacré à la pensée et à l'œuvre du président Lincoln, qui a maîtrisé la crise où son pays aurait pu sombrer : pour ce qui est de la liberté, il l'a étendue aux esclaves ; pour ce qui est de la justice, il a imposé par la guerre la volonté générale de l'Union aux séparatistes du Sud. Lincoln a eu conscience d'être un serviteur de Dieu pour son pays ; la mort l'a empêché de travailler à la réconciliation des ex ennemis, ce qui était à ses yeux la grande tâche des années à venir. Le livre se termine par une esquisse d'éthique politique chrétienne : liberté et justice prennent leur pleine signification en Christ ; l'amour chrétien contribue à la régénération continue d'une nation. — L'ouvrage comprend soixante-dix pages de citations, notices historiques et tableaux synoptiques ; cette riche documentation aide le lecteur qui n'est pas spécialiste de l'histoire des Etats-Unis.

FRANCIS BAUDRAZ.

**HELMUT GOLLWITZER** : *Les chrétiens et les armes atomiques*. Genève, Labor et Fides, 1958, 99 p.

La menace atomique a suscité partout des réactions émitives au premier chef, et il est juste que des chrétiens ne négligent pas l'importance des sentiments humains. Le professeur Gollwitzer aura toutefois rendu un grand service aux Eglises en rattachant le problème des armes atomiques au droit de la guerre. L'auteur reprend certes un à un les divers arguments des partisans et adversaires des armements atomiques pour les discuter. Mais il démontre surtout que la discussion est faussée par la peur de l'Est. Le coefficient idéologique de la tension actuelle, de même que l'avènement de la guerre totale, ont fait régresser le droit de la guerre au stade médiéval des guerres de religion. Des chrétiens ne peuvent admettre l'usage ou la fabrication d'armes qui, par leur caractère et le contexte politique dans lequel elles s'inscrivent, entraînent la dissolution de tout droit international. « Les mêmes raisons qui faisaient envisager (la participation du chrétien à la guerre) comme possible, la rendent désormais impossible » (p. 95). — Une étude sérieuse qui témoigne à la fois de beaucoup de lucidité et d'une vraie charité. BERNARD REYMOND.

**LESSLIE NEWBIGIN** : *L'Eglise, peuple des croyants, corps du Christ, temple de l'Esprit*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 201 p.

Quand bien même il n'en parle jamais, sinon allusivement, ce livre de l'évêque de Madura permet de mesurer tout le chemin parcouru pour que soit viable la grande réalisation œcuménique qu'est l'Eglise Unie de l'Inde du Sud. — Les trois qualifications de l'Eglise énoncées dans le titre de l'ouvrage correspondent aux trois orientations ecclésiastiques divergentes du protestantisme, du catholicisme et du pentecôtisme. L'auteur veut montrer combien chacune de ces orientations, envisagées indépendamment des deux autres (ce qui pratiquement est presque toujours le cas), est incapable de rendre pleinement compte de la réalité de l'Eglise. L'œcuménisme courant n'envisage guère que les deux premiers termes de ce triptyque. En faisant du pentecôtisme (dont il récuse d'ailleurs sans détours la tendance illuministe), le troisième terme nécessaire d'une ecclésiologie bien comprise, l'auteur rappelle utilement que prédication de la Parole et continuité ecclésiastique ne sont rien quand manque l'Esprit. Sans oser le dire, l'auteur reprend en fait, voilée dans un langage orthodoxe, l'essentiel de l'exigence libérale qui est à l'origine du mouvement œcuménique. Il n'eût pas été inutile de le rappeler et d'envisager avec elle, dans cette perspective « pentecôtiste », quelle est l'importance des controverses dogmatiques. — Cet ouvrage, souvent original et suggestif, se présente sous la forme d'une analyse menée selon la seule méthode propre à faciliter un rapprochement œcuménique : l'exégèse. Regrettons que cette exégèse soit souvent trop touffue.

BERNARD REYMOND.

**GEORGES DUCOIN S. J.** : *Pour une économie du bien commun*, selon la doctrine sociale de l'Eglise. Paris, P. Lethielleux, 1960, 142 p. Collection de Théologie, Pastorale et Spiritualité, V.

Présentation commode et systématique des décisions de la curie romaine, à l'intention en particulier des cadres et du patronat, concernant l'attitude et les directives sociales de l'Eglise catholique. — L'essentiel de la matière de l'ouvrage consiste en des extraits des encycliques et textes pontificaux, allant de Léon XIII à Pie XII, encadrés d'un bref commentaire. — L'intro-

duction doctrinale — « La vocation de l'homme, surnaturelle et cependant fondée sur la nature, n'est pas terrestre, et cependant se réalise sur la terre, dans une vie en société, par une activité tout entière inspirée par l'amour, c'est-à-dire bonne moralement, à l'intérieur de l'Eglise, royaume de Dieu sur la terre... » — donne la ligne de l'ouvrage. — Très importante me paraît être la définition de la doctrine sociale de l'Eglise (p. 15) : «... Il n'y a pas d'économie chrétienne ou de politique chrétienne ; il y a des principes d'action d'ordre moral, il y a des exigences de la foi chrétienne en ce qui concerne les activités humaines... » On aimerait que l'Eglise se fût toujours tenue, dans le cours de son histoire, à des principes comme ceux-là. Le point de départ de la doctrine sociale de l'Eglise catholique reste l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII (1891).

HÉRALD CHATELAIN.

Mgr LÉON-JOSEPH SUENENS, évêque auxiliaire de Malines : *Un problème crucial : Amour et maîtrise de soi*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 230 p.

Dans la première partie de cet ouvrage, l'auteur de *l'Eglise en état de mission* expose la doctrine catholique du mariage à l'intention des foyers appelés à charpenter l'action apostolique de l'Eglise en notre temps. Très au courant des études récentes du genre Rapport Kinsey, Mgr Suenens en fait l'analyse critique en insistant sur l'urgence d'une meilleure ouverture des chrétiens aux questions de morale sexuelle. — La deuxième partie est un riche programme d'éducation à l'amour, où l'auteur trace fermement les lignes directrices de l'action du prêtre, du médecin, des universitaires, des éducateurs et des mouvements catholiques. On souscrira des deux mains à son réquisitoire contre un moralisme négatif et peureux dont trop de publications bien pensantes se font encore les porte-parole. Et l'on souhaitera que de tels livres paraissent sur sol réformé, où la conjonction d'une solide étude théologique et de directives pratiques est rarement réalisée avec un tel bonheur.

CLAUDE BRIDEL.

*Etudes carmélitaines*, 39<sup>e</sup> année, Polarité du symbole. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 252 p.

Ce sont quatorze études consacrées au symbole que groupe en six chapitres le dernier volume des *Etudes carmélitaines*. Les trois premiers exposés sont consacrés à l'histoire des religions, à un mystique chrétien et à un mystique musulman. Puis un poète témoigne de sa propre expérience du symbole, avant de céder la parole aux témoins de la science qui, en quatre exposés, nous font part du rôle du symbole dans les divers domaines de leur recherche. Suivent deux études sur le symbolisme chez les poètes récents ou contemporains, trois contributions qui conduisent de la neurophysiologie à la psychologie du langage, enfin, en conclusion une analyse du rôle de la conscience signe et symbole de l'Etre chez Descartes. — Dans l'impossibilité de présenter une analyse, même sommaire, de ces textes dont plusieurs sont signés de noms prestigieux, nous nous contenterons d'indiquer ici ce dont ils témoignent en commun, la polarité du symbole. En effet, à des degrés divers, tenant à l'aspect plus ou moins humain de l'angle d'approche, le symbole se manifeste d'autant plus accompli, d'autant plus authentique et vivant, qu'il se laisse moins référer au connu du monde dans lequel pourtant il apparaît. C'est qu'il y témoigne mystérieusement de correspondances multiples. Certes, l'analyse peut, dans une certaine mesure, montrer la fonction symbolique s'exerçant dans la mise en relation

par transcendence de divers plans objectivement connaissables. Mais il y a à cette transcendance une raison que l'analyse ne peut saisir, qui tient à la participation du symbole à un au-delà dans lequel il est soustrait à toute investigation et dont il est l'unique messager. Connaissance de l'inconnu en tant qu'inconnaisable, mais connaissance réelle, s'exprimant dans le plan de la conscience et pour elle, telle est la vie paradoxale, la polarité à la fois distendue et unitive du symbole dont notre recueil d'études est un témoignage précieux.

PIERRE GANDER.

JULIUS RICHTER : *Welt-Ende ? Das Problem der Eschatologie einst und heute*. München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, s.d., 64 p. Collection « Glauben und Wissen », 17.

Comme l'indique son point d'interrogation dans le titre, l'auteur pose la question : Pouvons-nous croire aujourd'hui à un « dernier jour », au retour d'un mort ressuscité et élevé auprès de Dieu, à un salut à venir ? Très informé des travaux théologiques récents, J. Richter s'efforce de contribuer, à la suite de Bultmann, à la démythisation de la foi chrétienne. Il reconnaît, avec W. Kamlah, que cette interprétation conduit à rejeter des affirmations centrales de la christologie et de la sotériologie, et veut montrer ce qu'il reste quand même d'espérance à l'homme d'aujourd'hui. — Ce qu'il reste ? Peu de chose, en vérité ; une théologie très pauvre et très sombre, qui paradoxalement donne raison à I Cor. 15 : 19 ! Quand on abandonne le témoignage biblique sur la personne du Christ et son œuvre, la foi en Christ fait place à la foi en l'homme, et les maîtres de l'espérance et de l'éthique sont Kant et Gœthe ; le royaume de Dieu exprime le perfectionnisme, et l'espérance chrétienne ne signifie rien de plus que le besoin de l'homme de se dépasser lui-même.

FRANCIS BAUDRAZ.

GEORGES CASALIS : *Portrait de Karl Barth*. Genève, Labor et Fides, 1960, 135 p.

Ce petit livre alerte et bien écrit rendra un grand service non seulement aux laïcs, mais aussi aux théologiens, qui ne sauraient toujours exprimer en quelques mots la position de Barth et sa méthode. Dans une première partie, l'auteur retrace les grandes étapes de la vie et de la pensée de Barth ; une seconde partie contient l'analyse critique de ses œuvres principales ; elle se termine par un exposé sur la méthode dialectique et par la bibliographie des œuvres de Barth traduites en français. Présentation intelligente, témoignant d'une admiration sans servilité, écrite avec la chaleur de l'amitié.

FRANCIS BAUDRAZ.

KARL BARTH : *Aux captifs la liberté*. Prédications, 1954-59. Traduction d'Emile Marion. Genève, Labor et Fides, 1960, 197 p.

