

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 14 (1964)
Heft: 1

Buchbesprechung: Bibliographie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.01.2026

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

HISTOIRE
DES
RELIGIONS

DIETER SCHLINGLOFF : *Die Religion des Buddhismus*. I : Der Heilsweg des Mönchtums. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1962, 122 p., 8 planches. Sammlung Götschen, 174.

Ce petit livre marque un pas en avant dans l'étude du bouddhisme. L'auteur distingue résolument entre la religion des moines bouddhistes d'une part, et celle des laïques de l'autre. Au lieu de commencer, comme on en a l'habitude, par évoquer le Bouddha et son enseignement (dont en réalité nous ne savons presque rien), il étudie tout d'abord la communauté religieuse qui était responsable et de la rédaction et de la formation du canon : le sangha, c'est-à-dire l'ordre des moines. S'appuyant sur un texte très ancien qui pourrait bien contenir des matériaux pré-bouddhiques, le Pratimokshasutra, il brosse un tableau saisissant de l'organisation et de la vie interne de cette communauté. Elle poursuit un but très précis : atteindre les états surnaturels, éprouver le ravissement de l'extinction. — Dans le second chapitre, l'auteur décrit en détail les techniques et le cheminement de la méditation bouddhique, telle que l'enseigne le canon pâli. — C'est au dernier chapitre seulement qu'il en arrive à parler du Bouddha lui-même. Se montrant, à juste titre, très réservé sur la question de l'originalité du Bouddha (p. 115), il interprète le récit (légendaire plus qu'historique) de sa vie comme le reflet de l'expérience type du moine bouddhiste, comme le projection sur la personne du fondateur du cheminement normal du bikkhu. — Dans l'Introduction, l'auteur définit la tâche critique qui incombe aux spécialistes : elle consiste à identifier les genres et les formes littéraires des textes canoniques et d'en retracer l'histoire. On constate la convergence, dans ce domaine, des études bouddhistes et des études bibliques.

CARL A. KELLER.

The Hundred Thousand Songs of Milarepa. Translated and Annotated by Garma C. C. Chang. New York, University Books Inc., Oriental Studies Foundation, 1962, 730 p. en 2 vol.

Cette magnifique publication a droit à la profonde reconnaissance de tous les historiens de la religion, et aussi de tous les amateurs — et il sont nombreux — de la spiritualité asiatique. Milarepa, le héros, était l'un des grands et « saints » poètes et yogis du bouddhisme tibétain (XI^e et XII^e siècles), disciple de Marpa « le Traducteur ». Celui-ci, ayant séjourné en Inde, en rapporta une trentaine de livres bouddhistes qu'il traduisit en tibétain, donnant ainsi de nouvelles impulsions au bouddhisme dans sa patrie. Il existe une « Vie de Milarepa », traduite en français par J. Bacot (J. Bacot : *Le poète tibétain Milarepa*, 1925). Ce livre-là, et le présent recueil, sont peut-être l'œuvre d'un seul auteur anonyme qui aurait vécu au XII^e ou au XIII^e siècle. — Le « Cent mille chansons de Milarepa » est une collection de 61 nouvelles, racontant chacune un épisode de la vie de Milarepa, et incorporant de nombreux poèmes, parfois d'une beauté exquise, sur tous les aspects de la vie religieuse du bouddhiste. C'est une source primordiale de notre connaissance du bouddhisme tibétain, bouddhisme si étrangement tantrique, c'est-à-dire magique, mais tenant aussi

du Théravada et surtout des différentes écoles du Mahayana. Il convient de se féliciter de sa parution, traduit pour la première fois intégralement dans une langue occidentale, dans une publication qui a reçu tous les soins de l'éditeur. — Le traducteur, G. C. C. Chang, est un bouddhiste d'origine chinoise. Ayant étudié le bouddhisme tibétain dans les monastères du Tibet pendant plus de huit ans, il a fini par passer en Inde, et de là en Amérique. Il a ajouté à sa traduction des notes très pertinentes qui trahissent des connaissances étendues dans le domaine du bouddhisme. L'introduction générale, reléguée à la fin de l'ouvrage, est succincte, mais indispensable à la compréhension de l'œuvre. — Il ne reste qu'à étudier à fond ce trésor inépuisable — plaisir auquel, évidemment, on ne peut pas se livrer ici.

CARL A. KELLER.

P. A. H. DE BOER : *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*. Stuttgart, Kohlhammer, 1962, 67 p. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1960.

ANCIEN
ET NOUVEAU
TESTAMENTS

L'étude sémantique des racines hébraïques présente un intérêt indéniable : c'est l'un des préliminaires indispensables de toute exégèse. Par surcroît, c'est un travail passionnant, jamais achevé, dont le charme se révèle peut-être aux seuls initiés. On est loin aujourd'hui de la méthode des lexicographes d'autrefois qui se contentaient d'énumérer les différentes acceptions possibles d'un mot, sans nécessairement en apercevoir l'unité profonde. On considère aujourd'hui le mot, la racine, comme un tout vivant, et c'est ce tout vivant qui est sous-jacent à tous les emplois. — On sait depuis un certain temps déjà que la racine *zkr* ne signifie pas « se souvenir », mais plutôt « évoquer » quelque chose, en « prononçant » un mot. Passant en revue les attestations extra-bibliques, bibliques et post-bibliques de ce verbe et de ses dérivés, l'hébraïsant hollandais P. A. H. de Boer montre de façon convaincante qu'il faut le traduire avant tout par « nommer de manière solennelle », donc « mentionner, proclamer, faire valoir », etc. Pour aucun texte, M. de Boer ne retient la traduction « se souvenir ». Il faut donc corriger non seulement les lexiques hébreux, mais aussi les traductions existantes, y compris celles du Nouveau Testament. Car il va sans dire que ce résultat a des incidences très précises sur un passage tel que l'institution de la Cène : *eis tén emén anamnésin*, qu'il faut traduire par : « pour mentionner ma mort ». — Ajoutons que les traductions proposées par M. de Boer renouvellent l'exégèse de nombre de textes autrement presque incompréhensibles. Signalons, à titre d'exemple, le verset Jér. 2 : 2, que Dhorme rend encore par : « Je me souviens, pour toi, de la piété de ta jeunesse », alors que YHWH veut dire à son peuple : « *Je te rappelle* combien tu m'as été fidèle dans ta jeunesse. » Le célèbre discours de YHWH, de teneur judiciaire, en devient beaucoup plus clair.

CARL A. KELLER.

WILHELM RUDOLPH : *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied, Die Klagerlieder*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962, 269 p. Kommentar zum Alten Testament XVII, 1-3.

Ce volume fait partie d'une série de commentaires bibliques, inaugurée naguère par E. Sellin, et reprise récemment sous la direction de Johannes Herrmann. Tous les livres de l'Ancien Testament seront commentés par des auteurs de notre temps, en sorte qu'on peut parler d'une série toute nouvelle. En voici le premier volume. — L'auteur a déjà publié, en 1939 et dans la même série,

les commentaires sur les livres de Ruth et des Lamentations. Pour la présente édition, il les a révisés, sans pour autant tenir compte de toutes les recherches récentes. Ces commentaires sont très riches, aussi bien en matière de critique textuelle (l'auteur n'hésite pas à modifier le texte masorétique quand cela lui semble nécessaire), que par les références à l'histoire de l'exégèse. Notons les principales positions de l'auteur : Le *livre de Ruth* date d'entre 1000 et 700 avant Jésus-Christ, probablement de la fin de cette période. Il n'est pas dépourvu de valeur historique, mais son auteur ne veut pas faire œuvre d'historien : il veut parler de Dieu et de la manière dont il conduit les hommes. « L'histoire de Ruth doit nous apprendre ceci : quiconque s'en remet à la protection du Dieu d'Israël aura sa récompense » (p. 49). Toute autre « tendance » qu'on a cru lui découvrir lui est en réalité étrangère. — Quant au *livre des Lamentations*, M. Rudolph est d'opinion que son auteur n'est ni prophète (bien que fortement influencé par le mouvement prophétique) ni prêtre. C'est peut-être un homme de la vie politique, ou de l'armée, puisqu'il semble avoir participé à la tentative de fuite du roi Sédécias (Lam. 4 : 19 ; cp. II Rois 25 : 4-6 ; Jér. 39 : 4 s. ; 52 : 7-9). Pour ces raisons même, il ne peut pas être identifié avec Jérémie, malgré la faiblesse de presque tous les arguments invoqués contre la paternité de celui-ci. — Le commentaire du *Cantique des Cantiques* est publié pour la première fois. Il s'agit d'un véritable chef-d'œuvre, d'un commentaire qui fera autorité à bien des égards. Montrant que le texte masorétique a été arrêté sous l'influence de l'interprétation allégorique — fausse selon lui — M. Rudolph le corrige assez souvent. Pour lui, le livre représente une collection de poèmes érotiques, interprétation qu'il vient étayer de manière concluante à l'aide de la poésie érotique de presque tous les peuples du Proche-Orient. Très attentif aux beautés littéraires de cette collection unique, il ne néglige aucun des nombreux problèmes exégétiques et archéologiques qu'elle pose. Sous la forme actuelle, la collection date de l'an 500 environ, les chansons qui la constituent étant souvent plus anciennes. CARL A. KELLER.

