

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 21 (1971)  
**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:** 18.04.2026

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

HISTOIRE  
DES  
RELIGIONS

MARC PHILONENKO : *Joseph et Aséneth*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Leiden, Brill, 1968, 263 p. (Studia post-biblica, n° 13.)

« Joseph et Aséneth » est un roman hellénistique dont le sujet est tiré de Gen. 41.45 : « Le pharaon donna à Joseph pour femme, Aséneth, la fille de Pentéphrès, le prêtre d'Héliopolis. » Le roman raconte la conversion d'Aséneth, son mariage avec Joseph, les intrigues du fils du pharaon qui essaie de la récupérer, et l'échec de ces intrigues grâce à l'intervention de Benjamin, Siméon et Lévi. — Le livre de M. Philonenko se divise en deux parties. La première contient une longue introduction où sont analysés l'histoire du texte, les sources du roman, et les problèmes relatifs à son lieu d'origine et à la date. Le roman a été composé en langue grecque, par un juif d'origine égyptienne, au début du II<sup>e</sup> siècle. Un important chapitre est consacré au problème du genre littéraire et à l'intention de l'auteur. M. Philonenko explique le sens du récit à trois niveaux distincts : tout d'abord, nous sommes en présence d'un roman missionnaire invitant le lecteur à la repentance et à la conversion à la foi juive. A un niveau plus profond, l'œuvre peut être considérée comme un roman à clef : Aséneth représente la déesse Neïth, figure sur laquelle M. Philonenko offre une étude très fouillée. Enfin, il convient de lire l'histoire de Joseph et d'Aséneth comme un roman mystique : il raconte principalement le mariage mystique de Logos et de Sophia, et il contient en outre des allusions très précises à un repas d'initiation. L'ambiance générale peut être qualifiée de gnostique. — La deuxième partie de l'ouvrage contient le texte du roman, en édition critique, accompagné d'une traduction et d'un commentaire des plus intéressants. Enfin, l'index complet des mots grecs est d'une utilité certaine. — Dans l'ensemble, il s'agit d'une contribution essentielle à l'étude des spiritualités et des religions au début du II<sup>e</sup> siècle. Toutefois, on peut se demander si les trois niveaux de sens décelés par M. Philonenko se retrouvent dans la deuxième partie du roman dont en fait le commentateur parle très peu.

CARL-A. KELLER.

J.-E. MONAST : *On les croyait chrétiens. Les Aymaras*. Paris, Le Cerf, 1969, 493 p. (Parole et mission).

Les Aymaras, peuple indien d'Amérique du Sud vivant sur les hauts plateaux de la Bolivie et du Pérou, au sud du lac Titicaca, furent « convertis » au catholicisme par les prêtres et les religieux espagnols à la suite de la conquête du royaume inca en 1532 (la date correcte à la page 330 ; à la page 17 : 1530). Or, en 1952 les Oblats canadiens arrivèrent en Bolivie (p. 156), et en 1954, plusieurs membres de cet ordre, dont l'auteur, s'établirent dans le pays des Aymaras (p. 276 et 314). Arrivé sur place, l'auteur subit le choc de sa vie, et allant de

découverte en découverte, il dut rapidement se rendre à l'évidence : ce peuple « très catholique » pratique en fait une religion qui, sous des apparences chrétiennes, est essentiellement païenne, joignant la vénération des esprits de la nature et des ancêtres au culte de Dieu le Père, de Marie la Terre-mère, des « vierges », des apôtres et des saints chrétiens considérés comme des divinités, offrant à ces êtres divins des sacrifices sanglants, et prisant par-dessus tout la grande fête annuelle du renouveau qui caractérise les religions archaïques. L'auteur décrit avec fraîcheur et beaucoup d'humour le panthéon des Aymaras, leur morale, et les rites qui jalonnent leur vie publique et privée. Il le fait « sans aucune technicité », comme l'affirme le prospectus de l'éditeur — mais est-ce vraiment un avantage ? L'auteur lui-même se rend compte, à l'occasion, que ses observations devraient être vérifiées et complétées par des ethnologues de métier (p. 109), et il est possible qu'un ethnologue présenterait les phénomènes un peu différemment, comme par exemple le culte du clocher qui apparaît manifestement comme un symbole phallique (p. 109) ; mais malgré cela, il nous prodigue une information infiniment riche et variée qui intéresse au plus haut point tout historien des religions. — Dans la deuxième partie du livre, l'auteur aborde le problème de l'existence et de l'activité missionnaire au sein de ce peuple. La situation est assez inquiétante pour un missionnaire catholique : le paganisme séculaire baptisé « chrétien » donne du christianisme une idée totalement erronée, et il freine la proclamation de l'Évangile, obligeant les personnes qui ont rencontré le Christ à rejoindre l'Église baptiste qui, depuis une vingtaine d'années fait des progrès certains, alors que la civilisation moderne qui commence à envahir la région pousse les « évolués » au matérialisme et à l'athéisme. L'auteur préconise une évangélisation christocentrique fondée sur la Bible, qui se garde de combattre le paganisme de front, et il rêve d'un catholicisme entièrement renouvelé, possédant un ministère réorganisé selon des principes quasi révolutionnaires, et une liturgie adaptée à la mentalité du peuple. — Document d'histoire des religions, ce livre est aussi un document humain : il nous révèle un homme qui non seulement a appris à aimer un peuple misérable, mais qui par là même s'est rapproché de son Seigneur d'un amour toujours plus dépouillé. Si tout d'abord le lecteur protestant est rebuté par les scories d'un catholicisme encore très légaliste (par exemple, quand l'auteur explique qu'il ne peut pas considérer le mariage civil comme valable), il se sent de plus en plus solidaire de cet homme qui aime le Seigneur, et on souhaite que son témoignage porte fruit, à la seule gloire du Seigneur.

CARL-A. KELLER.

WALDEMAR STÖHR et PIET ZOETMULDER : *Les religions d'Indonésie*. Paris, Payot, 1968, 387 p. (Bibliothèque historique : Les religions de l'humanité.)

MIRCEA ELIADE : *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot, 1968, 405 p. (Bibliothèque scientifique.)

La remarquable collection *Les religions de l'humanité* s'enrichit d'un volume qui paraît particulièrement réussi. En fait, il contient deux livres réunis en un seul. Dans la première partie, Waldemar Stöhr, professeur à Cologne, présente une étude systématique et exhaustive des religions tribales d'Indonésie et des Philippines ; dans la deuxième, Piet Zoetmulder, professeur à Jogjakarta, ajoute une analyse fort captivante de l'expansion des grandes religions en Indonésie : hindouisme, bouddhisme, islam, avec un chapitre complémentaire

sur la religion à Bali — chapitre qui revêt une actualité certaine à une époque où les voyages touristiques à Bali sont à la mode. — La lecture de cet excellent ouvrage, en particulier de la première partie, nous suggère deux remarques. Tout d'abord, nous sommes heureux de constater que dans son interprétation des religions archaïques d'Indonésie, W. Stöhr s'inspire largement des travaux de Hans Schaerer, missionnaire et ethnologue suisse, mort prématurément en 1947. Séjournant à Bornéo, de 1932 à 1939, Schaerer a réuni une impressionnante documentation sur la religion des Ngadju Dayak, et pendant la guerre il en a tiré plusieurs études très originales. Il insistait notamment sur le fait que la religion des Dayak possède une pensée théologique cohérente et complète, pensée qu'il s'agit de découvrir en interrogeant patiemment les chants, les rites et les dessins dans lesquels elle s'exprime. Ayant eu le privilège d'entendre Schaerer à plusieurs reprises parler de ses découvertes, nous sommes particulièrement heureux de voir ses travaux porter fruit. — Autre observation : il nous semble que l'étude des religions tribales d'Indonésie devrait aller de pair avec celle des grandes religions. Schaerer soulignait constamment l'importance de la notion de l'ordre cosmique et social dans la religion des Dayak ; or, cet ordre est désigné par un terme arabe : *adat*, et cela pose le problème des influences étrangères sur les religions tribales. De même, le langage religieux de ces peuplades fourmille de termes d'origine sanscrite : *debata*, *mula-jati*, etc., et il serait utile de faire le départ entre l'apport hindou (ou bouddhiste) et la pensée autochtone. Il est vrai que pareille entreprise n'aurait qu'un intérêt purement historique, puisque la religion empirique est pratiquée et comprise comme un système cohérent, système dont W. Stör met admirablement en évidence les structures fascinantes. — L'ouvrage classique de Mircea Eliade sur le chamanisme n'a pas besoin d'une présentation détaillée. Depuis la parution de la première édition (1951), l'auteur n'a cessé d'étudier le phénomène dont il avait été le premier à tenter une vue d'ensemble. Des traductions — italienne, allemande, espagnole et anglaise — ont paru entre-temps, et nous voici en présence de la deuxième édition française, revue et augmentée, marquant un nouveau pas en avant dans l'étude du chamanisme universel.

CARL-A. KELLER.

ADEL-THÉODORE KHOURY : *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs* (VII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1969, 334 p.