Des dix-huit prédications contenues dans ce recueil, quinze ont été données aux détenus du pénitencier de Bâle, où le professeur Barth a souvent remplacé l'aumônier de l'établissement. De là le titre du recueil, tiré de Luc 4 : 18-19. Dans les prédications comme dans les prières qui les accompagnent, le lecteur est sensible à la simplicité du style, à la clarté de l'exposé, à la force percutante du message. Il n'y a pas de « distingué professeur » s'adressant à de « pauvres détenus » ; mais un croyant se place avec ses frères « sous le jugement et sous la grâce de Dieu ».

FRANCIS BAUDRAZ.

RENÉ VOETZEL : *Petite pédagogie chrétienne pour la fin du XX<sup>e</sup> siècle.*  
Les Presses de Taizé, 1960, 173 p.

Avant de publier l'œuvre qu'il prépare depuis longtemps (« Education et Révélation »), René Voetzel a pris le parti d'en dégager les thèmes centraux dans une brève étude dont nous admirons aussi bien la clarté que l'équilibre de la pensée. — Le titre déjà témoigne de la lucidité de l'auteur qui ne s'égare pas dans les débats où s'affrontent inutilement les partisans d'une éducation « chrétienne » et ceux de l'éducation « laïque ». Il désire réfléchir sur les problèmes *pédagogiques* que pose la foi chrétienne. Il estime, contre certaines affirmations dogmatiques contemporaines, que l'enseignement a un rôle nécessaire dans la vie chrétienne et il prétend en dégager clairement la structure. — Malheureusement les Ecritures sont très discrètes sur le pédagogue et sur sa fonction bien que les auteurs bibliques n'ignorent point ces problèmes. Il semble donc qu'il faille d'une part s'appuyer sur certains thèmes et types bibliques comme celui de la « Sagesse », de « l'humour », du « Prophète », d'autre part sur une compréhension du baptême et de la confirmation pour préciser l'essence de l'enseignement chrétien. Celui-ci dépendra donc étroitement de la situation actuelle de l'Eglise et exigerait un effort de réflexion sans cesse renouvelé, ce que la pensée protestante de langue française n'a plus fait depuis bien des années. Pour Voetzel cette *pédagogie* serait une « pédagogie en spirale », s'appuyant sur l'histoire de la Révélation, celle de l'Eglise et l'histoire personnelle du croyant. Son intention est de soutenir le jeune chrétien dans un effort de « confirmation et d'affirmation » à travers sa jeunesse et ensuite toute sa vie. Il s'éloigne donc d'une « pédagogie de la rupture » dont les séductions dramatiques ne rendent pas compte des caractéristiques de la foi. La clarté de l'exposé correspond à un style exempt de tout charabia qui donne aux lecteurs mal habitués à la langue rocaillouse des techniciens de l'éducation un véritable plaisir littéraire. — Voetzel esquisse ensuite une *didactique* chrétienne qu'il illustre de nombreuses remarques, de suggestions empruntées à sa propre expérience de pédagogue. A l'égard des doctrines pédagogiques ou didactiques contemporaines, l'auteur a su choisir et peser ses préférences ou ses critiques. Jamais il ne tombe dans la confusion de trop d'auteurs bien pensants qui glanent et estropient la pensée d'autrui au lieu de reprendre les réflexions du point de vue particulier de l'Eglise. Néanmoins certaines affirmations étonnent, car les travaux de Maurice Debesse sur l'adolescent sont loin d'être « suffisants » (p. 54) et Voetzel eût été mieux inspiré de citer les études d'un Dintzer ; de même, l'usage qu'il fait du terme « crise d'adolescence » est regrettable, puisque même Maurice Debesse a été obligé de l'éliminer. D'autre part la référence aux théories des frères Jaensch sur « l'eidétique » surprend, alors qu'il ne cite jamais les importantes recherches psychologiques d'un Merleau-Ponty, d'un Jeanson ou d'un Sartre. Enfin l'œuvre de Cousinet mériterait plus de considération, car elle est actuellement plus représentative du mouvement de l'Education nouvelle que celle de Bloch. Ces critiques n'auront peut-être plus aucune raison d'être lors de la publication de l'étude définitive de Voetzel et — de toute manière — elles ne diminuent nullement les qualités de cette admirable introduction qui interrompt la médiocre bibliographie évangélique en langue française sur l'enseignement religieux. Et l'appel de Voetzel au dialogue devrait être entendu, car il possède ce sens du lointain (ouvert sur la vision d'une communauté orientée vers la fin des temps et que le discret sous-titre rappelle ironiquement) qui signale le pédagogue pénétrant, sans compter l'approche sympathique de la pensée d'autrui qui

lui permet d'écartier bien de faux problèmes. La présentation, comme le choix de ce texte, fait une fois de plus honneur aux Presses de Taizé.

PIERRE FURTER.

JOSEPH HORNEF : *Reverrons-nous le diaacre de l'Eglise primitive ?*  
Paris, Editions du Cerf, coll. « Rencontres », 57, 1960, 220 p.  
Traduit de l'allemand par Nicole Durieux.

On parle de plus en plus dans l'Eglise romaine de la restauration d'un diaconat indépendant du sacerdoce. La question gagne en urgence au fur et à mesure des très nombreuses publications qui s'efforcent de situer aux plans de l'histoire, du dogme et du droit canon, un ordre dont l'existence actuelle ne revêt qu'une valeur épisodique dans la marche du clerc vers la prêtreise. On trouvera une bonne initiation à ces travaux dans les ouvrages récents des abbés P. Winniger (*Vers un renouveau du diaconat*, 1958) et J. Colson (*La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, 1960), tous deux édités par Desclée De Brouwer. Sans doute n'a-t-on pas attendu le milieu du XX<sup>e</sup> siècle pour se préoccuper d'un tel sujet, mais le regain d'intérêt qu'il suscite aujourd'hui semble bien avoir pour point de départ le discours prononcé en 1957 par Pie XII lors du Congrès de l'apostolat des laïcs ; le pape fit alors une allusion très nette au problème et, tout en invitant à la prudence patiente, ne s'opposa nullement à la poursuite des recherches déjà en cours. Il avait certainement recueilli le vœu exprimé l'année précédente au Congrès international de pastorale liturgique par un évêque missionnaire, Mgr van Bekkum, d'Indonésie : ce prélat souhaitait en des termes sans équivoque la restauration de la fonction diaconale dans les territoires où la pénurie de prêtres est particulièrement sensible. Une fois de plus, la Mission venait ainsi questionner l'Eglise, et son appel rejoignait la réflexion déjà exprimée d'un P. Congar (*Jalons pour une théologie du laïcat*, 1953) ou d'un P. Epagneul (*Du rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui*, 1957). — Il convient de replacer dans ce mouvement le livre de Joseph Hornef, haut magistrat allemand et laïc fort engagé dans l'action catholique au sein de la dissémination. Se fondant sur une riche expérience, animé d'un magnifique enthousiasme et nourrissant les plus hautes ambitions pour son Eglise, Hornef nous offre évidemment un manifeste plutôt qu'une œuvre théologique soigneusement dosée. Cela étant, il réussit à nous communiquer dans ces pages — excellentement traduites — beaucoup de la passion qui l'habite. Cet homme qui a souffert et lutté pour sa foi constate avec réalisme les nécessités présentes de l'apostolat catholique ; des prêtres, trop peu nombreux, sont surchargés de besognes accessoires, tandis que des laïcs aspirent à participer de plus près au ministère de l'Eglise jusqu'au plan sacramentel. En voilà assez pour que Rome étudie la possibilité de redonner vie au diaconat ; il s'agirait, dans la pensée d'Hornef, de consacrer des chrétiens — de préférence mariés — pour en faire, sous l'autorité du prêtre, des auxiliaires qualifiés ayant leur place bien marquée dans la hiérarchie des fonctions sacrées, et prenant leur part dans la célébration des sacrements. Ces mesures souhaitables, l'auteur en juge la réalisation parfaitement possible par une simple réadaptation à notre actualité des anciennes fonctions « inférieures ». — La thèse est séduisante et trouve plus d'une confirmation dans les travaux savants parus sur le même sujet. L'intérêt du livre d'Hornef, comme de tout essai de concrétisation, consiste en une mise en lumière des points critiques de ce projet. A cet égard, la deuxième partie de l'ouvrage, intitulée « Le pour et le contre », nous paraît la plus intéressante. Avec une enviable simplicité, l'auteur s'efforce d'y analyser, puis

d'y réfuter les objections qu'il sent venir. Nous pensons qu'elles sont de taille pour un catholique. Ainsi : l'avènement d'un diaconat institutionnel ne va-t-il pas ruiner l'immense effort de l'action catholique des laïcs, en les refoulant dans une passivité dont ils ne veulent plus ? La suppression du célibat pour les diacres n'entraînera-t-elle pas une certaine sous-estimation de celui des prêtres ? Et ces prêtres eux-mêmes, quand ils ont charge de curés, ne verront-ils pas leurs attributions singulièrement diminuées ? A supposer qu'ils conservent toutes leurs prérogatives, trouvera-t-on alors assez de diacres disposés à exercer leur vie durant des fonctions subalternes ? Hornef a le mérite de souligner le bien-fondé de toutes ces réserves, mais tout laisse à supposer que ses réponses ne satisferont pas entièrement les tenants d'une certaine tradition qui a la vie dure ! Qui ne verrait en effet que les structures paroissiales séculaires sont ici remises en question ? — Les protestants auront tout profit à suivre de près les recherches catholiques sur le diaconat, dont Hornef représente une audacieuse avant-garde. Ils liront avec plaisir le bon aperçu que donne notre auteur du ministère diaconal tel qu'il est pratiqué chez nous (en Allemagne, principalement). Nous écouterons avec satisfaction ce rappel des dimensions d'une fonction habituellement limitée dans notre tradition au diaconat d'institution en marge de la vie ecclésiale ; et nous puiserons des indications fort utiles à nos propres travaux, dans les chapitres d'Hornef relatifs à la situation liturgique du diacre de paroisse. Mais nous mesurerons également le bienfait d'une doctrine évangélique du « sacerdoce universel » ou, mieux, du « sacerdoce corporatif » qui libère l'Eglise de la lourde hypothèque que fait peser sur elle une prétise jusqu'ici exclusive d'autres fonctions sacerdotales à ses côtés. La restauration du diaconat dans l'Eglise romaine aura-t-elle lieu ? Peut-être — et nous l'espérons — mais pas sans de difficiles débats.

Claude Bridel.

*Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, 317 p., 1 portrait hors texte.*

Comme le souligne H. KUHN dans son adresse au jubilaire, le problème de l'être a orienté dans toute sa carrière la recherche du philosophe de Heidelberg et l'a ramenée sans cesse au lieu d'origine de ce problème si typique de la pensée occidentale : la philosophie grecque. D'où le titre et le programme de ces mélanges. — La pensée antique comme telle y fait l'objet de quatre études : de W. SCHULZ sur le sens des conclusions aporétiques dans le cadre de la σοφία de Platon, de R. PFLAUMER sur les notions de vérité, d'illusion et d'erreur chez Platon, de H. KUHN sur les rapports entre action et conscience du moi dans la théorie aristotélicienne du choix préalable (*προαιρέσις*), de W. WIELAND sur les modifications de la notion d'éternité du monde d'Aristote à Jean Philopon et de Philopon à Simplicius. Il s'y ajoute une brève note philologique de P. FRIEDLÄNDER qui tente de rétablir un vers dans la *Vie d'Aristote* du Codex Marcianus. Deux études considèrent les prolongements de réflexions antiques dans la pensée moderne — O. BECKER sur les aspects modernes de l'identification pythagoricienne de l'être et du nombre, et W. BRÖCKER sur la notion d'*Erscheinung von der Erscheinung* du mythe de la grotte au subjectivisme de Kant — tandis que quatre autres recherchent l'inspiration antique de réflexions modernes : de A. HENKEL sur le pindarisme du *Wandrers Sturmlied* de Goethe, de W. SCHADEWALDT sur les aspects de l'antiquité grecque préférés par Schiller (pensée objective, liberté, harmonie), de R.-E. SCHÜTZ sur Héraclès, Dionysos et le Christ dans l'hymne de « L'Unique » de Hölderlin, de M. HEIDEGGER sur

HISTOIRE  
DE LA  
PHILOSOPHIE

l'interprétation par Hegel des concepts *én*, λόγος, ιδέα, ἐνέργεια comme clés des philosophies respectives de Parménide, Héraclite, Platon et Aristote. Enfin trois études comparent les formes de la pensée moderne à celles de la pensée antique sans conclure à une continuité — D. HENRICH sur la situation de l'éthique par rapport à l'ontologie et sur la relation établie entre elles par Kant dans la conscience morale, G. KRÜGER sur les mythes de la pensée et du langage modernes, J. LOHMAN sur le caractère éternellement exemplaire de la culture grecque — et deux autres, les seules qui ne touchent pas à l'antiquité, se consacrent à des considérations sur le temps présent : de K.-H. VOLKMANN sur l'idéalisme allemand, notamment celui de Schelling, et le mysticisme chrétien, et de K. LÖWITH sur les différences essentielles entre les pensées orientale et occidentale, mesurées à leurs conceptions respectives de Dieu, du monde et de l'homme. — La valeur de ce recueil tient à son homogénéité, qualité si rarement obtenue dans les recueils similaires et sans doute due, ici, à la forte influence exercée sur ses différents auteurs par l'ami, le collègue et le maître qu'ils fêtent. Elle tient aussi — ce qui mérite d'être souligné — au fait qu'il réunit des travaux traitant presque tous de problèmes importants, les *parerga* en étant presque absents. Ces mérites devaient être évoqués, à défaut d'une analyse qui eût signalé l'intérêt particulier de telle ou telle étude mais qui ne pouvait trouver place dans un aussi bref compte rendu : ils recommandent cette publication à des lecteurs moins soucieux de curiosités érudites que des questions centrales toujours posées aux disciplines maîtresses de la philosophie.

FRANÇOIS LASSEUR.

JEAN BRUN : *Socrate*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960.  
« Que sais-je ? », 899.

Cet ouvrage est davantage que la présentation académique de l'état actuel du problème historique du « vrai » Socrate ; certes il est cela, aussi, et avec une ampleur dans l'information que l'on admire. Mais Jean Brun, après avoir renvoyé dos à dos les diverses thèses en présence, cherche la valeur actuelle, pour nous hommes, de Socrate. Si bien que derrière Jean Brun professeur se profile constamment l'homme et le philosophe — et je veux dire avec plus de précision : le moraliste. C'est en effet l'affirmation d'une *transcendance éthique* qui forme l'arête de ce petit livre. — On admirera au passage les jugements sévères portés sur l'abus des méthodes historiques en matière philosophique, sur les excès des prétendues « sciences de l'homme », et sur les méfaits de l'esprit « polytechnique ». Rien de cela, dit l'auteur, n'est socratique. — Quant au « vrai » Socrate, il échappe à toute définition. Et c'est en quoi il demeure le maître dont nous avons besoin — non pas maître à « penser », mais maître d'une *moralité de l'intelligence* qui seule confère à la pensée sa véritable dimension.

J.-CLAUDE PIGUET.

KONRAD GAISER : *Protreptik und Paränese bei Platon*. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1959, 232 p. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 40.

L'étude d'une forme littéraire, même quand il s'agit d'un ensemble aussi unique et personnel que les dialogues de Platon, s'inscrit nécessairement dans une histoire de cette forme. Aussi, partant de la constatation que Platon a conçu volontairement son œuvre écrite — voir le *Phèdre* et la *Lettre VII* — non pas comme l'exposé de sa doctrine mais comme une invitation à philosopher, M. Gaiser devait-il rechercher dans la littérature protreptique l'origine

de ses dialogues. Recherche que la rareté des témoignages entrant en ligne de compte rendait périlleuse et qui pourtant aboutit à des évidences valables dans la reconstitution des discours protreptiques des sophistes, démonstrations à fins publicitaires de la supériorité de tel ou tel enseignement, puis de dialogues des « Petits Socratiques », notamment de l'*Alcibiade* d'Eschine de Sphette, où le philosophe invite les jeunes gens à se laisser enseigner selon la méthode de Socrate la perfection morale. Les *Mémorables* de Xénophon, les apocryphes de Platon et quelques autres textes apportent une documentation peu explorée encore à ces reconstitutions, dont l'idée n'est pas nouvelle. L'objet de cette littérature étant, surtout dans sa seconde période, de persuader le futur élève, hésitant ou rétif, il était naturel qu'elle adoptât la forme dialoguée et ce serait, pour une bonne part, la raison de l'apparition de cette forme dans les écrits philosophiques. — Mais à l'intérieur de ce cadre se dessinent déjà très tôt certains thèmes qui seront ceux de la protreptique platonienne, en particulier celui de l'affection nécessaire du maître pour son disciple, thème central de l'*eroticos logos* qu'illustre exemplairement le couple de Socrate et d'Alcibiade. La forme traditionnelle du protreptique subsisterait chez Platon principalement dans les préambules et les conclusions, et nulle part ailleurs aussi visiblement que dans le *Lachès*. Quant à l'intention protreptique, l'invitation à la philosophie, elle tend à se développer en des parénèses de plus en plus importantes, qui occupent généralement le milieu du dialogue et atteignent leur plus grande ampleur dans le *Gorgias* et dans le *Phédon*. L'analyse montre qu'il n'y a guère que quatre ou cinq dialogues qui échappent à cette intention : dans tous les autres, la trame de l'entretien et les motifs traités la révèlent toujours en quelque manière. Enfin le *Protreptique* d'Aristote et plusieurs écrits d'Isocrate reflètent la prise de conscience par l'entourage de Platon de la fonction assignée par lui à son œuvre écrite — confirmation bienvenue de la thèse proposée — et de sa prétention à inviter par la philosophie à la connaissance du bien. C'est donc une lumière toute nouvelle que M. Gaiser projette sur cette œuvre. Certes, on y avait déjà distingué bien des éléments d'une invitation à la philosophie, mais sans leur reconnaître ce rôle de guides et sans en tirer les conséquences sur la situation de l'exposé écrit par rapport à l'enseignement philosophique. La sûreté philologique de l'enquête, l'objectivité critique de l'auteur à l'égard de certaines de ses propres conjectures, l'envergure même de ses conclusions font mériter à son ouvrage de grands éloges et le rendent nécessaire — je pèse mes mots — à quiconque médite sur Platon comme à quiconque le fait lire et l'enseigne.

FRANÇOIS LASERRE.

MAURICE VANHOUTTE : *La notion de liberté dans le « Gorgias » de Platon*. Léopoldville, Editions de l'Université, 1957, 43 p. Studia Universitatis « Lovanium », Faculté de Philosophie et Lettres, fasc. I.

Pour faire apparaître l'attitude des protagonistes du *Gorgias* à l'égard de l'existence, l'auteur de cette étude s'attache à définir leur notion de la liberté. Plus que dans le sujet de leur entretien — art oratoire et influence politique — cette notion se manifesterait dans leur comportement de disputeurs : autorité de Socrate dans le choix de ses interlocuteurs et la conduite du dialogue, subordination des goûts individuels à l'exigence du sujet traité et des méthodes individuelles de discussion à la méthode dialectique, acceptation des contingences d'une recherche en commun, etc. De ces aspects du dialogue se dégagerait la conception d'une liberté conquise dans l'accord de la fidélité à soi-même

avec la vérité que révèle et fait admettre Socrate. Sur le plan intellectuel, cet accord est postulé *a priori* possible : sur le plan affectif, il se heurte à des obstacles émotionnels que seule peut lever la discipline dialectique. On pourra objecter à M. Vanhoutte que le comportement des interlocuteurs du *Gorgias* s'expliquerait aussi complètement, loin de toute vue existentialiste de l'épreuve dialectique, par l'art dramatique et l'habileté suasioire de Platon, mais on ne lui disputera pas le mérite d'une thèse originale et d'une démonstration qui tire des ressources du texte étudié le meilleur parti. FRANÇOIS LASERRE.

EVANGHÉLOS MOUTSOPoulos : *La musique dans l'œuvre de Platon.*  
Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 428 p.