P.-R. BERNARD : *Le mystère de Jésus*. Mulhouse, Salvator, 1961.
Deux volumes de 575 et 621 p.

Signalons cette réédition — la troisième — de l'ouvrage désormais célèbre du P. Bernard. Témoin du renouveau des études bibliques dans le catholicisme et de l'effort pour en faire bénéficier un large public, ce livre nous offre un ample commentaire synoptique des quatre Evangiles. L'exégèse est traditionnelle, voire nettement conformiste, et les problèmes critiques, lorsqu'ils sont mentionnés, sont toujours résolus dans le sens le plus conservateur. Mais l'explication du texte est souvent excellente et fine. On consultera donc volontiers ces deux volumes du P. Bernard, trop heureux par ailleurs de disposer d'un commentaire français des Evangiles, tout en restant critique à l'égard de la perspective générale de cet ouvrage. ERIC FUCHS.

FRANÇOIS-MICHEL WILLAM : *Jésus dans son pays et dans son peuple. Du baptême de Jean à la Passion*. Traduit par l'abbé H. Lapouge. Mulhouse, Salvator, 1962, 355 p.

L'auteur replace quelques-unes des péripécies évangéliques dans leur contexte historique, politique, social... Ainsi, par exemple, à propos de la prédication de Jean-Baptiste au bord du Jourdain, Willam nous décrit longuement les publicains et les soldats à l'époque de Jésus, leurs tâches, leur organisa-

tion, etc. Il en sera de même pour les « sectes » juives (excellent résumé sur Qumrân), les cérémonies familiales ou sociales, les monnaies, les rites de purification... De ce point de vue ce livre pourra être très utilement consulté, bien que l'absence de toute table analytique des sujets ou des péripécies n'en facilite pas l'utilisation. — Pour le reste, à savoir le commentaire proprement dit du texte évangélique, nous devons dire notre déception. Il s'agit d'une lecture plus que rapide, sans note critique, reflétant fidèlement les points de vue les plus traditionnels (catholiques). Deux exemples parmi beaucoup : l'exégèse de Luc 11 : 27-28 est intitulée : « La Très Sainte Vierge est proclamée bienheureuse » (p. 247). Il faut une certaine habileté — à moins que ce soit de l'aveuglement volontaire ! — pour faire dire au texte l'exact contraire de ce qu'il dit. Ou encore l'explication de Marc 7 : 27 où Jésus s'exprime si durement à l'égard de la Cananéenne (kunarion, petit chien), où nous lisons non sans surprise ce commentaire : « Le mot grec désigne ce que nous appellerons aujourd'hui des toutous de salon, bien nourris et gâtés, par opposition aux grands chiens à moitié sauvages » (p. 152). Cette façon d'adoucir les textes les plus incisifs, d'harmoniser les différences les plus significatives, de justifier Jésus au canon de la morale ou de la doctrine tient plus de l'apologétique que de l'explication honnête. Si la piété y trouve peut-être son compte, la compréhension des textes en subit de fâcheuses conséquences. Nous devons certes saluer comme il le mérite l'effort du catholicisme contemporain pour fournir au public de bons ouvrages de vulgarisation biblique. Mais pourquoi donc tant d'entre eux sont-ils si prudents, si conformistes, si réticents devant les résultats les plus nets de l'exégèse moderne ? Il ne s'agit certes pas de livrer en pâture au public non préparé les débats les plus difficiles ou les plus discutables de l'herméneutique radicale. Mais faut-il pour cela produire des ouvrages qui semblent tout à la fois vouloir faire connaître la Bible et éviter qu'elle ne parle elle-même directement ? Faut-il « dresser une haie » autour des textes bibliques ? On aboutit alors à ce résultat paradoxal — c'est ce qui arrive à ce livre de Willam — que, voulant faire mieux ressortir la figure concrète de Jésus en le replaçant dans son contexte, on dessine finalement du Christ un portrait conventionnel, quelque peu doucereux à notre goût, et bien moins concret que celui que nous tracent les Évangiles eux-mêmes. — Un mot encore pour reprocher à l'auteur sa manière de parler du judaïsme. Il n'était pas nécessaire d'en tracer un portrait aussi caricatural pour faire ressortir par contraste celui de Jésus : le judaïsme mérite mieux.

ERIC FUCHS.

OTTO BETZ : *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*.
Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 6.
J. C. B. Mohr, Tübingen, 1960, 202 p.

Dans cette étude, Otto Betz s'est attaqué à un problème dont l'importance capitale sera sensible à quiconque cherche à mieux comprendre la place particulière occupée par la communauté de Qumrân dans le milieu juif. L'existence, la vie pratique, la doctrine de cette communauté sont déterminées par la conscience qui est la sienne de posséder non seulement la révélation de Dieu dans l'Écriture mais encore la véritable compréhension de cette révélation (en opposition aux « déviations » qui caractérisent, selon elle, le reste du peuple juif). Alors que les fidèles de l'époque des Maccabées étaient préoccupés de défendre l'intégrité de la Tora contre des adversaires extérieurs (païens) ou contre des hellénisants, la secte de Qumrân polémique contre des adversaires

à l'intérieur même d'Israël, qui admettent la nécessité de l'obéissance à la Tora mais s'égarent dans l'interprétation qu'ils en donnent : « Der neue Konflikt ist innerjüdischer Art : es geht nicht um das Dass, sondern um das Wie des Tora-gehorsams, nicht um die Tora, sondern um die Auslegung der Tora. Diese Auseinandersetzung wird zum Kampf um die *Wahrheit*... » (p. 59). — Sur la base de cette constatation, l'auteur analyse la conception de la révélation propre à Qumrân et la manière dont elle est liée à l'étude de l'Ecriture (Loi et prophètes), dans les trois premières parties de son ouvrage : la révélation de la volonté de Dieu et l'étude de la Tora, l'interprétation du message prophétique et la « prophétie » de la secte, l'approbation de la révélation (avec le rôle qu'y joue l'Esprit). Une quatrième partie est consacrée à l'examen de quelques « Exemples d'exégèse spirituelle de l'Ecriture dans les écrits de la secte de Qumrân ». Ces exemples sont révélateurs : guidée par le médiateur de la véritable connaissance qu'est le Maître de justice, certaine de posséder elle seule la juste compréhension de l'Ecriture, la secte se sent la liberté de solliciter les textes (en les abrégant, ou en les complétant par des additions explicatives, en les associant à d'autres contextes ou en leur donnant un sens allégorique) pour les faire concorder avec sa situation présente et avec sa prétention d'être le reste fidèle de la fin des temps. Et ce n'est pas là l'un des moindres mérites de l'étude d'Otto Betz que de nous faire réfléchir à certaines constantes dans le domaine des déviations de l'exégèse...

JEAN-CLAUDE MARGOT.

A. F. J. KLIJN : *The Acts of Thomas*. Leyde, Brill, 1962, 304 p.

Même alors que les textes de la mer Morte et les papyri gnostiques d'Egypte n'avaient pas encore été découverts, et, à plus forte raison, depuis que ces écrits commencent à être publiés et commentés, on s'est vivement intéressé au christianisme syriaque, à ses rapports avec le texte néotestamentaire dit « occidental », à ses manifestations originales au second siècle surtout, avant qu'un voile uniforme d'orthodoxie ne les ait rendues suspectes, ou ne les ait même entièrement éliminées de la tradition documentaire. Or, les *Actes de Thomas*, parmi beaucoup d'écrits apocryphes de cette période, sont pour nous un témoin extrêmement important de la coloration doctrinale de l'Eglise d'Edesse. Jusqu'à quel point cette Eglise professait-elle des opinions hétérodoxes ? Quels sont les rapports existant entre les Actes de Thomas et les mouvements encratiques ou gnostiques, le manichéisme en particulier ? Quel rôle Bardesane, ou Tatien et son Diatessaron, ont-ils pu jouer dans cet ensemble ? Tous ces problèmes, et d'autres encore, sont repris sur de nouvelles bases et clairement exposés par l'auteur dans une introduction sommaire et méthodiquement classée : après avoir décrit les diverses formes dans lesquelles le texte nous est parvenu (texte syriaque, qui paraît être l'original, versions grecque, latine, arabe, arménienne, copte, éthiopienne, développement du texte dans ces versions, relations entre les textes syriaque et grec, citations du Nouveau Testament et, peut-être aussi, de l'Evangile selon Thomas), Klijn compare les Actes de Thomas aux autres « Actes » de la littérature chrétienne apocryphe, puis étudie les traditions concernant l'œuvre de l'apôtre aux Indes, les origines du christianisme à Edesse, la doctrine des Actes de Thomas, leur rapport avec le type spécial de christianisme qui se développa en Syrie, et finalement la conception fort intéressante du baptême et de la cène qu'on y trouve. Après cette introduction, Klijn donne, en anglais, le texte lui-même des Actes de Thomas, d'après le syriaque. Vient ensuite un commentaire extrêmement riche et détaillé, qui est certainement la

partie essentielle de l'ouvrage. On regrettera peut-être que ce livre, si important pour la recherche actuelle, et par ailleurs si bien construit, n'ait pas été complété par des indices de diverses sortes. Cette lacune limitera l'usage que les non-spécialistes pourront faire d'un travail par ailleurs très bien présenté, clair, et destiné à un public plus vaste que celui auquel s'adressent généralement des ouvrages de ce genre.