« Nous avons été forcé de rapporter parfois — le moins possible — les propos injurieux que les auteurs byzantins tiennent sur l'Islam. Ce n'est pas là de notre part mauvaise volonté ou parti pris, mais fidélité aux exigences de l'analyse scientifique... Nous avons voulu... aller à l'origine des réactions chrétiennes en face de l'Islam. Espérons que des efforts similaires aideront les musulmans, de leur côté, à dépouiller leur attitude négative à l'égard du christianisme ». *Avertissement* nécessaire, et pertinent. Ce volume oblige le lecteur chrétien à procéder à un sérieux examen de conscience. Comment engager un dialogue avec l'Islam ? Les théologiens byzantins nous indiquent la voie qu'il ne faut pas suivre : celle de la polémique et de la réfutation basées essentiellement sur une lecture « critique » du Coran. Il est vrai que les premiers défenseurs du christianisme en face de l'Islam : un Jean Damascène, et l'étonnant Théodore Abou Qourra (750-820/25), étaient encore obligés, par les contacts quotidiens

qu'ils avaient avec l'islam, d'accepter une sorte de dialogue réel. Ce dialogue se reflète encore dans leurs écrits. A cet égard, les opuscules de Théodore Abou Qurra sont significatifs : avant de commencer la dispute, on en fixe l'enjeu (le vaincu s'engagera à ne jamais plus discuter avec l'adversaire) ; on discute de la faiblesse du christianisme qui prêche un Dieu crucifié en enseignant une morale qui a toutes les apparences de la débilité (non-violence, charité patiente et humble, etc.) ; on essaie de justifier la foi en un Fils de Dieu ; on discute même de questions d'histoire des religions (l'évolution qui va, selon les musulmans, de l'idolâtrie, par le monothéisme de Moïse et la prédication du Christ, à la religion parfaite grâce à la révélation accordée à Mouhammad). Mais plus tard, chez les théologiens de Byzance, le climat et le niveau de la polémique se détériorent rapidement. Pour ces derniers, il s'agit tout simplement, au moyen d'une lecture par définition négative du Coran, de réfuter les affirmations de celui-ci et de dénigrer le prophète et l'islam. Le contact avec l'islam vécu est absent, exception faite des informations que les auteurs pouvaient récolter auprès d'anciens musulmans convertis au christianisme. Même un homme comme le moine Barthélemy d'Edesse (que Khoury date du XI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle) s'est laissé entraîner sur la mauvaise pente. On peut se demander si là n'est pas la racine du préjugé lourd de conséquences qui identifie encore aujourd'hui l'islam avec le Coran, en laissant de côté l'évolution postcoranique de la piété musulmane. Peut-être les vraies valeurs de l'islam ne se trouvent-elles pas dans le Coran mais dans la piété musulmane qui certes se nourrit constamment du Coran, mais qui le dépasse sur des points essentiels. — En passant, Khoury signale une autre option lourde de conséquences : c'est au nom de la raison et d'une méthode logique rigoureuse que les théologiens byzantins cherchent à démontrer la fausseté de l'islam (p. 318). Or, s'il est vrai que l'islam lui-même se veut « logique » et « raisonnable », il est également vrai que la foi chrétienne aussi bien que l'islam sont vécues à un niveau existentiel beaucoup plus profond que la raison et que le dialogue entre les deux doit se situer à ce niveau-là. Sinon, il est d'emblée condamné à demeurer stérile, si ce n'est à barrer la voie à toute compréhension mutuelle.

CARL-A. KELLER.

SUZANNE LASSIER : *Gandhi et la non-violence*. Paris, Le Seuil, 1970, 192 p. (Maîtres spirituels, n<sup>o</sup> 37).

Après tant d'études sur Gandhi, bonnes ou médiocres, élogieuses ou critiques, limitées ou englobantes, et décourageantes par leur diversité même, c'est une grande satisfaction que de voir paraître, l'année où l'on célèbre le centenaire de la naissance du Mahâtma, exactement le livre qui nous manquait. Etonnamment complet malgré les petites dimensions de la collection, il est dense sans être touffu, et parfaitement documenté tout en restant très simple. Dans une première partie, la plus longue, l'auteur suit pas à pas la vie de son héros, projetant sur ses multiples activités les éclairages les plus divers ; en sorte que le lecteur emprunte tour à tour pour regarder Gandhi les yeux des masses indiennes qui l'adoraient, de ses disciples proches, de ses adversaires indiens, des Anglais, ou de Gandhi lui-même, et garde en définitive une vision remarquablement équilibrée de cette figure si discutée et si attachante. Dans la dernière partie, Suzanne Lassier analyse la doctrine gandhienne de la non-violence, et dégage ses dimensions spirituelles. Le texte est émaillé de très nombreuses

citations — de Gandhi surtout, mais aussi des témoins de son histoire — qui s'intègrent harmonieusement dans le développement. L'indication de leurs sources est rejetée à la fin du volume, où l'on trouvera aussi une table chronologique et une bibliographie.

HÉLÈNE BRUNNER.

SCIENCES  
BIBLIQUES

PIETRO DACQUINO : *Incontro colla Bibbia*. Torino, Leumann, 1968, 187 p. (Orizzonti biblici, 7).

Un petit livre intelligent et alerte qui vise à familiariser avec la Bible et surtout avec l'Ancien Testament un public de prêtres et de laïcs cultivés qui les a trop longtemps ignorés. Le langage est simple et vivant, l'information très sûre : Pietro Dacquino est l'un des meilleurs exégètes italiens d'aujourd'hui. Il ne cherche pas seulement à initier ses lecteurs à une compréhension intellectuelle de l'Écriture sainte mais à leur en montrer la valeur spirituelle permanente. Malgré les erreurs scientifiques ou historiques de certains textes, malgré les lacunes morales d'une religion qui, dans certaines pages de l'Ancien Testament, ne saisit pas encore toute la portée de la révélation, la Bible contient un message de salut dont notre temps doit se saisir.

LYDIA VON AUW.

JEAN CORBON : *L'expérience chrétienne dans la Bible*. Paris, Desclée De Brouwer, 1963, 242 p. (Cahiers de la Pierre-qui-Vire, 21.)

L'auteur définit clairement au début de son livre l'orientation de sa démarche : « Nous avons, dit-il, à lire la Bible dans un esprit non pas livresque mais existentiel. Dieu y parle en confiant à l'homme le soin de l'exprimer. Le Christ est la Parole de Dieu incarnée. La Bible ne nous dit pas autre chose que le Christ. L'important est de se situer dans cet axe de lumière, faute de quoi nous passerions à côté du Christ et de notre expérience chrétienne » (p. 22). Nous ne pouvons pas discuter ici le problème que soulève le principe même de la lecture christologique de l'A.T., c'est-à-dire d'une relecture croyante qui évolue à l'intérieur du mystère du Christ. Cependant, ce livre nous semble donner un bon exemple de ce que doit apporter cette recherche en actualisant en profondeur la totalité du témoignage scripturaire. Mieux encore, l'auteur réussit à faire converger, par l'emploi de cette lecture spirituelle et intégrante, l'expérience du peuple d'Israël avec celle du chrétien du XX<sup>e</sup> siècle. Cet ouvrage est un essai de valeur en ce qu'il nous rend plus perméables au mystère des divers événements qui scandent l'histoire du peuple élu : la création, la promesse, la Pâque, l'exode, l'Alliance... — En s'inscrivant dans cet axe de compréhension, le chrétien est amené à redécouvrir le langage « existentiel » des Écritures ; sa méditation « en profondeur » doit lui permettre d'éprouver la réalité de son engagement à la lumière d'une histoire qui lui « dit » le sens de la sienne. Serait-ce dès lors trop dire, avec J. Corbon, que l'expérience chrétienne est essentiellement liturgique, où le « déjà accompli » empiète sur mon présent, vécu lui-même dans le « pas encore » du Royaume à venir ? Nous savons gré à l'auteur d'avoir su nous montrer par son livre, enrichi par l'inépuisable ferment de la théologie patristique, comment cette expérience peut s'intégrer dans l'âme moderne, une fois abandonnée une certaine imagerie traditionnelle du langage d'Église que nos contemporains rejettent avec raison !

ROMAIN CARPEAU.

CHR. BURCHARD, J. JERVELL, J. THOMAS : *Studien zu den Testamenten der zwölf Patriarchen*. Berlin, Töpelmann, 1969, 158 p. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 36).

La littérature des pseudépigraphes est à la périphérie aussi bien de l'Ancien Testament que du Nouveau Testament, que de la patristique. Cette situation lui vaut d'être également négligée par les trois disciplines citées, bien qu'elle soit une source intéressante tant pour l'histoire du bas-judaïsme que pour celle des premiers siècles chrétiens. N'est-ce d'ailleurs pas à l'Eglise pagano-chrétienne que nous devons la conservation de ces sources — certes réinterprétées — mais si typiques du judaïsme inter-testamentaire ? Aussi faut-il être reconnaissant à W. Eltester d'avoir édité trois études suggestives qui contribuent à combler cette lacune dans la critique de la littérature tant juive que chrétienne. Dans une première recherche, Christoph Burchard étudie la tradition manuscrite du document en cause et particulièrement sa traduction arménienne qui mérite un intérêt souligné de par son absence d'interpolations. Dans un second article, Jacob Jervell analyse le texte tel qu'il a été réinterprété par le christianisme à l'aide de la technique des interpolations. Le Testament des douze patriarches devient alors un témoin précieux de la discussion chrétienne sur la destinée d'Israël dans l'histoire du salut. Dans une troisième contribution, Johannes Thomas recherche le sens primitif, c'est-à-dire juif tardif, de cette œuvre littéraire. Reprenant la thèse d'Eduard Meyer, il y voit un écrit parénétiq ue du judaïsme palestinien adressé à la diaspora et datant de l'époque pré-maccabéenne.

JEAN ZUMSTEIN.

CLAUDE TRESMONTANT : *Le problème de la Révélation*. Paris, Le Seuil, 1969, 334 p.