Après avoir consacré un bon quart de son ouvrage à l'histoire de la musique grecque de ses origines atteignables jusqu'à Platon, exposé que rendait nécessaire autant l'obscurité du sujet que l'éparpillement des travaux qui en traitent, l'auteur centre son étude sur ce qu'il appelle l'esthétique musicale de Platon. Cette esthétique propose comme critère de perfection le plaisir pur, c'est-à-dire celui qui naît non d'une satisfaction acoustique mais du discernement des vertus « imitées » par la musique au travers d'un mécanisme de traditions nationales et religieuses, de réactions conservatrices aux innovations des musiciens, de constantes des programmes scolaires, etc., tous éléments sur lesquels le plaisir purement sensoriel n'a jamais exercé d'influence sérieuse et qui s'associent à un nombre restreint de mélodies et de rythmes pour des motifs généralement étrangers à la musique. Acquérir ce discernement impose donc une éducation du goût dont Platon a emprunté les principes à un contemporain de Périclès, Damon d'Athènes, mais qu'il a adaptée à son temps en assouplissant la notion fondamentale d'imitation et en s'efforçant de tenir compte de la réalité du plaisir auditif, qui reste l'indispensable appât de la musique. C'est à poursuivre, interpréter et classer les innombrables réflexions du philosophe sur cette conception voulue par lui ambivalente et de ce fait objet d'incessants réexamens que s'emploie dans ses plus importants chapitres M. Moutsopoulos. Tout en essayant son analyse sur une base documentaire aussi large et sûre que possible, il parvient à en dégager non seulement les grandes lignes de l'esthétique musicale de Platon, mais aussi celles de son esthétique tout court, entièrement dépendante, en effet, de sa conception de l'art musical. Il n'y fallait peut-être pas autant de pages, ni autant de notes, mais la prolixité de l'auteur est moins de développement que d'enquête, de telle sorte qu'elle reste utile. Si l'on ajoute qu'il n'a pas omis de réservier un grand chapitre aux rapports de la musique et du nombre, adaptation sur le plan cosmique de la doctrine artistique de Platon, et que sa bibliographie réunit tout près de 450 titres, on doit conclure que son ouvrage non seulement élucide exhaustivement le problème dont il traite, mais aussi constitue une *Somme* de l'esthétique platonienne.

FRANÇOIS LASERRE.

A.-M. GOICHON : *Le récit de Hayy Ibn Yaqzân*, commenté par des textes d'Avicenne. Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 258 p.

M<sup>me</sup> A.-M. Goichon, l'éminente spécialiste d'Avicenne, vient d'écrire un commentaire détaillé du *Récit de Hayy Ibn Yaqzân*. Cet ouvrage énigmatique du grand philosophe persan a été publié et commenté en 1889 par A. F. Mehren dans ses *Traités mystiques* et, ces dernières années, en 1952 et en 1954, Henry Corbin en a donné, à Téhéran, le texte arabe et un commentaire persan en les accompagnant d'une traduction française et de commentaires de son cru.

Si M<sup>me</sup> Goichon publie à son tour une traduction du *Récit* orné d'environ 200 pages de commentaires, c'est qu'elle a une interprétation absolument nouvelle à proposer. En s'inspirant des traditions iraniennes et gnostiques, M. Corbin découvre dans le *Récit*, qui met en scène un Sage splendide qui fait une étrange description des régions du monde, un enseignement ésotérique. Pour M<sup>me</sup> Goichon, il n'en est rien. Suivant une indication du commentateur persan, elle cherche dans le reste de l'œuvre d'Avicenne l'explication des énigmes du *Récit* et elle arrive à la conviction que cet écrit n'est nullement mystérieux : il ne contient rien d'autre que l'exposé des doctrines philosophiques du *Shifa*, le grand ouvrage d'Avicenne et en particulier de la doctrine de la connaissance : « Le *Récit*, écrit-elle, qui semblait si fragmentaire et si déconcertant de prime abord, apparaît... parfaitement cohérent lorsqu'on le voit centré sur la théorie de la connaissance. D'abord la connaissance intellectuelle propre à l'homme, la psychologie dans laquelle elle se situe, comment l'homme l'acquiert ; puis son objet, le monde matériel et les formes intelligibles, le créateur étant considéré comme l'Intelligence suprême, source de toute lumière et de tout être » (p. 14). — Reste à savoir pourquoi Avicenne a caché sa pensée dans le *Récit* sous une forme aussi inattendue. Selon une tradition, Avicenne écrivit ces pages en prison. Il avait donc le temps de rêver : par manière de jeu poétique et profond il revêtit sa pensée d'images. Le *Récit* n'est donc rien de plus et rien de moins qu'un résumé de la doctrine avicénienne de la connaissance. Avicenne n'y dissimule rien : il ne fait que présenter sa pensée purement philosophique sous une forme poétique. — On trouve donc dans l'ouvrage de M<sup>me</sup> Goichon un exposé détaillé de la doctrine philosophique et anthropologique d'Avicenne, permettant souvent d'en comprendre mieux la structure. On trouve aussi des lumières nouvelles sur les sources, cherchées ici non seulement chez Aristote, mais aussi chez Galien, dans les légendes sémites et iraniennes, chez Ptolémée. D'intéressants rapprochements avec le beau poème d'Avicenne sur l'âme, qui est de la même veine que le *Récit*, permettent d'éclairer l'un par l'autre. — Certes le lecteur est convaincu de la vérité de la thèse de M<sup>me</sup> Goichon. Mais il voudrait poser une question au savant auteur : n'y a-t-il pas dans la philosophie d'Avicenne quelque chose de plus que ce que nous appelons parfois philosophie ? La doctrine d'Avicenne ne comporte-t-elle pas des parties si élevées — je pense à l'attitude à l'égard du corps, à la fin des âmes humaines qui est la vie des Intelligences pures — qui rapproche Avicenne de la mystique ?

FERNAND BRUNNER.

GEORGES DE LAGARDE : *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, II. Secteur social de la scolastique.* 2<sup>e</sup> éd. Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1958, 343 p.

La nouvelle édition refondue de l'œuvre de M. de Lagarde se poursuit. Dans un premier volume, l'auteur retracait l'évolution sociale et politique qui devait amener les laïcs à prendre conscience d'eux-mêmes face aux clercs. Dans ce deuxième volume, il entreprend la tâche plus ardue de résumer l'effort théorique et doctrinal des maîtres scolastiques, dans la mesure, très restreinte, où ils se sont intéressés au domaine social. L'auteur montre que la naissance de cet intérêt est liée à la traduction des œuvres d'Aristote. Mais la scolastique en est restée à la philosophie sociale, elle n'a pas abordé la sociologie proprement dite. C'est dire combien la pensée sociale de chacun des maîtres dont s'occupe l'auteur dépend étroitement des grandes options de sa philosophie, ou même de sa théologie. Leur intérêt ne porte pas en effet sur les questions sociales,

mais sur les principes métaphysiques de l'ordre social. — Dans une conclusion très nuancée, qui prépare l'intérêt du lecteur pour les volumes suivants, l'auteur, sans cacher son admiration pour le naturalisme social aristotélo-thomiste, montre que les analyses des scolastiques, quelles que soient leurs prétentions, ne font très généralement que refléter la situation sociale et politique de l'époque ou du lieu où ils ont vécu. Et ceux-là mêmes qui partent des principes les plus révolutionnaires ne remettent pas en cause l'ordre social existant lorsqu'ils abordent le domaine des conséquences pratiques. C'est probablement pourquoi, tout au long de ce livre, on a l'impression d'assister à des disputes purement académiques. On admire d'autant plus le patient travail de l'auteur, qui est venu à bout d'une matière qui ne se laissait pas facilement ordonner.

BERNARD REYMOND.

ROGER LEFÈVRE : *Le criticisme de Descartes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 340 p.

« Pour écrire encore sur Descartes, il faut sans doute être fou », déclare M. Lefèvre en manière d'exorde. Après l'avoir lu, on se dit qu'un monde où plus personne n'écrirait sur Descartes serait plus fou encore, tant il est vrai que nous avons besoin de cette pensée pour nous aider à penser nous-mêmes. — Notre *Revue* a déjà signalé les mérites des deux premiers volumes de cette vaste suite cartésienne (1958, II). En attendant que paraissent deux nouveaux ouvrages en préparation, arrêtons-nous à ce *Criticisme* pour en dire la richesse et l'intérêt. Il développe son thème en deux grandes étapes : 1<sup>o</sup> doute relatif à la pensée sensible, conduisant à la délivrance de l'âme et à la restauration de l'univers physique ; 2<sup>o</sup> doute relatif à la pensée rationnelle, aboutissant à l'évidence. La démarche des *Méditations* est suivie avec une extrême attention par l'auteur ; après tout ce que d'autres en ont dit, on est surpris de tout ce qu'il réussit encore à nous apprendre. Les théories sur la circulation du sang, sur la mécanique sensorielle et motrice, le long itinéraire menant du doute à la certitude font l'objet d'un examen à la fois vivant et minutieux et s'appuient sur des citations souvent imprévues. M. Lefèvre ne craint pas, au besoin, de marquer son désaccord à l'égard d'interprétations autorisées : telle sa vive critique de M. Gilson à propos de la signification du doute. Particulièrement justes et suggestives nous ont paru les pages il où relève le caractère dynamique de la recherche cartésienne, conçue comme un *activisme*, celles qui traitent du Dieu trompeur et du malin Génie, les développements sur le rêve et la folie, la discussion relative à la garantie divine. — Sans se dissimuler les lacunes de cette philosophie, l'auteur attribue la valeur éternelle dont elle est porteuse à l'élan de ferveur et de noblesse qui la soulève. « La vertu du philosophe, c'est peut-être moins d'avoir raison que de ne pas désespérer quand il croit que les autres ont tort. Par ses écrits, son exemple, Descartes rappelle aux hommes qu'ils valent mieux que ce qu'ils sont. Ils en ont toujours besoin. » C'est sur ces mots que se conclut cette étude. Nous nous réjouissons d'en connaître la suite.

RENÉ SCHÄRER.

JOSEPH COMBÈS : *Le dessein de la sagesse cartésienne*. Lyon, Vitte, 1960, 349 p. Problèmes et doctrines.

Même après la récente prolifération des études cartésiennes, on ne jugera pas cet ouvrage superflu. Son originalité, c'est à la fois de voir en Descartes un philosophe de la liberté, au sens le plus radical du mot, et de montrer que cette position, loin de le porter vers un humanisme fermé, fonde au contraire

chez lui la plus authentique attitude religieuse. L'auteur s'était d'abord attaché à Malebranche et à son théocentrisme intellectualiste. Et c'est seulement quand il a cru comprendre que l'exigence spirituelle du Maître dépassait celle du disciple que Combès s'est tourné vers Descartes. Quand il a vu se rejoindre l'infini du jugement et la présence du Dieu qui crée les vérités éternelles, il a pensé tenir la clé du cartésianisme. C'était passer d'un néoplatonisme de type augustinien à un néoplatonisme d'inspiration plotinienne. L'exigence critique mettait sur le chemin d'une théologie négative. Le monde intelligible n'était plus qu'une médiation. — « Je pense, écrit Combès, que le lecteur m'autorisera à conclure que le cartésianisme est une philosophie de la conversion, à tel point que je n'aurais pas cru mal nommer cet ouvrage en l'intitulant *La purification cartésienne* » (p. 12). — Ainsi Descartes n'est pas avant tout un technicien qui part à la conquête de la nature ni un idéaliste qui jouit de ses propres créations. Il s'achemine vers une « sagesse transspéculative » qui, à travers la relativité de toute idée et la finitude de l'entendement, reconnaît la motion illuminatrice de la divine Liberté. Le doute et l'analyse deviennent des méthodes spirituelles, ils culminent dans un acte qui est en même temps « savoir et conduite » et qui est la forme supérieure de la générosité. — Tel serait le dessein de la sagesse cartésienne : intégrer la science en la fondant dans une communication hypernoétique. Idéal platonicien. « Il n'est pour nous d'autre moyen de ressaisir notre liberté que l'intériorité d'une connexion intelligible, en laquelle est inscrit... son dépassement nécessaire » (p. 343). — L'auteur s'exprime dans une belle langue et excelle dans la synthèse. Même si l'on résiste à cette reconstruction du cartésianisme, on devra reconnaître en cet historien un vrai philosophe qui sait méditer les textes, les faire goûter, ordonner les significations et les dominer. Pour cartésienne qu'elle soit, cette dernière qualité n'est pas la chose du monde la mieux partagée.