RODOLPHE KASSER.

J. E. MÉNARD : *L'Evangile de Vérité, rétroversion grecque et commentaire*. Paris, Letouzey et Ané, 1962, 237 p. Mémoire présenté pour l'obtention du titre d'élève diplômé de la Section des Sciences religieuses de l'Ecole des Hautes Etudes.

L'auteur, dans cet essai extrêmement sympathique, cherche avant tout à démontrer que le texte gnostique copte publié sous le nom d'*Evangelium Veritatis* n'est pas « l'Evangile valentinien de Vérité mentionné par Irénée et remontant peut-être à Valentin lui-même », mais plutôt « un commentaire homilétique de l'Evangile valentinien de Vérité ». Bien que le terme d'Evangile n'ait pas, dans la littérature gnostique, le sens exact qu'il a pris dans le canon néotestamentaire, nous serions assez enclin à souscrire à cette thèse. Ménard appuie ses recherches sur une bibliographie impressionnante par son envergure et par la présence d'articles même fort petits, qui auraient pu passer inaperçus : on s'étonne cependant de ne pas y voir mentionnés les Képhalaia manichéens (publiés par C. Schmidt, J. Polotsky et A. Böhlig, bien qu'aucun nom d'auteur ne figure sur la page de titre). Comme nous l'avions fait en publiant notre commentaire de l'Evangile selon Thomas, l'auteur a tenté de retrouver l'original grec de l'écrit copte : peut-être est-il quelque peu optimiste quant au degré de certitude des équivalences qu'il établit (en fait, il s'appuie principalement sur le dictionnaire copte de Crum, ce qui est insuffisant), et surtout quand il pense offrir ainsi « une preuve plus définitive que le texte copte actuel de l'Evangile de Vérité provient d'un original grec » : une telle rétroversion est toujours une hypothèse (Ménard le reconnaît ailleurs), intéressante certes, mais ne *prouvant* pas réellement grand-chose. Or, Ménard semble voir dans les mots grecs du texte copte autant de vestiges du texte original, utilisés parce que le copte serait une langue pauvre, et peut-être même plus un ensemble de dialectes qu'une langue : ce sont là des conceptions dépassées par la recherche moderne, qui a redécouvert l'extraordinaire richesse d'expression de la langue copte, et le fait que les mots grecs incorporés dans le copte sont devenus authentiquement coptes, au même titre que les mots d'origine égyptienne. Nous reconnaissons, certes, qu'en établissant la version copte d'un texte grec, le traducteur aura été tenté de conserver sous leur forme grecque les termes théologiques essentiels de l'original, afin d'éviter de trop graves malentendus. Mais dans un texte comme l'Apocryphe de Jean, conservé dans plusieurs versions coptes différentes, on voit que le copte ne manquait pas de possibilités pour rendre, au moyen de combinaisons de termes non grecs, les appellations grecques les plus compliquées. Il y aurait encore beaucoup à dire au sujet de la traduction française présentée par Ménard, et nous espérons y revenir plus tard. Nous n'oserions affirmer que nous la trouvons toujours meilleure que celle de l'édition princeps : s'il lui arrive de serrer le texte copte de plus près (spécialement dans l'ordre des mots), en revanche, elle a quelque tendance à la paraphrase, par l'adjonction de particules explicatives qui n'ont pas leur équivalent dans le texte copte ; de façon générale, on a l'impression que le copte, considéré comme

une version maladroite et parfois inintelligente, a été repensé (et « clarifié ») en grec, puis retraduit en français sur cette base. Une telle tentative est certes extrêmement intéressante et louable, mais elle ne doit pas nous faire oublier que nous n'avons, jusqu'ici, qu'un seul texte réellement attesté, le texte copte. C'est donc avant tout à comprendre et à traduire le copte (en l'interprétant le moins possible) que devraient concourir les efforts de ceux qui s'approchent de l'Evangile de Vérité, et jusqu'ici, nul ne l'avait mieux fait que le grand coptisant W. Till, en allemand, hélas ! La tentative effectuée par Ménard montre cependant que le dernier mot n'est pas encore dit dans l'interprétation de ce texte, l'un des plus attachants parmi les écrits de Nag'Hammâdi : d'autres versions françaises restent encore possibles ; ce sont autant de travaux de ce genre, se complétant et se corrigeant les uns les autres, travaux d'ensemble ou recherches de détail, qui nous aideront à saisir les nuances et les finesses de l'Evangile de Vérité. Ces quelques réserves étant formulées, nous devons dire maintenant tout le bien que nous pensons du commentaire extrêmement riche, original et bien documenté, que l'auteur donne en suivant pas à pas le texte original. C'est sans doute la partie la plus intéressante de son travail, celle aussi où ses compétences ont pu se manifester le plus librement. La conclusion (p. 199-203) est, de même, fort claire et perspicace. On sera reconnaissant à J. E. Ménard d'avoir complété son ouvrage par de bons indices, qui facilitent les recherches et en font un instrument de travail agréable à consulter.

RODOLPHE KASSER.

THÉOLOGIE
CONTEMPO-
RAINE

KARL BARTH : *Introduction à la théologie réformée*. Traduction française de F. Ryser. Genève, Labor et Fides, 1962, 163 p. Nouvelle série théologique, 13.

Dans ce dernier cours universitaire, K. Barth défend, avec une rare fermeté, la vraie et bonne théologie contre les prétentions de la nouvelle génération à constituer, selon l'expression de Calov, une mixophilosophicothéologie. Formellement, cet ouvrage ne recouvre ni un compendium de dogmatique, ni ses prolégomènes, mais une initiation à l'étude de la théologie et à son esprit dans la perspective réformée. La reconnaissance joyeuse, l'humble simplicité accompagnent toutes les démarches de la besogne théologique, parce qu'elle repose sur la grâce miséricordieuse du Dieu vivant. Chaque étape de cette initiation respire l'extraordinaire jeunesse de son auteur qui reprend des thèmes maintes fois abordés dans son grand œuvre sous une lumière nouvelle qui leur confère des contours imprévus. Son foyer : le Christ révélateur, la Parole et le Saint-Esprit ; son signe : la foi servante et le service fidèle. La théologie ou intelligence de la foi, d'un autre rang que la prophétie et l'apostolat, redécouvre à chaque moment dans son humanité la solidarité des dogmes et du canon, non pas d'un canon à l'intérieur des écrits canoniques néo-testamentaires, mais du canon et des dogmes fixés par l'Eglise dans des circonstances déterminées et pour un objectif précis. Elle y trouve sa raison d'être pour s'engager dans des résolutions motivées et non pour se réfugier dans de stériles restaurations. Ce faisant, elle se constitue à partir d'elle-même et non à partir d'emprunts à d'autres sciences, c'est-à-dire à partir d'une réquisition de Dieu. L'intervention de Dieu en Jésus-Christ la fonde et légitime son effort de compréhension de la révélation, de la Parole. Réponse de l'homme et de la communauté, la théologie ne peut être que *theologia viatorum* : rien pour elle ne va de soi, toute formulation, toute systématisation peuvent être contestées par la Parole. Son langage,

qui n'est pas celui de l'irrationalisme (son fondement, n'est-ce pas la Parole, le Verbe de Dieu ?) est certes inadéquat à son objet, il suppose cependant une illumination de l'intelligence. Se consacrer à la théologie consiste à se placer, maîtres et élèves, devant l'Écriture d'abord, ensuite vis-à-vis des théologiens, les écouter en s'aidant de tous les apports des sciences profanes, en vue de la communication de la Parole, de sa prédication ; c'est aussi se garder, dans la grâce et la modestie, de l'affadissement d'un certain libéralisme ou du rétrécissement d'un certain biblicisme et liturgisme. Ouverture d'esprit et concentration, voilà les vertus du théologien, car son travail ne doit rien perdre des richesses infinies de la Parole et de son unicité en Jésus-Christ. Car c'est axée sur le roi des Juifs, le Sauveur du monde, le représentant de Dieu que la connaissance théologique évite de niveler, et parvient à ordonner les composantes de la révélation. Cette concentration christologique permet au théologien d'échapper aux deux extrêmes qui évacuent la spécificité de l'Évangile, le théocentrisme exclusif et l'anthropocentrisme envahissant. Avec calme et parfois avec humour, Barth écarte les menaces qui risquent de faire glisser le théologien, en rapportant des exemples historiques. Plus qu'une démonstration, son livre est un acte de foi en l'amour du Christ, d'espérance en la permanence du service théologique malgré ses infidélités. Le souffle qui parcourt ces leçons réanimera les défaitistes de la théologie et les relèvera pour se remettre à l'école du Christ. L'introduction de Barth est à recommander encore plus aux pasteurs qu'aux étudiants en théologie ; elle est un tonique pour ce temps d'anarchie théologique.

