

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 12 (1962)
Heft: 2

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.05.2026

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

BIBLIOGRAPHIE

HISTOIRE
DES
RELIGIONS

S. G. F. BRANDON : *Man and His Destiny in the Great Religions*. Manchester, University Press, 1962, 442 p.

Un grand livre. L'auteur, professeur d'histoire des religions à Manchester, interroge les religions pour savoir ce qu'elles disent de l'homme et de sa destinée d'être mortel. Se méfiant des thèses préconçues et des généralisations rapides, il aborde chaque religion comme un phénomène indépendant, portant en soi ses problèmes particuliers, avec un ou plusieurs centres de gravité qui lui sont propres. Cette méthode — laborieuse peut-être, mais prudente — fait contraste avec telle « phénoménologie des religions » qui juxtapose des éléments jugés comparables et tirés des religions les plus disparates, sans égard pour la place unique que chaque élément occupe dans son contexte. L'auteur respecte ainsi l'individualité de chaque ensemble de faits religieux. — Le livre commence par l'étude de l'homme préhistorique, qui paraît avoir eu le « sens du temps » : conscient de la fragilité de son existence dans un monde en constante évolution, il a cherché à rendre à sa vie éphémère une signification personnelle. Abordant tour à tour les religions égyptienne (vue essentiellement « optimiste » de la destinée humaine : l'homme peut s'assurer une existence permanente), babylonienne (vue pessimiste : l'homme ne trouvera jamais la « vie »), hébraïque (sur une vue plutôt optimiste, le yahvisme vient greffer la théorie pessimiste de la *šeol* ; les écrits tardifs de l'Ancien Testament attestent de nouveau la recherche, par l'individu, d'une « signification personnelle »), grecque (vue très pessimiste, à l'exception des religions à mystères), chrétienne (le christianisme, créé par l'apôtre Paul, proclame le message du salut par la grâce d'un Sauveur divin), musulmane (toute-puissance de la théorie de la prédestination), indienne (mépris de la vie, à l'époque post-védique, et désir de la dépasser de diverses manières), bouddhiste (vue psychologique de la vie, dans le but de la dépasser) et chinoise (l'homme faisant partie intégrante du processus cosmique), l'auteur résume les résultats de son enquête dans le dernier chapitre, intitulé « l'homme et sa destinée ». Après avoir esquissé les différentes nuances des attitudes « optimistes » et « pessimistes » à l'égard de la mort, il insiste sur l'importance de la conscience du temps pour toute anthropologie religieuse. — Il est inévitable qu'un livre de cette envergure touche à un grand nombre de questions qu'on aimerait discuter avec l'auteur. Il a pris soin de se documenter auprès des spécialistes de chaque religion, précaution qui est susceptible de donner tout son éclat à une discussion que nous souhaitons fructueuse. Espérons que ce livre retiendra l'écho qu'il mérite : l'anthropologie religieuse est une science dont personne ne contestera l'intérêt à l'heure actuelle.

CARL A. KELLER.

J. W. HAUER : *Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen*. Stuttgart, Kohlhammer, 1961, 104 p.

Thème important, traité de manière décevante. L'auteur se propose de faire un « Beitrag zu einer weltgeschichtlichen Betrachtung der Religion ». Etant donné l'unité fondamentale du genre humain et de la nature humaine, il croit possible d'interpréter les différentes religions comme autant de formes

du phénomène humain tout court. Choissant l'exemple de la tolérance et de l'intolérance religieuses, il espère en déduire les différentes possibilités de « *Menschwerdung* ». Programme impressionnant certes et valable — bien qu'obscur dans certains de ses aspects — mais exécuté sur des bases extrêmement fragiles. Le livre demanderait une réfutation point par point. On se contentera de quelques remarques. Le travail foisonne de généralisations et de simplifications inadmissibles. L'Inde est le pays classique de la tolérance où tout n'est que tolérance — on passe sous silence ou presque (p. 70) la répression sanglante du bouddhisme et du jainisme par l'hindouisme renaissant. Les peuples sémitiques sont intolérants par nature, l'Ancien Testament témoigne d'une intolérance outrancière — l'auteur ne semble pas éprouver le besoin d'examiner les faits de près. L'une des thèses fondamentales du livre consiste en un racisme très prononcé — on a l'impression de lire un traité des *Deutsche Christen* d'il y a vingt-cinq ans. Les « Indogermanen » ou « Arier » (surtout les Indiens et les Germains) sont des anges — à l'exception des nations latines qui habitent les côtes de la Méditerranée. A côté d'observations justes — par exemple que les religions prophétiques ont toujours une tendance à l'intolérance — on trouve des bévues navrantes : le *Harivamsa* est déclaré être un appendice du *Bhagavatapurana* (p. 61), et un grand mystique musulman est appelé *Ibn ben Arabi* (p. 97). — Au risque d'être jugé « intolérant », nous considérons ce livre comme préjudiciable à la cause même qu'il prétend servir : la tolérance religieuse.

CARL A. KELLER.

CHANG-CHEN-CHI : *The Practice of Zen*. New York, Harper & Brothers, 1959, 199 p.

Le titre de ce livre est inexact. Il ne s'agit pas du Zen japonais, mais de la forme chinoise de ce mouvement, appelée Ch'an. On nous dit que l'auteur est un savant bouddhiste chinois, actuellement professeur aux Etats-Unis. Son ouvrage contient quatre chapitres, indépendants les uns des autres. — I. *The Nature of Zen*, une remarquable analyse, à l'appui de nombreux textes traduits du chinois, des principales idées du Ch'an. II. *The Practice of Zen*. C'est peut-être la partie la plus importante du livre. Elle contient la traduction de quatre textes doctrinaux et des autobiographies de cinq maîtres du Ch'an. Ces textes constituent non seulement un intéressant champ de recherches concernant les genres littéraires de la littérature chinoise d'inspiration bouddhiste, mais une mine d'informations sur l'ambiance du bouddhisme chinois. III. *The Four Problems of Zen Buddhism*. Dans ce chapitre, on notera avant tout une belle étude sur les rapports entre le « Zen » et les écoles Yogacara et Madhyamika, c'est-à-dire les principales écoles du Mahayana. IV. *Buddha and Meditation*, une brève introduction à la méditation bouddhiste. — Pour autant qu'on puisse en juger sans être sinologue, ce livre est une excellente présentation de cette forme à première vue assez bizarre d'un bouddhisme aristocratique qu'est le Ch'an/Zen.

CARL A. KELLER.

WALTHER HINZ : *Zarathustra*. Stuttgart, Kohlhammer, 1961, 271 p.

Qui était Zarathustra (cette graphie est préférable à « Zoroastre ») ? le créateur de l'un des grands systèmes religieux et philosophiques du monde ? un « pasteur de campagne s'intéressant aux progrès de l'agriculture » ? un chamane qui, se droguant, proférait des « oracles » incohérents ? un homme

politique se mêlant d'affaires qui ne le regardaient pas ? un prêtre traditionaliste, conscient d'une imminence eschatologique ? Toutes ces réponses ont été données sur la base des mêmes textes, les célèbres et notoirement difficiles gathas. L'auteur du présent livre nous soumet une nouvelle traduction annotée de ces textes, s'inspirant en les critiquant de toutes les traductions existantes. Ainsi équipé, il brosse un nouveau tableau de son héros. Celui-ci est né en 630 en Bactrie. En 590, à la suite de sa prédication infructueuse, il a dû se réfugier en Chorasmie, dans la petite ville de Keshmar. En 588, Vistašpa s'est converti et Zarathustra a planté un cyprès en mémoire de cet événement. Après sa mort survenue en 553, sa doctrine s'est rapidement répandue : Cyrus, le vainqueur de Babylone, sera Zoroastrien, ainsi que Darius. Dans sa prédication, Zarathustra s'est dressé contre les mystères sanglants et orgiaques de Mithra, prenant la défense des vaches et des bœufs, et préconisant le culte d'Ahura Mazda. Passant en revue les principaux aspects de ce message — la création, l'élément dualiste, l'eschatologie, la théologie des « esprits » et des notions « personnifiées » — l'auteur s'arrête surtout à la question de la véridicité de Zarathustra. Celui-ci a été un vrai prophète ; dans ses visions, il a été en rapport avec Dieu le Père ; il a vu le Christ sous la forme de Spenta Mainyu, « Bon Esprit », alors que Angro Mainyu s'identifie à « Lucifer ». — Le livre est très bien écrit ; de manière heureuse, l'auteur allie une érudition parfois stupéfiante à des intérêts théologiques et littéraires. Laissant aux spécialistes le soin d'examiner le bien-fondé de l'interprétation des gathas, le théologien se penchera surtout sur le chapitre 8, où l'auteur nous montre Zarathustra annonçant le Christ. Ne serait-il pas possible que la réalité qui se cache derrière Spenta Mainyu — car réalité il y a — soit effectivement, comme l'auteur le veut, une forme du Christ ?

CARL A. KELLER.

CL. CAHEN (éd.) : *L'élaboration de l'Islam*. Colloque de Strasbourg, les 12-13-14 juin 1959. Paris, PUF, 1961, 127 p. Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg.

L'idée qu'on se fait traditionnellement de l'histoire de l'Islam pendant les premiers siècles de son existence est basée sur les ouvrages tardifs d'auteurs « orthodoxes » (sunnites) écrivant dans l'atmosphère d'Etats rattachés à la même orthodoxie. Dans l'optique de ces auteurs, l'élaboration de l'Islam orthodoxe se fait pratiquement sans heurt à partir du Coran et de la sunna du prophète défendus par des califes dévoués à la cause de l'Islam. Les quelques hérésies vite liquidées sont considérées comme des aberrations déplorables, mais incapables de modifier le cours des événements. — Or, cette optique est en passe de changer de fond en comble. De nouvelles méthodes de recherche, et de nombreux textes inconnus des arabisants du siècle dernier, mais publiés au cours des dernières décennies permettent de serrer de plus près le phénomène de la formation de l'Islam. Un colloque convoqué à Strasbourg en 1959 a essayé de mettre en œuvre les découvertes récentes. — *Claude Cahen* (Strasbourg-Paris), introduisant le colloque, parle de « la changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses ». C'est la contribution de l'historien-sociologue, s'efforçant de situer dans l'ensemble de la société arabo-judéo-chrétienne et perse des premiers siècles de l'Islam les différents mouvements religieux et politiques. — *Francesco Gabrieli* (Rome) présente « la Zandaqa au I^{er} siècle abbasside ». Par « zindiq » (« hérétique ») on désigne d'abord les manichéens,

plus tard tout ennemi interne de l'Islam. Trois personnages sont étudiés : le poète dualiste Ibn al-Muqaffa, le théologien Ibn ar-Rawandi, et le philosophe er-Razi. — *Louis Gardet* (Toulouse) passe en revue les prises de position divergentes provoquées par l'affrontement avec la philosophie grecque, allant de l'adoption de cette dernière comme outillage précieux servant à défendre l'Islam, jusqu'à l'abandon de l'Islam en faveur de la philosophie. — *Armand Abel* (Bruxelles) montre comment s'est développé, chez les chrétiens de Damas instruits par Jean Damascène, la polémique contre les convictions religieuses des envahisseurs musulmans, et comment ces derniers ont réagi en développant leur propre apologétique. — *Georges Vajda* (Paris) traduit deux textes d'auteurs judéo-arabes du IX^e et du X^e siècle, révélant la convergence profonde des théologies juive et arabe, en particulier en matière de méthode dialectique. — *Samuel M. Stern* (Oxford), dans une communication très remarquable, propose une nouvelle vue de l'histoire du mouvement ismaïli. Fondé, d'après M. Stern, vers le milieu de VIII^e siècle, ce mouvement se scinde plus tard en deux groupes, dont le premier réussit à faire admettre sa pensée comme religion officielle de l'Etat fatimide en Egypte, alors que l'autre, restant fidèle aux principes de base du fondateur, s'enrichit de plus en plus de la gnose néoplatonicienne. — *Louis Massignon* brosse un tableau sympathique de la curieuse secte des Nousayris, communauté formée d'artisans et de paysans qui admet la doctrine de la « réincarnation des âmes ». — *Hamilton A. R. Gibb* (Harvard) enfin, dans « Government and Islam under the Early Abbasids: the Political Collapse of Islam », se demande pourquoi les Bouyides chiites, qui au X^e siècle s'emparèrent de Bagdad, ne remplacèrent pas le calife sunnite par un calife chiite. Il répond en disant que l'idéal classique du califat selon lequel le calife a pour devoir de protéger une communauté de frères égaux avait cédé la place, au cours du règne abbaside, au pouvoir effectif des trois institutions créées pour soutenir le califat : la Loi religieuse, l'armée et la bureaucratie. Le calife lui-même, privé de tout pouvoir réel, était devenu politiquement quantité négligeable. — Un volume qui ouvre de multiples horizons ouvrant vers une meilleure compréhension du phénomène compliqué de l'élaboration de l'Islam.

CARL A. KELLER.

TOR ANDRAE : *Islamische Mystiker*. Stuttgart, Kohlhammer, 1960, 157 p. Urban-Bücher, 46.

Ce livre, d'un prix extraordinairement modique, nous présente avec amour et pertinence le soufisme des deux premiers siècles de l'histoire musulmane. L'auteur, qui a publié plusieurs monographies sur le mysticisme, interroge d'abord les sources arabes au sujet des rapports des premiers ascètes musulmans avec le monachisme chrétien, et aborde ensuite l'un après l'autre différents aspects du tasawwuf ancien. Sa méthode est celle des savants arabes du XI^e siècle, dont il utilise les écrits : il cite, à propos de chaque terme ou phénomène qu'il veut élucider (par exemple la crainte de Dieu, l'amour pour Dieu, la confiance, etc.), un grand nombre d'aphorismes et d'anecdotes des saints musulmans. Le livre a peut-être deux défauts ; le premier, que l'auteur manifeste, une certaine animosité à l'égard des théologiens et des mystiques philosophes d'une époque plus tardive et qu'il sous-estime, de ce fait, l'élément systématique et philosophique qu'on trouve dans la poursuite de la « Voie » chez les soufis anciens ; et l'autre, qu'il n'essaie pas de pénétrer l'évolution historique des différentes notions. Mais il a réussi à écrire un livre très attachant et d'une incontestable actualité spirituelle.

CARL A. KELLER.

HENRI MICHAUD : *Jésus selon le Coran*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, 100 p. Cahiers théologiques, 46.

La dernière étude du regretté professeur d'histoire des religions à la Faculté libre de théologie protestante de Paris a pour but d'engager un dialogue avec l'Islam, en vue d'abord d'une meilleure compréhension mutuelle, mais aussi d'une éventuelle union des deux religions. Dans le cadre du problème algérien, ce désir paraît tout à fait légitime. — Le livre consiste essentiellement en une traduction des textes coraniques relatifs à Jésus, traduction accompagnée d'un commentaire serré. Dans l'arrangement de ces textes, l'auteur suit les étapes de la vie de Jésus : l'annonciation et la naissance, la mission de Jésus, les titres qu'il porte en propre, le problème de sa « mort », son élévation, et le rôle qu'il joue dans les événements eschatologiques. L'auteur n'a pas l'ambition de révolutionner notre connaissance du Coran, mais de dégager avec soin le portrait coranique de Jésus. Il y réussit admirablement. On regrette cependant l'absence d'un chapitre particulier sur le contenu de la prédication du prophète Jésus, point sur lequel le Coran diverge sensiblement des Évangiles. On aimerait aussi discuter avec l'auteur de certains points de détail, notamment de son interprétation du mot *aya* (« signe »). Mais il est inutile d'y insister ; tel qu'il est, ce livre garde toute sa valeur et il servira, espérons-le, à renouveler l'intérêt des chrétiens pour cette grandeur inquiétante : l'Islam.

CARL A. KELLER.

JEAN BOULIER-FRAISSINET : *La philosophie indienne*. Paris, PUF, 1961, 127 p. « Que sais-je ? », 932.