JEAN TROUILLARD.

PIERRE BLANCHARD : *L'attention à Dieu selon Malebranche, méthode et doctrine*. Paris, Desclée De Brouwer, 1956, 264 p.

L'objet de l'auteur est de saisir l'intuition centrale de Malebranche : celle qui engendre son système, d'en explorer les larges avenues et les coins les plus secrets, et de posséder ainsi un nouvel instrument pour se connaître, connaître Dieu, connaître les autres, et connaître le monde. Ce centre de la philosophie de Malebranche, il le voit dans l'attention qui est « toute la doctrine et la méthode de Malebranche ». — L'ouvrage comprend trois parties consacrées, la première à la méthode de l'attention, la deuxième à la doctrine de l'attention, et la troisième au visage de Malebranche comme philosophe de l'esprit, comme philosophe chrétien, comme mystique et comme contemplatif bérullien. — Personne ne contestera que l'attention soit constamment recommandée par Malebranche et qu'elle soit chez lui un souci majeur. Il est donc heureux qu'une étude soit consacrée à la nature, au rôle et à l'éducation de l'application d'esprit chez le grand Oratorien. Il est possible également de présenter les principales thèses de la philosophie de Malebranche en suivant l'attention jusqu'à son terme. On s'élève ainsi du plan de la méthode au plan métaphysique. Quelles sont les réalités, se demande-t-on, que par l'attention nous pouvons et devons atteindre ? — Mais il est permis peut-être de se demander si l'on entre suffisamment par là dans le système de Malebranche, c'est-à-dire dans le développement ordonné de concepts qui distinguent sa philosophie de toute autre et qui constituent *l'objet* de son attention. On obtient plutôt — et c'est en somme ce que l'auteur a voulu — l'image de la personnalité spirituelle de l'Oratorien, l'image

du sujet Malebranche, penseur chrétien et disciple de Bérulle. C'est là un propos négligé souvent par les purs philosophes. L'auteur apporte à ce sujet des faits intéressants, comparant les catégories bérulliennes à la pensée de Malebranche. — L'ouvrage s'achève par un jugement porté sur Malebranche considéré en lui-même et par rapport à la pensée d'aujourd'hui,      FERNAND BRUNNER.

PIERRE BURGELIN : *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 320 p.

On accueille avec satisfaction ce *Commentaire* d'un aussi grand texte. Quand disposerons-nous d'instruments semblables pour le *Théétète* ou le *Philèbe*, pour les *Ennéades*, les *Méditations métaphysiques*, l'*Ethique*, la *Critique du Jugement*? Mais un tel ouvrage ne se résume pas. On ne peut, en l'occurrence, que signaler les qualités de cette exégèse toujours attentive, qui ne laisse rien échapper de l'essentiel et marque avec netteté les articulations, les ambiguïtés, les flottements de ce « petit discours » dont Leibniz nous dit qu'il le rédigea « étant à un endroit où quelques jours durant je n'avais rien à faire » (lettre du 11 février 1686 au Landgrave de Hess-Rheinfels). Bien entendu, les références à Leibniz lui-même, à Descartes, Spinoza, Malebranche, Aristote, etc., y sont nombreuses. On déplore toutefois l'absence d'un *Index* analogue à celui du *Commentaire* de M. Gilson au *Discours de la Méthode*. — Soulignons l'intérêt de la courte et suggestive préface. L'auteur relève la difficulté de cette œuvre où des thèmes divers s'entrelacent, se juxtaposent : ainsi la notion de *substance* y est étudiée sur trois plans, le plan *logique* du sujet, le plan *scientifique* de la force, le plan *métaphysique* de la création. M. Burgelin précise également le rôle de l'*image* appliquée à la représentation de Dieu : image du *Roi* — Leibniz s'y connaissait en fait de rois — et images de l'*Architecte*. Sans être dupe de ces figurations, les multipliant même pour les corriger l'une par l'autre, Leibniz n'hésite pas à remonter, en théologien-philosophe, des hommes, ces « petits dieux », au vrai Dieu conçu comme l'Etre absolu réalisant à la limite et au-delà de toute limite le meilleur de nous-mêmes ; et rien ne le choque davantage que la théorie scotiste ou cartésienne sur l'Absolue liberté d'un Créateur qui n'obéirait qu'à sa fantaisie. Mais cet admirable effort vers la cohérence se heurte à une difficulté terrible : comment justifier l'événement singulier de l'histoire à partir du possible, comment faire jaillir le réel du virtuel ? Mystère de l'acte créateur. — Au total, nous devons à M. Burgelin un commentaire de valeur qui rendra de grands services. — Relevons une bêvue regrettable : une expression d'Aristote transcrise à l'accusatif sous la forme *tèn zétoumenèn* réapparaît au nominatif ainsi : *té zétoumenè* (!).

RENÉ SCHÄFER.

RAYMOND POLIN : *La politique morale de John Locke*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 305 p.

Faisant suite à son excellent ouvrage sur Thomas Hobbes, l'étude de M. Raymond Polin s'inscrit dans ce qu'on pourrait appeler une révision essentielle des jugements portés sur les penseurs et les doctrines. Une telle révision s'appuie sur une étude des textes qui se veut exhaustive et exempte de préjugés : « Il est à la mode, à la lumière des événements et des doctrines contemporaines, de rechercher chez les doctrinaires du passé les thèmes précurseurs de l'histoire et de la pensée de notre temps » (p. 129). L'auteur veut nous livrer un Locke vrai, tel qu'il fut, et non tel qu'il a pu être utilisé par telle ou telle pensée postérieure, à commencer par celle de Leibniz. — L'auteur réussit ainsi à révéler une pensée

vivante, complexe, irréductible au schéma. Parcourant la pensée de Locke à partir de ses sommets — la nature humaine — et descendant à travers la loi de nature jusqu'aux problèmes politiques et même jusqu'aux questions monétaires dans l'Angleterre du XVII<sup>e</sup> siècle, M. Polin nous montre la *cohérence* de la pensée de Locke. Où l'on ne pouvait voir qu'un empiriste sceptique doublé d'un intellectualiste abstrait, l'auteur nous fait voir un homme que préoccupe avant tout l'accord et l'harmonie de la nature et de la raison, accord fondé sur la certitude de l'existence de Dieu. — Certes, pour Locke, il n'y a point d'idées innées, mais la *tabula rasa* ne signifie pas que l'homme naturel soit réductible à l'animal et doive être contraint par une légalité tyrannique. L'homme naturel, pour Locke, n'a point en lui de loi écrite, mais il est *capable of law* et, dès l'état de nature, la nécessité, la convenance et l'inclination le poussent à vivre en société. Ainsi, la recherche du bonheur, la *true happiness*, loin d'être l'expression d'un pur sensualisme, est déjà fondée en raison dans la capacité naturelle de l'homme à suspendre ses désirs et à *juger*. C'est ainsi que la loi naturelle, qui s'exprime à la fois comme liberté et comme obligation, se fera jour dans les institutions politiques. Locke apparaît ici essentiellement préoccupé par la philosophie pratique, mais soucieux d'abord de montrer qu'il n'est pas de pratique humaine sans une humanité, sans une régulation sociale impliquant une raison, ou mieux une capacité vraie de raison impartie à l'homme par Dieu. — Ce livre si riche et si concret demeure, dans son objectivité, un livre de maintenant. Peut-être y décèlera-t-on l'intention de « désengager » la philosophie, en montrant que la conscience sociale et individuelle est d'abord pré-historique, et que son obligation comme sa liberté premières échappent au politique, tout en venant s'y insérer.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ.

HENRI BERR : *Du scepticisme de Gassendi*. Thèse soutenue à la Faculté des Lettres de Paris en 1898. Traduction de Bernard Rochot. Paris, Albin Michel, 1960, 125 p.

En 1898, les thèses de doctorat se rédigeaient en latin ; d'où l'avantage qu'il y avait pour les auteurs de renouveler l'exploit de Calvin et de Descartes en se traduisant eux-mêmes. Henri Berr n'avait fait que commencer cette traduction, que reprend aujourd'hui B. Rochot. Ce dernier s'est tenu à une précision d'apothicaire, que je juge pour ma part un peu superflue ; elle nous vaut la reproduction des plus infimes modifications du brouillon de Berr, ce qui ne va pas sans une multiplication excessive des signes typographiques — et par conséquent sans quelque obstacle à la lecture courante. La traduction est si fidèle qu'on y respire comme des relents de thème latin : « Je ne peux pas m'empêcher de, rien ne s'oppose à, il n'est pas douteux que... » — La thèse est excellente, et combien actuelle, à l'heure où s'enrichit la connaissance du début du XVII<sup>e</sup> siècle. H. Berr étudie successivement le scepticisme de l'époque, la doctrine de Gassendi sur la science, et sa répercussion sur la philosophie.

J.-CLAUDE PIGUET.

GILLES-GASTON GRANGER : *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 178 p.