GABRIEL WIDMER.

GRÜTZMACHER-MURAS : *Textbuch zur deutschen systematischen Theologie*, Band II, 1935-1960. Bern, Verlag Paul Haupt. Tübingen, Katzmann Verlag, 1961, XXIV + 600 p.

Le tome I de cet ouvrage est dû à R. Grützmacher, alors professeur à Erlangen, qui publia en 1919 un recueil de textes destinés à illustrer l'histoire de la théologie d'expression allemande, dans le secteur de la systématique. Couvrant la période allant de 1530 au début du XX^e siècle, le volume connut un succès qui démontrait son utilité et fut réédité en 1923, 1935 et 1955, muni de corrections qui en augmentèrent la valeur. — La nécessité d'un complément portant sur la production contemporaine apparut de plus en plus évidente et engagea le pasteur Muras, qui avait préparé la 4^e édition, à prolonger l'œuvre de Grützmacher. Gerhard Muras, après des études à Erlangen et Zurich, a exercé son ministère dans le Palatinat et en Sarre, puis s'est installé en Suisse comme pasteur d'une communauté luthérienne. Sa connaissance des courants réformés, unis et luthériens est assez ample pour l'autoriser à s'engager avec impartialité dans une sélection qui ne manquait pas de difficultés, et à nous donner dans ce tome II une anthologie à la fois variée et substantielle, qui va de 1935 à 1960. — Les extraits choisis sont présentés sans commentaire, tout auteur ayant droit à une notice bibliographique qui comprend parfois, en une adjonction bienvenue, une liste des travaux de valeur à lui consacrés. L'effort de G. Muras pour attribuer à chaque théologien une part correspondant quantitativement à son autorité reconnue aboutit à un résultat remarquable, tant il est vrai que cette importance est appréciée différemment d'une école à l'autre et que les réputations ne sont pas toujours à la mesure du retentissement réel. Les pages dévolues à Rudolf Steiner et à C. G. Jung, par exemple, attestent que l'éditeur n'a pas craint de dépasser les limites conventionnelles, et cela mérite

d'être relevé, comme aussi son intention d'élaborer un troisième tome, où figureront plusieurs auteurs dont l'absence dans le présent volume paraît ainsi moins insolite (Diem, Gollwitzer, Niebuhr, Schlinck notamment). — Tel qu'il est articulé, ce recueil rendra autant de services que le premier. Instrument de travail d'une qualité éminente, il permet au chercheur de s'orienter aisément dans une littérature abondante et il offre à l'historien de la théologie la possibilité précieuse d'accéder sans peine aux textes les plus significatifs.

EDOUARD MAURIS.

WERNER ELERT : *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*. 5^{te} und erneut durchgesehene und ergänzte Auflage. Hamburg, Furche-Verlag, 1960, 587 p.

Le nom de Werner Elert est peu connu en Suisse romande. Ce professeur d'une réelle distinction a enseigné l'histoire des dogmes et la théologie systématique (dogmatique et éthique) à l'Université d'Erlangen jusqu'en 1954. Il a été repris de façon soudaine peu avant d'avoir atteint ses soixante-dix ans. Il a laissé quatre ouvrages marquants : *Der Kampf um das Christentum*, *Morphologie des Luthertums*, *Der christliche Glaube*, *Das christliche Ethos*. A entendre ceux qui l'ont connu, à lire les chapitres si denses de sa Dogmatique, on se rend compte qu'avec lui, un théologien et un pédagogue de grande classe s'en est allé. La première édition de l'ouvrage que nous présentons, parue en 1940, fut épuisée en quelques mois. Et la seconde (1941) fut accueillie avec le même enthousiasme. L'auteur, nullement grisé par ce « succès », songea assez tôt à publier une édition sensiblement remaniée. Mais, accaparé par d'autres travaux — il ambitionnait notamment d'écrire une histoire des dogmes — il ne put pas aller bien loin dans son effort de « refonte ». Le professeur Ernst Kinder, l'un des systématiciens de Munster (Westphalie), à qui l'on doit les 3^e, 4^e et 5^e éditions de la Dogmatique d'Elert, a eu l'excellente idée de donner en appendice l'unique fragment rédigé du texte nouveau (p. 543-550). Ces quelque huit pages laissent deviner l'importance de la transformation envisagée par l'auteur. — L'accueil chaleureux réservé à cet ouvrage considérable s'explique, à notre sens, par plus d'une raison : d'abord l'originalité du plan. Entre toutes les dogmatiques protestantes qui voient le jour à notre époque, n'est-ce pas souvent le plan qui marque une différence essentielle ? Celui d'Elert consacre une quarantaine de pages à des questions liminaires (la tâche particulière de la dogmatique, la dogmatique une science, etc.). Après quoi viennent sept sections, de deux ou trois chapitres chacune : 1. *Das Selbstverständnis des Menschen unter der Verborgenheit Gottes*. — 2. *Der Grund des Kirchlichen Kerygmas*. — 3. *Gott selbst*. 4. *Gott und Welt*. — 5. *Die Versöhnung*. — 6. *Der Existenzwandel*. — 7. *Die letzten Dinge*. — La subdivision de chaque section est elle aussi intéressante. Un seul exemple : la section 4 comprend deux chapitres : *Die Schöpfung* : Der Kosmos. Die Schöpfung als Akt. Himmel und Erde. Der Böse. — *Gott und die Geschichte* : Der Ansatz zur Lehre von der Providenz Gottes. Gottes Wirken in der Geschichte in der Beleuchtung des Gesetzes. Gottes Wirken in der Geschichte im Lichte des Evangeliums. Der Glaube an die göttliche Vorsehung. — Mais, si original qu'il soit, le plan n'est pas tout. Les exposés du professeur d'Erlangen dénotent une culture étendue. De plus, quoique très respectueux de l'Écriture, ou mieux parce que très respectueux de l'Écriture, notre dogmaticien fait preuve d'une grande indépendance à l'égard des données bibliques. A propos de Satan, par exemple, il écrit : la dogmatique n'est en aucun cas une

doublure de la Bible. La Bible parle de beaucoup de choses que la dogmatique peut passer sous silence sans tomber pour autant dans l'infidélité. Le fait que le diable soit mentionné fréquemment dans l'Écriture ne suffit pas à fonder une satanologie (p. 261-262). — Enfin l'ouvrage est attachant aussi parce que, d'un bout à l'autre, il oblige le lecteur à se poser des questions. C'est pourquoi sans doute plusieurs ont déclaré : cette dogmatique ne demande pas à être lue seulement, mais « travaillée ». Nous dirions : elle exige d'être méditée, page après page. Alors, mais au prix d'un effort continu, prolongé, elle vaut au lecteur tout le profit intellectuel et spirituel qu'elle est à même de procurer. — Ajoutons que la bibliographie, abondante et judicieusement choisie déjà dans les deux premières éditions, a été admirablement complétée par M. Kinder.

EDMOND GRIN.

L'existence de Dieu. Paris, Casterman, 1961, 392 p. Cahiers de l'actualité religieuse.