Une gageure : présenter la philosophie indienne, des origines à nos jours, sur 125 pages d'un très petit format — l'auteur est évidemment obligé de faire un raccourci, de procéder par allusions. Certes, il n'oublie aucun phénomène important, mais il est inévitable que la plupart des chapitres paraissent insuffisants. Il a cru faciliter la tâche du lecteur en traduisant tous les noms propres, même les plus courants. Dans cette entreprise, discutable en soi, il a parfois échoué. Ainsi il traduit Mahabharata par « La Grande-Inde », au lieu de « La grandiose naissance (et la vie) des fils de Bharata » (*Bharatanam mahajjanma mahabharatam ucyate* : « la grande naissance des fils de Bharata est appelée Mahabharata » Mbh. I, 62, 31), Buddha par « Le Sage » (« L'Éveillé »), Siddhartha par « l'Accompli » (« Celui qui a atteint son but »), et Ramanuja par « Vivant-de-Louange-au-Charmant » (« Le frère cadet de Ràma »). Parmi les points de détail, signalons l'absence de toute mention des « hymnes philosophiques » du Rg-Veda, qui présentent malgré tout un certain intérêt ; les renseignements beaucoup trop affirmatifs sur les « ascètes-vagabondes » des VII^e et VI^e siècles av. J.-C. ; le chapitre à la fois trop précis et trop vague sur l'enseignement des premiers bouddhistes ; l'analyse superficielle de la Bhagavadgita ; l'interprétation de la Pourva-Mimamsa comme un simple ritualisme, passant sous silence les recherches de cette école sur la nature du langage. L'appréciation de l'Advaita de Shankara (p. 79 où l'on trouve cette phrase : « Cette doctrine qui considère le raisonnement comme une source d'ignorance ») témoigne d'une singulière et malveillante incapacité de comprendre l'essentiel d'une pensée. Bref, un ouvrage qu'on hésite à qualifier de réussi.

CARL A. KELLER.

OTTO EISSFELDT : *Kleine Schriften*, Erster Band. Herausgegeben von Rudolf Sellheim und Fritz Maass. — Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1962, 279 p.

ANCIEN
ET NOUVEAU
TESTAMENTS

Le nom du professeur O. Eissfeldt est bien connu des théologiens ; les étudiants déjà savent l'importance de son « Introduction à l'Ancien Testament » (Einleitung in das Alte Testament, 1934, 2^e édit., 1956, chez J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen) ; les spécialistes de l'Ancien Testament aiment rencontrer à des congrès d'orientalisme ou de science biblique l'ancien professeur de Halle dont ils apprécient la personnalité, le dynamisme et la compétence ; ils lisent avec profit ses études caractérisées par la sûreté du jugement, l'ampleur de l'information, le sérieux de la méthode. Plusieurs « Festschriften » ont honoré son activité scientifique qui s'exerce depuis près de quarante ans dans les domaines les plus divers. Aussi saluera-t-on avec une vive satisfaction la publication par la maison J. C. B. Mohr de Tübingen, des nombreux articles écrits par O. Eissfeldt ; la réédition d'études souvent difficilement accessibles permettra à chacun d'apprécier une œuvre qui à certains égards poursuit les recherches entreprises aussi bien par J. Wellhausen que par H. Gunkel, tout en restant parfaitement au courant des travaux les plus récents. — Les « Kleine Schriften » comprendront en tout trois volumes ; le premier, remarquablement imprimé par J. C. B. Mohr, reproduit une vingtaine d'articles qui s'échelonnent entre les années 1914 et 1931. Il n'est pas question de rappeler ici le contenu de cet ouvrage qui atteste déjà la maturité du professeur allemand et la variété de ses investigations ; O. Eissfeldt s'est en effet intéressé non seulement aux questions littéraires comme le problème de la composition de l'Hexateuque — on sait qu'il a publié divers travaux sur ce sujet, tels que l'« Hexateuch-Synopse » (1922) ; « Die ältesten Traditionen Israels » (1950) ; « Die Genesis der Genesis » (1958) — mais aux problèmes archéologiques, philologiques, historiques et religieux posés par l'Ancien Testament comme à l'histoire des études vétero-testamentaires. — Le tome I s'ouvre par une comparaison entre « Jahve und Baal » (1914) qui, bien avant les découvertes de Ras Shamra, situe le culte de Yahweh face à la religion cananéenne. Il comprend divers aperçus sur les savants qui ont illustré l'étude de l'Ancien Testament, ainsi des hommages à J. Wellhausen (1920) et W. W. Graf Baudissin (1926), ou quelques remarques sur Luther et le Psaume 46 (1922). Les questions littéraires sont l'objet de plusieurs articles ; par exemple la signification des recherches sur les contes pour la compréhension de l'Ancien Testament (1918), les relations entre les légendes des tribus et les nouvelles dans les traditions relatives à Jacob et à ses fils (1923), étude qui donne à l'auteur l'occasion de corriger H. Gunkel en soulignant le caractère politique des récits qui concernent le patriarche. Divers problèmes religieux sont abordés, comme « Gott und Götzen im Alten Testament » (1931), « Der Gott Bethel » (1930), qui conclut à l'existence d'un Dieu Béthel connu en dehors d'Israël, auquel se référerait les prophètes Amos et Osée ou une déclaration comme celle de Jér. 48 : 13 ; « Jahwe als König » (1928), dans laquelle O. Eissfeldt s'oppose aux thèses de S. Mowinkel et estime que l'expression « Yahweh mâlak » signifie non pas « Yahweh est devenu roi », mais « Yahweh règne » ; l'existence d'une fête d'intronisation du Dieu d'Israël est de ce fait contestée. Signalons enfin l'article consacré aux relations entre l'histoire de la religion d'Israël et la théologie de l'Ancien Testament (1926). O. Eissfeldt admet l'existence de ces deux disciplines, qu'il tient à distinguer d'une manière très nette et pense que chacune d'elles

doit se développer conformément à ses principes. Plus tard (en 1931) il rappellera aux tenants de la théologie dialectique et de l'exégèse pneumatique la nécessité de la recherche critique et historique (p. 263 ss). — Ce rapide aperçu attestera la valeur et l'intérêt de ce premier tome des « Kleine Schriften » d'O. Eissfeldt.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

Hommage à Wilhelm Vischer. Montpellier, 1960, 232 p.

Plus de vingt savants, pour la plupart de langue française et spécialistes de l'Ancien Testament, se sont unis pour offrir au professeur Vischer cette gerbe de contributions reconnaissantes. Nous en mentionnons ici quelques-unes, conscient d'être injuste en ne les citant pas toutes. M. Samuel Amsler présente d'utiles remarques sur l'herméneutique de l'Ancien Testament : il faut distinguer le texte de l'événement, auquel le texte rend témoignage de façon prophétique, et en même temps les unir l'un à l'autre sans les mélanger. De son côté, le professeur Martin-Achard éclaire la conversion et la mission d'Esaië d'une lumière particulière en présentant le prophète comme « un sage qui doit renoncer à sa sagesse pour apprendre celle de Dieu » (p. 138). Avant Paul donc (et parallèlement à lui), Esaië a prêché contre les « intelligents » du monde la sagesse cachée « qui n'est pas de ce siècle ». Quant à lui, le professeur G. von Rad, après avoir évoqué la spécificité des idées sur le temps et l'histoire chez les Hébreux, met en évidence la structure eschatologique du message des prophètes, qui attendent, *dans l'histoire*, une nouvelle intervention divine et qui tous, en même temps, soulignent plus ou moins profondément la *rupture* qui accompagne cette action de Dieu.

PIERRE REYMOND.

DOM THIERRY MAERTENS, O.S.B. : *C'est fête en l'honneur de Yahvé.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 224 p.

On éprouve un extrême plaisir à la lecture de cet ouvrage, qui se distingue par la richesse de sa documentation, sa clarté d'expression et les perspectives parfois audacieuses qu'il ne cesse d'ouvrir à la réflexion du lecteur. Le principal mérite de cette étude de théologie biblique consiste en ce qu'elle nous appelle à méditer le sens profond de nos fêtes chrétiennes. En effet, l'auteur nous invite à suivre le processus de spiritualisation des fêtes juives, depuis leur prise en charge dans le milieu païen jusqu'à leur achèvement dans la liturgie de l'Eglise. Après avoir dégagé les critères de sélection, il constate en conclusion que « pour pouvoir survivre définitivement dans les rites chrétiens, les fêtes juives et païennes ont dû se révéler capables d'exprimer la mort et la résurrection du Christ » (p. 197). Le rite passe ainsi par une sorte de mort à soi-même inscrite dans l'histoire de son développement. — Autre qualité du livre : pouvoir s'adresser aussi bien au théologien qu'au fidèle cultivé désireux d'élargir ses connaissances bibliques.

PIERRE REYMOND.

RENÉ VUILLEUMIER : *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, 94 p. Cahiers théologiques, 45.

Si un pasteur décide de consacrer ses rares loisirs à des recherches théologiques, il force notre respect et notre reconnaissance. Si par surcroît il a le courage d'écrire un livre de 90 pages sur un sujet d'exégèse vétéro-testamentaire,

il peut être sûr de notre humble admiration. Merci au pasteur Vuilleumier d'avoir consenti cet effort méritoire. Nous espérons qu'il continuera dans cette voie, sans se laisser décourager par les remarques qu'il va lire. Car, hélas ! son livre est là, aboutissement tangible de ses labeurs, demandant d'être pris au sérieux, d'être pesé, jugé, évalué, et cela selon les critères de l'exégèse scientifique. Chargé de cette tâche ingrate, nous sommes obligé de dire, avec tous nos regrets, que le travail qu'on nous a soumis nous paraît manqué. — Ce livre souffre d'abord d'un vice de méthode. L'auteur s'est proposé d'établir « le sens fondamental du culte dans tout l'Ancien Testament et voir ensuite si, selon son message *total*, un prophète s'inscrit dans cette ligne générale » (p. 7). Voilà la démarche toute tracée, une démarche qui pourrait effectivement renouveler l'étude du problème si souvent discuté du culte chez Amos et Osée. L'auteur s'en tient-il à ce programme ? Il faut répondre par la négative. Après quelques lignes extraordinairement superficielles en même temps que péremptoires sur le culte en général, il commence par parler des livres d'Amos et d'Osée, s'arrêtant notamment aux « hauts faits du passé », à « la présence actuelle de Dieu », et aux « manifestations de Dieu dans l'avenir ». Il fait donc exactement ce qu'il reproche à tous ses prédécesseurs : il commence par « rassembler des bribes... dans les écrits » (p. 7), dans l'espoir de montrer que les prophètes en question approuvent un culte idéal dont il énumérera les caractéristiques dans le quatrième chapitre (p. 28 ss.). Il semble penser que dans le domaine du « sens fondamental du culte en Israël » tout est réglé, qu'en mentionnant le fameux « credo de Dt. 26 » il a tout dit (p. 8), alors que le problème du culte d'Israël est l'un des plus compliqués et des plus débattus dans toute l'exégèse vétérotestamentaire. Il y a en effet plusieurs traditions cultuelles en Israël qui à la fois se combattent et s'entrecroisent. Il y a le culte de l'amphiktyonie (qu'on est loin de connaître véritablement), mais aussi les différents cultes d'origine cananéenne, il y a les sacrifices et les processions, les cultes occasionnels et les fêtes régulières, il y a les cultes locaux et les cultes royaux, il y a les prières et les hymnes. Quel est donc « le sens du culte dans tout l'Ancien Testament » ? Impossible de liquider cette question en deux lignes et de déclarer hâtivement que le message des prophètes est conforme à ce qu'on désire que fût le culte d'Israël. Seule, l'étude approfondie et sérieuse des problèmes souvent ardu du culte d'Israël permet de préparer une base solide. Tel qu'il nous est présenté, le livre de M. Vuilleumier est une fantaisie sur un thème inexistant. — Le travail part, en outre, d'un raisonnement fallacieux. Après avoir donné cette « définition du culte dans l'Ancien Testament » : « Chaque culte comporte d'abord un regard vers le passé, puis se concentre sur le présent et se dirige finalement vers l'avenir », il se propose de voir si, chez Amos et Osée, on trouve un souvenir du passé, si le présent actuel est relié à ce passé, et si sur la base du passé et du présent il y a l'attente d'un accomplissement final. Dans l'affirmative, nous dit-il, « la base même de leur prédication serait culturelle » (p. 8 s.). Quel raisonnement ! Il suppose que les actions de Dieu (dans le passé, dans le présent et dans l'avenir) *s'identifient* à leur évocation dans le culte ; qu'il n'y a ni sortie d'Égypte, ni don de la Loi, ni élection de David, si ce n'est dans le déroulement même du culte ; que Dieu n'agit que dans le hic et nunc du culte (c'est d'ailleurs effectivement la conclusion logique des thèses de GvRad au sujet de Dt. 26 : pour GvRad il n'existe pas de « objektive Heilsgeschichte » — (*Theol. d.A.T.*, II, 6). Or, l'Ancien Testament est formel : tout ce que l'homme dit est subordonné à l'action de Dieu ; dans le culte, on ne peut que rapporter et revivre ce que Dieu a fait en dehors du culte et indépendamment de lui.

Dieu est infiniment plus grand que le culte, il est le maître du sabbat. Il est intervenu dans l'histoire, alors que personne ne songeait à lui rendre un culte, et il interviendra de nouveau pour punir son peuple quand celui-ci, dans la pléthore de ses cultes solennels, se félicitera de s'être assuré de sa grâce. L'histoire sacrée ne se ramène pas à son évocation dans le culte — la mort du Christ ne se ramène pas non plus à la klisis tou artou au cours de la sainte Cène. Si Amos parle des hauts faits de Dieu — personne ne le conteste — ces évocations ne sont pas nécessairement basées sur une éventuelle liturgie qui en parlerait à son tour. La base véritable du message d'Amos, ce sont les hauts faits de Dieu eux-mêmes, c'est la présence actuelle et révélatrice du Dieu vivant et libre. — Ceci ne signifie nullement que les prophètes n'aient pas de très solides attaches avec le culte d'Israël. Dans ce domaine, M. Vuilleumier aurait pu apprendre bien des choses en scrutant les publications des Würthwein, Watts, Gunneweg, etc., etc. — des noms qu'on cherche en vain dans la « bibliographie sommaire ». — Nul n'est besoin d'aller plus loin et de signaler les énormités qu'on rencontre tout au long des pages. L'auteur s'est laissé aveugler par un certain engouement — très honorable — pour le culte. Aveuglé, il s'est fait prendre dans son propre filet.

CARL A. KELLER.

JEAN HÉRING : *Le Royaume de Dieu et sa venue*. Nouvelle édition, revue et augmentée. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 292 p. Bibliothèque théologique.

Cet ouvrage de Jean Héring est suffisamment connu et assez fréquemment cité pour que nous puissions nous dispenser de donner une analyse complète de sa seconde édition. Bornons-nous à rappeler que la première édition avait paru en 1936, et qu'elle était épuisée depuis la fin de la guerre. Les thèses principales soutenues par l'auteur sont données en conclusion (p. 265). — A vrai dire, cette nouvelle édition « revue et augmentée » n'apporte guère de changements par rapport à la première : une dizaine de pages d'appendices (Le Fils de l'homme dans le quatrième évangile, Le serviteur souffrant dans les évangiles, Le Messie dans les écrits de Qumrân, Quelques ouvrages récents traitant la question de la « conscience messianique » de Jésus) ; deux tiers de page d'Addenda minora (c'est-à-dire de notes complémentaires) ; et trois pages de bibliographie supplémentaire. A part cela, le corps de l'ouvrage reste pareil à l'édition originale. On regrettera que certains des problèmes traités dans les appendices ne soient qu'à peine esquissés (par exemple la question du Messie dans les écrits de Qumrân) ; on s'étonnera de ne pas voir citées des études importantes (comme celle de Jeremias, « Die Gleichnisse Jesu », à propos du chapitre III, et de l'examen de certaines paraboles) ; et, par conséquent, on souhaiterait que la « révision » annoncée par le sous-titre soit plus approfondie. Néanmoins, l'ouvrage méritait bien une réédition, et il garde sa valeur pour quiconque étudie la notion du Royaume dans le Nouveau Testament.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

F. PRAT, S.J. : *La Théologie de saint Paul*. Paris, Beauchesne et ses fils. 1961, 608 p. Première partie.

Il faut savoir gré aux éditions Beauchesne d'avoir réédité l'œuvre monumentale du Père Prat. En effet, aucun ouvrage sur Paul publié après lui ne présente ce caractère d'exposé d'ensemble ; et surtout cette étude reste, dans

ses grandes lignes, d'une étonnante jeunesse : le Père Prat a ouvert des perspectives qui n'ont fait que se préciser et se confirmer dans les travaux ultérieurs. On notera en outre avec satisfaction la disparition de nombreux traits polémiques qui figuraient dans les éditions antérieures et qui n'auraient plus maintenant de signification. Nous aurons sans doute l'occasion de revenir bientôt sur les grands thèmes de cette « Théologie » en abordant la deuxième partie, systématique celle-là, de l'ouvrage. Contentons-nous pour le moment de relever que la première partie, historique et analytique, demeure une des introductions les plus fondamentales à l'étude de la pensée paulinienne.

PIERRE REYMOND.

JEAN DANIELLOU : *Les Symboles chrétiens primitifs*. Paris, Editions du Seuil, 1961, 158 p.