A-t-on le droit, à propos de ce livre concis et dense, de parler d'une interprétation marxiste de Condorcet ? La conclusion nuancerait cette affirmation en dégageant les avenues d'une science de l'homme future entrevue par le marquis, et dont la dialectique et la logique mathématique, de nos jours, seraient la voie. L'auteur trace d'abord un portrait intellectuel du marquis,

le dernier des encyclopédistes. Mathématicien *et* encyclopédiste, Condorcet est l'homme de l'analyse *et* de son application au domaine du probable et à l'amélioration du genre humain. Systématique et pratique, il cherche à saisir l'ensemble du champ mathématique, à y déterminer toutes les lois de construction possibles. On voit chez Condorcet « la conjonction d'un penchant invincible pour la systématisation de la connaissance pure, et un désir évident de travailler en vue d'une mainmise efficace sur les matériaux et les forces de la nature » (p. 65). Etudiant ensuite l'œuvre mathématique du marquis, l'auteur décrit ses recherches sur les probabilités. Il conclut que le marquis — auteur d'ailleurs d'un *Essai d'une langue universelle* — a eu l'idée d'une Analyse généralisée, substituant le raisonnement au calcul, langage universel concret applicable à toutes les combinaisons d'idées, annonçant la *théorie des ensembles* et marquant *l'historicité des mathématiques* comme instrument d'analyse raisonnée de la réalité humaine. On comprend que le troisième chapitre soit consacré à l'étude de l'« homo suffragans », du phénomène psycho-social du vote. L'auteur voit se former dans l'*Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* les premiers linéaments de la logique mathématique moderne. Il sera difficile à un profane d'apprécier les aspects proprement mathématiques de l'ouvrage. Philosophiquement, et fort prudemment, l'on se demandera dans quelle mesure les perspectives ouvertes par l'auteur sur une Science de l'homme participent à l'abstraction classificatrice du marquis. On ne pourra que souhaiter, avec l'auteur, du reste, que les mathématiques modernes ne se dialectisent pas trop et ne deviennent pas recherche d'une formule abstraite de jonction entre la méthodologie scientifique et une philosophie de l'homme historique. JEAN-PIERRE LEYVRAZ.

MAURICE DUPUY : *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959. Tome I et tome II, 756 p.

Du même : *La philosophie de la religion chez Max Scheler*. Même éditeur et même date, 282 p.

On sait dans quel désarroi la mort de Kant (1804) laissa la philosophie et combien celle-ci fut longue à se remettre — s'en est-elle jamais remise ? — de la secousse violente qu'elle avait subie. Les puissantes synthèses qui s'édifièrent de Fichte à Hegel tentèrent de restaurer l'Absolu métaphysique sous la forme d'un Moi créateur ou d'un Esprit qui se pose, se perd et se retrouve. Le néo-criticisme des écoles de Marbourg et de Bade (Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, cf. en France Renouvier) adopta la voie d'un relativisme créativiste, qui subordonne, en l'opération de connaissance, le contenu à la forme, le donné au donnant. Dans tous les cas, c'est le sujet qui l'emporte, l'objet ne subsistant qu'à titre de résidu plus ou moins assimilé. — Il était réservé au bergsonisme et à la phénoménologie de réagir, par des voies différentes, contre ce formalisme en rétablissant l'équilibre des deux termes. L'originalité de Scheler, qui subit fortement l'influence de Bergson, fut de reprendre la lutte anti-kantienne en orientant la phénoménologie dans le sens d'une théorie des valeurs objectives : à côté de l'*a priori* cognitif, justement réhabilité par son maître Husserl, il admet un *a priori* du sentiment, un ordre du cœur. L'essence du beau, du juste, du courageux s'impose à nos jugements antérieurement à toute constatation de fait : un enfant *sent* la bonté de sa mère avant de comprendre le concept de bonté, il la sent par une intuition « matériale ». Il faut donc renverser l'ordre

du rapport kantien : les valeurs ne dépendent pas d'une loi formelle : le devoir ; c'est le devoir qui dérive des valeurs. Au formalisme de la *Raison pratique*, au subjectivisme de l'axiologie nietzschéenne, Scheler oppose un objectivisme radical. — Ce rappel était nécessaire pour introduire les trois importants volumes que M. Dupuy vient de consacrer à Max Scheler. L'auteur nous montre le philosophe adoptant, dès sa jeunesse, une attitude d'esprit qui devait le préparer à recevoir les thèses de Husserl : ce n'est pas la pensée qui pose la réalité, mais la réalité qui se pose à la pensée, et la part essentielle du sujet consiste en un acte de confiance et d'abandon (*sich hingeben*). Cette relation se vérifie avec une évidence particulière dans l'ordre moral : à côté de la réduction eidétique, qui manifeste des essences logiques, le phénoménologue doit admettre une *réduction axiologique*, qui met hors circuit la volonté pour laisser apparaître les valeurs en tant qu'objets d'intuition et d'intention : *intentionale Gegenstände des Fühlens*. Cette vision émotionnelle est radicalement première et c'est elle qui détermine les fins de notre vie morale, la volonté étant, par elle-même, *wertblind*. Les valeurs ainsi découvertes s'ordonnent en une hiérarchie à quatre niveaux : valeurs sensibles, vitales, spirituelles et sacrées. — Ces essences sont immuables. Ce qui change, c'est la conscience plus ou moins claire que nous en prenons, et cette référence aux valeurs définit chacun de nous en tant que *personne*. Elle justifie également la *participation* des personnes entre elles : participation superficielle dans la *sympathie*, qui nous pousse à comprendre les sentiments d'autrui sans les éprouver, communion profonde dans l'*amour*, qui nous invite à vivre les joies et les souffrances d'autrui, sans pourtant nous identifier à lui, car l'amour n'efface pas les différences individuelles, il les affirme, au contraire, dans ce qu'elles ont d'irréductible. Toutes les personnes trouvent en *Dieu* le principe de leur participation spirituelle. — Cette objectivité des valeurs explique le rôle considérable que joue, dans la vie morale, l'exigence d'un *modèle* qui les incarne et nous invite à les vivre comme lui. Différent du *chef*, qui agit par commandement, le modèle intervient par l'exemple : tels les saints, tel le Christ. La valeur du sacré couronne donc toutes les autres. L'éthique schelérienne apparaît ainsi comme une éthique théiste et augustinienne. Elle trouve son expression dans un ouvrage central : *Vom Ewigen im Menschen* (1921). — Mais notre philosophe n'était pas homme à rester longtemps sur une position acquise. Il disait de lui-même qu'il aimait à se réveiller chaque matin avec la tête pleine d'idées neuves ; il vécut toujours dans un état chronique d'enthousiasme et de dépassement créateurs. Aussi cette phase de théisme devait-elle conduire à une étape bien différente marquée par la publication d'un nouvel ouvrage : *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), marquant un revirement brusque : on voit alors l'idée d'un Dieu personnel s'effacer devant l'affirmation d'un principe immanent qui se réalise progressivement en prenant conscience de lui-même à travers l'homme : l'homme est « le lieu unique où Dieu se fait ». Et cette actualisation de Dieu s'effectue par l'effet d'un principe initial, le *Drang*, puissance aveugle et irrationnelle qui constitue la seule force agissante. Car l'Esprit, le *Geist*, n'a par lui-même aucune efficacité dynamique : il se borne à être un facteur de détermination. — Le théisme cède donc la place à un humanisme panthéiste ou, plus exactement, panenthéiste. Scheler s'éloigne de saint Augustin pour se rapprocher de Schelling, de Schopenhauer, de Goethe, voire de Bergson. Il accorde maintenant une importance considérable aux forces inférieures et, par là même, à la responsabilité de l'homme, qui en est le siège. Et, du même coup, la religion, ravalée au niveau d'un mythe, s'efface devant la seule connaissance

valable des réalités supra-sensibles : la métaphysique. — Cette profession d'irrationalisme a fait scandale. Comment expliquer qu'un apôtre du personnalisme théologique ait pu revenir, en deçà de la phénoménologie, à une sorte de dynamisme romantique ? Peut-être les difficultés que Scheler rencontra de la part de l'Eglise catholique quand il voulut faire annuler son premier mariage, ont-elles joué un rôle dans ce revirement, qui l'amena à reporter sur l'homme la foi qu'il avait mise en Dieu. Mais le problème subsiste. — Tel est le développement de cette œuvre ardente, profonde et souvent déroutante. Je n'en connais pas aujourd'hui de plus excitante pour l'esprit. En l'analysant avec une sympathie attentive et lucide dans ses sinuosités ou ses ruptures, en abordant respectueusement les problèmes qu'elle soulève, sans vouloir à tout prix les résoudre, en ajoutant à ses exposés le complément précieux d'appendices bibliographiques et d'index, M. Dupuy s'est acquis un titre à notre reconnaissance. Son étude fera autorité pour longtemps. — Signalons que l'édition complète des œuvres de Scheler est en cours de publication, chez Francke, à Berne, par les soins de M<sup>me</sup> Scheler. Elle comprendra treize volumes.

RENÉ SCHÄFER.

WESLEY PIERSOL : *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle.*  
Lyon, Vitte, 1959, 187 p.

Le P. Ecole nous donnait, il y a peu de temps, une introduction à la métaphysique de L. Lavelle et voici une initiation à son axiologie, à partir surtout des deux tomes du *Traité des valeurs*. L'auteur suit pas à pas la démarche ascendante lavellienne du sensible au spirituel, mettant en lumière la spiritualité et le dynamisme de la valeur, la solidarité hiérarchisée des diverses valeurs et la présence constante de l'acte de préférence dans leur actualisation. On saura gré à M. Piersol d'avoir souligné le rôle de la liberté, de l'activité du sujet dans la promotion des valeurs et la nécessité pour lui d'une conversion pour lui éviter des perversions. Il répond ainsi aux objections de certains critiques existentialistes reprochant à Lavelle de sous-estimer l'importance du mal et du caractère tragique de la vie. Cette analyse, comme celle du P. Ecole, mais d'un autre point de vue, montre que chez Lavelle, il n'y a d'axiologie que parce qu'il y a une ontologie qui cherche à concilier une philosophie de l'ordre et une philosophie du sujet. Etude fidèle, déparée par trop de coquilles typographiques et qui aurait été plus féconde si l'auteur s'était attaqué au délicat problème des sources de l'axiologie lavellienne.

GABRIEL WIDMER.

Dr A. HESNARD : *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne.* Paris, Payot, 395 p.

Cet ouvrage expose en une synthèse admirablement documentée l'évolution et l'état actuel de la recherche psychanalytique. La vie, les découvertes, la doctrine de Freud font l'objet d'une première partie. Dans la seconde, l'auteur présente l'évolution et l'extension de la psychanalyse, étudiant en particulier les dissidences (Adler, Jung), le culturalisme américain (Alexander, Fromm, K. Horney), la psychanalyse des enfants (M. Klein) et l'apport français (D. Lagache, J. Lacan). La troisième partie (« Prospective de l'œuvre de Freud ») esquisse les grandes lignes d'une collaboration entre la psychanalyse et les sciences de l'homme. Dégagée du positivisme objectiviste qui la marqua longtemps, la psychanalyse s'efforce actuellement d'éclairer son expérience fondamentale à l'aide des concepts mis au point par la linguistique moderne et la

phénoménologie. C'est ainsi que la dialectique du signifiant, le symbole dans sa fonction structurante, l'être-dans-le-monde, l'être-avec-autrui, l'intersubjectivité sont des notions familières à l'auteur. Le chapitre sur la religion, avec sa fine analyse des déviations névrotiques du sentiment religieux, celui sur la morale, contenant une pertinente démystification de la notion de péché, ouvrent la voie à une « morale concrète » proposée à la fin de l'œuvre. Bien introduit par M. Merleau-Ponty, ce livre est un témoin autorisé et saisissant de l'effort de fidélité dans le renouvellement entrepris actuellement par les disciples de Freud.