Que valent les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, le théisme face aux courants marxistes et existentialistes du milieu du XX^e siècle ? Les philosophes et les théologiens pour la plupart dominicains réunis à La Sarthe lors de la septième Réunion doctrinale n'ont pas tranché la question. Ils ont non seulement énoncé les données du problème, mais les ont mises en place en faisant appel aux meilleurs parmi les spécialistes de Marx, de Kierkegaard, de Heidegger, de Jaspers, de la philosophie des valeurs (contributions du P. Cottier, du P. C. Fabro, de H. Birault, du P. Tilliette, du P. Walgrave). Une fois les lignes maîtresses de l'athéisme et de leur contexte philosophique dessinées avec beaucoup de compétence, le P. Bouillard distingue avec des nuances les positions respectives de Barth, Brunner et Bultmann, vis-à-vis de la théologie naturelle, redressant au passage leurs erreurs d'interprétation et indiquant sa conception de la théologie à la lumière de saint Anselme et de saint Thomas. Quant au P. S. Breton, il tente de montrer au niveau de la phénoménologie l'exigence d'unité qui parcourt les démarches philosophiques, ralliant ainsi l'un des soucis fondamentaux du thomisme authentique. Il appartenait au P. de Finance de reprendre à la base l'objection majeure de l'athéisme au théisme : comment la foi en Dieu peut-elle respecter la liberté constitutive de l'homme ? Il y répond par une analyse subtile sur la subordination de la liberté créée à la liberté incréée. Sa communication est complétée par celles des RR. PP. A. Dondeyne et D. de Petter sur les conditions anthropologiques de la connaissance de Dieu et sur la relation entre les notions si usuelles en philosophie contemporaine de « gratuité » et de « contingence » et les preuves de Dieu. Ces études fouillées attestent la fécondité de l'affrontement entre une pensée fondée sur la reconnaissance de la transcendance divine et des courants de pensée ouverts à un dépassement vers l'autre. Déjà le P. Colin ouvrait une percée dans cette direction dans son exposé sur les critiques adressées aux démonstrations classiques de l'existence de Dieu par des hommes comme Ed. Le Roy et G. Marcel. La tentative d'accéder à une preuve de Dieu à partir des présupposés de toute épistémologie scientifique, poursuivie avec beaucoup de rigueur par le P. J.-D. Robert ne manque pas d'originalité. La contre-épreuve de ces divers essais, nous la trouvons dans deux communications aussi solides que les précédentes des RR. PP. Charlier et Geffré sur une exégèse comparative des textes de saint Thomas relatifs aux cinq voies et sur une analyse du rôle de la raison dans l'élaboration d'une théologie enracinée dans la Révélation. Il faudrait encore citer les études du P. Capite sur la lumière qu'apporte la catégorie de l'échec dans

une actualisation de la quatrième voie, du P. Pinckaers sur la découverte de Dieu par saint Augustin d'après le Livre VII des *Confessions*, du P. Cornélis sur la philosophie indienne et la connaissance de Dieu. Les discussions rapportées à la fin de ces actes traduisent la certitude des participants en une connaissance de Dieu par la raison, à condition de définir son statut en face de la spécificité de l'expérience chrétienne. Les preuves traditionnelles sont inefficaces, tant que subsistent des conceptions erronées de Dieu ou que s'opèrent des transferts de la théologie à l'anthropologie, occasionnant de regrettables méprises au sujet de la notion de transcendance. Elles n'ont aucune signification tant que la critique philosophique se refuse à prendre en considération les exigences des philosophies contemporaines, quitte à en déceler ensuite les insuffisances. Les collaborateurs de ces actes témoignent de la lucidité décontractée et de l'honnêteté tolérante avec lesquelles la philosophie catholique ne craint pas d'examiner une question plus actuelle que jamais. Ils n'apportent pas de solutions toutes faites et définitives, mais posent les jalons d'un dialogue. On regrettera peut-être que la voix du néoplatonisme et de ses actuels représentants ne s'y soit pas fait entendre ; il y manque un partenaire de race.

GABRIEL WIDMER.

Y.-M.-J. CONGAR, O.P. : *La foi et la théologie*. Paris, Tournai, Rome, Desclée, 1962, 281 p. Le Mystère chrétien. Théologie dogmatique 1.

La théologie catholique est une science au sens aristotélicien revu par saint Thomas. Comme telle, elle est d'un accès difficile, surtout pour les réformés ; elle est aussi menacée par les courants évangéliques et kérugmatiques qui se développent au sein du catholicisme. Sa disparition, fort peu vraisemblable, marquerait un retour en arrière. Son adaptation aux problématiques modernes et aux informations récentes est souhaitable. A la suite du P. Chenu, le P. Congar s'y emploie dans cet ouvrage que tout théologien devrait posséder et consulter souvent. Certes, l'optique est thomiste et non scotiste et franciscaine, mais ouverte aux résultats de la théologie biblique et historique. L'ouvrage commente vingt thèses empruntées aux décisions conciliaires, relatives à la foi comme connaissance, aux structures doctrinales de toute théologie scientifique, à la genèse historique de la *doctrina sacra* (mise à jour de l'article *Théologie* du *D. Th. C.*). Excellente bibliographie au début des quinze chapitres, innombrables renseignements en bas de pages, nous laissons aux lecteurs la joie de faire l'inventaire de toutes ces richesses, où les réformés et les orthodoxes occupent leur place. Lecture et consultation facilitée par de bons index et des renvois constants. Le P. Congar s'approche de la science divine en examinant la notion de Parole de Dieu, celles de Révélation et d'Écriture. Existentielle et ontologique, telle est la connaissance de foi dépendante de la révélation que Dieu donne de lui-même dans la création et la rédemption. Révélation achevée avec le témoignage apostolique, elle s'universalise dans la présence de l'Esprit au sein de l'Eglise et de la tradition, elle s'exprime dans les dogmes dégagés par l'Eglise en vue de communiquer le dépôt et de combattre les erreurs. La vérité de la foi dépend de l'intervention de la Vérité dans l'esprit humain, sans évacuer les motifs de crédibilité ; le dogme garde son contenu objectif, mais son explicitation progressive est conditionnée par sa formulation nécessitée par les circonstances : « si... l'histoire de l'Eglise est celle d'une intégration dans laquelle, en progressant, elle ne perd rien de ce qu'elle a une fois acquis, on peut

y rencontrer des faits d'obscurcissement partiel. » La révélation et la tradition ecclésiastique ne se recouvrent donc pas. Quant à la théologie proprement dite, elle est inconcevable sans recours à la raison qu'elle soit théologie positive (biblique et conciliaire) ou théologie argumentative (spéculative) ; de même, elle ne peut se passer de sciences auxiliaires (histoire, philosophie). Elle visera à ordonner ces diverses disciplines à sa finalité intrinsèque. L'exposé du P. Congar demeure donc classique dans ses lignes maîtresses et son respect du Magistère, mais sa documentation ouvre de larges avenues sur le renouveau théologique. Il récapitule, semble-t-il, l'héritage d'un passé glorieux pour s'assurer que rien ne sera perdu dans la théologie de demain avec ses nouvelles orientations. Car, la question de la définition de l'objet et de la méthode de la théologie, de ses relations avec la théologie biblique et avec les philosophies est déjà reposée au moment où le théologien thomiste rencontre des théologiens réformés et orthodoxes. Pour le dialogue qui ne fait que commencer, l'ouvrage du P. Congar sera d'un grand secours par la précision de sa problématique et la clarté de ses définitions, par la valeur de sa documentation et son ouverture à la théologie contemporaine. On se rendra compte de la valeur de cette contribution en la comparant par exemple à certains ouvrages similaires, comme ceux du P. Gardeil, du début de ce siècle. Ce volume fait bien augurer de la collection « Mystère chrétien », signe parmi d'autres que la théologie catholique systématique est en train de prendre un tournant.

GABRIEL WIDMER.

KONRAD GAISER : *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, Ernst Klett, 1963, 574 p.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

Dans une thèse de doctorat soutenue à l'Université de Tubingue en 1955, puis remaniée et publiée en 1959 sous le titre *Protreptik und Paränese bei Platon* (Stuttgart, Kohlhammer), M. Gaiser avait montré comment les dialogues de Platon, loin d'être l'exposé systématique de sa philosophie, devaient être considérés bien plutôt comme des exhortations répétées à philosopher, comme des appels à participer aux études conduites dans l'Académie. Son nouveau livre, version amplifiée d'une thèse d'habilitation soutenue en 1960, apporte le complément très attendu de ce premier travail, savoir le tableau de l'enseignement ésotérique de Platon tel qu'il se laisse appréhender à partir de ce qui en transparaît dans les dialogues et du souvenir qu'en ont conservé certains de ses élèves, en particulier Aristote. Fortement structuré, l'enseignement du fondateur de l'Académie devait constituer, selon M. Gaiser, un système cohérent à l'intérieur duquel disciplines et matières s'ordonnaient les unes par rapport aux autres de manière à construire ce qu'Aristote appelle parfois la « Doctrine du Bien » et, plus souvent, la « Doctrine non écrite ». — Ce livre faisant suite aux travaux préparatoires de Robin (1908), de Stenzel (1917 et 1924), de Merlan (dès 1934) et de plusieurs autres historiens de Platon qui ont progressivement mis en lumière les différents thèmes de sa pensée ésotérique — idées et nombres, dualité des principes, classification des aspects de l'être, valeurs et souverain bien — son auteur pouvait non seulement dresser le bilan des recherches partielles de ses prédécesseurs, mais aussi, pour la première fois, tenter la synthèse de leurs conclusions. De fait, c'est principalement à cela qu'il s'emploie et le résultat auquel il est parvenu n'est pas décevant puisqu'il lui a été possible d'inscrire tous les éléments de la doctrine dans un schéma satisfaisant. Un premier groupe de problèmes traités à l'Académie cerne les rapports de l'ontologie avec les mathématiques et aboutit aux affirmations suivantes : l'échelle des