On sait la préoccupation du P. Daniélou de remettre en lumière le substrat sémitique du christianisme primitif, qui fut si vite relégué à l'arrière-plan par l'élément helléno-latin. C'est à ce souci que l'on doit un important volume paru en 1958 sous le titre *Théologie du judéo-christianisme*. Le propos de l'auteur, en scrutant les symboles primitifs, est plus modeste quoique dans la même ligne ; il complète ce qu'il nous avait donné dans *Bible et Liturgie*. Par l'étude sagace des Pères apostoliques et des pseudépigraphes judaïques, avec l'apport des documents de Qumrân et des données de l'archéologie, le P. Daniélou dégage le sens authentique des divers symboles et figures allégoriques, plus familières aux premières générations chrétiennes que les spéculations théologiques propres aux âges plus récents. La palme, la couronne, le poisson, le navire de l'Eglise, le char d'Elie, l'étoile de Jacob, le signe du Tav, d'autres encore, sont successivement passés en revue, et révèlent toute leur signification ésotérique et leur puissance d'évocation. On ne peut qu'admirer l'érudition de l'auteur, qui a l'art de nous rendre présente la mentalité du tout premier christianisme : divers rapprochements inattendus sont particulièrement éclairants. Quelques illustrations, photographies de témoignages archéologiques, facilitent l'intelligence du texte.

RICHARD PAQUIER.

HISTOIRE
DE L'EGLISE
ET DE LA
PENSÉE
CHRÉTIENNES

HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN : *Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte*. Aufsätze und Vorträge, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, VIII + 440 p.

Ce livre est un recueil de seize études qui, presque en totalité, ont été publiées déjà séparément, principalement dans des revues. Une seule, sur les chrétiens et la vie civile, est inédite. Ces études frappent au premier abord par leur diversité. Qu'on considère en effet que leurs dates de parution s'échelonnent sur une trentaine d'années, qu'elles s'adressent aux théologiens comme aux non-théologiens, qu'elles sont de longueur très variable, qu'elles portent aussi bien sur le Nouveau Testament que sur l'histoire de l'Eglise, que les études proprement historiques concernent la Réforme aussi bien que les origines du christianisme. Il faut reconnaître cependant à ce volume une unité que le titre suffirait déjà à indiquer. *Tradition und Leben...* La juxtaposition de ces termes peut évoquer d'abord une Eglise, dont la vie est un continuel dialogue entre passé et présent, les problèmes qui se sont posés à l'Eglise dans le passé

revenant sans cesse aujourd'hui, mais réclamant des réponses neuves à la mesure du présent. En ce sens, le recueil de M. von Campenhausen illustre de manière frappante la permanence de certains problèmes ou leurs réapparitions périodiques (tradition et Esprit, foi et culture, Cité de Dieu et cité des hommes...). Mais l'unité véritable de ce volume, qui n'apparaît qu'au fil de la lecture, provient moins de la parenté extérieure des sujets abordés que des conditions qui, dans chaque cas, ont déterminé les prises de position de l'Eglise. Un certain nombre d'études touchent à l'ecclésiologie (discipline ecclésiastique, notion de la prêtrise...). Les plus nombreuses se rapportent cependant à l'éthique et gravitent autour de deux problèmes fondamentaux, les rapports entre la Loi et l'Evangile et l'engagement de l'Eglise dans le monde. Mais, que ce soit les unes ou les autres, elles montrent toutes comment le christianisme, dont l'Esprit saint est le principe, a rencontré sur son chemin, dès les origines, la tradition et la Loi, qu'il ne pouvait assumer qu'en maintenant fermement la liberté de l'Esprit. M. von Campenhausen, qui s'entend particulièrement à suivre et caractériser l'évolution de ces problèmes, montre comment, dans bien des cas, l'Eglise n'a pas su ou pu se maintenir dans une position d'équilibre qui reflétât vraiment cette liberté qui est en Jésus-Christ (ascèse, discipline ecclésiastique, service militaire, querelle des images, notion de la prêtrise...). Mais il n'en est que plus frappant de constater avec lui que, dans d'autres cas, cette position d'équilibre n'a été pratiquement conquise qu'après bien des siècles (ainsi pour la question des images, qui n'a reçu une réponse satisfaisante qu'avec Luther). — Il est difficile de donner, en quelques lignes, le reflet fidèle d'un volume qui, dans sa richesse, peut intéresser l'exégète et le dogmaticien aussi bien que l'historien. Il faut cependant mentionner encore la place importante faite à l'exégèse biblique, qui sert de substrat à plusieurs études et fournit même entièrement le thème de quelques autres (ainsi la très importante étude sur les événements de Pâques et le tombeau vide). C'est probablement l'union d'une méthode exégétique sûre et d'une science historique étendue qui confère finalement à ce volume sa plus grande originalité. GEORGES BESSE.

M. D. PHILIPPE, O.P. : *Analyse théologique de la Règle de saint Benoît*. Paris, Editions du Vieux Colombier, 1961, 174 p.

L'auteur de cet ouvrage agréablement présenté s'est donné pour tâche de dégager le sens et la finalité spirituelle des prescriptions concrètes de la première règle monastique de l'Occident. « Il est si facile de faire pour la Règle de saint Benoît ce que les docteurs de la loi et les pharisiens ont fait pour la Loi ! Si ce moyen merveilleux... devient une fin, un terme, au lieu d'être une voie qui conduit au Christ, il devient alors un obstacle terrible à la vraie vie chrétienne... En faisant cela, on aime plus la lettre de la Règle que son esprit » (p. 134). — Particulièrement intéressant est le chapitre qui situe, par rapport à la vie cénobitique ou à la vie anachorétique écloses aux premiers siècles de l'Eglise, les formes nouvelles de vie religieuse apparues au Moyen Age et dans les temps modernes : la vie « apostolique » des disciples de saint Dominique, ou de saint François d'Assise, la vie de « milice » des fils d'Ignace de Loyola, ou encore le témoignage silencieux des Petits Frères de Charles de Foucauld. Le dernier chapitre établit la permanente nécessité de la vie monastique et son témoignage irremplaçable dans le monde d'aujourd'hui.

RICHARD PAQUIER.

PETER BRUNNER : *Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg*. Eine Untersuchung zur Gestalt des evangelischen Bischofsamtes in der Reformationszeit. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1961, 160 p. Collection « Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte », 179.

A notre époque, par souci d'œcuménisme, on parle beaucoup d'épiscopat dans nombre d'Eglises protestantes. L'étude du professeur Peter Brunner, de la Faculté de Heidelberg, vient donc à son heure. Elle n'en offre que plus d'intérêt. — Au gré de l'auteur de ce petit volume très dense, on oublie trop aujourd'hui dans certains cercles évangéliques, notamment en Allemagne, que Luther lui-même, entre 1539 et 1546, a consacré trois évêques, dans les diocèses de Naumburg, Merseburg et Kammin. Le premier cas est de beaucoup le plus riche en enseignements : le réformateur de Wittenberg y a voué toute sa sollicitude ; de plus les lettres échangées avec son ami von Amsdorf constituent une source de connaissances très précieuse. C'est pourquoi l'auteur a concentré sa recherche sur la première « ordination » d'un évêque évangélique en terre allemande, abordant successivement ces deux questions : qu'est-ce qui a été réalisé, alors, sur le plan juridique et sur le plan spirituel ? pourquoi cette tentative d'épiscopat protestant a-t-elle abouti à un échec ? Cette étude, très bien construite, suit l'ordre chronologique des événements. Nous avons ainsi quatre parties : I. Le problème de l'épiscopat de Naumburg de la mort de l'évêque (catholique) Philipp jusqu'à la nomination de von Amsdorf ; II. La consécration du nouveau dignitaire ; III. Amsdorf évêque ; IV. Le cruel aboutissement. — Les chapitres II et III retiennent spécialement l'attention : ils renferment un récit très vivant de la cérémonie, à laquelle Luther prit une grande part, et un exposé captivant de sa « théologie épiscopale », le réformateur s'étant considéré dès lors comme l'« évêque » de son ami. — L'ouvrage s'achève sur l'indication des sources et sur une riche bibliographie, l'une et l'autre fort utiles. Ajoutons qu'il est dédié à la Faculté de théologie de Bâle, en témoignage de reconnaissance pour le doctorat *honoris causa* décerné au professeur Peter Brunner lors du 500^e anniversaire de la plus ancienne de nos universités suisses.

EDMOND GRIN.

ERNST SCHERINK : *Mystik und Tat*. Therese von Jesu, Johannes von Kreuz, und die Selbstbehauptung der Mystik. München/Basel, Reinhardt Verlag, 1959, 355 p., une table chronologique et un index.

YVONNE PELLÉ-DOUËL : *Saint Jean de la Croix et la Nuit mystique*. Collection « Les Maîtres spirituels ». Paris, Editions du Seuil, 1960, 189 p., de nombreuses illustrations, des index et une bibliographie.

Sainte THÉRÈSE : *Le château de l'âme*. Introduction et traduction de G. Haldas et J. Herera Petere. Lausanne, Editions Rencontre, 1961, 534 p.

Ces ouvrages proposent deux approches opposées des maîtres du mysticisme castillan. E. Scherink veut démontrer une thèse que Bergson avait déjà défendue dans les « Deux sources de la morale et de la religion », selon laquelle le mystique chrétien se distingue par son énergie et sa volonté car il est une

personne aux conceptions et aux réalisations extraordinaires. M^{me} Pellé-Douël cherche, plus modestement, à nous faire comprendre l'attitude spirituelle de saint Jean de la Croix. — L'image que E. Scherink donne de sainte Thérèse correspond admirablement à l'idée de Bergson. Femme de tête, dans une société où les femmes sont englouties dans la vie privée, sachant aussi bien user de son charme que de sa connaissance des hommes ou des amitiés politiques, sainte Thérèse veut imposer une réforme conservatrice qui allait à l'encontre des efforts d'un Loyola et des décisions du Concile de Trente. Elle ne trouve la grâce que dans une foi toujours multipliée dans l'action. Il s'en faut cependant que cette existence s'ouvre à nous en toute simplicité et l'auteur, en s'appuyant aussi bien sur une connaissance historique exacte du « Siglo de Oro » que sur les écrits de sainte Thérèse, rappelle combien la Patronne de l'Espagne dut se reprendre pour surmonter la contradiction entre son besoin d'action et son respect de la vie contemplative. Sa sainteté, comme celle d'un saint Jean de la Croix, surgit de son exigeante lucidité à l'égard d'une spiritualité qui s'engage dans les tâches humaines. Ils y manifestent tous deux un profond amour d'autrui qui témoigne de celui dont ils vivent. Malheureusement, cette relation dialectique ne se maintiendra pas chez les successeurs de sainte Thérèse. Alors que E. Scherink ne nous épargne aucun détail sur les rivalités mesquines mais significatives entre les Carmes déchaussés, purs mystiques, et les Carmes passionnés d'action missionnaire, M^{me} Pellé-Douël passe vite sur ces conflits. — Néanmoins, la parenté théologique n'implique pas l'identité entre sainte Thérèse, qui manifeste dans l'action la réalité de ses visions et saint Jean de la Croix qui les communique poétiquement. Saint Jean de la Croix sacrifia en effet l'action et ses succès pour une ascèse qui devait le conduire à l'échec personnel et au martyre dans le silence. Cette double orientation de la mystique castillane, que l'on peut expliquer par la différence des tempéraments (M^{me} Pellé-Douël), remonte pour E. Scherink à deux formes fondamentales de la religiosité. L'une (sainte Thérèse) serait « eidétique » : c'est-à-dire visionnaire et intuitive et pour elle l'action suivrait immédiatement la vision mystique ; l'autre, « non eidétique » (saint Jean de la Croix) construirait par la compréhension réflexive et la patience une œuvre littéraire. La première s'affirme dans une vie mystique débordante ; le second s'abîmerait dans le néant de la contemplation mystique. Cette dichotomie caractérogique remonte aux travaux des frères Jaensch qui avaient utilisé à propos de sainte Thérèse une remarque du professeur Encinas. Mais ce n'est là qu'une interprétation schématique, car elle fait des œuvres littéraires de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix de simples documents psychologiques. Or, E. Scherink semble oublier qu'il s'agit d'écrivains classiques de la littérature espagnole : à l'en croire, la poésie de saint Jean de la Croix ne serait qu'une forme agréable d'une intuition centrale et les œuvres de sainte Thérèse des traités de théologie mystique. La récente et excellente traduction de G. Haldas et de J. H. Petere suffirait à elle seule à nous assurer des qualités littéraires de ce prodigieux écrivain que fut, avant tout, sainte Thérèse. — M^{me} Pellé-Douël, dans les limites modestes de son ouvrage, a suivi une meilleure méthode en laissant son commentaire graviter autour d'un thème central aux multiples résonances : « la nuit mystique ». Celle-ci signale tout d'abord l'échec de la communication : la « Ténèbre » est le signe de la rupture par la mort avec le Christ. Mais elle est aussi ce qui permet de rencontrer l'ineffable. D'où ces étranges expressions qui affirment que la connaissance de Dieu est possible « parce que c'est la nuit » ; que c'est la nuit qui conduit le pèlerin spirituel et l'admirable image du « soleil noir ». C'est dire que la

nuit n'est pas seulement ce qui menace et conduit au néant, le « nada », mais aussi le seul et le juste chemin. Si la nuit est la fin du jour, elle est aussi le début d'un autre. L'aube qui surgit dans et par la nuit est celle du mariage mystique de la créature avec Dieu. Le commentaire de M^{me} Pellé-Douël, qui respecte la discrétion personnelle de saint Jean de la Croix, est plus juste que la brillante démonstration historique de E. Scherink qui dissout sa thèse dans les faits. Aussi, malgré la culture dont il fait montre, les excursus passionnants sur les relations de sainte Thérèse avec les Illuminés (Alumbrados), les parallèles avec Luther, sur sa méconnaissance des Ecritures, cette thèse ne répond pas aux promesses du titre. L'absence d'une bibliographie (qu'un index onomastique ne saurait remplacer), la lecture négligente des ouvrages de Bergson ou de Van der Leeuw, l'ignorance de l'œuvre de Mircea Eliade, deviennent alors d'autant plus significatives.

PIERRE FURTER.

KARL BARTH : *Dogmatique*. Deuxième volume : La doctrine de Dieu (Tome 2**, fascicule 9). Troisième volume : La doctrine de la création (tome I, fascicule 10 ; tome 2*, fascicule 11, tome 2**, fascicule 12). Traduit par F. Ryser. Genève, Labor et Fides, 1959, 1960, 1961. 4 vol. de 299, 465, 361 et 355 p. (Edition allemande : fascicule 9 : II/2, p. 564-875 ; fascicule 10 : III/1 ; fascicule 11 : III/2, 1-391 ; fascicule 12 : III/2, 391-786).