« L'athéisme est impensable. Le panthéisme aussi. » C'était là, la conclusion de ce que l'on pourrait nommer le premier volet d'un ouvrage antérieur dans lequel l'auteur démontrait la nécessité d'une référence à un Absolu créateur. Aujourd'hui il nous présente le second volet : le problème de Dieu qui s'est révélé et s'est fait connaître d'une manière directe et personnelle. « Cela est-il vrai que Dieu se soit manifesté à l'homme en Israël, ou bien cela est-il faux » (p. 24). Tresmontant estime nécessaire de reprendre fondamentalement cette question car la critique biblique montre que la Révélation a été communiquée progressivement au cours des siècles. — Dans la première partie de son ouvrage : « Les caractères et les modalités de la révélation », par une méditation sur le fait Israël, l'auteur met à jour l'importance et l'action de la parole de Dieu dont la fonction est d'enseigner et de communiquer. Dans la seconde partie : « Le contenu de l'enseignement des prophètes d'Israël », il montre comment par l'entremise des prophètes, cette parole devenue créatrice est communiquée à une parcelle de l'humanité pour en faire un peuple nouveau « Germe d'une humanité nouvelle ». Tout en soulignant la valeur, tant du point de vue des thèses qui y sont défendues, que de la manière simple, sans difficulté technique dont elles sont présentées, nous ne nous prononcerons pas plus, car Tresmontant nous annonce pour bientôt le troisième volet de sa recherche. C'est au moment de sa parution qu'il sera intéressant de faire un bilan plus détaillé, portant sur l'ensemble du travail.

MARCEL FALLET.

HEINZ SCHRECKENBERG : *Bibliographie zu Flavius Josephus*. Leiden, Brill, 1968, XVII + 336 p. (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums hrsg. v. Karl Heinrich Rengstorf, 1.)

Josèphe était autrefois un auteur populaire, celui dont le protestantisme anglo-saxon autorisait la lecture dominicale à côté de l'Écriture sainte. D'innombrables traductions en témoignent. Dans le monde savant, en revanche l'auteur de la *Guerre juive* vivait en mal-aimé. Les théologiens se déchargeaient de lui sur les philologues, les philologues sur les historiens et ainsi de suite. Il n'entraît de plein pied dans aucune discipline. Si on l'interrogeait malgré tout, c'était non pour le connaître lui-même, mais pour lui extirper ce qu'il savait. — Il faut attendre ces toutes dernières années pour voir apparaître une *Josephus Forschung* consciente d'elle-même. L'*Institutum Judaicum Delitzschianum* et son directeur, le professeur K. H. Rengstorf, sont pour beaucoup dans cette prise de conscience. — L'ouvrage que voici provient précisément d'un collaborateur de l'Institut de Münster. Ayant accumulé quantité de fiches bibliographiques pour ses recherches personnelles, concordance et édition de Josèphe, H. Schreckenberg a jugé utile d'offrir au public cette précieuse documentation. Le classement est chronologique (premier titre 1470, *editio princeps* de la vieille traduction latine de Josèphe, derniers, 1967-1968). Les titres sont précédés d'un ou plusieurs chiffres allant de 1 à 25. Ces chiffres correspondent à autant de matières et remplacent un classement analytique. Les références bibliographiques les plus importantes sont suivies de quelques mots de H. Schreckenberg qui résume ou évalue. Un index des auteurs, en fin de volume, compense l'avantage qu'aurait une énumération alphabétique. Notons encore une table des références aux œuvres de Josèphe et un index des mots grecs. L'introduction, enfin, indique les avantages et les limites de l'ouvrage. — Un sentiment d'admiration et de reconnaissance envahit le lecteur. Cet instrument de travail est de bon augure pour la suite de cette nouvelle collection.

FRANÇOIS BOVON.

ABRAHAM SCHALIT : *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*. A Complete Concordance to Flavius Josephus, edited by Karl Heinrich Rengstorf, Supplement, 1. Leiden, Brill, 1968, xv + 143 p.

Il apparut bien vite aux responsables de la future concordance de Josèphe, à K. H. Rengstorf en particulier, qu'il fallait traiter à part les noms propres de personnes et de lieux. Si la tradition manuscrite des écrits de Josèphe est complexe, la transmission des noms propres pose des problèmes encore plus compliqués. — Il faut être reconnaissant à A. Schalit, professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem, d'avoir entrepris la tâche délicate d'éditer cette concordance des noms propres. L'auteur a accompli son travail en étroit contact avec l'équipe de Münster responsable de la concordance générale. — Caractérisons brièvement cet ouvrage. Après un avant-propos de K.H. Rengstorf et une préface de l'auteur, vient la liste de tous les noms propres que l'on rencontre sous la plume de Josèphe. Un souci d'exhaustivité a incité A. Schalit à tenir compte des variantes principales. Chaque nom propre est suivi des variantes éventuelles et, s'il s'agit d'un personnage biblique, du nom qu'il a reçu dans la Bible hébraïque et dans la Septante. La liste des références est accompagnée, dans les cas difficiles, de notes savantes. En fin de volume, nous trouvons quelques *Nachträge* et un précieux index hébreu-grec des noms propres. —

C'est à l'usage que l'on apprécie la valeur réelle d'une concordance. La qualité de la présentation de celle-ci est déjà un bon signe. Les sondages concluants que j'ai effectués en sont un autre. La valeur de ce nouvel instrument de travail paraît donc garantie.

FRANÇOIS BOVON.

*Les lois assyriennes.* Introduction, traduction, commentaire de Guillaume Cardascia. Paris, Le Cerf, 1969, 358 p. (Littératures anciennes du Proche-Orient).

Le public cultivé ignore trop souvent que le « Code d'Hammourapi » n'est pas le seul de son genre, qu'il a été précédé et suivi d'autres législations qui, si elles sont moins complètes, n'en sont pas moins significatives. On se félicite dès lors de la parution d'une traduction commentée des lois méso-assyriennes (XIV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.), par les soins d'un spécialiste du droit mésopotamien. Dans son introduction, G. Cardascia évoque avec gratitude l'édition de la plupart de ces textes par G. R. Driver et J.-C. Miles (1935), mais dans le commentaire ses options personnelles s'écartent plus d'une fois de celles de ses prédécesseurs. C'est dire que nous sommes en présence d'un travail original qui révèle les progrès réalisés en la matière. En outre, G. Cardascia discute avec pénétration la question très débattue du genre littéraire : s'agit-il d'un document de jurisprudence, ou de l'œuvre d'un théoricien, ou encore d'un code qui avait force de loi ? Tout en admettant que plusieurs articles de la collection sont directement issus de l'activité judiciaire et qu'ils représentent de ce fait la jurisprudence de l'époque, il insiste sur le caractère à bien des égards systématique de la collection dans son ensemble, et il essaie d'en dégager les principes de composition, ainsi que sur le fait qu'elle avait certainement force de loi. Dans le chapitre intitulé « les conditions sociales » (p. 52-62), il examine le sens d'un terme clef des lois mésopotamiennes : *awîlum*, et il arrive à la conclusion que ce mot désigne l'homme libre, par opposition à l'esclave, et accessoirement une catégorie d'hommes libres qui se distingue d'une catégorie inférieure d'hommes également libres appelés *ashshurâiau*, catégorie qu'il met en parallèle avec le *mush-kênu* babylonien. — Le commentaire est très fouillé, à la fois philologique et juridique. Toutefois, on souhaiterait parfois des précisions supplémentaires, par exemple lorsque l'auteur affirme que l'expression « consulter le dieu » implique le renvoi à une « juridiction ecclésiastique dont nous ignorons la composition » (p. 95) : on se demande ce que le terme « juridiction ecclésiastique » peut bien signifier dans un contexte mésopotamien. De même, on aimerait connaître la nature de la « juridiction domestique » dont il est question à la page 99. — Le droit pénal assyrien est célèbre pour sa cruauté exceptionnelle ; toutefois, G. Cardascia signale également dans ces lois un souci inégalé de la justice. — Le volume est des plus bienvenus : il permet de mieux connaître la société et la mentalité assyriennes, et de les comparer avec les données de l'Ancien Testament.

CARL-A. KELLER.

PHILON D'ALEXANDRIE : *Œuvres*. Publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, par ROGER ARNALDEZ, JEAN POUILLOUX et CLAUDE MONDÉSERT. Paris, Le Cerf, 1961 ss.

Cette traduction intégrale des œuvres de Philon comptera trente-cinq volumes, dont 25 ont paru à ce jour. Chaque volume comprend le texte grec avec sa traduction en regard, une importante introduction et de nombreuses notes critiques et exégétiques au bas des pages. Le texte grec est celui de l'édition