êtres, de l'idéal au phénoménal, de l'un au multiple, du même à l'autre, doit se concevoir à l'image de celle des réalités mathématiques, du point au volume, connues elles-mêmes par des sciences semblablement échelonnées de l'arithmétique à la stéréométrie. Le *Timée*, notamment, a pour soubassement les conclusions établies dans ce secteur de la doctrine. Puis, par l'intermédiaire d'une échelle analogue des états de l'être entre le repos et le mouvement, s'élabore à partir de cette ontologie une philosophie de l'histoire qui assigne à la science historique la tâche de saisir dans l'évolution des civilisations la notion de devenir et singulièrement d'y reconnaître l'effet d'un processus entraînant sans cesse l'âme de l'homme, ou celle du monde, de l'ordre vers la désagrégation, tantôt dans une progression rectiligne irréversible, tantôt au contraire en périodes cycliques. Enfin, de cette conception de l'histoire résulte une éthique tendant à situer le souverain bien entre l'abjection et la perfection, comme la mesure divine de tout ordre moral ou politique. Telle est, sommairement esquissée, la synthèse proposée par M. Gaiser. Elle comporte, on s'en doute, une quantité d'études partielles qui ont pour commun objet de situer à leur place les multiples problèmes abordés dans chacune des sciences pratiquées à l'Académie et de définir leur relation avec l'ontologie platonicienne. Les étroites limites d'un compte rendu ne permettent pas d'entrer ici dans le détail, mais on doit savoir que l'étude de ces problèmes remplit la plus grande partie de l'ouvrage et revêt une très grande valeur, indépendamment de ce qu'elle apporte à notre connaissance de la pensée de Platon, par l'éclairage qu'elle projette sur les dialogues. Signalons aussi le grand intérêt des chapitres consacrés aux mathématiques dans leur relation avec la philosophie. Il faut enfin mentionner l'appendice, qui procure sur plus de cent pages tous les témoignages antiques relatifs à la doctrine professée à l'Académie, avec un copieux commentaire, et fournit ainsi au lecteur un véritable *Supplementum Platicum*, instrument de travail d'une valeur inappréciable. — On pourra ne pas suivre M. Gaiser dans toutes ses démarches. On achoppera peut-être à des interprétations discutables. On s'inquiétera surtout des certitudes extrêmement ténues qui supportent de grands pans de l'édifice reconstruit, voire des *missing links* qu'il faut admettre ici ou là : le risque de n'être pas partout suivi est inhérent à toute reconstitution de ce genre. Mais ce n'est pas une raison pour ne pas les entreprendre, et dans ce cas, l'enjeu méritait l'aventure puisqu'il s'agissait de procurer ce que nous n'hésiterons pas à appeler un ouvrage de base sur la doctrine de Platon. De nouvelles études viendront sans doute tempérer certaines conclusions, rétablir certains doutes, mettre éventuellement en question la réalité d'une cohérence aussi parfaite entre les éléments rassemblés, mais elles devront nécessairement s'articuler sur la thèse de M. Gaiser, qui fait date dans les études platoniciennes. C'est assez dire son importance.

FRANÇOIS LASSERRE.

KONRAD GAISER : *Platon und die Geschichte*. Stuttgart - Bad Cannstatt, Fr. Frommann Verlag, Günther Holzboog, 1961, 42 p.

On trouvera ici le texte revu et élargi d'une leçon d'ouverture prononcée en 1960 à l'Université de Tubingue. L'auteur, auquel nous devons un premier travail suggestif sur le thème de l'exhortation philosophique (*Protreptik und Paränese bei Platon*, Stuttgart, 1959 ; voir cette Revue, 11, 1961, p. 96 s.), se demande dans quelle mesure Platon avait une conscience historique de son œuvre et quelle position il assignait à celle-ci. Il se demande aussi quelle conception ce philosophe avait de la genèse des événements qui donnent son relief

à l'existence humaine, autrement dit : quelle était son interprétation de l'histoire (p. 17 s.). L'analyse du mythe final du *Politique*, confirmé par celui de l'Atlantide dans le *Timée* et le *Critias*, le conduit à dégager dans la pensée de Platon l'intuition fondamentale du caractère ambivalent du développement historique (p. 26). Celui-ci est conçu comme le théâtre d'un progrès et d'un déclin. Progrès du savoir et de la connaissance, et déclin des modes de vie commune que le surplus de connaissance ne parvient pas à compenser intégralement. C'est dans le mouvement de ce contraste que Platon situe la fin de son propre effort philosophique et le devenir de la société où il vit. Ainsi la philosophie et la vie humaine prennent ensemble un caractère historique : l'auteur voit ici une première amorce de la notion d'historicité qui anime tout un secteur de la pensée contemporaine. On lira avec grand intérêt l'ouvrage où Konrad Gaiser fonde en détail la thèse dont il donne ici un aperçu convaincant. A vrai dire, il y a quelque chose de surprenant dans cette anticipation qu'il décèle chez Platon d'un des thèmes dominants de la philosophie moderne. Effet de perspective, peut-être, difficile à éviter dans un résumé succinct. Tel qu'il est, cet exposé jette une clarté remarquable sur un aspect essentiel et passablement négligé de la vision platonicienne.

ANDRÉ RIVIER.

Les Stoïciens. Textes traduits par Emile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl. Paris, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, 1438 p.

La mort avait surpris Emile Bréhier avant qu'il n'achève cette tâche immense, de réunir en un seul volume l'ensemble des textes stoïciens connus. E. Bréhier avait en effet l'intention non seulement de présenter ces textes, mais de les traduire. Sa fille, M^{me} Bayer, ses amis, en particulier MM. Schuhl et Goldschmidt, se sont efforcés d'achever cette œuvre, dans l'esprit de fidélité que l'on devine. C'est ainsi que le lecteur peut maintenant trouver en un seul volume non seulement les textes de Cléanthe, de Sénèque, d'Epictète et de Marc-Aurèle, mais encore ceux, plus difficiles à consulter, de Diogène Laërce et de Plutarque, ainsi que l'ensemble des pages de Cicéron consacrées au stoïcisme. Pour l'établissement des notes et des rubriques introductives, chacun a fait largement appel à des cours inédits d'Emile Bréhier, partiellement rédigés et dont les manuscrits avaient été conservés. — Il est souvent rare que le message d'un homme se poursuive après sa mort ; mais il est encore plus rare qu'il entraîne une unanimité d'intention qui aboutisse à une réalisation aussi remarquable que cet ouvrage.

J.-CLAUDE FIGUET.

MAX SCHELER : *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* Bern und Munich, Francke, 1962, 99 p.

Max Scheler travaillait à une *Anthropologie philosophique* qui devait exprimer systématiquement sa dernière pensée métaphysique, lorsqu'il mourut d'une attaque d'apoplexie en mai 1928. Il laissait une esquisse de cet important projet sous la forme d'un petit livre consacré à la situation de l'homme dans le monde. L'intérêt de ces pages, c'est qu'elles attestent avec vigueur un assez remarquable revirement philosophique, l'auteur ayant passé d'un théisme chrétien fondé sur l'objectivité des valeurs et la transcendance d'un Dieu personnel et tout-puissant à un panthéisme dynamique qui admet, au contraire, la primauté de l'homme et la relativité de Dieu. Dieu n'est pas, il devient. L'homme

est « le lieu où Dieu se fait ». — Cet ouvrage fait partie de l'édition des *Œuvres complètes*, entreprise dirigée par M^{me} Maria Scheler. Notons qu'une traduction française du livre a paru aux Editions Montaigne (Aubier) en 1951. Elle est due à M. Dupuy dont nous avons signalé ici même (1961, I, p. 104-106) les importants travaux sur Scheler.

RENÉ SCHAEFER.

FRANZ SCHMIDT : *Logik der Syntax*. Berlin-Ost, VEB, 1961. 3^e édition, 175 p.

L'auteur part de la distinction logique des jugements prédicatifs (qui déterminent l'objet), relationnels (qui posent une relation externe aux objets) et d'identité ; et il analyse des faits linguistiques élémentaires de ce point de vue, en les comparant entre eux. Cela ne fait ni de la logique, ni de la linguistique, mais une synchrèse très représentative d'un courant destiné à intégrer sous une forme linguistique « continentale » les résultats obtenus par la logique assez « insulaire » des anglo-saxons. — Il s'agit, semble-t-il, d'une thèse d'habilitation en Allemagne de l'Est qui connaît un grand succès, ce dont on peut féliciter l'auteur. — La difficulté provient de ce que la méthode choisie par l'auteur est externe aux objets visés : M. Schmidt prend en effet la linguistique d'un côté, et la logique de l'autre ; il ne confronte pas des méthodes, mais des résultats. Son but est de réduire la syntaxe à la logique et de permettre l'unité de la grammaire. Une telle réduction aboutirait cependant, à mes yeux, à une synthèse très extérieure, trop systématique pour rendre compte de toute la complexité historique des phénomènes étudiés.