THÉOLOGIE
CONTEMPO-
RAINE

Le pasteur Ryser poursuit inlassablement sa traduction intégrale de la *Dogmatique* de Barth, en s'efforçant au fur et à mesure de son immense labeur de rendre toujours plus fidèlement la pensée de son auteur. Les dernières livraisons nous apportent l'ultime chapitre de la doctrine de Dieu (chapitre VIII, § 36 à 39), consacré au commandement de Dieu, puis les premiers chapitres de la doctrine de la création (chapitres IX et X, § 40 à 45), traitant de l'œuvre de la création et de la doctrine de l'homme. On sait que ces chapitres, lors de leur parution, ont soulevé bien des objections : comment peut-on faire rentrer l'étude des fondements de l'éthique théologique dans la dogmatique, comment examiner le dogme de la création à la seule lumière d'un commentaire des premiers chapitres de la Genèse, comment justifier une anthropologie en la fondant sur la christologie ? Les débats soulevés par le retour à la méthode des réformateurs connaissent une période d'apaisement relatif, nul doute qu'ils ne reprennent après la vogue bultmannienne actuelle. La présente traduction en suscitera-t-elle d'autres parmi les théologiens français ? Il serait souhaitable de réexaminer de telles questions au niveau du dialogue œcuménique. — Contentons-nous de rappeler les thèmes majeurs de ces chapitres. Barth examine les fondements de l'éthique théologique après l'étude de l'élection ; il en reprendra chaque fois l'analyse aux termes des volumes consacrés à la création, à la réconciliation et à la rédemption. Ici, il dénonce les risques que fait courir une séparation entre la dogmatique et l'éthique à la vie de l'Eglise, à sa prédication et à sa catéchèse. L'ordre de Dieu se situe au niveau de l'alliance, qui confère à l'homme sa responsabilité ; l'obéissance de Jésus-Christ, à laquelle doit correspondre l'obéissance de l'homme, tel est son contenu ; la permission donnée par Dieu à l'homme de lui répondre, la mise en question de sa prétendue autonomie, telle est sa forme. Personnel, le commandement de Dieu appelle l'homme à une décision joyeuse, il s'oppose ainsi à tout légalisme, à tout moralisme et à tout antinomisme. On ne peut donc répondre à la question « Que devons-nous faire ? » qu'en se référant à la grâce libératrice, à la bonté

concrète de Dieu dans notre élection et notre jugement en Jésus-Christ. On trouvera dans ce chapitre le commentaire du Décalogue, du Sermon sur la Montagne et des chapitres 12 à 15 de l'épître aux Romains. — Si le christocentrisme conséquent de Barth apparaît dans les volumes précédents, il éclaire les chapitres sur la création. Cette œuvre du Dieu trinitaire est attestée dans les récits de la Genèse, dont Barth donne une exégèse éblouissante, fondée sur les travaux des théologiens et des exégètes. En créant, Dieu conçoit le cadre de l'alliance, de l'Incarnation du Verbe ; étrangère à tout émanatisme, à toute théogonie, cette œuvre est inséparable de la réconciliation et de la rédemption. Application rigoureuse de la méthode d'*analogia relationis* : récits et terminologie de la Genèse s'éclairent à la lumière de l'Évangile, la fondation du monde à celle de la fondation de l'Église ; la réalisation du décret éternel tend à l'histoire. Cette création continue ne se confond pas avec l'acte qui la fait être. Ici, nulle place pour le mythe, Dieu crée en repoussant le néant, en séparant le cosmos d'en haut du cosmos d'en bas, en suscitant les créatures en vue de son partenaire. L'homme inséparable de la femme, diffère de toute créature, dans sa dépendance d'avec son Créateur. Au fondement externe de l'alliance (premier récit) correspond le fondement interne (second récit), indiqué par le couple, fait à l'image de Dieu et préfigurant le couple parfait, Christ-Église. Que nous sommes loin du dualisme pessimiste de Marcion, de Schopenhauer, de l'idéalisme incapable de démontrer l'existence du monde de Descartes, de l'optimisme providentialiste de Leibniz et de ses épigones. — En anthropologie, Barth part de la situation de l'homme dans le cosmos, sans définir une cosmologie (la Bible ignorant les relations que la création entretient avec Dieu) et de l'homme Jésus, notre miroir, pourtant si différent de nous, puisque lui seul est à la fois créateur et créature, l'homme élu de toute éternité. L'homme doit être premièrement reconnu comme l'être qui est sous la grâce de Dieu, et ensuite comme celui qui par sa faute s'est mis sous la loi du péché. L'homme nous apparaît alors comme l'être qui accomplit l'œuvre de Dieu, qui est tourné vers Lui et destiné à revêtir sa gloire. Les anthropologies scientifiques (Haeckel, Portmann), éthique (Fichte), existentialiste (Jaspers), théiste (Brunner) connaissent le phénomène humain. Mais l'homme réel reconnu en Jésus, est celui qui est destiné à écouter la Parole, parce que Dieu l'interpelle, le rend responsable de sa reconnaissance et de son obéissance, de son amour pour le prochain (contre l'homme solitaire de Nietzsche). Pour le décrire, Barth élucide le sens du regard, de l'ouïe, de la rencontre. Unité d'âme et de corps, fondée par l'esprit (contre les doctrines trichotomistes), voilà ce que le Christ incarné et ressuscité nous dévoile de nous-mêmes, contre les allégations du dualisme grec substantialiste et du monisme matérialiste ou spiritualiste (Marx, Haeberlin). L'âme règne sur le corps qui est à son service : percevoir Dieu implique sensation pour le corps et pensée pour l'âme ; agir pour Lui, désir pour le corps et volonté pour l'âme. Christ exerce sa seigneurie sur le temps, dans lequel et avec lequel il crée et réalise l'histoire du salut ; c'est pourquoi l'homme vit dans un temps donné par le Christ, temps réel, décisif, mais aussi limité par le souci ; il y a le temps initial, celui de la naissance de chacun (contre la préexistence des âmes) et de la nouveauté de l'Église, et un temps final, celui de la mort, du jugement redressé par le Christ pour en faire le temps de la résurrection et de la bénédiction. On aperçoit la richesse exégétique et doctrinale de ces dernières livraisons et la place qu'occupe la confrontation de l'enseignement révélé avec les grandes positions philosophiques, dont Barth donne des interprétations originales.

GABRIEL WIDMER.

EDMUND SCHLINK : *Der kommende Christus und die Kirchlichen Traditionen*. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1961, 276 p.

L'ouvrage du systématicien de Heidelberg ne saurait se résumer en vingt ou trente lignes. Le sous-titre le laisse clairement entendre, l'auteur y a réuni une série de conférences et de rapports préparés en vue du dialogue œcuménique. Les sujets abordés sont donc extrêmement divers. Et pourtant, entre eux tous, il y a réelle unité. Le « Gespräch » entre Eglises séparées, M. Schlink en a la conviction, n'a rien d'une entreprise à bien plaire. Il est obéissance à une exigence divine qui renvoie d'une part au témoignage rendu par les apôtres au Christ de l'histoire, et d'autre part à l'annonce (apostolique elle aussi) de la parousie. — Le volume comprend trois parties : Considérations méthodologiques — Examen des bases dogmatiques — Réflexions sur les possibilités d'une rencontre entre confessions. — Les chapitres sur la christologie de Chalcédoine, sur la Loi et l'Évangile, sur la succession apostolique, sur le problème de la tradition retiennent spécialement l'attention. — Renonçant à nous arrêter à tel point particulier, nous tâchons de caractériser l'esprit qui inspire toutes ces études. Au cours des siècles, dit M. Schlink, la chrétienté a connu bien des divisions successives. Aujourd'hui, elle en éprouve de la honte ; elle aspire à retrouver son unité, surtout autour de la table du Seigneur. Mais des traditions bien établies sont là, des formes de culte différentes, des dogmes formulés autrement, des statuts ecclésiastiques et des ministères divers : tous ces éléments barrent la route à l'unité. Car il y a là plus que simples divergences : réelles oppositions. Et pourtant, le Christ veut l'unité de ses fidèles dans la foi, dans le témoignage, dans la participation au repas qu'il a institué et dans la conception des charges ecclésiastiques. Mieux encore : cette unité existe déjà en Lui ; nous, chrétiens, n'avons qu'à la *montrer*. Toutefois, ce serait une grave erreur de ne pas tenir compte de cette diversité des Eglises. On aboutirait à créer des divisions nouvelles. Dans la situation présente, il importe de distinguer deux étapes du dialogue œcuménique. D'abord, regarder au-delà de notre horizon ecclésiastique particulier, et chercher les signes de l'Eglise *une* et véritable dans les autres familles chrétiennes. Alors seulement la route sera ouverte pour la seconde étape : le « Gespräch » au sujet de l'unité. Faire le second pas avant le premier, c'est courir au-devant d'un échec, même si les apparences semblent dire le contraire. Or, aujourd'hui — il faut en être conscient — la chrétienté n'en est qu'au début du premier stade. — On ne saurait parler avec plus sage netteté. Pour autant l'auteur ne se satisfait pas à bon compte. Il estime indispensable une confrontation de *chaque* tradition avec les affirmations fondamentales du message apostolique. Cela oblige à porter les regards non seulement en arrière, mais aussi en avant, sur l'annonce de la Parousie qui joue un tel rôle dans la prédication des apôtres. En effet, si le Christ est le fondement de l'Eglise, il en est également le Seigneur présent et qui vient. Or — c'est très fâcheux — la plupart des traditions ecclésiastiques ont coupé les ponts entre ecclésiologie et eschatologie. Il importe de ne pas l'oublier, Jésus-Christ reviendra non seulement pour juger chaque fidèle, mais aussi chaque Eglise. Cette certitude doit inciter les diverses confessions chrétiennes à ne pas dialoguer avec celles-là seules qui leur sont proches, mais à tenter de le faire même avec celles qui leur semblent très distantes parce que très différentes (les Eglises issues de la Réforme et Rome, p. ex.). Tâche difficile, assurément, M. Schlink le reconnaît. En s'y appliquant, on risque ou de sombrer

dans le scepticisme, ou de fuir vers l'affirmation, commode, d'une unité invisible de l'Eglise du Christ. Mais, sur le plan chrétien, rien de grand ne s'accomplit sans un continuel acte de foi. — On ne peut qu'être d'accord avec ces déclarations... à condition de mettre en garde les fidèles contre la tentation, redoutable à notre époque, d'un relativisme confessionnel qui porterait une grave atteinte à l'Évangile de la pure grâce, ce trésor redécouvert par les Réformateurs, et que Dieu lui-même nous a confié.

EDMOND GRIN.

JEAN MEYENDORFF : *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*. Paris, Editions du Seuil, 1960, 200 p.

OLIVIER CLÉMENT : *L'Eglise orthodoxe*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 128 p. Collection « Que sais-je ? », 949.

On ne saurait imaginer deux livres plus différents traitant du même sujet. Ils ne se recouvrent que sur très peu de points et s'avèrent ainsi complémentaires. Le premier est essentiellement historique et descriptif, intelligible au grand public cultivé ; le second est surtout systématique, presque ésotérique, et ouvre au théologien averti les arcanes de la métaphysique et du mysticisme orthodoxe oriental. — On saura gré au Père Meyendorff, professeur au Séminaire Saint-Vladimir, à New York, de nous présenter un tableau clair et cohérent de l'évolution historique du christianisme oriental, sans essayer de voiler et de minimiser certaines altérations et certains gauchissements de sa ligne primitive, sous l'effet des épreuves auxquelles il fut soumis successivement : schismes des V^e et VI^e siècles, submersion arabe, invasion mongole, conquête turque et finalement Révolution russe. Alors qu'on a souvent souligné, récemment, le déséquilibre tant doctrinal qu'institutionnel qui est résultat du schisme du XI^e siècle entre l'Orient hellénique et l'Occident latin, Meyendorff met en lumière l'appauvrissement et l'accentuation hellénique unilatérale dont souffrit la « Grande Eglise », au VI^e siècle déjà, du fait des schismes nestorien et monophysite, qui l'amputèrent de vieilles chrétientés sémites et coptes. L'auteur combat la légende du césaro-papisme byzantin et définit la relation du basileus et du patriarche de Constantinople comme dyarchie et symphonie. Il reprend sans passion, avec une belle objectivité, toute l'affaire du *Filioque* et de la rupture entre Michel Cérulaire et Léon IX, et fait ressortir combien la chrétienté franque, plus que le siège romain comme tel, porte une bonne part de responsabilité dans la rupture. L'irénisme de l'auteur apparaît tout au long de l'ouvrage mais tout particulièrement dans le dernier chapitre sur la position et le rôle de l'orthodoxie dans le mouvement œcuménique, face au romanisme et au protestantisme. Les renseignements de dernière main et les statistiques sur les diverses Eglises autocéphales, particulièrement celles des pays communistes, ainsi que les aperçus sur l'orthodoxie occidentale d'émigration, sans parler de tout ce que nous apprenons des missions orthodoxes, entièrement méconnues des protestants, ajoutent grandement à l'intérêt de ce livre. Signalons une erreur à la p. 45, où Frédéric II est censé être le pénitent de Canossa au lieu d'Henri IV, et quelque flottement aux p. 110-112 sur la chronologie des débuts de la Révolution russe. — Olivier Clément esquisse en vingt-cinq pages l'histoire de l'orthodoxie, pour vouer toute son attention à la problématique et à la dogmatique orthodoxes, qu'il considère presque toujours en référence à la théologie romaine, parfois avec une pointe polémique. Il passe presque entièrement sous silence les positions de la Réforme et des dogmatiques protestantes. Avec raison, l'exposé suit un cheminement tout autre que celui auquel

nous a habitués la théologie occidentale, ce qui ne laisse pas d'être un peu déroutant au premier abord. L'auteur commence par mettre en lumière la signification orthodoxe de la théologie, de l'ontologie et du dogme, puis la victoire du Christ sur la mort et la transfiguration du cosmos qui en découle, avec la *theôsis* de notre humanité. Après avoir souligné le rôle essentiel du Saint-Esprit, il explique la célèbre distinction palamite entre l'essence et les énergies divines et développe la théologie trinitaire en justifiant le refus du *Filioque*. L'ecclésiologie pneumatologique de l'orthodoxie est brillamment défendue contre le juridisme latin. La spiritualité, surtout monastique, le mystère liturgique et l'importance théologique des icônes remplissent les derniers chapitres, tandis que la conclusion, comme dans l'ouvrage de Meyendorff, traite du rôle œcuménique de l'orthodoxie. A noter un lapsus à la p. 96 : le cycle liturgique de l'octoèque débute après Pentecôte, et non après Pâques. Cette méditation exigeante d'un Français sur l'orthodoxie orientale, devenue sa foi, donne ample matière à notre réflexion théologique, ne fût-ce qu'en faisant apparaître l'écart sensible qu'il y a entre cette forme de christianisme et la foi moyenne du chrétien occidental, tant catholique que réformé.

RICHARD PAQUIER.

POLYCARPUS RADÒ : *Enchiridion liturgicum, complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges, iuxta novum codicem rubricarum*. Romae/Friburgi Brisg./Barcinone. Herder, 1961, 1522 p. en deux volumes.

L'ouvrage monumental que nous recensons ici va certainement devenir un classique pour les recherches liturgiques. Dans sa présentation, le supérieur de Dom Radò écrit : « opus... omnes tractat quaestiones de actibus cultualibus quae hucusque in variis disciplinis disparatis inventae sunt, in theologia nempe dogmatica, morali, pastoralis, iure canonico, in historia ecclesiastica et liturgico-historica, demum in scientia stricte dicta liturgica. » C'est exact, sauf peut-être pour la « disciplina liturgico-historica » ; mais les liturgistes ont à cet effet l'inépuisable *Missarum solemnia* de J. A. Jungmann, *The shape of the liturgy* de G. Dix, le *Lehrbuch der Liturgik* de Rietschel-Graff, *La prière des Eglises de rite byzantin* de P. E. Mercenier, et les articles historiques de *Leiturgia*. Si nous citons ces ouvrages, c'est pour dire le rang auquel il faut mettre l'œuvre du savant bénédictin hongrois. — Cette œuvre se présente sous forme, très scolaire, de quinze traités répartis en deux parties. La première, générale, comprend les traités sur le culte, les rites et cérémonies, les différentes familles liturgiques traditionnelles, et les sacrements en général. La seconde partie, spéciale, examine les sept sacrements — dans l'ordre : eucharistie, baptême, confirmation, pénitence, extrême-onction, ordre, mariage — mais flanque ces traités d'un côté par deux traités sur le caractère sacrificiel du culte de la messe et sur l'office divin, de l'autre par deux traités sur la sanctification du temps et de l'espace. — Il faut louer la clarté de la disposition de cet ouvrage : la pédanterie qu'il peut y avoir en effet à répartir la matière de chaque traité sur six paliers différents (I, A, 1, a, 1°, a) ne serait fatigante que s'il s'agissait d'un ouvrage que l'on lit d'un bout à l'autre ; mais dans un *Nachschlagewerk* comme celui-ci, une telle disposition s'impose. On sera aussi reconnaissant à l'auteur de résumer presque chaque paragraphe ouvert par une lettre majuscule (et parfois aussi les paragraphes ouverts par un chiffre arabe) dans une thèse, dont il a soin de dire si elle est « de doctrina catholica, de fide definita, de fide, theologica certa » ou « communis ». Relevons aussi les 176 listes biblio-

graphiques, dressées dans l'ordre chronologique plutôt qu'alphabétique, qui terminent l'examen de chaque question. Des schémas et quarante pages d'*index rerum* facilitent la compréhension et la consultation du livre, dont le latin se lit sans peine. — On s'est aperçu qu'il s'agit d'un ouvrage romain. Il est même très romain : dans la bibliographie concernant le problème de l'épiclèse (p. 525 ss.), aucun ouvrage de théologie orthodoxe n'est mentionné ; d'ailleurs, les listes bibliographiques ne comprennent dans la règle que des titres qui ont reçu l'*imprimatur*, et c'est comme par mégarde que surgit ici ou là un titre de H. Lietzmann, O. Cullmann, G. Dix, G. W. H. Lampe ou A. Benoit. C'est pourquoi aussi la liturgie protestante n'existe pas pour l'auteur. Les réformateurs sont d'ailleurs régulièrement cités parmi les *Adversarii* des thèses romaines, et sous l'appellation de *Novatores* contre laquelle ils s'insurgeaient tellement. On trouve aussi des inexactitudes du type de celle-ci : « iam inde saec. XIX-o permulti existunt sectae recentiores Protestantismi qui negant baptismum, nec ministrant tale quid » (p. 641). Quelles peuvent bien être ces sectes si nombreuses ? Puisque les quakers ne datent pas du XIX^e siècle, je ne vois que les salutistes... — Ces réserves confessionnelles atténuent sans doute la joie qu'on éprouve à saluer l'*Enchiridion* de Dom Radò. Je crois cependant qu'elles ne compromettent pas vraiment la reconnaissance qu'il sied d'avoir pour cet ouvrage magistral : son caractère très scolastique et très romain ne l'empêchera certainement pas de rendre aux liturgistes protestants aussi de fort grands services.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

GÖTZ HARBSMEYER : *Dass wir die Predigt und sein Wort nicht verachten*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1958, 181 p.