HENRI-C. TAUXE.

GIOVANNI GENTILE : *Discorsi di religione*. (Quarta edizione riveduta e accresciuta.) Firenze, Sansoni, 1957, 172 p.

L'activité intellectuelle et la vie personnelle de Giovanni Gentile, chef du mouvement néo-hégélien en Italie, ont été si étroitement liées à une certaine phase du fascisme qu'il nous semble encore difficile de porter un jugement objectif sur l'œuvre de ce philosophe, ami tout d'abord de Benedetto Croce, puis séparé de lui par de fortes divergences. Le rôle joué par Gentile, sous Mussolini, dans la culture italienne et la réorganisation de l'école, a été très important. — La Fondation « Giovanni Gentile » pour les études philosophiques a entrepris la réédition de toute l'œuvre du philosophe, en commençant par les *Discorsi di religione*. L'intérêt de ces discours, prononcés à des moments très différents de la vie de Gentile, me semble plus historique que philosophique. La conception foncièrement intellectualiste du fait religieux, tout comme la conception progressiste de l'histoire sont difficilement acceptables aujourd'hui. Nous trouvons dans ces discours les préoccupations particulières à Gentile : critique de l'école et de l'Etat agnostique, critique de l'anticléricalisme. L'Etat doit s'appuyer sur une foi qui est nécessairement, pense Gentile, le catholicisme. Au point de vue autobiographique, le chapitre intitulé : « La mia religione » est une apologie assez intéressante mais qui montre à quel point Gentile se faisait illusion en se proclamant catholique alors qu'il aboutit simplement au déisme.

LYDIA VON AUW.

\* \* \*

*Actas do I Congresso nacional de filosofia*. Braga, 1955, 800 p. *Revista portuguesa de Filosofia* 2/1960 : « Filosofia portuguesa actual ». Braga, 1960, 170 p.

PHILOSOPHIE  
CONTEMPO-  
RAINE

Il y a quinze ans, au sein de la Faculté pontificale de théologie de Braga, se formait un groupe philosophique qui se proposa de redonner à la tradition scolastique au Portugal toute sa vigueur. Mais ce renouveau, qui dans l'esprit des auteurs devait prouver que la scolastique restait la « philosophia perennis », a été beaucoup plus qu'une restauration. Le dynamisme du groupe comme la qualité du travail de ses membres ont placé ces philosophes au centre de l'activité philosophique portugaise. — Leur revue — *Revista portuguesa de filosofia* — assure régulièrement depuis quinze ans la liaison avec une quarantaine d'autres pays ; leur collection philosophique d'œuvres originales a ranimé une pensée sinon moribonde, du moins en constante léthargie. Tout cet effort a abouti à l'organisation du premier Congrès national de philosophie, dont les actes forment un volume de 800 pages de très inégale qualité. A lire ces pages, cette manifestation semble plus proche de la propagande en faveur de la vie culturelle portugaise que de la réflexion philosophique. — Heureusement, le groupe vient de

publier un second numéro spécial, plus modeste mais infiniment plus dense, où il tente de dégager les tendances actuelles de la philosophie au Portugal. Quelques études historiques prouvent la validité et l'importance de la scolastique des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles et manifestent les limites des philosophes portugais modernes. En effet ceux-ci, comme leurs voisins espagnols du reste, semblent attacher trop d'importance aux essais philosophico-littéraires, historico-sociologiques ou à de vagues notions comme le « saudosismo », aux dépens d'une réflexion plus méthodique. Seuls les philosophes de formation scolastique montrent, à part quelques honorables exceptions, une rigueur nécessaire. Des notes et de nombreuses bibliographies font de ce fascicule un ouvrage de référence indispensable pour la connaissance de la philosophie actuelle au Portugal.

PIERRE FURTER.

**MAURICE GEX** : *Initiation à la philosophie*. Avec un complément sur la philosophie contemporaine. 4<sup>e</sup> éd. Neuchâtel, Griffon, 1960. 404 p.

On sait assez le succès remarquable de ce livre, qui s'est imposé par ses qualités de clarté et de concision. On le retrouve ici inchangé, mais complété. — Ce complément porte sur le matérialisme dialectique, la phénoménologie (Husserl et Scheler, la présentation de Scheler est du reste particulièrement réussie), l'existentialisme et le spiritualisme français. — L'exposé est toujours rigoureusement objectif, mais l'on sent davantage, dans ce *Complément*, la trace de l'auteur, ses goûts, sa philosophie personnelle en un mot. Ainsi la caractérologie de Le Senne et l'évolutionnisme de Teilhard tiennent, dans ce panorama, davantage de place que Heidegger et Sartre réunis. (Signalons à propos de Sartre une coquille : c'est la revue *Temps modernes* qu'il dirige.) — L'examen du matérialisme dialectique, pour reposer sur des sources limitées mais solides, est cependant entaché par un examen trop rapide de la dialectique hégélienne. On sera surpris sans doute de lire sous la plume de M. Gex que pour le matérialisme dialectique « l'évolution est sans but (absence de finalité) » et que « c'est par hasard que le progrès se produit » (p. 329), alors que l'idée du « paradis sur terre » et la thèse selon laquelle « l'homme fait l'histoire » sont des pièces constitutives du marxisme (duquel le matérialisme dialectique n'est du reste pas séparable aussi nettement que ne le sous-entend l'auteur). En réalité, M. Gex veut dire par là que le matérialisme dialectique est incapable de répondre à une question que lui pose sa philosophie imprégnée d'inspiration scientifique, et cette question est : comment la matière a-t-elle produit, dans la préhistoire, l'apparition de l'homme et de sa substance pensante ? — C'est à de tels détails, on le voit, qu'on « sent » l'homme qu'est Maurice Gex transparaître derrière l'objectivité du professeur de philosophie, qu'il est aussi. Le professeur a réussi ce tour de force d'être accessible à chacun sans jamais, à aucun moment, tomber dans les défauts de la vulgarisation. Et l'homme réussit de son côté à être toujours présent, derrière une objectivité qui se veut rigoureuse, ce qui donne du reste à cette objectivité théorique un cachet humain et une vibration personnelle qui sont la marque du véritable philosophe. J.-CLAUDE PIGUET.

*La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*. Seconds entretiens de Rome publiés sous la direction de Ferdinand Gonseth. Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 291 p.

Cet ouvrage reproduit, en les complétant considérablement, des entretiens où s'affrontèrent à Rome F. Gonseth d'une part, et des penseurs d'inspiration thomiste d'autre part. — La thèse que F. Gonseth présente à ses collègues

tient en ces mots : science et philosophie ne forment qu'un corps. Dans son introduction, il montre comment la philosophie se trouve devant la science comme devant un fait d'expérience qu'elle doit intégrer comme l'une de ses expériences inéluctables. La science tout comme la philosophie ne sauraient donc être purement rationnelles, et exclure toute expérience. Par conséquent la philosophie de la science, à condition d'être ouverte, constitue une entrée dans la philosophie tout court, en évitant les deux périls communs à la science et à la philosophie : l'empirisme absolu et le rationalisme intégral. Rationalisme et empirisme sont donc complémentaires, et l'on voit bien comment la pensée de F. Gonseth a pu passer aux yeux de ses auditeurs thomistes (donc, en une certaine mesure, très rationalistes et très dogmatiques) comme un scepticisme déguisé et une « empirie » prolongée. — La philosophie elle-même se voit éclairée pour M. Gonseth sur les points suivants : elle ne saurait répudier l'expérience sensible, pas plus que l'exigence formelle de vérité attestée par l'existence de l'erreur. Dans ces conditions, « il ne peut y avoir aucune opposition, ni même aucune compétition entre les fins de la science et les fins de la philosophie » (p. 18). — La discussion qui suit s'ouvre à l'histoire de la science et de la philosophie (à souligner : une discussion intéressante sur Descartes, p. 96 sqq.), aux diverses sciences, physique, biologie (avec un apport instructif d'Elie Gagnebin cité par F. Gonseth), et logique (il faut retenir les pages de F. Gonseth sur la définition, 246-248, reprises dans sa conclusion). — Dans la conclusion, F. Gonseth se défend d'ouvrir une école de scepticisme, et il le montre par une analyse des conditions dans lesquelles le langage humain peut porter des *significations*.

J.-CLAUDE PIGUET.

STANISLAS BRETON : *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*.  
Paris-Lyon, Vitte, 1959, 254 p. Problèmes et doctrines, 16.

L'ontologie traditionnelle définit positivement, négativement et par voie d'éminence la notion d'être, à l'aide d'un langage où le substantif et l'adjectif jouent les premiers rôles. Depuis Descartes, la philosophie moderne détrône la philosophie de l'être et la remplace par celle de la représentation, à la suite de la critique des universaux et des formes substantielles. La phénoménologie enfin, sans nier la possibilité d'une ontologie, dépasse grâce à sa méthode les oppositions entre les ontologies réalistes et idéalistes ; elle s'appuie sur une analyse de l'intentionnalité de la conscience et non plus sur celle du concept d'être ou celle des conditions de la représentation ; l'examen des prépositions et des adverbes (*esse in* et *esse ad*, par exemple) se substitue dans son langage à celui du substantif et de l'adjectif. Dans ces conditions, quelle peut être la signification de l'idée d'être ? M. S. Breton, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, répond à cette question, en se cantonnant au niveau de la phénoménologie. Il procède, dans le style de Husserl et de son école, à une triple approche de la notion d'être : au niveau de la perception du monde, de l'imagination de la matière, et de l'idée d'être prise en elle-même. Inutile de résumer des démarches tout en nuances ; retenons quelques conclusions : premièrement, l'une des fonctions de l'être est de dépasser tout donné par une mise en question radicale des déterminations, par un effort de décollement (expérience de la transcendance), alors que par ailleurs l'être se manifeste comme principe actif de cohésion (l'être est cohéreur). Secondelement, nous ne sommes pas l'être, mais nous tendons à l'être, dans la coïncidence de l'être et du penser : sortir de soi pour revenir à soi, par le détours de l'autre, sans jamais abolir la distance

entre soi-même et l'autre. Troisièmement, si l'être fait surgir l'écart et suscite le dynamisme du dépassement, il est « ce qui vient à nous pour que nous allions à lui », condition de toute intelligibilité et de tout projet, sans se laisser enfermer dans des représentations. Enfin, l'idée d'être est déjà de l'être, parce qu'elle est acte d'être à elle-même son fondement, constitutive qu'elle est de notre être au monde et de notre disponibilité à une éventuelle révélation de l'Absolu. Voilà une contribution importante à l'urgent problème des rapports entre phénoménologie et ontologie. — De telles approches n'auraient-elles pas été mieux situées si leur auteur avait aussi recouru à une méthode génétique, montrant par exemple comment le rapport cosmos-perception s'est constitué historiquement, l'intentionalité de la conscience étant aussi historicisante. Quant au théologien qui use sans cesse des notions comme celle de « monde », d'« image », de « temps », de « transcendance », il aura grand profit à méditer cet ouvrage pour se dégager d'un langage par trop abstractif et souvent désuet.