J.-CLAUDE PIGUET.

ALBERT CHAPPELLE : *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*. Un commentaire de *Sein und Zeit*. Paris, Editions universitaires, 1962, XXXIII + 267 p. « Encyclopédie universitaire ».

On sait que *Sein und Zeit* prenait originairement figure de « Tome I », qu'aucun « Tome II » n'a complété ; ce dernier aurait dû en effet, sous le titre *Zeit und Sein*, développer une ontologie au sens propre, c'est-à-dire une théorie de l'être. *Sein und Zeit*, sous sa forme effective, présente donc les prémisses existentielles d'une ontologie supposée postérieure. Or l'auteur de ce commentaire, qui a longuement vécu à Fribourg-en-Brisgau, et en contact fréquent avec Heidegger, veut dégager « sans arbitraire » l'ontologie présente dans *Sein und Zeit* ; il veut expliciter l'ontologie que cet ouvrage contient déjà implicitement. — L'introduction de *Sein und Zeit* est ontologique : Heidegger y pose la question de l'être, mais d'une manière qui engage toute une ontologie. Car poser la question de l'être, pour Heidegger, ce n'est pas poser l'être, puis s'interroger à son sujet ; ce n'est pas non plus poser un sujet qui interroge, et se demander quelle sorte d'être il met ainsi en question. L'ontologie de Heidegger ne vise pas l'être par une question qui porterait sur lui de l'extérieur, pas plus qu'elle ne vise la conscience qui interroge. *Sein und Zeit* n'analyse donc pas plus l'être que la conscience, mais le rapport de l'être à la conscience dans la question elle-même ; son objet n'est pas ce sur quoi il y a question, ni ce qui questionne, mais la question elle-même : *Sein und Zeit* pose la question de la question de l'être. C'est pourquoi cet ouvrage n'est pas, dans son intention, une phénoménologie (ni de l'être ni de la conscience), mais une ontologie (de type phénoménologique) destinée à mesurer le rapport entre la conscience et l'être, en rapportant ce rapport à la question de l'être que pose la conscience. — Ceci posé,

le point difficile est néanmoins de savoir dans quelle mesure les analyses des existentiels, dont le tour phénoménologique et descriptif est évident, ont une incidence directe sur ce projet ontologique fondamental. En d'autres termes, si les analyses existentielles de Heidegger ont un tour « transcendantal » indiscutable, il s'agit de savoir comment Heidegger passe du transcendantal à l'ontologique, de la conscience comme *Dasein* à l'être du *Dasein*. — M. Chapelle, à cet égard, présente la solution suivante, qu'il développe longuement dans des reprises et des retours continuels. Il y a trois groupes, dit-il en substance, d'existentiels. Le premier (qu'on peut étiqueter par le terme de *Sorge*) comprend des existentiels dont la structure reproduit la structure fondamentale de la question sur l'être ; ainsi le « projet » de la conscience¹ est une ouverture aux possibles structurée comme l'est la question de l'être, « projet des possibles ontologiques » (p. 89) ; de même la « pré-sence » de la conscience apparaît comme « structurellement identique au déploiement de la question de l'être » (p. 91). — Le second groupe d'existentiels présente une valeur ontologique qui n'est plus celle que définit une *analogie structurale*, mais une structure d'*identité* : groupés sous l'étiquette « être-pour-la-mort », ils se confondent effectivement avec la question de l'être. — Enfin, les existentiels relevant de la *temporalité* incarnent la conscience dans une histoire qui est, concrètement, cette question de l'être. — L'analytique du *Dasein* est donc, au triple niveau de la structure formelle, de l'identité effective et de l'incarnation concrète dans l'histoire, la question de l'être elle-même. *Sein und Zeit* se définit ainsi comme l'élaboration concrète de la question sur le sens de l'être (p. 217), et, à la fin, il renvoie à son début dans un cercle où le commencement est devenu fin et la fin commencement. L'absence du tome II (*Zeit und Sein*) inscrit donc dans la phénoménalité de l'œuvre cette reprise sans cesse renouvelée de la question de l'être dans un cercle qui se referme sans cesse sur lui-même. — Cet ouvrage de M. Chapelle constitue un excellent commentaire ; on pourrait lui reprocher d'être trop touffu, et de ne tenir aucun compte des œuvres postérieures de Heidegger.

J.-CLAUDE PIGUET.

MIKEL DUFRENNE : *Le Poétique*. Paris, Presses universitaires de France, 1963, 194 p.

Cet ouvrage reprend les thèses fondamentales que l'auteur avait développées dans sa *Phénoménologie de l'expérience esthétique* et surtout dans sa *Notion d'apriori* en les exemplifiant sur la poésie ; d'où une densité de la pensée jointe à une force convaincante. Cet ouvrage isole tout d'abord la catégorie esthétique du *poétique* — qui est un « transcendantal », c'est-à-dire, dans le langage de l'auteur, un « apriori ». A mi-chemin de l'intellectuel et de l'affectif, l'apriori est *sentiment* et, ce qui revient au même, *image* ; car tout sentiment poétique est image verbale. Or le « poétique » est ancré dans ce que l'auteur appelle *Nature*, fond métaphysique sur lequel se profile toute poésie. L'intention de l'auteur est ainsi de revaloriser la dimension métaphysique de l'art en général, avec l'esthétique romantique allemande (avec Schelling en particulier), et contre

¹ S'il fallait à tout prix traduire le mot de *Dasein*, j'opterais pour le français *conscience*, au vu de ce que nous dit M. Chapelle lui-même, dans la note de la p. 119 : car, dans *Sein und Zeit*, l'allemand *Bewusstsein* ne figure pas, et *Gewissen*, selon l'usage, peut fort bien être traduit par « conscience morale », malgré la lourdeur toute relative qui en résulte.

l'opposition traditionnelle en France des esthétiques psychologiques et formalistes. — L'auteur commence par préciser le lieu de la poésie ; ce n'est pas l'écriture : la poésie ne réside pas dans les signes écrits, ni même dans les artifices typographiques auxquels nous ont habitués Apollinaire ou Mallarmé. Mais le lieu de la poésie n'est pas exactement non plus la seule *parole* ; le poème récité n'est pas poème parce qu'il est récité, mais parce qu'il est langage (ou langue ; ces termes sont synonymes ici). La parole ne fait qu'animer une poésie qui est langage. — Or tout langage présente deux aspects : de signification et d'expression (l'auteur reprend ici des acquis traditionnels en phénoménologie). Dans les langages de type scientifique, qui sont un affaiblissement du langage comme tel, l'exigence de rationalité pure « récuse l'expressivité du signe » (p. 35) ; la poésie en revanche porte « au maximum le potentiel expressif » du langage (p. 40). Ce potentiel expressif ne doit cependant pas être compris comme une adjonction plus ou moins heureuse faite à un contenu sémantique déterminé ; la musicalité ne s'ajoute pas à la langue pour en faire de la poésie ; car l'harmonie musicale est toujours fonction du contenu sémantique. — Ces points préliminaires posés, l'enquête rebondit : de quoi nous parle la poésie ? Non pas de sujets au pluriel, encore moins des divers « états d'âme » du poète plus ou moins inspiré, mais du *monde*. Le monde est l'objet propre du poète : que ce monde soit le monde comme tel, ou encore la poésie comme monde, ou le monde même du seul poète. Or le monde poétique est toujours *notre* monde ; il doit donc y avoir un fondement du poétique qui coïncide avec le fondement du monde. Le transcendantal, en poésie, recouvre l'ontologique, dans la nature. « Ne faut-il pas définir le poétique par l'être-poétique de la Nature ? » demande l'auteur (p. 137). — La nature apparaît donc comme le dieu caché de toute poésie. La nature, c'est-à-dire le sentiment de la nature (et non de ses apparitions), « ce sentiment de plénitude et de nécessité de l'Etre dans son apparaître » (p. 117). *Natura sive Deus* : la Nature est Dieu, mais il y a deux sortes de dieux : le dieu transcendant, « horloger de la grande horloge » ; et, comme dirait Ansermet, le Dieu présent au cœur de l'homme : le *fond* — ou, si l'on veut, la conscience du *sacré* (p. 147). La Nature, c'est donc toujours la *natura naturans* (et c'est le poète qui en fait une *natura naturata*). La Nature unit ainsi le fondement et le fond, l'essence et l'existence ; elle n'est pas pensée, mais source de pensée ; elle n'est pas poésie, mais source de poésie. La Nature, dit encore l'auteur, c'est la *réalité du réel*. — D'où les conclusions : la poésie est le premier langage, car c'est le langage de la Nature — plus exactement : le langage « qui fait apparaître la Nature comme langue ». Toute poésie est donc *mythologie* (p. 169). Deuxièmement, « c'est la Nature qui est premièrement et fondamentalement poétique : poésie qui inspire toute poésie » (p. 171). Ou, en d'autres termes, « c'est toujours la Nature que la poésie aide à s'exprimer » (p. 178). — On voit où débouche cet ouvrage : vers une conjonction de l'esthétique et de la philosophie de la nature. Thèse classique, peut-être, mais que l'esthétique française contemporaine renouvelle complètement.