de Cohn-Wendland (1896-1930) : « Nous n'avons pas cependant reproduit ce texte les yeux fermés : l'apparat critique de cette édition, les éditions plus anciennes, en particulier celle de Mangey, et les changements proposés par certains traducteurs étrangers, en particulier par F. H. Colson, nous ont encouragés à préférer ici et là une autre variante. Nous avons toujours indiqué ces divergences en note » (I, p. 9). Quant à la traduction, confiée à une équipe pas trop étendue de savants heureusement groupés, elle tient compte des traductions anglaises de Colson, Whitaker et Marcus (1929-1953) et allemande de Cohn et Heinemann (1909-1929). Le Centre national de la recherche scientifique et l'Association des amis de l'Université de Lyon ont apporté leur concours à cette entreprise digne des plus grands éloges. — C'est M. Roger Arnaldez qui a signé l'Introduction générale ; celle-ci figure en tête du volume I, paru en 1961 et consacré au *De opificio mundi*, introduit, traduit et annoté également par M. Arnaldez. Les 112 pages de cette Introduction générale sont accablantes ; son auteur y retrace le cheminement incohérent des études philoniennes du début du siècle jusqu'à nos jours ; il y a de quoi décourager tout essai de réinterprétation globale. Philon fut-il un stoïcien, un platonicien, un pythagoricien ou un éclectique ? Son œuvre obéit-elle à une inspiration fondamentale ou n'est-elle qu'un fatras de réminiscences scolaires ? Comment expliquer, par exemple, qu'il puisse tirer des réflexions diamétralement opposées d'un même texte ou d'une même figure bibliques (ainsi sur Joseph) ? Avec raison croyons-nous, M. Arnaldez, après Völker, tient Philon pour un auteur demeuré foncièrement juif : « ... nous pouvons poser en principe que Philon veut commenter la Bible. Or cette Bible, même dans la traduction des LXX, même comprise par un Juif hellénisé, est pour Philon révélée, source de toute philosophie, mais supérieure à toute philosophie humaine, un peu comme un modèle à une image » (I, p. 109). — La lecture du *De opificio mundi* nous a convaincu, s'il était nécessaire, de l'exactitude de ce point de vue. Plutôt que d'appliquer à Philon une critique analytique d'idées philosophiques, il faut voir vers quoi tend régulièrement sa méditation ; or, elle tend toujours vers le Dieu créateur de la Genèse : « Assurément, celui qui a appris ces choses, non tant par l'ouïe que par l'intelligence, celui qui a gravé dans son âme ces idées admirables et désirables : que Dieu existe et règne, que cet être véritable est un, qu'il a fait le monde et qu'il l'a fait unique, comme je l'ai dit, en lui imprimant sa propre ressemblance quant à l'unicité, et qu'il est toujours la providence de ce qu'il a créé, celui-là vivra une vie de félicité et de béatitude, marqué par les enseignements de la piété et de la sainteté » (par. 172). — Les trois livres des *Legum Allegoriae* (vol. 2, paru en 1962) ont bénéficié des soins du P. Claude Mondésert, S. J., directeur des *Sources chrétiennes*, qui a pu tenir compte de la traduction classique d'Emile Bréhier parue dans la collection Hemmer et Lejay en 1909. L'interprétation de ce traité particulièrement foisonnant obéit à la même orientation que celle du traité précédent : « Faut-il rappeler que, tout allégoriste qu'il soit, Philon ne traite pas la Bible comme un mythe, dans le sens grec du mot... Ce qu'il cherche, dans la Genèse, ce n'est pas telle ou telle vérité, mais c'est la description de toutes les attitudes de l'âme par rapport à Dieu, l'innocence, le péché, le repentir... La méthode allégorique, chez Philon, est un instrument indispensable de la vie intérieure » (p. 18 et 20). Lu dans cette perspective, tout le traité sort des brumes de la critique d'idées pour revêtir une indéniable unité. Le lecteur du Nouveau Testament ne manquera pas de relever les passages relatifs aux figures de Melchisédech, Abraham, Isaac ou Sara comme type de la vertu souveraine opposée à Eve, type de la jouissance pécheresse. C'est

aussi ce traité qui, quoi qu'on ait dit, montre que le Logos philonien n'est plus absolument stoïcien (voir par exemple par. 19 ss. sur Gen. 2 : 4). — Le *De virtutibus* (vol. 26, paru en 1962) a été traduit par MM. Delobre, Servel et Verilhac, et présenté par M. Arnaldez. Ce traité fait remonter toutes les vertus à la puissance créatrice et continuelle de Dieu ; les pages sur la vertu d'humanité sont particulièrement frappantes et actuelles ; Philon y passe en revue, sans la moindre allégorie, les prescriptions bibliques les plus concrètes sur le respect dû aux faibles ou à l'étranger : « Puisque, dit-il, tu as reçu une force du Tout-Puissant, fais partager cette force à d'autres, agissant comme on l'a fait pour toi, afin d'imiter Dieu par une bienfaisance pareille à la sienne » (par. 168, p. 119). — Les traités *De gigantibus* et *Quod Deus immutabilis sit* ont été réunis en un seul volume, à juste titre puisqu'ils commentent ensemble Gen. 6 : 1-12 (vol. 7-8, par M. A. Mosès, 1963). D'une sobriété étonnante chez Philon, ils éclairent surtout son anthropologie, plus précisément la manière dont il se représentait la présence du *pneuma* divin en l'homme. Et là encore, bien des appréciations trop stoïciennes devront être revues ; M. Mosès parle avec raison de la « précarité de l'inspiration » philonienne, selon Gen. 6 : 3 ; cette inspiration est décrite en termes relationnels et personnels : « ... De toutes façons, il n'existe aucune réalité dont nous puissions avoir une possession ferme et assurée, car les choses humaines connaissent des compensations et des contreparties entre elles, et sont, à chaque instant, soumises à toutes sortes de changement » (*De gig.* 28). Et comment sortir de cette précarité foncière ? Par le recours à la seule bienveillance divine, qui n'est pas « immuable » au sens statique ou immanentiste : « ... la miséricorde est, en effet, plus ancienne, chez lui (Dieu), que le jugement, car il connaît celui qui mérite d'être châtié avant de juger et non après » (*Quod Deus*, 76). — Il n'est donc pas exagéré d'affirmer que cette nouvelle édition des œuvres de Philon représente un tournant dans l'histoire de son interprétation, et que cette interprétation elle-même plonge ses racines dans le vaste mouvement actuel des recherches tant bibliques que philosophiques.

PIERRE BONNARD.

MICHEL MESLIN et JEAN-RÉMY PALANQUE : *Le christianisme antique*. Paris, Armand Colin, 1967, 318 p.

Cet ouvrage de vulgarisation est divisé en deux parties classiques : la première est consacrée à l'insertion du christianisme dans l'empire romain, présente les premières missions, les persécutions, les hérésies et ceux qui s'y opposèrent, les grands centres chrétiens de Rome, d'Alexandrie et de Carthage, des théologiens, comme Origène et Hyppolite de Rome. La seconde partie expose le triomphe du christianisme qui devint religion d'empire, relate notamment les péripéties de la crise arienne et les controverses christologiques, parle de quelques Pères de l'Eglise et se termine par l'affrontement du christianisme de l'Empire avec l'arianisme des envahisseurs barbares dès le V<sup>e</sup> siècle. Chacun des thèmes étudiés est illustré par des textes contemporains soigneusement présentés et annotés. — Signalons l'excellent exposé des persécutions et des mutations de la période constantinienne et le bon résumé de la crise arienne. Cependant ce livre, comme c'est souvent le cas de petits ouvrages de ce genre, fait la part plus belle à l'histoire de l'institution ecclésiastique, de ses tensions internes et de ses rapports avec l'Etat, qu'à celle des idées qui la gouvernèrent, c'est-à-dire de la théologie, ou à celle de la liturgie. A cet égard, à part la notable exception des pages consacrées à la théologie trinitaire, il faut regretter la brièveté des passages traitant d'Origène, de Jérôme, d'Augustin, comme de

HISTOIRE  
DE LA  
THÉOLOGIE  
ET DE LA  
PENSÉE  
CHRÉTIENNES

tous les Pères de l'Eglise. D'autre part, on aurait espéré des textes plus centraux et importants pour éclairer la question christologique. Cet ouvrage rendra néanmoins service comme introduction ou aide-mémoire. Il comporte un index biographique des principaux personnages de l'antiquité chrétienne, un glossaire des termes importants de la théologie, de la liturgie et de l'organisation ecclésiastique, et chaque chapitre est complété par une brève bibliographie.

OLIVIER FATIO

ORIGÈNE : *Commentaire sur saint Jean*, tome I (livres I-V). Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc. Paris, Le Cerf, 1966, 414 p. (Sources chrétiennes, 120.)

La publication de ce volume constitue une sorte d'événement pour tous ceux qui, dans les pays de langue française, s'intéressent à l'œuvre d'Origène. Jusqu'à présent, en effet, la collection « Sources chrétiennes » n'avait édité d'Origène que des textes homilétiques, à l'exception de « l'entretien avec Héraclide ». L'accent était mis sur le maître spirituel, le mystique et le prédicateur plus que sur le théologien et l'insatiable chercheur. L'édition du *Commentaire sur saint Jean*, qui devrait être prochainement suivie de celle du « Contre Celse » va donc établir un plus juste équilibre. — Le *Commentaire sur saint Jean* est l'une des premières œuvres d'Origène. Il en porte la trace en ce qu'il est extrêmement touffu et qu'il accorde une place importante à la spéculation. Guidé par un réflexe de professeur, Origène est préoccupé d'analyser avec rigueur la matière de sa réflexion. Mais il finit souvent par nous égarer dans la multiplicité des distinctions qu'il établit. Ce penchant pour les classifications nous vaut néanmoins, dans le premier livre, un examen fécond de tous les titres que l'Écriture confère au Christ. Selon Origène, ces titres expriment moins la nature du Christ que la valeur sotériologique de son action. Ainsi le logos ne définit-il pas d'abord la personne du Fils mais la possibilité que Dieu donne à chaque homme de le connaître. — Les premiers livres (surtout les livres I, IV et V) contiennent d'abondantes précisions sur la méthode herméneutique d'Origène. Celui-ci s'en prend violemment aux gnostiques qui prétendent séparer, voire même opposer les deux Testaments. Mais il use d'une égale sévérité à l'égard des chrétiens qui croient pouvoir saisir aisément le sens des textes scripturaires. Il faut remonter au-delà des mots et des faits pour entendre l'« évangile éternel » qui révèle l'esprit du Christ. Cela ne veut pas dire que l'histoire, celle de Jésus notamment, soit en elle-même dépourvue de sens. Origène affirme plutôt que l'histoire est impropre à révéler directement la vérité spirituelle. — Sur les cinq premiers livres du *Commentaire de Jean*, seuls les deux premiers nous sont parvenus intégralement. Ils sont consacrés à une introduction générale et à l'explication des versets 1 à 7 du Prologue. Les livres III, IV et V sont perdus. Il n'en reste que de petits fragments relatifs à des questions herméneutiques. — Cécile Blanc, religieuse de l'Assomption, reproduit, à quelques détails près, le texte grec de l'édition de Preuschen. Sa traduction est remarquable de clarté et de précision. Cela mérite d'être souligné car le grec d'Origène, en particulier dans ce commentaire, n'est pas des plus faciles ! Un bref avant-propos et de nombreuses notes aident à la compréhension de cet ouvrage. Le travail de Cécile Blanc, dont nous n'avons ici que le début, va nous permettre d'apprécier à sa véritable valeur le premier texte chrétien qui commente un Évangile de façon suivie et systématique.