Bien que l'auteur, dans sa préface, se défende d'être hostile à tout effort de rénovation liturgique, son livre est une impitoyable mise en question de tout le mouvement liturgique contemporain, du moins tel qu'il le voit se déployer dans le luthéranisme allemand. Et la conclusion, dans laquelle H. Asmussen est vertement pris à partie, n'est rien moins qu'une mise en demeure d'opter entre la notion « kultisch » du service religieux et l'autre. Mais quelle autre ? c'est ce qui n'apparaît pas dans ces pages pourtant très substantielles et que tout liturgiste se devrait de lire, pour y trouver le correctif utile contre le risque du « liturgisme ». L'auteur excelle à critiquer l'illusion dangereuse de cérémonies cultuelles soigneusement élaborées et qui deviennent à elles-mêmes leur propre but : l'homme, dans cette situation, se présente à Dieu et se donne pour ce qu'il n'est pas, et prétend entrer par lui-même, au moyen des cérémonies, en contact direct avec la Divinité. Poussant son analyse, Harbsmeyer établit un rapport entre le cultuel (*kultisch*) et le mythique, et nous prescrit la « décultisation » comme corollaire d'une nécessaire démythisation. C'est dire que sa position procède à la fois de Barth et de Bultmann, avec toutes les conséquences unilatérales que cela comporte : une logique toute géométrique préside à son argumentation, et nous laisse, en fin de compte, devant un vide. Il récuse à la fois une liturgie qui ferait du culte une île de refuge contre le monde moderne et sa technicité, et une réduction du culte à la seule prédication. Il ne ménage pas les critiques à la prédication-conférence religieuse, et il soulève l'immense problème de l'inadéquation du langage biblique à la mentalité de l'homme d'aujourd'hui. Mais il met en garde contre l'illusion de pouvoir remédier à la plaie de la prédication par l'« emplâtre » du sacrement ! La clé de la réforme du culte est malgré tout selon lui dans la prédication, mais il se refuse à rabaisser

le sacrement au niveau de simple « sceau » de la prédication, alors que tous deux sont sur pied d'égalité. Que conclure de cette dialectique ? L'Eglise évangélique est bien obligée, nous dit l'auteur, de se servir de formes cultuelles, qui sont choses humaines conditionnées par une culture et un style contingents. Mais elle doit en user comme n'en usant pas, et devrait pouvoir exprimer aujourd'hui l'événement du salut en des formes tout autres que celles d'autrefois, héritées du judaïsme et de l'hellénisme : on libérerait ainsi, peut-être, le culte chrétien de tout élément mystérieux, pour le rendre à sa nature authentique, qui est d'être Parole de Dieu dans l'histoire. On peut être pénétré de l'importance de la liturgie et donner raison à Harbsmeyer sur nombre de points. Il n'en reste pas moins que son livre pêche par une absence de définition claire des vocabules-clés de son argumentation : *Wort* et *Kult*, et qu'ayant passablement déchiré, il ne nous donne aucune indication pour recoudre ! A cet égard, il nous laisse, sur le plan de la liturgique, dans la même situation que le fait Bultmann sur le plan dogmatique.

RICHARD PAQUIER.

C. J. DE VOGEL : *Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanations*. Volume III. *The hellenistic-roman period*. Leiden, E. J. Brill, 1959, 669 p.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

Avec ce troisième volume, que sa présentation rend digne des précédents, s'achève une entreprise vaste et courageuse commencée il y a une dizaine d'années (voir *Rev. de théol. et de phil.* 1950, n° 157, p. 317). Est-ce humour ou amertume ? En tête de sa préface, l'auteur de cette « philosophie grecque par les textes » demande au public de bien vouloir prendre une peine « qu'il arrive aux recenseurs de ne pas prendre » : de lire son livre avant de le juger. Puissent ces quelques lignes, plus tardives et plus brèves que nous ne l'aurions voulu, apporter à notre éminente collègue de l'Université d'Utrecht le réconfort et l'hommage qu'elle mérite. — Trois principes, nous dit-elle, l'ont guidée : 1° l'étude de la pensée antique ne peut être pratiquée que sur les textes ; 2° même si cette étude s'attache aux questions particulières, elle doit toujours embrasser l'ensemble du domaine, car 3° la connaissance du tout est seule capable d'éclairer celle des détails. Nous ne saurions assez dire notre accord avec de telles déclarations. Cette *Greek Philosophy* constitue plus qu'un recueil de passages destinés à l'enseignement ; c'est un livre de base et de recherche, conçu dans une intention « synoptique ». Qu'une part d'interprétation personnelle s'ajoute à la présentation des sources écrites, l'auteur le reconnaît, tout en protestant de sa « discrétion à cet égard ». Son dessein fut avant tout, nous dit-elle, de composer une histoire concrète et vivante de la pensée antique pourvue de tous les éléments d'information désirables. — Le présent volume embrasse huit siècles de réflexion philosophique, d'Epicure aux successeurs de Plotin, jusqu'à cette année 529 où la dernière école d'Athènes fut fermée par un décret de Justinien. Il s'achève sur une *bibliographie*, conçue autant que possible dans l'ordre systématique et chronologique, et sur trois *index* consacrés respectivement aux noms propres, aux concepts, aux termes grecs. — A ce propos, M^{lle} de Vogel remarque avec justesse que l'absence, en grec, de tel terme correspondant à telle notion devenue courante dans les langues modernes ne signifie nullement, comme on l'a dit, que cette notion manquait dans l'esprit des Anciens. Ainsi les mots répondant à *personne* et *personnalité* sont de date relativement récente ; cela n'empêche pas qu'un véritable « culte de la personnalité » ait régné de tout temps en Grèce. On en pourrait dire autant, selon nous, de la notion de

liberté. — L'auteur achève sa préface en confessant le « great delight » qu'elle éprouve à vivre dans le monde de la pensée et de la langue grecques. Cette joie transparaît dans l'ouvrage entier. — Nous éprouverions maintenant un même « delight » à entrer dans l'examen de ces textes et commentaires. Une première partie, consacrée au *dogmatisme post-aristotélicien* et à la *réaction sceptique* traite d'Epicure et de son école, des stoïciens, du scepticisme pyrrhonnien et académique ; sous ce titre : *Ecoles théologiques et théosophiques*, la seconde partie concerne Philon, Plutarque, le moyen platonisme, la gnose, l'hermétisme et enfin Plotin, suivi de Porphyre, Jamblique, Proclus et Damascius. — Ajoutons que des titres courants et des titres marginaux facilitent la consultation et que les citations, qui constituent l'essentiel du volume, sont précédées d'un résumé en anglais et, souvent, suivies d'un rapide commentaire. Cette *Greek Philosophy* rendra particulièrement service à ceux qui, désireux de fonder leur savoir historique sur une documentation directe, ne peuvent disposer à leur gré des ouvrages fondamentaux de Diels, von Arnim, Usener, Bignone, Bailey, etc.

RENÉ SCHAEERER.

MARTIN GRABMANN : *Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet*. Basel-Stuttgart, Schwabe, 1961, 2 vol., 356 p. et 588 p.

L'auteur est le philosophe et historien connu, mort à Munich en 1949. On lui doit plusieurs livres sur Thomas d'Aquin et il a rendu des services particuliers dans le domaine de la recherche des sources des grands auteurs médiévaux et dans la description des courants d'idées du Moyen Age. Le présent ouvrage est l'un des livres les plus importants qui soient sortis de sa plume. Il date de 1909-1911. Il s'agit d'une réédition photomécanique. Les spécialistes connaissent donc ce texte. Ils ne s'en réjouiront pas moins de le voir remis en circulation. — Rappelons que l'auteur traite des débuts de la méthode scolastique dans la patristique grecque platonisante et aristotélicienne et dans la patristique latine, en particulier chez saint Augustin. Puis il s'occupe de Boèce, du haut Moyen Age et de saint Anselme. Tel est le contenu du premier volume, qui est intitulé : « La méthode scolastique de ses premiers commencements chez les Pères jusqu'au début du XII^e siècle. » Le second volume concerne le XII^e siècle et le début du XIII^e. Abélard, Hugues de Saint-Victor, Pierre de Melun, Pierre Lombard, ont les places d'honneur. Les méthodes de l'Ecole de Chartres sont examinées longuement aussi. Un index des noms et un index des choses terminent l'ouvrage. — Si érudit qu'il soit, ce livre se lit aisément et il ne manquera pas de plaire à quiconque s'intéresse à l'histoire de la pensée chrétienne et de le servir. Ceux qui se préoccupent des rapports de la foi et de la raison trouveront aussi dans ce livre un aliment très riche à leur méditation. A cet égard, les pages consacrées à saint Anselme et à Hugues de Saint-Victor sont particulièrement suggestives. L'érudition de l'auteur lui dicte de très nombreuses allusions à saint Thomas et à saint Bonaventure, ou même à des auteurs beaucoup plus tardifs. De sorte que cette étude, qui s'arrête en principe au début du XIII^e siècle, est une mine de renseignements concernant le Moyen Age tout entier. Il est rare d'observer une connaissance des textes aussi précise et aussi objective, et étendue aux nombreuses sources qui demeurent encore manuscrites.

FERNAND BRUNNER.

GEORGES MOREL, S.J. : *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*. I. Problématique ; II. Logique ; III. Symbolique. Paris, Aubier, 1960-1961, 3 vol. 255, 349 et 193 p. Théologie 45-47.

Vécue, avant d'être rédigée dans de pénibles conditions (le style et la composition s'en ressentent), cette initiation à saint Jean de la Croix soulève actuellement de l'admiration chez les insatisfaits du formalisme scolastique et les partisans d'une théologie du renouvellement de l'existence, de la critique chez ceux qui se refusent à confondre les plans métaphysique et mystique, le cheminement ascensionnel du mystique et la dialectique de Hegel. Les premiers se réjouissent de cette interprétation originale et vivante, analogue à celle que fit le P. Fessard de l'œuvre de saint Ignace ; les seconds en démontrent les faiblesses du point de vue historique et théologique. Certes, l'étude des sources de saint Jean entreprise par le P. Morel, ne renouvelle pas suffisamment la thèse de J. Baruzi ; à la lumière des récents travaux, elle ne tient pas compte du milieu ecclésial. Assurément, le rôle de la vie sacramentaire est minimisé dans l'examen de l'expérience mystique. Plus encore, l'influence de Hegel fausse par endroit la compréhension de saint Jean, plus par ignorance, semble-t-il, de Hegel que de saint Jean. Pourtant, malgré ces défauts, l'ouvrage du P. Morel doit retenir l'attention du théologien et du philosophe, tant par les problèmes qu'il soulève que par les essais de solution qu'il apporte. — L'existence a une dimension mystique qui se traduit en un langage inadéquat, parce qu'il est emprunté, chez saint Jean par exemple, à une terminologie scolastique, lorsqu'il sert à expliquer l'expérience mystique. Pour comprendre le langage mystique et la terminologie dont use le mystique pour l'interpréter, il faut les replacer dans le contexte de la vie de leur auteur. — Dans son premier volume (*Problématique*), le P. Morel dégage l'unité des événements constitutifs de l'expérience de saint Jean (surtout l'emprisonnement de Tolède et l'évasion, leur incidence sur la *Nuit obscure*), la composition et la rédaction du *Cantique spirituel* et des traités interprétatifs, leurs sources scripturaires. Il nous introduit ainsi dans cette « trajectoire d'une déroutante simplicité que déploie peu à peu l'œuvre du mystique espagnol : le chemin de la dissolution de l'irréalité, le chemin de la manifestation du réel » (I, p. 181). — Dans le deuxième volume, l'auteur analyse les composantes qui structurent le discours mystique. Son langage plus linéaire que circulaire, plus temporel que spatial, plus événementiel que biologique reflète le caractère itinérant du mystique, qui part et se sépare de lui pour arriver et s'unir à Dieu ; il n'est donc pas celui de l'absence, du néant, du refus du corps, ni celui de la jouissance, mais celui d'une « logique », d'un devenir de l'être avec ses étapes préparatoires et leurs dépassements (sensation, imagination, entendement) : « L'entendement s'est déjà montré, par son action propre, capable de saisir quelque chose de l'absolu par la médiation de la sensibilité (sens extérieur) et de l'imagination (sens intérieur). En ce mouvement, l'entendement métamorphose le donné en l'élevant à soi et en lui imprimant sa marque universelle. Le singulier de la sensation s'universalise sans se perdre dans l'image et l'image à son tour se découvre comme pensée. Ainsi l'entendement assume, nie et transforme » (II, p. 89). Inutile d'insister sur le rapprochement avec Hegel, mais sommes-nous dans le même contexte existentiel ? — Au dynamisme de la connaissance ordinaire et figurative qui atteint la réalité dans son extériorité, se substitue la connaissance mystique qui atteint la réalité dans son authenticité ; à la lumière naturelle de l'entendement qui actualise la première connaissance, grâce à la sensation, à l'imagi-

nation et au sentiment, fait place la lumière surnaturelle qui opère une reprise des conditions de la connaissance, élève l'entendement à un nouveau statut, en passant par la mortification des sens, de l'imagination et de l'entendement lui-même. Ce processus de substitution est celui d'une réelle création rendue possible par l'action transphénoménale du Christ. Car le Christ se manifeste comme le type exemplaire du mystique, en qui s'accomplissent les prophéties ; mais il existe toujours entre lui et l'homme, comme en le mystique lui-même, une tension insurmontable dans l'économie présente : « ainsi jusqu'au terme, l'expérience de l'absolu demeure une antinomie vivante dont la conciliation est non manifestable, non réalisable dans l'*hic et nunc* » (II, p. 311). Sur le seuil du transhistorique et de l'ineffable, le langage mystique tourne-t-il au silence ? — Dans le troisième volume, le P. Morel examine la forme symbolique du langage mystique, qui désigne « la plénitude qui s'exprime à travers l'abîme » (III, p. 39). Le symbole dans sa fonction négatrice et interrogatrice permet de communiquer l'expérience comme de découvrir la réalité empreinte de la Présence divine. Son instauration est liée aux progrès de la vie mystique, à travers les nuits et l'apparition de l'aube et du midi, et l'approfondissement d'une terminologie aux origines diverses (terrestre, comme caverne, désert ; aérien, comme air, vent ; igné comme feu, flamme ; aquatique comme fontaine, citerne, etc.). La compréhension des symboles dépend des comportements qu'ils suscitent ou qui les suscitent (angoisse, soif, enfantement, fiançailles, etc.). Nous aurions aimé que le P. Morel marquât plus explicitement les rapports entre la symbolique biblique et la symbolique mystique de saint Jean, et insistât sur le rôle du Christ dans l'instauration de ce langage, attestant le renouvellement de l'intelligence. Quelles que soient les critiques autorisées des hispanisants et des théologiens, l'ouvrage du P. Morel a le mérite de dissiper certains malentendus relatifs à la mystique, qui ont la vie particulièrement dure chez les réformés : laissant de côté la question du rapport entre le métaphysique (doctrine de la réalité profonde) et la mystique, un fait semble acquis : la mystique n'est plus une forme aberrante, en tout cas chez saint Jean, de l'exister chrétien, mais sa structure fondamentale. Participation par grâce à la vie divine, elle provoque une lente et profonde transformation des diverses modalités de l'existence et de la pensée. Le mystique qui réside en tout croyant n'est donc pas le visionnaire qui s'évade de l'en deçà vers un au-delà illusoire, en s'annihilant, mais l'homme réel qui s'incarne toujours plus profondément dans la condition humaine, en pénétrant dans l'épaisseur du monde. Il y a, dans la mystique, tension entre une tendance vers l'abstraction et une tendance vers le concret ; l'une risque de rompre avec le dogme, le sacrement et l'Eglise, l'autre de s'enliser dans une imitation moralisante du Christ. Saint Jean de la Croix évite les écueils de ces tendances, en agençant la lumière de la raison renouvelée aux forces de l'amour régénéré. Se fondant sur la Révélation et l'Écriture, il échappe aux sollicitations du panthéisme et du monisme de l'absorption de l'homme en Dieu comme à celles du dualisme de la séparation radicale entre l'homme et Dieu, parce que « l'expérience mystique n'est rien d'autre que la recherche du Réel sous sa forme absolue et universelle » (II, p. 317). Car « l'homme en se transformant transforme le monde, car la transformation du monde est impliquée dans la sienne propre » (II, p. 331).