GABRIEL WIDMER.

BADI KASM : *L'idée de preuve en métaphysique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 291 p.

Ce livre remarquable, qui a été présenté d'abord comme thèse de doctorat en philosophie à l'Université de Genève, devrait être lu par quiconque s'occupe de philosophie. Peut-être pourrait-on l'appeler une *Défense et Illustration de la Métaphysique*. — Défense, et sur deux fronts, contre ceux, d'abord, qui récuseraient la valeur de la preuve en métaphysique au nom de la logique. M. Kasm montre de façon très convaincante qu'il est vain d'accuser les philosophes de se contredire : toute preuve métaphysique est inséparable d'une conviction personnelle qui est comme son âme, et devant laquelle s'arrête la logique, dont la fonction est de contrôler la structure propositionnelle. On pourrait dire, en forçant un peu la pensée de l'auteur, que si les théories métaphysiques ne sont jamais contradictoires, c'est parce qu'elles ressemblent à des personnes : si elles *existent*, et à condition qu'elles ne soient pas des *faux*, des spectres de théories, elles répondent donc à la logique, toutes. Il serait futile de prétendre les réduire au nom d'un pur système logique : critique de A. J. Ayer et du positivisme logique (p. 103). Ce serait en somme décréter qu'un homme est mort sous prétexte qu'il ne répond pas à de prétendues conditions pures de la vie. — Cependant : défense sur un autre front. Il ne s'ensuit pas que la théorie relève d'une intuition infra- ou supra-logique qui n'a pas de comptes à rendre à la logique. M. Kasm montre que « l'unité du système doit être cherchée dans l'unité de l'esprit qui pose le système et non dans celle d'une intuition qui le fonderait » (p. 252). Affirmation remarquable, qui fait justice des querelles de philosophes en posant que l'originalité réside dans l'usage vrai de l'esprit humain, dont l'unité demeure diverse, et non dans une sorte d'idée fixe originelle. — Illustration : M. Kasm applique ses idées en citant abondamment les philosophes, démocratiquement, mais non froidement, les appelant tous à la barre et les éprouvant, libre de ces préjugés qui font plus solennelle la parole de Platon que celle de Valensin. Qu'ont-ils dit ? Il faut tous les entendre, puisque la recherche du vrai est essentiellement ouverture à la pensée et à l'expérience des hommes. — Ce livre irrécusable soulève pourtant un problème inquiétant. « Nous faisons remarquer que les sphères du non-sens et du contresens sont des sphères vides : elles désignent ce que personne n'affirme *réellement* » (p. 128). Cela est certain. Et pourtant, M. Kasm me paraît passer à côté du problème de la mauvaise foi et de la faute. Nous n'avons pas affaire qu'à des « métaphysiciens de race » (p. 7).

M. Kasm peut « protester », à propos de *Rhétorique et philosophie* de Ch. Perelman, « contre le principe qui met dans le même sac l'argumentation des philosophes et celle des propagandistes américains » (p. 232). Mais auprès de qui proteste-t-il ? L'affirmation verbale et capable de mentir, dit l'auteur (p. 49), ne nous intéresse pas. C'est vrai. Cependant, tout cela existe et je ne puis m'en débarrasser d'un revers de main. Il y a un certain risque que le tribunal devant lequel les preuves témoignent demeure un peu abstrait. M. Kasm devrait peut-être confronter son sens aigu du vrai avec la sociologie et l'histoire, et situer mieux le philosophe dans la trame du temps, des visages, des lieux.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ.

JOSEPH COMBÈS : *Valeur et liberté*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 108 p. Initiation philosophique, 44.

Cette axiologie appellera parfois aux lecteurs de cette Revue la belle thèse de Gabriel Widmer. Comme ce dernier, Joseph Combès sait éviter les deux écueils : le positivisme qui réduirait les valeurs à de simples objets, le subjectivisme qui les ferait dépendre d'une initiative arbitraire. Son secret est peut-être de rejoindre, par-delà les controverses contemporaines, le sens platonicien de l'*idée*. Celle-ci n'est jamais objet, elle est le principe d'une série d'objets définis, qui justement ne peuvent prendre forme sans tendre vers l'*idée* comme vers leur limite et leur règle. C'est l'absence de l'*idée* plus que sa participation qui définit les choses. C'est le devoir irréalisable d'être juste qui délimite la justice et l'injustice réelles d'une conduite. Les valeurs sont plus qu'objectives si tout objet enveloppe ce qu'il exclut, si tout fait est posé par une norme qui le juge, si une résistance existe par la seule exigence qui l'affronte. La valeur, c'est donc le *néant* des choses et des significations apparaissant plus positif que toute apparition et toute détermination. « Méthode négative en acte, telle est l'expérience de la valeur » (p. 41). — Telle est du même coup la thèse essentielle de l'ouvrage. On voit que pour lui valeur et liberté sont des corrélatifs qui subsistent l'un par l'autre sans qu'aucun des deux puisse revendiquer une antériorité. Leur dualité exprime nécessairement le caractère fini de notre activité spirituelle et nous renvoie en deçà de leur antithèse. Dieu n'est ni idée, ni valeur, ni même liberté. On ne peut lui référer ces termes que dans la mesure où il les *fonde* en nous et ne leur est pas inférieur. Mais la valeur n'est pas davantage l'esprit fini, puisqu'elle est pour lui un principe d'arrachement total. On aura quelque chance de la rencontrer en méditant la conversion constituante ou la relation fondamentale de l'esprit à l'*Infini*. — On sent passer à travers ces pages l'inspiration cartésienne selon laquelle, comme disait Brunschvicg, « l'âme trouve dans la conscience de son infinie liberté le principe de sa bonté et s'unit au Dieu libre qui l'a faite libre ». Mais le Descartes de Combès a lu Spinoza. Dieu crée les vérités éternelles, non en lui-même (ce qui n'aurait pas de sens), mais en nous de telle sorte que l'acte par lequel nous posons les valeurs est indivisiblement celui par lequel Dieu les invente et s'aime à travers nous. — Une formule de Lagneau semble particulièrement chère à Joseph Combès : « La valeur se constitue par réflexion de l'esprit sur sa propre liberté » (p. 44). S'agit-il de la réflexion spontanée ou de la réflexion méthodique et savante ? Il eût été utile de le préciser. Ce problème rejoint d'ailleurs une autre question qui est seulement esquissée ; une valeur comprise est-elle nécessairement vécue et effectuée ? Y a-t-il une connaissance purement théorique des valeurs ? Et cette difficulté à son tour met en cause le libre-arbitre. Ce qui décide de tout, nous dit l'auteur, ce n'est pas l'instant du choix, mais le présent supratemporel ou « temporalisant » qui porte

possibles et normes. La fonction du temps semble donc être de nous cacher à nous-mêmes en projetant de nous-mêmes une image inversée, et de nous imposer ainsi l'ascèse de la négation. « Au terme, disait Jacques Paliard, notre éternité prend la forme de nos illusions détruites. »

JEAN TROUILLARD.

**JOSEPH MOREAU :** *L'horizon des esprits. Essai critique sur la Phénoménologie de la perception.* Paris, PUF, 1960, 134 p.

Aussi au fait de la philosophie moderne et contemporaine que de la pensée grecque, M. Joseph Moreau analyse la thèse célèbre de M. Maurice Merleau-Ponty et montre que la phénoménologie ne peut constituer toute la philosophie, ni la phénoménologie de la perception toute la phénoménologie. L'évidence perceptive, qui nous fait prendre conscience de notre « être-au-monde », ne supprime pas en droit l'exigence critique, réflexive, qui nous mène à l'affirmation d'un *ego* transcendental. La réduction phénoménologique ne permet pas d'éliminer la transcendance ontologique. Le « positivisme phénoménologique » de M. Merleau-Ponty tronque la phénoménologie selon Husserl et même selon Heidegger. Le *cogito* enveloppe une ouverture à l'être, il garantit la transcendance du vrai par rapport à chaque *ego* singulier. La phénoménologie bien entendue est compatible, M. Moreau nous en donne la conviction, avec l'exigence critique, l'analyse réflexive ; le préréflexif, en effet, n'est accessible qu'au travers de la réflexion elle-même.

MARCEL REYMOND.

**D<sup>r</sup> BERNARD THIS :** *La Psychanalyse, science de l'homme-en-devenir.* Tournai, Casterman, 1960, 312 p.

Longtemps prisonnière d'un vocabulaire chosiste qui masquait l'originalité de son donné, la psychanalyse tend actuellement à comprendre son expérience à travers une description de l'intersubjectivité historique structurée par le langage et vécue dans l'image du corps. Sans jamais perdre de vue le fait que la psychanalyse est avant tout une thérapeutique, un vécu concret, l'auteur reprend les intuitions de Freud dans une perspective phénoménologique. Cette méthode nous vaut une étude pénétrante de l'œuvre de Freud, du champ psychanalytique, des conséquences pédagogiques des découvertes psychanalytiques ; les exemples, les cas particuliers, les conseils pratiques illustrent et soutiennent constamment l'exposé théorique. A la fin de l'ouvrage, le D<sup>r</sup> This montre en quel sens l'expérience psychanalytique implique une visée des valeurs et une saisie du temps. Loin de réduire l'homme, comme on l'a souvent prétendu à tort, à n'être qu'un objet, jouet d'instincts aveugles, la psychanalyse, « instrument de travail parfaitement adapté à la compréhension des phénomènes humains » (p. 307), s'oriente vers la connaissance de l'homme-sujet engagé dans l'historicité ; elle veut libérer l'homme de ses aliénations profondes, promouvoir une morale concrète, fondée sur « la découverte et la reconnaissance d'autrui » (p. 311).

HENRI-C. TAUXE.