ERIC JUNOD.

EPHREM DE NISIBE : *Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron*. Traduit du syriaque et de l'arménien. Introduction, traduction et notes par LOUIS LELOIR, moine de Clervaux. Paris, Le Cerf, 1966, 438 p. (Sources Chrétiennes, 121).

Le commentaire d'Ephrem sur le Diatessaron est intéressant à plus d'un titre. Il nous met en contact avec l'exégèse du IV<sup>e</sup> siècle, telle qu'on la pratiquait en Syrie. C'est une exégèse de type antiochien, qui, contrairement à ce que l'on croit volontiers, ne redoute pas les symboles. Ce commentaire, par ailleurs, nous ouvre l'accès à l'œuvre de Tatien. Il est en effet l'un des témoins les plus importants du Diatessaron dont on sait la fortune extraordinaire dans l'antiquité chrétienne. Nous parvenons grâce à lui à saisir l'œuvre de Tatien dans ses grandes lignes. Les textes synoptiques et johanniques trouvent leur harmonie selon une mélodie matthéenne et, j'ajouterais, lucanienne pour une partie du voyage. — Le P. Leloir a déjà présenté deux traductions latines de cette œuvre, l'une d'après la version arménienne, l'autre d'après l'original syriaque, hélas lacuneux, découvert en 1957 dans un manuscrit acquis par Sir Chester Beatty. Il faut lui être reconnaissant d'avoir rendu accessible cette double richesse au public non spécialisé. Notons pour conclure la riche introduction et la précieuse bibliographie.

FRANÇOIS BOVON.

GERHARD ZSCHÄBITZ : *Martin Luther. Grösse und Grenze*. Teil I (1483-1526). Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1967, 237 p.

Ce petit livre de vulgarisation paru à l'occasion du 450<sup>e</sup> anniversaire de la Réformation est plus qu'une biographie : c'est une analyse historico-sociologique des événements révolutionnaires ayant précipité la fin du féodalisme et inaugurant le règne de la bourgeoisie précapitaliste. L'auteur ne dépeint nullement Martin Luther en révolutionnaire marxiste. En revanche, il estime — à juste titre croyons-nous — que les intentions proprement religieuses du réformateur devaient nécessairement se transformer en une idéologie parfaitement adaptée à l'avènement de la société précapitaliste. La compréhension sympathique dont l'auteur fait preuve à l'égard du moine augustinien contraste hélas, singulièrement avec son manque d'objectivité à l'égard de la République démocratique allemande : « Cet Etat est l'unique héritier et continuateur de toutes les traditions progressistes de l'histoire de notre peuple » (p. 222). Vraiment ?

HARTMUT LUCKE.

EDUARD ELLWEIN, *Summus Evangelista : Die Botschaft des Johannevangeliums in der Auslegung Luthers*. München, Kaiser, 1960, 135 p.

Ce petit livre est un recueil de sept études sur l'exégèse de Luther de l'évangile de Jean, publiées antérieurement par l'auteur dans différentes revues : — 1. L'entretien de Jésus avec Nicodème (Jean 3, 1-16). — 2. La guérison du fils d'un fonctionnaire royal (Jean 4, 47-54). — 3. La victoire sur la mort (Jean 8, 51 ss). — 4. Le Saint-Esprit Consolateur (Jean 14-16). — 5. La prière au nom de Jésus (Jean 16, 23-33). — 6. La prière sacerdotale (Jean 17). — 7. Le kérygme du Christ dans l'exégèse luthérienne de l'évangile de Jean. — La méthode d'E. consiste à exposer brièvement l'exégèse contemporaine pour la confronter ensuite avec celle de Luther. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, Luther est parfaitement capable de s'assimiler la richesse et le message

particulier de l'évangile johannique. Il n'a pas seulement redécouvert le paulinisme, mais la totalité du message néo-testamentaire.

HARTMUT LUCKE.

JEAN CADIER : *Calvin*. Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 163 p. (Mythes et Religions).

JEAN CADIER : *Calvin, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 114 p. (Philosophes).

Dans ces deux ouvrages, l'auteur reprend, en y transformant fort peu de choses, la biographie de Calvin qu'il avait donnée en 1958 sous le titre *Calvin, l'homme que Dieu a dompté* (voir *RThPh* 1960/III, p. 249). Dans le second, il développe le thème de la philosophie chez Calvin et donne une série d'extraits de ses œuvres en français quelque peu modernisé. On y voit notamment la réticence de Calvin à l'égard d'une connaissance naturelle de Dieu : l'entendement est obscurci par la chute et, même s'il lui reste quelques étincelles de la lumière divine, il est incapable de connaître de lui-même la révélation salutaire. M. Cadier a également choisi des textes où Calvin se déchaîne contre le *fatum* des stoïciens et d'autres où il parle de la prédestination. On aurait désiré que, dans son introduction, il mît mieux en lumière les éléments aristotéliens ou platoniciens qui contaminent certains énoncés calviniens (dans la doctrine de la prédestination ou dans la théorie de l'Etat, par exemple). Il ressort de cette anthologie que Calvin n'a pas développé de pensée philosophique originale et qu'il n'a abordé les problèmes philosophiques que dans la mesure où ils concernaient la théologie. Rectifions encore une erreur qui apparaît dans les deux ouvrages, et qui se trouvait déjà dans *Calvin, l'homme que Dieu a dompté* : les auteurs de la *Vie de Calvin* ne sont pas Théodore de Bèze et Germain Colladon (le juriste), mais bien Théodore de Bèze et Nicolas Colladon (le pasteur).

OLIVIER FATIO.

James de Meuron (1876-1963). *Le Foyer solidariste, 1906-1912*. Saint-Blaise, 1964, 191 p.

En décembre 1906, James de Meuron, animé des idées de ce que l'on appelait alors le christianisme social, diffusait un manifeste pour annoncer la création et les principes d'un « Foyer solidariste de librairie et d'édition » à Saint-Blaise (Suisse) et Roubaix (France). Son but : « Travailler à la tâche primordiale de l'heure présente. Mettre tout son effort à conjindre *la force économique* (jusqu'à maintenant anarchiquement distribuée) et *la force intellectuelle* pour les ployer ensemble un jour, à l'aide de tous les hommes de bonne volonté, au service de *la force morale*, au service de *l'ordre suprême*, selon Pascal, Paul et Jésus » (p. 160). Il s'agissait de « faire surgir et multiplier toutes les valeurs humaines (...) et les faire servir toutes à la vie de l'humanité nouvelle, inaugurée par la Pentecôte secondaire ». Les membres du Foyer renonçaient à tout bénéfice et recevaient, du haut en bas de l'échelle, le même salaire. Ils cherchaient à offrir tout objet de consommation meilleur marché, ou de meilleure qualité. — Dès lors, J. de Meuron sacrifia tout à l'idéal de générosité et de fraternité qu'il avait conçu. L'existence de sa maison d'édition fut assez éphémère et, du point de vue commercial, déficitaire. Mais elle vaut par le nombre et surtout la valeur de ses publications dont l'éventail est très large : on y trouve avant tout des ouvrages d'inspiration religieuse, mais aussi une « collection d'actualités pédagogiques »,

une série de « lectures » (où Hérodote voisine avec Balzac et Tœpffer), des études juridiques et économiques, d'anthropologie et d'art, de philosophie. Le catalogue est riche de noms connus, voire célèbres : Marc Boegner, Félix Bovet, J.-E. Butler, Charly Clerc, Théodore Flournoy, Gaston Frommel, Elie Gounelle, William James, Fritz-Henri Mentha, Arnold Reymond, Marc Sangnier, sans oublier les collaborateurs de la première heure, Pierre Bovet et Samuel Gagnebin. — Cette œuvre énergique, clairvoyante et désintéressée méritait un mémorial. Le voici, grâce aux soins de M. Luc de Meuron. Aux témoignages de P. Bovet, S. Gagnebin et M<sup>me</sup> B. Mentha, il a ajouté un choix de textes significatifs — correspondances, méditations, causeries — et quelque cinquante pages de citations relevées par J. de Meuron lui-même — qu'on aurait pu présenter sous une forme plus élaborée qu'un simple catalogue qui livre les sources brutes de l'inspiration. Quoi qu'il en soit, le lecteur a ainsi sous la main tous les textes qui permettent de faire l'historique du Foyer solidariste, avec la bibliographie complète de ses éditions. Acte de piété filiale, le travail de L. de Meuron fait revivre une noble figure, une œuvre remarquable : tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de Neuchâtel, comme à celle du protestantisme d'expression française, lui en seront reconnaissants. On notera que les archives du Foyer solidariste ont été, en 1947, déposées à la Bibliothèque de la ville de Neuchâtel. Elles devraient tenter un chercheur.

ARIANE MÉAUTIS.