GABRIEL WIDMER.

GINETTE DREYFUS : *La volonté selon Malebranche*. Paris, Vrin, 1958, 405 p. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.

Dans son vaste ouvrage sur Malebranche, M. Guérault remarque que les « concordances et les harmonies de l'auteur des *Méditations chrétiennes* l'emportent sur les discordances et les apories ». M^{me} Dreyfus, la récente éditrice du *Traité de la Nature et de la Grâce* (R.Th.Ph. 1960, p. 162), semble démontrer le contraire, en soumettant à une analyse rigoureuse la presque totalité des passages de l'œuvre malebranchienne relatifs soit à la volonté divine (première partie de sa thèse), soit à la volonté humaine (seconde partie) et à leurs complexes relations (efficacité, liberté, grâce). Elle étudie d'abord à propos de chaque aspect et de chaque facteur constitutifs de la volonté divine et humaine la diversité des conceptions de Malebranche ; elle en montre, grâce à une connaissance approfondie des textes (même les moins connus), les implications ; puis, avec un sens aigu de la réflexion métaphysique, elle met impitoyablement au jour les difficultés, les impasses. Dans cette manière de concevoir l'étude d'un auteur, nul esprit basement critique et polémique, mais le souci de montrer que les idées d'un philosophe peuvent être géniales même à travers ses contradictions. Malebranche nous y apparaît comme le précurseur d'un certain Leibniz, d'un certain Kant, voire de Fichte et des représentants des philosophies de l'existence, si différents par ailleurs de Descartes, leur modèle. La source profonde des difficultés du malebranchisme serait à chercher dans la distinction qu'il opère, en Dieu, entre la volonté (seule efficace) et la raison (le Verbe), et à un niveau inférieur, entre les existants contingents et les essences nécessaires et universelles ; elle se situerait aussi dans les modalités de l'union instaurée par Dieu entre la pensée et le corps au niveau des créatures rationnelles. L'examen du symbolisme universel (l'étrange panchristisme de Malebranche), de la doctrine de la création continue et de l'occasionalisme, du mal comme résultat entre le vouloir divin et le vouloir faire, de l'étendue intelligible, montre les conséquences fâcheuses de ces distinctions et les remèdes que Malebranche se propose d'y apporter (révélation naturelle et surnaturelle nécessaires pour comprendre l'activité de la raison). M^{me} Dreyfus a fort bien mis en lumière le rôle primordial de l'amour que Dieu se porte à lui-même, et de sa volonté de créer un Temple pour sa gloire (création-incarnation), comme l'impossible synthèse que tente Malebranche entre le platonisme et la religion biblique, entre une doctrine des archétypes et une doctrine de la création-fabrication. En scrutant dans la deuxième partie de son ouvrage la liberté humaine (la modification du fini par l'infini) dans ses rapports avec la béatitude, elle décrit la dialectique qui fait passer Adam du statut d'innocence au statut de pécheur, lavant Malebranche des accusations de luthéranisme et de pélagianisme (Dieu n'est pas responsable du mal ; la volonté concupiscente est incapable de se redresser à cause de sa finitude) ; elle détermine en quoi la pensée de Malebranche a été gauchie par la controverse sur le « pur amour » avec le P. Lamy. Malebranche concevrait une morale rationnelle et mystique se superposant à une morale du sentiment et de l'instinct, à partir d'une conception très moderne de la liberté dont l'une des fonctions serait néantisante (cf. l'analyse du consentement et de sa suspension). En achevant la lecture de cette belle, mais difficile thèse, on se demande si certaines des apories de Malebranche ne trouveraient pas non une solution, mais un éclaircissement, en examinant son anthropologie à la lumière de la notion d'homme « image de Dieu », et sa théologie dans la perspective de la doctrine trinitaire (L'ordre, le Père ; la Raison, le

Fils ; la relation d'amour, l'Esprit ; cf. par exemple, le contexte du fragment des *Méditations chrétiennes*, cité p. 358). Le Malebranche de M^{me} Dreyfus, caractérisé par son effort de rationalisation si souvent infructueux, ne dépare ni celui de M. Gouhier, ni celui de M. Guérout, ni celui de M. Blanchard ; il est un portrait assez inattendu de celui qui n'a pas fini d'étonner philosophes et théologiens.

GABRIEL WIDMER.

JOANNES ECOLE : Christian Wolff, *Gesammelte Werke, II. Abt. Lateinische Schriften*, Band 3, *Philosophia Prima sive Ontologia*, un vol. 17 × 22,5, XXIV-776 p. Hildesheim, Olms, 1962.

M. Jean Ecole, professeur aux Facultés catholiques d'Angers, était connu jusqu'ici par ses travaux sur l'ontologie de Lavelle et de Blondel. En passant à l'ontologie de Wolff, il a dû se faire érudit, épigraphe, éditeur, avant de redevenir interprète. On se félicitera de cette transformation, car l'édition qu'il présente du célèbre texte de 1729-1730 est un modèle du genre. — La version reproduite est celle de 1736, publiée à Francfort et Leipzig, améliorée par rapport à la version originale. Grâce aux soins apportés par la firme que dirige M. Georg Olms, la présentation matérielle est remarquable. Le procédé photographique a l'inconvénient de nous restituer des caractères archaïques, de nous imposer un tirage inégalement net. Mais il a l'avantage de nous mettre au contact de la lettre de Wolff, telle que l'ont connue les contemporains, telle que l'ont pratiquée des générations de professeurs et d'étudiants. La philosophie première devenue manuel, devenue cours scolaire, avait ce visage, ces divisions, cette mise en pages, qui rappellent le premier pédagogue de la métaphysique moderne, Suarez, mais l'emportent sur lui par la multiplication des paragraphes, la variété typographique, l'abondance des exemples, la savante alternance des définitions, des explications, des références historiques, des références de traité à traité. — M. Ecole ne s'est pas borné à remettre en librairie un titre de bibliothèque. Il a resuivi le texte, indiquant les variantes de 1729 à 1736, corrigeant les erreurs, vérifiant les références, y ajoutant soit par rapport aux écrits antérieurs et postérieurs de Wolff, soit par rapport à des auteurs qui peuvent éclairer son propos. Un système très sobre d'appels de notes figure au bas du texte et renvoie à un appareil critique qui groupe 43 pages d'annotations et 6 index. Une introduction d'une vingtaine de pages situe l'*Ontologie* dans l'ensemble de l'œuvre wolffienne, ébauche l'histoire du mot *ontologie*, résume les positions philosophiques du traité, les compare aux sources et aux précédents, en signale l'influence sur Kant et la philosophie moderne, indique les principes suivis pour l'édition et cite les noms des personnes qui l'ont rendue possible. — Wolff avait écrit en allemand, puis en latin. M. Ecole a lu le latin et l'allemand, il a pensé en français, il a tenu à faire paraître en latin la totalité de sa présentation et de ses gloses. Son ouvrage acquiert ainsi le caractère d'universalité que Wolff lui-même désirait. J'ajoute que la latinité de l'introduction est plus littéraire que celle de Wolff, qui a néanmoins pour elle une rare limpidité. — Le Centre national de la Recherche scientifique a favorisé le travail de M. Ecole. Une maison allemande l'a édité. Cette publication est ainsi le fruit d'une collaboration internationale, qui mérite d'être saluée. — On ne peut souhaiter qu'une chose : la continuation et l'achèvement d'une entreprise, qui permettra la relecture complète de la série wolffienne. Il sera temps alors de se demander si la logique du possible et l'ontologie de l'essence ont pris date une fois pour toutes ou peuvent reprendre force, si l'être métaphysique se

divise en infini et fini aussi facilement que l'être mathématique, si la rigueur formelle dispense de remettre en question les prémisses, etc. En attendant cette remémoration active du relais qui conduit de Leibniz à Kant, on remerciera M. Ecole de sa patience, de sa ferveur et de son exactitude.

HENRY DUMÉRY.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU : *Œuvres complètes*. Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. II. *La Nouvelle Héloïse — Théâtre — Poésies — Essais littéraires*, publiés et commentés par Bernard Guyon, Jacques Schérer, Charly Guyot, Paris. N. R. F. 1961, *Bibliothèque de la Pléiade*, CIII et 1999 p. (Cf. *Revue de théologie et de philosophie*, 1959, III, p. 249-53.)

Je ne voudrais pas faire de peine à Marcel Raymond et Bernard Gagnebin, non plus qu'à MM. Gallimard, mais aucune édition des œuvres de Rousseau ne prendra jamais la place qu'occupe dans mon cœur celle de la petite *Bibliothèque nationale*, dont le volume, de 150 à 200 pages, coûtait 25 centimes ! Ah, revivre un instant la révélation que fut pour moi — il y a terriblement d'années — la découverte de cet univers qu'est la *Nouvelle Héloïse* ! Certes, avec l'âge, on choisit, on retient peut-être le meilleur. Mais choisir, n'est-ce pas aimer un peu moins ? Je n'apprendrais plus par cœur aujourd'hui la lettre de Saint-Preux au baron d'Étanges, qui se termine sur cette apostrophe : « Allez, père barbare, et peu digne d'un nom si doux !... » Mais je ne suis pas loin de le regretter. — Le *roman du bonheur*, nous dit M. Bernard Guyon dans sa préface, qui offre un exemple de critique intelligente et nuancée. Que cela est juste ! Mais il faudrait ajouter : ...*d'un bonheur mérité*. Kant, qui eut sans doute, en lisant Rousseau, les seuls tremblements de sa vie, soutient avec force cette thèse, simple et banale comme tout ce qui est profondément vrai : séparés l'un de l'autre, le bonheur et la vertu révoltent la conscience. Si la vie doit avoir un sens, il faut qu'ils se rejoignent. Et, comme cet accord s'effectue rarement ici-bas, il faut que la destinée terrestre s'ouvre sur un au-delà, il faut que l'âme soit immortelle et que Dieu existe. C'est dans une autre vie que la rencontre s'opère et que les comptes se règlent. — Une convergence idéale du mérite et de la récompense, de la conscience pure et de la conscience heureuse ! Rousseau éprouva cette exigence dans toute sa force. Mais, ce qui sera chez Kant une hypothèse nécessaire a pris chez lui la forme d'un grand rêve épistolaire : c'est ici-bas, c'est chez nous, sous nos ombrages, dans la transparence de notre ciel reflété par les eaux du Léman, qu'elle se situe et se réalise. Nous sommes sur terre, ou plutôt entre ciel et terre, car les héros de l'aventure sont nos modèles plus que nos frères et nos sœurs. Dans son importante étude sur la *Philosophie de l'existence chez Jean-Jacques Rousseau*, Pierre Burgelin va jusqu'à reconnaître dans la *Nouvelle Héloïse* une sorte de mythe platonicien où trois puissances concertent, équilibrent leurs actions : la raison athée, qui retient les élans irraisonnés de la chair, mais se laisse entraîner par le cœur (M. de Wolmar), la passion qui, livrée à elle-même, engendrerait l'aveuglement (Saint-Preux), le sentiment, source de vie, de mouvement, de vertu, de bonheur (Julie). — Certains critiques ont soutenu que la *Nouvelle Héloïse* était née de la rencontre sentimentale et fiévreuse de Jean-Jacques et de Sophie d'Houdetot. Avec raison, selon nous, M. Guyon, reprenant les conclusions de Robert Osmond dans son essai sur la *Genèse et la Composition de la Nouvelle Héloïse*, s'élève contre cette interprétation. Sophie n'est pas Julie, et Rousseau n'est

pas Saint-Preux. Il n'y a pas de commune mesure entre la réalité vécue, qui, mis à part certains instants d'ivresse, fut médiocre et honteuse, et le roman triomphal qui verra bientôt le jour comme un poème du parfait amour et de la sublime amitié. La fiction n'est pas, ici, fille de l'intermède biographique, c'est ce dernier qui tentera vainement de rejoindre un rêve auquel Jean-Jacques s'abandonnait depuis longtemps, rêve qui prendra la forme du roman, non sans emprunter à l'épisode vécu dans l'intervalle certains de ses éléments et, sans doute, beaucoup de sa vibration affective. — Mais d'où émane cette lumière sublime et pourtant terrestre dont l'œuvre entière se trouve baignée ? D'une source unique (à laquelle M. Guyon ne fait peut-être pas la place éminente qu'elle mérite), de Julie. Les autres protagonistes, Saint-Preux, Wolmar, milord Edouard, Claire, ne se contentent pas de graviter autour de Julie, ils en captent, ils en boivent la clarté. — Et pourtant, une image plus juste encore que cette métaphore stellaire permet de traduire l'ordonnance du roman : celle d'une symphonie. M. Guyon lui consacre quelques lignes fort justes. En écrivant la *Nouvelle Héloïse*, Rousseau flattait sa passion du théâtre musical. Un grand nombre des lettres sont des chants qui s'appellent et se répondent. On ne se tromperait pas en analysant à la manière d'un contrepoint cet ensemble mélodique, dont les accents s'organisent en structure harmonieuse et atteignent le cœur par l'oreille. — Est-ce à dire qu'un sentiment, vague ou violent, absorbe tout le reste ? Non, certes. M. Guyon le déclare avec force : une des qualités maîtresses de Rousseau est l'intelligence, et celle-ci éclate à chaque page du roman. La maîtrise avec laquelle cet autodidacte sut assimiler, repenser Platon, Pascal, Bossuet, Hobbes, Buffon, Montesquieu, la profondeur de sa psychologie, la vigueur des développements dialectiques sur la mort, l'amour, l'éducation, l'art, la société, attestent une force de discernement et de jugement peu communes. — Relisons donc la *Nouvelle Héloïse*, mais en nous pliant dès le départ à une règle : prendre son temps, ne sauter aucune ligne. Car l'épisode amoureux, auquel on réduit trop souvent l'œuvre entière, ne serait, séparé du reste, qu'un fait divers touchant et banal. J'irais plus loin : relisons à haute voix, si possible, en laissant chanter les pages. Et soyons reconnaissants à ceux qui ont su mettre en nos mains une si belle édition. — Le même volume contient, outre la *Nouvelle Héloïse*, un certain nombre de poésies et d'aphorismes, des mélanges de littérature et de morale, des contes et apologues, le tout commenté avec la pertinence et la vivacité qu'on lui connaît par M. Charly Guyot ; enfin le théâtre, dont M. Jacques Schérer souligne avec raison l'importance : non seulement, nous dit-il, Rousseau n'a jamais renié cette partie de sa production littéraire, mais encore elle fait surgir des personnages hautement révélateurs de ses aspirations intimes. Fait curieux : l'attitude de Jean-Jacques devant la représentation de ses pièces manifeste une tendance profonde en lui : la volonté d'échouer. D'où le mot piquant de Fréron : « La passion de M. Rousseau n'est pas d'être applaudi, mais d'être sifflé » (p. LXXXIX). Dans son étude sur le *Désir et les interdits* chez Rousseau (*L'œil vivant*, p. 95), Jean Starobinski écrit justement de notre auteur : « Avec la rapidité qui caractérise ses émotions, il annule tous les possibles sauf un : l'hostilité ». — Mais « il faut surtout savoir finir » (p. 1247). Glanons pour terminer quelques pensées, empruntées aux mélanges de littérature et de morale : — « Le moyen peut-être le plus sûr et le plus efficace pour calmer une grande douleur est de s'y livrer sans résistance » (p. 1309). — Voulez-vous connaître l'intérieur d'un homme caché. Demandez-lui conseil » (p. 1323). — « Pourquoi l'émotion causée par la pitié donne-t-elle du plaisir en certains cas et en d'autres n'en donne point (p. 1332). —

« Il y a parmi les hommes autant de vertus possibles que de vices réels » (p. 1270). — « Tous les événements honorent l'homme fort ». — Enfin, ce dernier mot après lequel je ne saurais poursuivre : « Citer pour citer est le métier d'un pédant » (p. 1246).
RENÉ SCHAEERER.

RICHARD KRONER : *Von Kant bis Hegel*. 2. Auflage. Zwei Bände in einem Band. Tübingen, Mohr-Siebeck, 1961, XXV + 612 et XI + 526 p.