J.-CLAUDE FIGUET.

MARTIN HEIDEGGER : *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen, Max Niemeyer, 1962, 189 p.

Le sous-titre : *Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* précise heureusement le contenu de cet ouvrage : il s'agit en fait d'un cours consacré à Kant (hiver 1935-1936). — Le point le plus intéressant réside dans l'introduction ; Heidegger en effet, fidèle à sa méthode « linguistique », part de l'analyse

du mot *Ding* pris dans son acception la plus banale. La « chose », c'est en effet tout d'abord ce qui est là, devant moi, comme un objet manipulable ; mais c'est aussi « ce qui se passe », de manière plus générale, dans le monde, dans une machine, dans une histoire ; et c'est enfin « quelque chose », et non rien. Or, à chaque fois, la science est à même d'apporter une réponse à la question : « Qu'est-ce qu'une chose ? » Car la science définit l'objet, démonte la machine et indique le comment de chaque chose. C'est ainsi que Eddington (que cite Heidegger) distingue fort bien deux tables, celle tout d'abord sur laquelle j'écris (la table du sens commun, compacte, massive, lourde, inerte), et la table du physicien atomiste, qui est faite non plus de bois, mais d'espace vide et de charges électriques. Où est la *vraie* table, demande Heidegger ? — La table du philosophe n'est ni l'une ni l'autre de ces deux tables. Car le philosophe ne demande pas ce qu'est une table, mais ce qu'est une chose ; il ne s'intéresse pas à telle ou telle chose, mais à la chose qu'est n'importe quelle chose. Il vise l'essence de toute chose, la « choséité » (*Dingheit*). Or la choséité n'est pas une chose parmi les autres ; les choses, en effet, sont dans le temps et dans l'espace ; elles sont singulières et précédées d'un adjectif démonstratif. La choséité en revanche se laisse définir comme le *substrat* des qualités de l'objet (et c'est une définition qui surprend : on attendait autre chose de Heidegger, quoique le lecteur sente bien que cette définition est provisoire). Ce substrat a été senti au cours de l'histoire comme le lieu où se joue la liaison interne et profonde de la notion de chose, du dire de la chose (des énoncés à son sujet) et de la vérité inhérente à chaque chose. Le problème central de l'ouvrage s'annonce alors comme la recherche du *fondement* (possible) permettant de définir la chose *en même temps* que les énoncés portant sur elle et la vérité qui est sienne. Poser la question : « Qu'est-ce qu'une chose ? », c'est alors poser une question qui n'a de sens que selon l'histoire ; car la manière de poser cette question a varié selon l'histoire, et c'est cette manière qui fait le sens de la question. — L'interprétation de Kant qui suit présente deux traits caractéristiques : tout d'abord elle rapproche continuellement les concepts kantien de leur usage grec, pour montrer la pérennité des grandes questions métaphysiques, qu'un vocabulaire calqué sur les usages de la science tend à déformer sans cesse. Deuxièmement, Heidegger insiste sur la nouveauté radicale de la science moderne, et sur l'importance des principes mécaniques de Newton, pour comprendre la manière nouvelle dont Kant répond à des questions éternelles. L'historique, chez Heidegger, conjugue donc étroitement le temporel et l'intemporel. — Pour le reste, le lecteur pourra être déçu : mais c'est d'un cours d'introduction à Kant qu'il s'agit ; sa publication a été imposée à l'auteur par la mise en circulation illicite de ce cours sous forme de notes défectueuses. J.-CLAUDE FIGUET.

ALEXANDRE KOYRÉ : *Du monde clos à l'univers infini*. Paris, P.U.F., 1962, 279 p. Traduit de l'anglais par M^{me} Raïssa Tarr.

Comment le monde géocentrique des Grecs et le monde anthropocentrique du Moyen Âge firent-ils place à l'univers « décentré » des modernes, à ce monde infini qui obéit partout aux mêmes lois et « ne clame plus la gloire de l'Éternel » ? Comment l'homme, prenant conscience de sa subjectivité essentielle, perdit-il sa place dans ce monde ou, plus exactement, perdit-il ce monde lui-même ? Le drame débuta le jour où Nicolas de Cues rejeta la vision hiérarchisée du cosmos au profit d'un univers conçu comme instable, indéterminé et

corrompu, et où Copernic, moins novateur mais plus efficace, répandit « le scepticisme et l'ahurissement » par sa fameuse révolution. Mais c'est Giordano Bruno qui, le premier, conçut le schéma de la cosmologie infinitiste qui nous domine encore aujourd'hui. La place sera libre, dès lors, pour le ciel muet et terrifiant du « libertin » de Pascal. — Mais on ne peut fonder aucune science expérimentale sur l'infini métaphysique. Les prodigieuses découvertes de Képler et de Galilée permettront à Descartes de formuler clairement les principes de la nouvelle cosmologie mathématique. Hélas, Descartes se laissera entraîner trop loin en identifiant la matière avec l'espace. Et la réaction ne se fera pas attendre. A la suite du platonicien Henry More, on verra Malebranche et Spinoza rapporter l'espace à Dieu lui-même et Joseph Raphson identifier l'extension à la Perfection divine, la matière étant, de ce fait, rejetée dans le domaine du créé. — C'est alors qu'intervient Newton et que s'ouvre une impressionnante controverse entre le Dr Clarke et Leibniz. Ce qui se dégage, sous les malentendus et les distorsions propres à ce genre de débat, c'est une opposition fondamentale : le Dieu de Newton a créé le monde à sa guise et continue d'agir librement sur lui ; c'est le Dieu des six premiers jours, le « Dieu de la semaine » ; il relance périodiquement le mouvement de son horloge, laquelle finirait par s'arrêter sans lui. Le Dieu de Leibniz, c'est le « Dieu du sabbat », qui admire et conserve l'horloge sans plus y toucher ; n'est-elle pas la meilleure possible ? — L'avenir devait donner la victoire à Newton, mais une victoire à la Pyrrhus, qui sera payée d'un prix désastreux. Car la force d'attraction, que les newtoniens faisaient sortir de Dieu lui-même, lui sera progressivement enlevée et attribuée à la matière. L'espace et le temps perdront leur caractère d'attributs divins, et le monde, conçu comme infini, donc incréé, pourra se passer des services d'un Créateur. Le Dieu agissant de Newton ne sera plus qu'un « Dieu fainéant », une hypothèse dont Laplace fera l'économie dans son *Système du Monde*. — Une étude aussi riche d'enseignements ne saurait laisser en repos l'esprit du philosophe. On y voit la science suivre son chemin, de découverte en découverte, et la métaphysique répondre à ce progrès linéaire par une incessante reprise de positions alternées : fini-infini-fini... En quoi consiste alors le progrès de la métaphysique ? demanderons-nous. Sans doute dans une épuration des concepts qu'elle utilise. Mais, si la vision moderne est plus lucide que celle du passé, elle n'en recueille pas moins le grand héritage d'une tradition millénaire. D'où le danger des métaphysiques révolutionnaires ou novatrices, qui prétendent s'adapter aux conditions inédites créées par la science, comme si la situation de l'homme dans l'espace et le temps, face à la mort, au destin et à Dieu, n'était pas toujours ce qu'elle est. La métaphysique n'a jamais rien inventé : elle retrouve ; c'est sa manière d'être actuelle. Elle est une sagesse. Comparez la vision du monde que s'étaient formée les auteurs des *Psaumes*, de l'*Ecclésiaste* ou de *Job* avec celle d'un savant matérialiste du siècle dernier, vous verrez que la plus moderne et, scientifiquement, la plus légitime, c'est la première. La seconde a déjà vieilli. — Qu'est-ce à dire, sinon que le beau livre de M. Koyré, qui se limite à l'information historique, devrait figurer dans la bibliothèque de tout étudiant en philosophie ou en théologie. Ils y apprendraient, d'une part la relativité des doctrines, d'autre part la permanence des expériences fondamentales. Ajoutons que l'ouvrage est éclairé de citations nombreuses et fort heureusement choisies.

RENÉ SCHAEERER.

Ont collaboré à ce numéro :

M^{me} et MM. les professeurs Charles Masson, Blonay s/Vevey ;

Marcel Raymond, av. Gaspard-Vallette 7,
Genève ;

Jean-Pierre Leyvraz, av. Jules-Crosnier 4,
Genève ;

Jean-Pierre Rey, ch. de Rovéréaz, Lausanne ;

Antoinette Virieux-Reymond, av. des Cerisiers 31,
Pully-Lausanne.