CHRISTIAN WALTHER : *Theologie und Gesellschaft. Ortbestimmung der evangelischen Sozialethik*. Zurich-Stuttgart, Zwingli Verlag, 1967, 204 p.

THÉOLOGIE  
CONTEMPO-  
RAINE

L'éthique sociale chrétienne est à certains égards une discipline récente dans l'histoire de la théologie du christianisme. Son objet est d'établir les rapports entre la théologie et la connaissance de la société. Et comme les fluctuations des fondements de la théologie ont été aussi rapides, au cours des cent dernières années, que les bouleversements de la société et les changements dans les conceptions des sciences humaines et sociales, il n'est pas très étonnant que l'éthique sociale ait de la peine à trouver une certaine stabilité dans ses méthodes et son objet. — Christian Walther, docteur en théologie et secrétaire pour les questions sociales de la Fédération luthérienne mondiale, a tenté de décrire, dans cet ouvrage, les grands courants qui ont marqué l'évolution de l'éthique sociale de l'époque de Troeltsch à nos jours. Les premiers qui, au siècle passé, ont tenté une élaboration systématique de cette discipline en Allemagne (von Oettingen, Joh. Wendland, G. Wünsch et Fr. Brunstäd) ont fondé leurs essais sur des philosophies fort différentes ; pour chacun d'eux il s'agissait d'abord de faire face de façon concrète à la crise sociale de l'Occident née de la révolution industrielle. Mais petit à petit l'Eglise se posait la question de sa mission dans le monde et la société de son côté s'assurait les bases d'une connaissance d'elle-même indépendante de la théologie. L'empirisme scientifique mettait en cause les affirmations globales de la théologie. — Après la première guerre mondiale, Karl Barth et Emil Brunner s'interrogeaient à leur tour sur les relations de l'Eglise et du monde. Pour la théologie dialectique, il n'était plus question d'élaborer un système chrétien qui pût être normatif pour la vie sociale. Le problème était de savoir comment les chrétiens répondaient à l'appel de Dieu de façon responsable au sein d'une société devenue de plus en plus complexe. L. Ragaz pensait que le royaume de Dieu se réalisait dans la société politique et Brunner espérait retrouver les traces des ordres de la création dans l'histoire

contemporaine. — A l'issue de la seconde guerre, le personnalisme théologique rejetait toute idée d'une communication entre l'existence de Dieu et la société en temps que telle. Seul l'individu était porteur d'une promesse de liberté et c'est dans un monde entièrement sécularisé que devait se manifester cette liberté (Althaus, Tillich). — Le mouvement œcuménique ouvre une voie toute nouvelle à l'éthique sociale. Il ne s'agit plus de fonder celle-ci sur des traditions ou sur une réflexion de nature confessionnelle. Les Eglises se trouvent confrontées à des problèmes contemporains urgents et c'est à l'étude des solutions pratiques qu'elles se livrent. Elles peuvent le faire car elles sont porteuses d'une mission et d'une espérance pour le monde et c'est dans ce siècle qu'elles sont appelées à traduire en actes leur foi en la souveraineté cosmique de leur Seigneur. Témoignant ici-bas de la vie, de la justice, de la liberté et de la paix que le Christ communique aux membres de son corps, il leur appartient d'inscrire la réalité de ces dons dans les situations concrètes et différenciées où leurs membres sont appelés à vivre. Pour répondre de façon plus précise à ces exigences, H.-D. Wendland, A. Rich, E. Wolf élaborent une éthique sociale plus systématique à partir de l'eschatologie et de la Royauté du Christ sur l'histoire et sur le monde. — Cet intéressant ouvrage n'est pas un manuel descriptif ; il s'attache principalement à dégager les motivations de tous ces essais. On peut regretter qu'il n'ait pris en considération que les auteurs de langue allemande, qu'il ait laissé de côté d'importantes contributions de France et d'outre-mer (Niebuhr, Oldham, Ricœur, etc.) et qu'il n'ait presque rien dit de Bonhoeffer. La recherche toujours en cours d'une éthique sociale chrétienne eût paru moins étrangère à la vie de l'Eglise si l'auteur en avait reconnu l'origine historique non pas dans quelques auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle mais dans toute la tradition chrétienne, celle qui passe par Thomas d'Aquin, Calvin, Zwingli, etc. Le XIX<sup>e</sup> siècle est plutôt un point bas de l'éthique sociale parce que les chrétiens ont généralement renoncé à assumer les responsabilités dans la société que les siècles précédents considéraient comme liées à la profession de la foi.

ANDRÉ BIÉLER.

KARL BARTH : *Die Ordnung der Gemeinde. Zur dogmatischen Grundlegung des Kirchenrechts*. München, Christian Kaiser Verlag, 1955, 85 p.

Est-ce que la *Kirchliche Dogmatik* devient trop volumineuse ? Allons-nous voir paraître, à côté du résumé qu'en publie le professeur Weber, des fascicules séparés de cette œuvre immense, un peu comme la *Somme* de Thomas d'Aquin paraît en pièces détachées aux Editions de la Revue des Jeunes ? Dans tous les cas, nous avons ici, en extrait, le chapitre 4 du paragraphe 67 de la *K. D.* (vol. IV/2, Zollikon-Zürich, 1955, p. 765-824) consacré à l'ordre qui doit régner dans l'Eglise, c'est-à-dire au fondement dogmatique du droit ecclésiastique. — L'auteur, après avoir vigoureusement réfuté R. Sohm et E. Brunner (*Das Missverständnis der Kirche*, 1951), et montré la réalité et donc la possibilité d'un droit ecclésiastique, après avoir aussi, à la suite d'E. Wolf (*Zur Rechtsgestalt der Kirche*, in « *Bekennende Kirche* », 1952, p. 254 ss.) relevé que ce droit nécessaire doit essentiellement démontrer que l'Eglise vit sous le régime d'une « christocratie fraternelle », expose les quatre thèmes qui commandent, selon lui, tout droit ecclésiastique authentique : ce droit est : 1<sup>o</sup> un droit diaconal ; 2<sup>o</sup> un droit liturgique ; 3<sup>o</sup> un droit vivant, et 4<sup>o</sup> un droit exemplaire

pour le monde. — Je ne veux pas justifier, dans cette brève notice, l'admiration que suscite, une fois de plus, l'architecture précise, somptueuse et quasi poétique de la pensée barthienne. Quand on parcourt la moindre des cellules de la *Kirchliche Dogmatik*, on soupçonne la joie et la rigueur de l'ouvrier, et l'on comprend que le professeur bâlois puisse chanter la « nicht genug zu preisende Herrlichkeit der Dogmatik » (*K.D.* I/2, p. 864). Je voudrais seulement inviter à prendre très au sérieux l'ouvrage (ou le chapitre) en question, surtout en ce temps où l'Eglise, en raison de l'indépendance juridique qu'elle acquiert de plus en plus par rapport à l'Etat, est chargée chez nous de réexaminer le fondement et la forme de ce qu'au XVI<sup>e</sup> siècle on appelait sa « Discipline ». Le lecteur s'étonnera alors, en se réjouissant, de voir K. Barth affirmer que le culte, la liturgie, est comme la source de ce droit ; il remerciera l'auteur d'être si foncièrement « réformé » (dans notre entourage sur ce point tellement « luthérien »), c'est-à-dire d'avoir souligné avec tant de vigueur la nécessité, pour l'Eglise, d'avoir un droit *sui generis* (on déplore cependant l'absence de tout examen des ordonnances du XVI<sup>e</sup> siècle : une seule citation, à la p. 13 de la *Confessio Gallica*) ; il prendra bonne note, dans le paragraphe sur le droit ecclésiastique comme droit vivant, d'indications importantes pour établir une méthodologie d'un renouveau de l'Eglise ; mais il regrettera peut-être l'absence d'excursus exégétiques, non seulement parce qu'ils sont toujours intéressants, mais surtout parce que sur un tel sujet, ils auraient été particulièrement bienvenus et peut-être particulièrement nécessaires. Ils auraient permis de voir pourquoi K. Barth ne semble pas tenir compte de l'aspect *prophétique* du ministère en parlant du caractère diaconal du droit ecclésiastique, ou pourquoi il ne parle pas de la prédication (sinon dans le contexte « intra-ecclésiastique » de la confession) en exposant le caractère liturgique de ce droit. Est-ce parce qu'il aurait fallu alors faire appel, par-delà tout le *ius humanum* que comprend indiscutablement le droit ecclésiastique, à un *ius divinum* que l'auteur redoute ?

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

P. J. R. DEMPSEY : *Freud, Psychanalyse et Catholicisme*. Traduit de l'anglais par Françoise Héron de Villefosse. Paris, Le Cerf, 1958, 139 p.