Il s'agit ici d'une réédition qui semble reproduire photographiquement le texte antérieur, en reliant en un les deux volumes. — On connaît la thèse de l'auteur : l'idéalisme allemand s'est développé d'une manière logique et dialectique à partir de Kant, dont les contradictions ont pour ainsi dire contraint les postkantians à les surmonter. L'idéalisme triomphe ainsi en la personne de Hegel, qui concilie à la fois la philosophie et l'histoire de la philosophie conduite à son terme. — Dans une introduction à la seconde édition, R. Kroner répète avec conviction cette profession de foi, et son admiration pour Hegel ; les années, dit-il, n'ont fait que l'augmenter. N'oublions pas que la première édition de cet ouvrage date d'une époque où l'Allemagne redécouvrait avec étonnement un Hegel que le néo-kantisme triomphant voilait quelque peu. Aujourd'hui que Hegel apparaît non seulement comme un classique mais comme le maître à penser de la génération philosophique contemporaine, Richard Kroner peut mesurer, de son Amérique lointaine, le chemin parcouru par la pensée européenne, et revendiquer sa juste part de mérite dans cette réhabilitation.
J.-CLAUDE FIGUET.

CHRISTOPHE BARONI : *Nietzsche éducateur*. De l'homme au surhomme. Paris, Buchet-Chastel, 1961, 305 p.

Le sujet de cette thèse présentée à l'Ecole des Sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne pouvait paraître audacieux : pour celui qui exalte la solitude et l'homme solitaire, peut-il y avoir encore une tâche pédagogique ; pour celui qui nie que l'homme soit l'être pour le prochain, comment peut-il y avoir responsabilité et service envers autrui ? N'y a-t-il pas une contradiction insurmontable entre la conception nietzschéenne de l'homme et les implications anthropologiques de toute éducation ? M. Baroni n'a, semble-t-il, pas cherché à prendre de front cette difficulté ; il a préféré discerner la genèse et l'unité de l'œuvre, pour en dégager la portée pédagogique, la conversion de l'homme au surhomme. Plus qu'une thèse, l'ouvrage de M. Baroni est une bonne introduction à la pensée de Nietzsche, grâce à sa bibliographie critique, à son souci d'analyser les œuvres à la lumière de la vie, à sa préoccupation de citer de nombreux textes en les éclairant d'utiles commentaires. Chapitres bien venus que ceux sur la carrière professorale de l'helléniste de Bâle et sur sa compréhension de l'hellénisme, sur le sens du « deviens ce que tu es ». Sans préjugés, mais avec une sensibilité compréhensive, M. Baroni a toujours présent à l'esprit la question obsédante de Nietzsche : « M'a-t-on compris ? » Il arrive parfois à M. Baroni d'atténuer le mordant de Nietzsche, ses attaques virulentes contre le socialisme et sa civilisation de masse, le christianisme et sa prédilection pour les choses viles et laides, privant ainsi le message nietzschéen de sa causticité et de son pouvoir dissolvant. Si, comme le sous-entend M. Baroni, l'auteur d'*Ecce Homo*

est foncièrement un éducateur, il aurait été intéressant, selon nous, de chercher ses précurseurs récents, même s'il les désavoue ou feint de les ignorer ; car il n'est pas le premier à dénoncer que l'homme authentique est à l'opposé de cette créature faite à l'image de Dieu, destinée à vivre devant Dieu et pour le prochain ; il a derrière lui une légitime tradition qui remonte à la Renaissance. Quoiqu'il en soit, l'ouvrage de M. Baroni, rédigé en un style clair et alerte, rendra service à quiconque veut s'initier à la pensée de Nietzsche.

GABRIEL WIDMER.

PHILOSOPHIE
CONTEMPO-
RAINE

LIU KIA-HWAY : *L'esprit synthétique de la Chine*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 241 p.

Dès les premières lignes de son livre, l'auteur oppose nettement l'esprit *analytique* de l'Occident à l'esprit *synthétique* de l'Orient. La pensée chinoise, nous dit-il, ne connaît ni les ensembles mathématiques, ni la relation de causalité, ni la distinction de l'être et du non-être ou du tout et de la partie. Le tout se présente à elle, non comme une abstraction, mais comme une présence concrète, originelle, souveraine, dans laquelle le sage songe à s'anéantir, laissant à l'Européen la vanité d'en vouloir explorer et décomposer la structure. Une logique particulière en dérive où les distinctions familières à notre intelligence (un et multiple, universel et particulier, affirmation et négation, haut et bas, grand et petit) tendent à se résorber dans la saisie d'un Ineffable qu'il serait vain de vouloir réduire à des lois fixes, car il apparaît à la conscience immédiate comme insaisissable et changeant. — Inapte à cultiver la déduction mathématique et l'induction amplifiante, la pensée chinoise communique beaucoup plus étroitement que la nôtre avec le mystère indéchiffrable de la nature, dans ce qu'elle a de vivant, d'indivisible et de complexe. Cette nature, l'esprit occidental, dominé par le souci de tout ramener au pouvoir pratique de l'homme entraîné par « une recherche frénétique de plaisir et de puissance », la morcelle pour la maîtriser. Il n'aboutit qu'à une négation de la vraie sagesse. — On comprend ainsi que Confucius, que l'auteur étudie avec une sympathie pénétrante, ait refusé de dissocier le sentiment et le rite, la contemplation et l'action, le cœur et l'intelligence. Le *Tao*, qui est vérité ontologique, et le *Jen*, idéal humain dans ses possibilités de réalisation morale, transcendent le plan du discours. « Le sage donne son principal soin à la racine », dit un texte. Le principal ennemi du Jen, c'est l'intérêt, car Jen signifie l'homme en tant qu'amour réfléchi. — Ainsi la pensée chinoise cherche à traduire le mystère indéchiffrable de l'existence concrète, non par une mise en jeu de catégories, mais une prise de conscience du mystère originel et cosmique. Sur le plan logique, elle cultive une forme particulière d'induction, que M. Liou Kia-Hway appelle *induction pénétrante*, qui cherche moins à distinguer les cas particuliers qu'à rejoindre, par voie d'analogie, la grande loi génératrice à laquelle ils obéissent. — Quelle que soit la richesse de cet ouvrage, il va sans dire que nous refusons de nous rallier à la condamnation massive qu'il porte sur l'esprit occidental, réduit à sa seule composante utilitaire, technique et matérielle. Il serait trop facile, et bien inutile, d'entreprendre ici de la réfuter. Comment expliquer, d'ailleurs, si l'esprit chinois est réfractaire aux catégories occidentales, que le marxisme, d'origine européenne et fondé sur des postulats pratiques et techniques, ait conquis la Chine ? — L'ouvrage de M. Liou Kia-Hway n'en reste pas moins d'un grand intérêt par son analyse de la logique orientale. Si nous pouvions

répondre à son injuste et sommaire réquisitoire par un intérêt sympathique à l'égard des modes de raisonnement propres à la culture chinoise, nous lui donnerions à la fois tort dans ce qu'il nous reproche et raison dans ce qu'il propose à notre admiration.

RENÉ SCHAEERER.

MARTIN BUBER : *Le problème de l'homme*. Paris, Aubier, 1962, 119 p.
Traduit par Jean Loewenson-Lavi. Collection « Philosophie de l'esprit ».

Notre Revue rendra-t-elle, un jour, l'hommage qu'il mérite au vénérable penseur de Jérusalem ? Que ces lignes expriment, en attendant, le respect et l'admiration que l'homme et l'œuvre justifient également. — Né en 1878, à Vienne, Martin Buber fit ses études en Pologne, puis aux Universités de Vienne, Berlin et Zurich. Fortement influencé par la philosophie allemande, qu'il ne reniera jamais, il subit à vingt ans le choc du sionisme. Allait-il se lancer activement dans le mouvement ? Non, il s'efforcera de l'approfondir dans le sens du messianisme hassidique. On sait que le hassidisme, fondé vers le milieu du XVIII^e siècle par Israël Ben-Eliezer, gagna l'Europe orientale et, après une étape d'affaiblissement, conquit à sa cause trois apôtres : Achad-Haam, Nachman Bialik et Martin Buber. Il s'efforçait de restaurer la spiritualité juive, menacée par l'autoritarisme des rabbins, en s'appuyant sur une interprétation de la Kabbale. Buber s'y engagea sans réserve. On le trouve à Genève, à Florence, à Berlin, à Francfort (où il professe durant une dizaine d'années). Enfin, il se fixe en Palestine comme professeur à l'Université de Jérusalem (1938-1950), où il devient doyen de la nouvelle Faculté des sciences sociales. — Prenant position contre le sionisme nationaliste et politique en faveur d'un sionisme de l'esprit, il consacre ses forces à promouvoir sur la terre d'Israël le royaume de Dieu. Car il refuse de confondre *Sion* et *nation*, le spirituel et le temporel. Non qu'il méconnaisse la valeur de l'action pratique (ses sympathies vont à une forme de socialisme libertaire), mais, en accord avec le hassidisme authentique, il évalue toute intervention par la part de sacré qu'elle incarne. Son influence en souffrira. Egalement suspect aux sionistes de gauche, qui préconisent un recours à l'action profane, aux sionistes orthodoxes, que choque sa liberté d'esprit, il est rejeté par les nationalistes, qui ne voient en lui qu'un rêveur. Buber veut bien d'un Etat juif, mais il veut avant tout qu'un dialogue s'institue entre l'homme et Dieu. Son personnalisme n'admet aucune intersubjectivité du *Je* et du *Tu* qui ne se réfère au *Tu* éternel, « le seul *Tu* qui par essence ne puisse jamais devenir un *Cela* » (*Je et Tu*, trad. fr., p. 113). Aussi prêche-t-il moins l'élan vers le progrès social qu'un retour aux sources vives du passé. Israël, dit-il, ne préservera son privilège de peuple unique envoyé par Dieu pour transformer le monde que s'il demeure fidèle au pacte originel, à l'Alliance. Dans la vigoureuse étude qu'il lui a consacrée (*Sionisme et Messianisme*, 1954), M. Josué Jéhouda constate l'isolement paradoxal dans lequel se trouve cet apôtre, qui ne parvient pas à s'intégrer. — Et pourtant, suivi ou non, il demeure le maître actuel du sionisme, dont il vit intensément l'épopée spirituelle. On a reproché à ce Juif d'avoir accepté, en 1952 et 1953, le Prix Goethe à Hambourg et le Prix de la Paix des éditeurs allemands à Francfort. Ceux qui lui infligeaient ce blâme avaient-ils jamais prêté l'oreille à sa voix ? Le 8 février 1958, jour de son 80^e anniversaire, la grande presse et la radio lui apportèrent un témoignage de gratitude auquel s'associa Théodore Heuss, président de la République fédérale allemande. — *Le problème de l'homme*

est le texte d'un cours professé en 1938 à l'Université hébraïque de Jérusalem. L'auteur distingue dans l'histoire « des époques où l'homme possède sa demeure et des époques où il est sans demeure » (p. 19). C'est ainsi qu'à l'homme d'Aristote, enclos dans un univers un et rond, s'oppose l'homme d'Augustin, partagé entre deux empires. Chez Dante et saint Thomas, le monde se referme autour de son habitant naturel. Mais, avec Copernic, Bruno, Képler, on voit s'abattre les parois de l'abri cosmique, et bientôt l'homme de Pascal surgit dans une solitude irrémédiable, l'image de la demeure s'étant élargie aux dimensions de l'infini. — Ainsi se prépare la grande, la première véritable question anthropologique, celle de Kant : « Qu'est-ce que cet être qui peut savoir, qui doit faire, et qui est en droit d'espérer ? » Deux penseurs tenteront d'y répondre en construisant pour l'homme deux demeures nouvelles. Hélas, elles seront inhabitables : la première, celle de Hegel, se réduit à un ordre historique qu'on peut bien penser dans son développement, mais non pas vivre, et qui n'apporte aucune sécurité face aux incertitudes de l'avenir ; la seconde, celle de Marx, se réduit à l'image d'une société future qui demeure problématique et ne change rien aux angoisses passées et présentes. — Une nouvelle réponse, celle de Nietzsche, relancera passionnément le problème dans un sens génétique, mais elle ne le résoudra pas davantage : rien ne garantit, en effet, que le surhomme à venir tiendra les promesses de l'embryon d'homme actuel habité par sa volonté de puissance. — Heidegger, se fondant sur Kierkegaard et Husserl, tente une approche nouvelle : l'homme se définit alors comme un *Dasein* mortel et coupable. Malheureusement, ce *Dasein*, centré sur son être-soi-même, ne noue avec autrui que des relations secondaires, celles d'une sollicitude qui n'est, au total, que la conscience de son propre néant ; cet homme se trouve coupé du rapport avec l'Absolu que Kierkegaard avait justement affirmé comme essentiel. Ce qui manque à cette anthropologie, c'est la dimension inter-humaine. — La réponse que Scheler propose dans sa dernière philosophie ne satisfait pas davantage : elle reconnaît à l'homme une participation radicale à ces deux composantes de l'être universel : la volonté irrationnelle et l'esprit. Mais cet esprit, elle ne lui attribue aucune puissance effective ; l'esprit se contente d'infuser à la volonté les idées et les valeurs que celle-ci réalisera sans lui. Scheler retire donc au facteur spirituel ce caractère d'événement premier et déterminant qu'un examen de la condition humaine ne saurait écarter sans mutiler l'homme. — *Regards sur l'avenir*. Dans ce dernier chapitre, Buber se fait l'avocat d'une anthropologie de la confiance et de la totalité. Il rejette dos à dos l'individualisme « qui ne saisit qu'une partie de l'homme » et le collectivisme « qui ne saisit l'homme qu'en tant que partie » (p. 110). Le *Dasein* de Heidegger, centré sur son être-soi-même, et l'individu collectivisé de Marx, ne sont pas tout l'homme. Il leur manque la rencontre immédiate et concrète du prochain. « Le fait fondamental de l'existence humaine est l'homme avec l'homme » (p. 113). L'homme n'est réductible ni à un objet unique, comme la lune, ni à une poussière d'objets, comme la voie lactée. Il est par essence rapport d'un *Je* et d'un *Tu* par l'intermédiaire de Dieu. — Le lecteur désireux de s'initier à la pensée de Martin Buber ne saurait mieux faire que de lire *Je et Tu* (1923) dans la traduction de Geneviève Bianquis (Aubier, 1938), *Gog et Magog, chronique de l'époque napoléonienne*, traduit par Jean Loewenson-Lavi (Gallimard) et le *Problème de l'homme*. Les écrits parus jusqu'en 1954 et concernant les relations interhumaines ont été réunis sous le titre : *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (1954, 306 p.). La substance d'un important discours, prononcé à Berlin le 27 septembre 1953, a paru dans la *Neue schweizer Rundschau*

(novembre 1953, n° 7) : Buber y déplore, outre la disparition du dialogue de l'homme avec l'homme, la mort de la confiance. Rétablir la possibilité du langage, fondement de la confiance, c'est là le seul remède aux maux qui nous menacent. Satan, « l'adversaire », cherche à ruiner le langage. « Erlösen wir die Sprache aus ihrem Bann ! Unterfangen wir uns, trotz allem, zu vertrauen ! »

RENÉ SCHAEERER.

JEAN LACROIX : *Histoire et mystère*. Tournai, Casterman, 1962, 134 p.

Le progrès, immoral s'il est fatal (puisqu'alors il suffirait, pour être meilleur, qu'un homme naisse après un autre, ce qui est scandaleux), ne peut porter que sur les conditionnements de la moralité, mais non sur la moralité elle-même. La philosophie kantienne de l'histoire veut que l'humanité elle-même, par son propre effort, établisse la paix universelle par le règne du droit et de la constitution républicaine. Il ne suffit pas toutefois, que les rapports juridiques progressent, mais aussi les rapports économiques : « La grandeur de l'économie moderne, c'est qu'elle donne pour la première fois dans l'histoire la *possibilité* de l'épanouissement de tout l'homme et de tous les hommes » (p. 98). Mais aussi nécessaire que soit la maîtrise des conditionnements juridiques et économiques, elle est insuffisante pour épanouir l'âme humaine. Cet épanouissement n'a lieu que sur le plan spirituel et chrétien, où le mystère révélé — qui donne son sens à l'histoire — étant lumière, *tout est compris*. Telles sont les grandes articulations de cet ouvrage suggestif et riche formé de quatre études liées intimement par une même recherche : quels sont les liens entre le progrès et l'eschatologie ?

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

MICHEL AMBACHER : *Méthode de la philosophie de la nature*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 233 p.