Il faut se réjouir de l'intérêt porté par les théologiens à l'œuvre de Freud. Même si les gauchissements, les erreurs d'interprétation ne sont pas toujours évités, le dialogue est amorcé et se dégagera progressivement des préjugés. Le livre de P. J. R. Dempsey s'adresse particulièrement aux étudiants catholiques sans exclure « tout laïque cultivé, catholique ou non, s'intéressant aux problèmes d'actualité » (p. 7). — Après avoir défini la méthode d'une psychologie personnaliste qu'il oppose aux conceptions de Wundt et de Watson, l'auteur examine l'attitude de Freud en face de la religion. Etude nécessaire, car « l'athéisme » de Freud n'a guère fait jusqu'à présent l'objet d'une étude objective. On est d'autant plus déçu de voir P. J. R. Dempsey affirmer, fût-ce « à titre d'hypothèse », « que Freud refoulait son désir de se convertir au catholicisme » (p. 55). Cette « hypothèse » enlève malheureusement beaucoup à la valeur de ce chapitre qui reste ainsi à écrire. La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée aux grands thèmes freudiens (les instincts humains, le moi et le sur-moi, les phases du développement infantile, les mécanismes psychiques) et s'achève sur un rappel des thèses thomistes concernant la liberté, l'acte, la

responsabilité. Ces chapitres, fondés sur une réelle connaissance de Freud, sont cependant constamment faussés par l'intervention abusive du point de vue thomiste. A force de se demander en quoi Freud se rapproche de saint Thomas, l'auteur finit par faire de la psychanalyse une section de la *Somme théologique*. En outre, quelques pages lamentables sur le marxisme nous rappellent trop bien que la recherche scientifique n'est pas toujours à l'abri de la passion politique. En dépit de ses erreurs, de ses injustices, cet ouvrage marque un progrès certain par rapport à l'ostracisme qui caractérisa longtemps le christianisme en général et le catholicisme en particulier, à l'égard de la psychanalyse.

HENRI-C. TAUXE.

*Philosophie und christliche Existenz.* Festschrift für Heinrich Barth. Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1960, 260 p.

Gerhard Huber a réuni la collaboration de quelques-uns des plus grands maîtres à penser de notre temps, dans un ouvrage admirablement édité, en hommage à Heinrich Barth à l'occasion de son soixante-dizième anniversaire. Cela suffirait à recommander ce « Festschrift » à tous les amis et admirateurs du philosophe bâlois, ainsi qu'à tous les philosophes et les théologiens qui s'intéressent à ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui « l'existentialisme chrétien ». — Mais l'importance de cet ouvrage est trop grande pour qu'il n'apparaisse pas nécessaire d'en suggérer brièvement la richesse. Chaque collaborateur aborde à sa manière le thème général défini par le titre, qui est aussi un des thèmes essentiels de la pensée de Heinrich Barth. L'originalité des diverses contributions non seulement met en relief l'étendue du problème général mais surtout situe l'œuvre particulière de Barth en la cernant de l'extérieur ou la recoupant à l'intérieur. — KARL JASPERS, sous le titre *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*, montre comment la vieille opposition entre la foi et la raison n'atteint plus l'essentiel et comment les certitudes de la logique posent actuellement la question du respect des croyances révélées. Cette étude, où les définitions de termes et les considérations de logique tiennent une place importante, est la plus copieuse de l'ouvrage (92 pages). — KARL BARTH, plus brièvement, traite de *Philosophie und Theologie*, thème qu'il développe avec sa verve et sa rigueur dialectiques coutumières. Le philosophe et le théologien sont des prochains, voire des associés, au service de la vérité totale et unique ; mais, à partir de problèmes de base différents, ils suivent des voies différentes qui parfois s'entrecroisent. Ces différences doivent être respectées et Barth en précise les conditions, non sans soulever les questions de la possibilité d'une philosophie chrétienne, d'une philosophie de la théologie et d'une théologie de la philosophie. Malgré la divergence des points de départ du philosophe et du théologien, Barth, en pensant à son collègue et frère, cite en conclusion — et ce n'est nullement une clause de politesse — le premier verset du psaume 133. — Dix pages d'HERMANN DIEM, *Dogma und Existenz im theologischen Denken*, où la notion de dogme, en tant qu'affirmation plus existentielle qu'existential, fait l'objet de trois thèses-définitions très suggestives. — EMIL BRUNNER, sous le titre *Christlicher Glaube und Philosophie der Existenz*, se réfère aux deux sources de la connaissance telles que Calvin les postule au commencement de l'*Institution de la religion chrétienne* et spécifie leurs rapports dans la perspective actuelle de la philo-

sophie de l'existence. — FERNAND BRUNNER — *De l'unité de la vérité* — fait l'histoire de la philosophie, médiévale en particulier, pour montrer comment l'intelligence humaine s'est peu à peu dissociée de la foi et engagée dans « la recherche sans fin » de la vérité. Cette recherche sans fin, dont diverses formes modernes sont évoquées, empêche la pensée de parvenir à la vérité absolue. L'existentialisme chrétien pousse l'analyse de l'existence jusqu'à la rencontre de l'existence de foi, tout autre évidemment que la recherche humaine. Son mérite est de donner accès en notre temps à l'idée de la vérité une. — La contribution d'ALFRED DE QUERVAIN — *Das Ethos in der christlichen Existenz* — a un sous-titre : « Gespräch eines Theologen mit einem Ethiker, der Philosoph ist ». L'œuvre de H. Barth a un aspect éthique qui intéresse au plus haut point le théologien, car la théologie et la philosophie comportent chacune une éthique qui ne sont pas sans rapport, surtout quand le philosophe en question est chrétien. Après l'« Ethik » théologique et philosophique, A. de Quervain définit, dans une seconde partie, l'« Ethos » dans l'existence chrétienne. — Les quelques remarques sommaires qui précèdent n'ont pas d'autre but que de suggérer l'ampleur des matières abordées, tout en montrant comment la judicieuse disposition des diverses études permet une approche progressive de la pensée de celui à qui l'ouvrage est dédié. — Il appartenait à GERHARD HUBER de présenter l'analyse systématique sous le titre *Heinrich Barths Philosophie*. Il retrace tout d'abord l'évolution de la pensée de H. Barth et de ses époques ou « Hauptphasen » caractéristiques, période d'*idéalisme critique* comme en témoignent d'importantes études consacrées à Platon et à Kant, période (depuis 1927) dite de *l'idéalisme comme philosophie de l'existence*, et enfin une dernière et actuelle époque, celle de *la philosophie de l'existence comme philosophie du phénomène (Erscheinung)*. Pas question de résumer l'exposé systématique en quatre parties (les principes, *Existenzverständnis*, *ethische Konkretisierung* et sens et limite de la philosophie), non seulement parce que les articulations vivantes d'une pensée en recherche tout à la fois personnellement originale de la vérité et imbriquée dans de vastes et complexes courants philosophiques, ne se résument pas ; mais surtout parce que nous risquerions d'avoir l'air de conclure alors que le dernier mot n'a pas été prononcé. « Denn mit der Tiefe des Gedankens wächst auch seine Actualität » (H. Barth : *Grundlagen der Gemeinschaft*, 1944, p. 25, cité par G. Huber). Aussi longtemps qu'un mot jaillira de la profondeur de la pensée de Barth, son actualité grandira encore. Tel est le vœu que nous formons pour que reste longtemps avec nous ce philosophe qui est aussi un maître aimé.

BERNARD MOREL.

HANS DOMBOIS : *Das Recht der Gnade*. Witten, Luther-Verlag, 1961, 1064 p. (Oekumenisches Kirchenrecht, vol. I.)

En 1955, dans le volume IV/2 de sa *Kirchliche Dogmatik*, K. Barth, examinant le problème de l'édification de l'Eglise, a abordé aussi la question des ordonnances de l'Eglise (p. 765-824) et donc du droit ecclésiastique. Contre R. Sohm et E. Brunner, il défend la possibilité d'un droit spécifiquement ecclésiastique, qu'il définit tout à la fois comme un droit liturgique et comme un droit qui engage la fidélité de l'Eglise (*bekennendes Kirchenrecht*). Cette réflexion a sinon provoqué, du moins inspiré, soutenu et approfondi deux grandes œuvres de droit ecclésiastique : celle d'Erik Wolf, *Ordnung der Kirche* (Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf oekumenischer Basis, Vittorio Klostermann,

Frankfurt am Main, 1961, 832 p.) et celle de Hans Dombois que nous signalons et recommandons ici à l'attention des théologiens et des juristes qui se préoccupent d'une justification théologiquement fondée et théologiquement défendable des aspects inévitablement juridiques aussi de la vie sous l'alliance de la grâce. *Das Recht der Gnade* expose le droit ecclésiastique à partir de la mission de l'Eglise dans le monde, ce qui lui permet d'exploiter la thèse barthienne sur le caractère liturgique et « confessant » de ce que le XVI<sup>e</sup> siècle réformé aurait appelé « la discipline » — l'auteur ne le fait d'ailleurs pas sans mettre parfois en question la manière dont K. Barth lui-même développe sa thèse. Après une première partie où sont examinés la méthode et le caractère authentiquement juridique du droit ecclésiastique (p. 19-233), le volume porte de tout son poids sur l'examen juridique de ce que l'Eglise fait dans le monde : elle baptise, elle confirme, elle proclame l'Evangile, elle célèbre l'eucharistie, elle ordonne au ministère, elle unit des époux, elle donne l'absolution, etc. (2<sup>e</sup> partie, p. 237-812). Ces différents thèmes sont traités presque sous forme de monographies. La deuxième partie comprend aussi un paragraphe sur l'identité et la légitimité de l'Eglise, c'est-à-dire sur la succession apostolique. Une dernière partie (p. 815-1058) expose l'usage et les limites du droit ecclésiastique, avec, entre autres, un paragraphe sur la structure sociologique de l'Eglise et des ministères, et un autre sur la portée juridique de la déchristianisation. Il n'est pas question de faire ici plus que signaler cet ouvrage monumental. Cette mention serait cependant par trop incomplète si l'on ne soulignait pas la richesse d'information exégétique et historique que contient ce livre (ce qui n'est pas étonnant puisqu'il est allemand), si l'on ne saluait pas aussi très spécialement ce que l'on trouve moins souvent dans les écrits allemands : une disponibilité à écouter attentivement et fraternellement ce que l'on dit ailleurs que chez les luthériens allemands. H. Dombois prépare un second volume du « droit ecclésiastique œcuménique ». Il y exposera la relation entre la nature et la structure de l'Eglise. Ce que l'on peut en deviner à partir de *Das Recht der Gnade*, à partir aussi de tel ou tel chapitre de *Ordnung und Unordnung der Kirche* (Kassel, Stauda Verlag, 1957) rend impatient de le voir paraître.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

GÉRARD SIEGWALT : *Nature et Histoire, leur réalité et leur vérité, étude systématique sur le problème de l'ontologie et du personalisme.*  
Leiden, E. J. Brill, 1965, 262 p.