La philosophie de la nature est-elle encore possible aujourd'hui ou bien l'étude de la nature est-elle uniquement du ressort des sciences ? Deux théories scientifiques semblent surtout s'opposer à l'existence de la philosophie de la nature : le transformisme et l'atomisme. Mais les obstacles épistémologiques qu'elles soulèvent montrent la nécessité d'une philosophie de la nature. Dès lors, doit-on accepter le réalisme ou l'idéalisme ? Puisque le langage mathématique dans lequel s'expriment les théories physiques est abstrait, formel et mythologique et puisque, d'autre part, ces théories sont incapables de dire le degré de réalité des hypothèses sur lesquelles elles reposent, quelles que soient leur cohérence et leur efficacité, pour nous permettre de prévoir les phénomènes à venir, le réalisme doit être rejeté. Se tourne-t-on du côté de l'idéalisme ? Le désarroi naît alors du fait que la nature, intellectualisée par la science, prend la forme d'une histoire qui prétend s'assujettir la science et la conscience elles-mêmes. — En revanche, la philosophie de la *participation*, à laquelle adhère M. Ambacher révèle le « visage authentique » de la nature qui n'est ni « objet », ni « histoire », ni « idée » mais qui est constituée par l'ordre des *réalités englobantes* (âme, corps, matière, formes, vie et esprit s'entrelaçant à l'intérieur de l'acte de participation) que nous découvrons l'intelligibilité réflexive du Cogito s'opposant à l'intelligibilité abstraite des sciences. — Telles m'apparaissent les articulations essentielles de l'attachante étude de M. Ambacher,

dont il faudrait pouvoir discuter la thèse ; car la philosophie de la participation soulève, elle aussi, bien des difficultés dont la première est la nécessité d'un acte de foi extra-philosophique pour nous permettre de considérer dans la nature une *théophanie* : la présence, reconnue par la biologie, d'une finalité de fait et, semble-t-il, d'un plan rationnel, n'implique pas nécessairement la présence divine, d'autant plus que tant de faits demeurent inexpliqués...

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

JEAN PÉPIN : *Les deux approches du christianisme*. Paris, Les Editions de Minuit, 1961, 285 p.

Dans sa philosophie religieuse, Hegel cherchait à montrer l'interpénétration de l'Idée et de l'histoire, à travers la médiation. Sans se référer explicitement à l'hégélianisme, M. Pépin dégage l'« essence du christianisme » à l'aide de la méthode comparative historique et de la méthode philosophique phénoménologique, l'une mettant à jour les incidences des mentalités sur la constitution de la religion, l'autre ses structures constitutives. M. Pépin présente les résultats obtenus par la première sur la nature du langage religieux, résumant les conclusions de sa thèse, intitulée *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris, Aubier, 1958), réfutant les critiques du P. De Lubac. Le symbolisme du christianisme primitif et les archétypes universels dans lesquels il s'exprime, se réfèrent comme les religions ambiantes à une « mentalité fondamentale et identique ». Ce « repérage des analogies » entre diverses religions et le christianisme ouvre un accès à l'essence de la foi chrétienne, dont la spécificité ne peut être évaluée que par la théologie. Notons que pour M. Pépin, l'allégorie scripturaire est reliée à l'histoire, celle du paganisme à des fictions, mais l'une et l'autre reflètent une même démarche expressive : signifier une chose par une autre. — Pour définir la méthode phénoménologique, la seconde approche, l'auteur résume fidèlement et avec beaucoup de pénétration les ouvrages de Duméry, faisant ressortir leur « plotinisme » et la difficulté qu'il y a à retrouver la « pratique » du christianisme après la « critique » du christianisme. Une illustration de cette méthode : les rapports entre l'héroïsme grec (finitude de l'homme abandonné des dieux, moralisme) et la sainteté chrétienne (parenté entre Dieu et l'homme, mysticisme). Pour montrer la fécondité de cette double approche, M. Pépin analyse le rôle important de la notion de médiation et d'ordre dans la compréhension des relations entre Dieu et l'homme : sans une mise en œuvre réfléchie de ces notions, on ne voit pas comment se poserait et pourrait se résoudre diversement le problème transcendance-immanence (cf. les médiations démoniaques, angéliques, sanctorales, prophétiques et sacerdotales). Une étude sur la mystique paulinienne (est-elle une expérience de l'absolu ou une démarche dialectique ?), de l'ordonnance de la théologie et de la philosophie chez Augustin et le Pseudo-Denys laisse entrevoir comment se constitue une mentalité, dont l'accomplissement apparaît dans l'*Itinerarium mentis ad Deum* de Bonaventure (le sens et les modalités de sa dialectique ascendante, la signification si souvent incomprise par les réformés de sa doctrine des *vestigia*). Le dossier constitué par J. Pépin, riche en informations et en analyses, est une contribution de poids au débat sur l'herméneutique, la théologie du langage, les rapports entre la philosophie de la religion et la théologie ; il est aussi un apport au mouvement qui vise à renouveler la théologie selon une double approche historique et spéculative, déjà mise en œuvre par saint Augustin et les Pères grecs.

GABRIEL WIDMER.

R. D. LAING : *The Self and Others*. Further studies in sanity and madness. Londres, Tavistock Publications, 1961.

R. D. Laing durcit dans ce second ouvrage sa critique de « La psychologie monadique » qui définit la folie comme une déraison, une nature anormale. Il veut comprendre la forme moderne de l'aliénation comme une rupture de soi à soi et avec autrui qui n'est que rarement définitive car « n'est pas fou qui veut ». Il prétend y arriver en analysant un mode particulier d'expérience, la « phantasy ». Ce terme, qui n'existe pas en français et qui se distingue aussi bien de la conduite imaginaire que du rêve, désignerait la représentation de soi et du monde qui sous-tend toutes nos relations avec autrui et dont la première forme est la relation avec notre propre corps. Cette représentation englobe aussi bien les modes de notre expérience d'autrui que les formes diverses de la relation avec autrui. Ainsi l'auteur élimine le schéma dualiste qui rendait confuse l'analyse classique de la psychanalyse. Par exemple, l'hystérique élude l'altérité d'autrui tout en le reconnaissant comme une personne différente. Il exige donc en bonne foi de lui ce qu'autrui ne peut lui donner. De même, « il prétend être ce qu'il est, au lieu de l'être effectivement ». Cette « élusion » est d'autant plus dangereuse que le contenu de la représentation est souvent connu alors que sa modalité reste inconsciente. La tâche du psychiatre sera d'aider le patient à en prendre conscience pour qu'il se dégage de son aliénation en redevenant le sujet de sa position dans le monde. Mais sa position dans le monde dépend tout autant des représentations des autres et en particulier de celles des groupes sociaux auxquels il appartient. Le mérite de R. D. Laing est de montrer comment les groupes humains, la famille par exemple, peuvent dans les situations quotidiennes en arriver à aliéner un individu en le plaçant dans une fausse position. Ainsi lorsque l'adulte exige d'un enfant « d'être spontané », ou lui prescrit des attributions incompatibles avec son existence. Seules des attributions réciproques permettent des relations humaines authentiques. La tâche du psychiatre se complique singulièrement, puisqu'il doit aussi analyser les représentations des groupes sociaux et dresser le système social inconscient que suppose chaque représentation. — Il est difficile de rendre compte de ce remarquable travail, car l'auteur sait lier avec aisance la discussion théorique aux exemples concrets riches de significations humaines. Les références littéraires, empruntées aux œuvres de Hopkins, Dostoïevsky et Genet sont habilement intégrées au texte, encore que l'auteur, qui sait le français, aurait pu se référer au « Saint-Genet » de J.-P. Sartre au lieu de se contenter d'une introduction. L'édition a les qualités habituelles des travaux scientifiques britanniques

PIERRE FURTER.

HANS REINER : *Der Sinn unseres Daseins*. Tübingen, Max Niemeyer, 1960, 68 p.

L'auteur s'interroge avec une netteté qui ne laisse rien à désirer sur le sens de notre existence. Pourquoi vaut-il mieux que nous soyons sur cette terre plutôt que de ne pas y être ? Grande question s'il en fut. — Rien, constate l'auteur, ne donne de l'extérieur un sens à notre existence ; c'est à nous de le chercher. Une analyse (assez jaspersienne : l'auteur se meut du reste dans un climat existentialiste hérité de Scheler surtout) permet de distinguer des situations (le malheur et la souffrance, la satiété, la mort) qui amènent à saisir, en dehors de toute définition formelle, le sens ainsi cherché. Et c'est ainsi qu'après l'élimination des solutions approchées (eschatologiques ou biologiques),

l'auteur en appelle à l'altruisme et à la dimension éthique de l'homme. — L'intérêt de cette brochure réside davantage dans l'ampleur du problème visé que dans la solution proposée, qui reste, dans une perspective chrétienne surtout, très indécise (on ne sait en effet si le sens de notre existence vient de notre présence en l'autre ou de la présence de l'autre en nous). L'idée générale est cependant foncièrement juste, et cet appel à l'*éthique* vient à son heure dans un monde qui ignore de plus en plus ce que c'est. La langue est très claire, et les exemples sont très concrets et très actuels.

J.-CLAUDE FIGUET.

GEORGES BÉNÉZÉ : *Le nombre dans les sciences expérimentales*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 147 p. « Initiation philosophique », 52.

L'auteur présente un ensemble de « prises de vue » philosophiques sur le travail effectif de la science — auquel il a pris une part active pendant de longues années. Rien de plus concret, de plus vécu et de plus suggestif que ce petit livre. — Le but de l'auteur est de marquer à chaque fois, de manière circonstanciée, sur chaque science particulière, à divers moments de l'histoire, le rôle *déterminant* du « nombre ». Le nombre, loin d'être un auxiliaire commode, ou une manière de représenter symboliquement le réel, est l'armature ontologique de toute science expérimentale. Car le nombre est constitué de deux éléments : un élément intellectuel (l'unité transcendantale) et un élément sensible (le dénombrement). Le nombre est donc une charnière qui assure la communication de l'intelligible et du sensible, de l'esprit et de la nature : « il est le résultat d'un compromis, qui est aussi une alliance » (p. 132). — On voit que le fond de la pensée de M. Bénézé est aristotélicien ; l'ensemble de ses remarques présuppose, en dernière analyse, des correspondances fondées sur l'analogie.

J.-CLAUDE FIGUET.

RAYMOND BAYER : *L'esthétique mondiale au XX^e siècle*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 235 p.

Nous avons déjà rendu compte plus longuement de l'*Histoire de l'esthétique* du même auteur. Ce livre-ci est le complément de celui-là. L'idée fondamentale consiste à présenter moins un panorama qu'une « synthèse de la réflexion esthétique » dans le monde entier. Le découpage s'opère dès lors géographiquement, selon les pays, et non pas selon les thèmes communs à des penseurs de pays divers. Il suit de là une impression de morcellement que le projet de l'auteur impliquait à titre nécessaire ; c'est à la réflexion du lecteur que revient du reste la tâche de procéder à la synthèse.

J.-CLAUDE FIGUET.

Les conditions du bonheur. Texte des conférences et des entretiens organisés par les *Rencontres internationales de Genève 1961*. — Neuchâtel, Baconnière, 1961. « Histoire et société d'aujourd'hui », 300 p.

Quiconque se targue de défendre les vraies valeurs libérales de notre Europe occidentale lira avec profit cet ouvrage, au moins le texte (et les entretiens consacrés à sa discussion) du professeur Schaff de Varsovie. Entendre l'autre, et l'entendre dans sa perspective à lui, est en effet condition nécessaire du

dialogue, et de la compréhension des hommes entre eux. — Le mérite de M. Schaff tout comme celui de ses contradicteurs consiste à avoir préféré un affrontement viril et franc aux éternels compromis et aux atermoiements de l'indulgence condescendante. M. Schaff a dit qu'il était marxiste et communiste ; ses contradicteurs ont su dire qu'ils ne l'étaient point du tout. — L'affrontement a porté sur la notion de liberté tout d'abord, la liberté de l'artiste surtout. M. Schaff a marqué nettement comment l'artiste devait être libre, et comment les circonstances variables de la politique pouvaient être un obstacle à cette liberté individuelle. Quant à la liberté de pensée, le R. P. Daniélou, qui accusait presque M. Schaff d'oser dire ici ce qu'il n'aurait peut-être pas dit dans son pays, se vit rétorquer assez ironiquement que la liberté de pensée, dans l'ordre jésuite, n'était peut-être pas aussi grande que lui-même, M. Daniélou, se l'imaginait... — L'exclusion des valeurs religieuses dans le marxisme amena M. Schaff à valoriser l'amour de l'homme ; on eut alors beau jeu de montrer à M. Schaff combien sa définition de l'homme était encore incertaine, et surtout combien l'absence d'une dimension transcendante ôtait à l'homme l'une de ses raisons d'être, la plus fondamentale. — Ces entretiens ont ainsi montré que le dialogue Est-Ouest n'était pas impossible ; qu'il n'était pas nécessairement unilatéral ; mais aussi que ce dialogue ne faisait réellement que commencer. C'est peut-être peu, mais c'est important. Et la satisfaction qu'on retire de cette lecture peut être intellectuelle surtout ; elle n'en emporte pas moins avec soi bien davantage encore.

J.-CLAUDE FIGUET.

ROGER CAILLOIS : *Ponce Pilate*. Paris, Gallimard, 1961, 150 p.

Ce récit ingénieux et non dépourvu d'humour raconte vingt-quatre heures de la vie de Ponce Pilate, entre l'arrestation de Jésus et le verdict du magistrat romain. Malgré les menaces des prêtres, les conseils de ses amis et son indolence naturelle, en dépit surtout des objurgations de Judas (qui trahit pour assurer l'accomplissement des Ecritures), et des prophéties très précises d'un mage chaldéen lui révélant l'avenir du christianisme, Ponce Pilate, dans un sursaut de fierté et d'indépendance, se refuse à livrer au supplice un innocent. Il libère Jésus. Le Messie continue sa prédication avec succès et meurt à un âge avancé. Mais il n'y a pas de christianisme. — Par le ton comme par l'esprit, ce petit livre est un pastiche réussi d'Anatole France. Il rappelle certaines pages du *Jardin d'Epicure* consacrées au rôle providentiel de Judas, et surtout la piquante nouvelle intitulée *Le Procureur de Judée*, qui déjà brossait un portrait psychologique de Ponce Pilate. C'est dire assez que ce genre de propos ne présente pour le philosophe et le théologien aucun intérêt.

JACQUES SULLIGER.

HENRI MORIER : *La psychologie des styles*. Genève, Georg, 1959, 369 p.
Dictionnaire de poétique et de rhétorique. Paris, Presses universitaires de France, 1961, 491 p.

Qu'on nous permette de signaler ici ces deux ouvrages qui, bien qu'étrangers pour une part à nos sujets ordinaires, n'en présentent pas moins un réel intérêt pour nous. Le premier tente d'édifier un classement des formes de style fondé sur une analyse des types de caractère, plus exactement des « rythmes de l'âme ». L'auteur, en ses premiers chapitres, distingue cinq modes essentiels

du moi profond : *force, rythme, orientation, jugement, adhésion*, auxquels s'ajoutent des déterminations secondaires : *sensibilité, intelligence, appétits matériels*. Ainsi se définit, au départ, une hiérarchie de l'homme intérieur qui va permettre, en passant « de l'inspiration au texte », de grouper les styles en huit catégories, dans le détail desquelles nous ne saurions entrer. — Signalons que Ronsard représente, dans la famille des caractères *faibles*, le style *anacréontique*, Lamartine, dans la famille des caractères *déliés*, le style *angélique*, Mallarmé, dans la famille des caractères *subtils*, le style *hermétique*, etc. Au total, 70 formes de styles, déduites des formes essentielles du moi, sont ainsi examinées, avec l'appui de citations nombreuses. — M. Morier n'a pas hésité devant des dénominations surprenantes mais expressives : style *hirsute*, style *pachyderme*, style *bûcheron*, style *code civil*, etc. — On lui a reproché de retrouver dans l'analyse des textes certaines formes psychologiques qu'il en avait d'abord dégagées. Contentons-nous de signaler ici l'originalité, le sérieux, l'audace de cette tentative qui rattache la forme littéraire à une métaphysique de l'homme intérieur et, inversement, liant le psychisme individuel à sa projection dans les modes du langage, renouvelle à bien des égards, la théorie du style. — Le *Dictionnaire de poésie et de rhétorique* analyse dans l'ordre alphabétique les « figures » dont s'inquiétait l'ancienne « rhétorique » et que l'enseignement a eu tort sans doute de délaissier : *accent, acrostiche, alexandrin, allégorie, allitération, allongement*, etc. Quelques articles ont pris, dans cette liste, un développement considérable, tel celui des *Correspondances* où les formes les plus récentes de l'allégorie et du symbole sont étudiées à partir de la mystique svedenborgienne. L'auteur, qui est directeur du laboratoire de phonétique de l'Université de Genève, appuie ses développements sur une expérimentation que, seul, le recours à des instruments de précision pouvait permettre.

RENÉ SCHAEERER.