La thèse du Professeur G. Siegwalt, de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, renoue avec cette question centrale de toute réflexion théologique : quel type de rapport la *vérité* de Dieu et la *réalité* du monde entretiennent-elles l'une avec l'autre ? Réalité et vérité, ordre de la nature et ordre de la grâce, ordre du monde et ordre de l'Eglise, *usus politicus legis* et *usus proprius legis*, tels sont les deux termes en présence. Mais l'auteur les distingue pour mieux examiner la question de leur relation légitime ; quelle est-elle donc ? — Siegwalt commence par dénoncer la tentation *autonomiste* de la science, de la philosophie et de la théologie. A ses yeux, l'homme moderne se trouve divisé, aux prises avec les perspectives impérialistes ou absolutistes qu'inspirent tour à tour la science, la philosophie ou la théologie. A la synthèse médiévale a en effet succédé une époque pluraliste. L'effort de Siegwalt vise dès lors à définir les *lieux* respectifs des trois disciplines envisagées. — La *théologie* n'est ni science, ni philo-

sophie. Sa tâche est autre ; le service qu'elle peut rendre aussi. Servante de la vérité, elle doit retrouver une structure *théonomique*, afin de pouvoir *impliquer* et tout à la fois *dépasser* l'ordre de la réalité. La relation entre la théologie et la réalité, comme du reste entre la théologie et les deux disciplines ayant la réalité pour objet (la science et la philosophie), est donc à la fois d'inclusion et de dépassement. La vérité juge et renouvelle la réalité. Pareille perspective, excluant d'emblée toute entreprise théologique qui se voudrait autonome, s'inscrit en faux contre Barth. Le reproche (en passe de devenir classique !) : se désintéresser de la réalité au profit de la seule révélation, chemin qui le conduirait à élaborer une « théologie de la positivité absolue », une « théologie fermée » (p. 84). Pour Siegwalt, on n'est pas autorisé à parler de la réalité *à partir* de l'Évangile seulement, mais aussi *avant* l'Évangile. Car la vérité est vécue et pressentie avant d'être dévoilée par la Révélation. Le théologien ne fera donc pas l'économie de toute ontologie. Ce serait faire une théologie « impérialiste » (p. 35) et succomber à la même tentation autonomiste que la philosophie et la science modernes, ce serait manquer ainsi à sa tâche spécifique : dire la vérité *de* la réalité. Voilà pour le projet. Qu'en est-il de son déroulement ? — Pour l'auteur, deux questions complémentaires devraient être abordées, l'une *ontique* : que sont la réalité et la vérité ? L'autre, *noétique* : comment accéder à la réalité et à la vérité ? Seule la seconde des deux questions est examinée. Conformément au projet théologique, elle sera abordée selon deux points de vue : avant et à partir de l'Évangile. La méthode rappelle Tillich. L'on va montrer que « la réalité tend au-delà d'elle-même vers la vérité » (p. 21), et que la vérité est la réponse à une question posée au cœur de la réalité. Le concours d'une « théologie naturelle » n'est pas refusé, pour autant qu'elle se contente d'élaborer la question de Dieu inhérente au réel. Si le projet que fait Siegwalt d'une théologie *théonomique* s'inscrit ainsi dans la ligne de Tillich, nous noterons néanmoins sa volonté de marquer, contre l'auteur de la *Systematic Theology*, le caractère *personnaliste* de la vérité biblique. — La tâche de la théologie étant définie, qu'en est-il du partage des compétences entre la science et la philosophie ? Selon l'auteur, la science aurait pour objet la nature, la philosophie l'histoire (la nature et l'histoire constituant deux aspects de la *réalité* polairement opposée à la *vérité*, objet de la théologie). A la suite de Descartes, l'on croit en effet pouvoir perpétuer la distinction entre les deux domaines *objectif-scientifique* et *subjectif-philosophique*. L'homme de science et le philosophe seront-ils satisfaits ? Il est permis d'en douter. A une époque où le champ d'étude de l'histoire se voit envahi par de nombreuses disciplines positives, alors même que les sciences de la nature ont rompu avec une définition trop positiviste du fait, il me paraît que la question du rapport entre la philosophie et la science se pose en des termes renouvelés. Cette dernière note, critique, fait-elle « choc en retour » et suggère-t-elle un nouvel examen du lieu de la théologie comme de ses rapports avec la réalité ? Peut-être, mais les thèses de Siegwalt n'en méritent pas moins un examen attentif.

PIERRE GISEL.

OLIVIER-A. RABUT : *La vérification religieuse. Recherche d'une spiritualité pour notre temps*. Paris, Le Cerf, 1964, 107 p. (Cogitatio fidei, n° 13.)

« Une partie de l'humanité reste sauvable par les méthodes ecclésiastiques les plus traditionnelles ; mais une autre partie, au moins égale, ne l'est pas »

(p. 106) ! Tel est le postulat qui a permis à ce livre de naître et à son auteur d'affirmer la nécessité de fonder une méthode de vérification de l'acte de croire. Les conditions que doit respecter le processus vérificateur sont d'une part « l'adhésion au mouvement intérieur du christianisme » et la suspension du jugement de la part des apologètes et des incroyants à l'égard des dogmes. Cet ouvrage contient, clairessemées il est vrai, quelques bonnes analyses sur la signification de l'acte de foi ou concernant l'attitude de compréhension qui doit commander le dialogue entre croyants et incroyants. Il est regrettable pourtant que les arrière-pensées dogmatiques et l'attitude apologétique de l'auteur hypothèquent pareillement sa recherche. L'esprit critique, par lequel il entendait se laisser conduire, ainsi que le projet d'une « remise en chantier radicale » des « problèmes spirituels qui travaillent l'humanité du XX<sup>e</sup> siècle » se trouvent de ce fait abolis. Ce livre s'adresse à quelques croyants incertains et non pas à des « hommes d'incertitudes ». Il ferme un débat plutôt qu'il ne l'ouvre.

ROMAIN CARPEAU.

Mgr. ALFRED BENGSCHE : *Croire à la Résurrection*. Paris, Fleurus, 1964, 154 p. (Approches).

Comment répondre au harcèlement et à l'attrait qu'exerce l'athéisme moderne, en particulier sous les formes qu'il revêt dans les pays communistes ? De quelle manière le chrétien doit-il échapper à l'incrédulité ambiante, souvent caractérisée par la satisfaction qu'apporte la connaissance scientifique et ses rapides développements ? Finalement, le message de la Résurrection peut-il prendre racine et donner à l'homme d'aujourd'hui un sens décisif d'une radicale nouveauté ? — Le livre courageux de Mgr Bengsch tente d'aborder lucidement ces questions. Dans un langage direct et simple, il convie le croyant à mettre en question moins le contenu doctrinal de la foi que sa fidélité ou son infidélité à l'égard de la Parole de Dieu dans le témoignage concret qu'il en donne. Comment vivre, comment courir le risque de vivre la totalité du mystère chrétien, au sein d'une Eglise menacée, attaquée dans sa foi ? A cette question essentielle, l'auteur répond, dans la première partie de son livre, d'une manière très pratique ; elle l'amène aussi à indiquer la signification de certaines exigences concrètes, telles que l'aumône, le jeûne ou la prière, capables d'éveiller chez le chrétien un esprit d'abandon, de confiance en Dieu autant que de service, à l'image du Christ marchant vers la Croix. — Dans la seconde partie, A. Bengsch souligne la portée de la Résurrection sur le plan de l'existence ainsi que les transformations qu'elle doit opérer soit dans la vie de l'Eglise soit dans la présence de celle-ci au monde. La dernière partie relie la Pentecôte au mystère pascal : la souffrance de l'Eglise dans le monde présent est soulagée par sa ferme conviction que Dieu est amour et qu'il continue de la fortifier par le don de l'Esprit Saint. Ce livre dense nous invite à retrouver une maturité dans la foi, centrée sur le Christ, mort et ressuscité. Il nous rappelle avec force que croire à la Résurrection est inséparable de la vivre ; malgré ses insuffisances, il ne peut que nous placer devant la nécessité d'un enracinement chrétien conséquent, vécu dans l'éclairage de Pâques.

ROMAIN CARPEAU.

FERNAND BRUNNER : *Platonisme et Aristotélisme, La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*. Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1965, 89 p.

HISTOIRE  
DE LA  
PHILOSOPHIE

Dans ces conférences faites en 1963 à l'Université de Louvain, l'A. confronte le « dynamisme » de Platon et le « statisme » d'Aristote, sans hésiter à renverser les termes d'une antithèse aussi courante que superficielle. La causalité des Idées, à la fois formelle et efficiente, répond au souci d'expliquer l'origine des êtres et d'établir le rapport qui les relie à l'efficace du principe, tant sur le plan naturel que sur le plan moral. Les formes au contraire, figées dans leur immanence, ne répondent pas au pourquoi des choses, car le souci principal d'Aristote est d'expliquer la structure de l'univers et la communication du mouvement. Sa pensée n'est donc « dynamique » qu'au niveau du monde sensible, devenu pour lui celui de l'être même, ensuite d'un renversement à la fois ontologique et épistémologique. Sa façon de « corriger » l'Idée platonicienne démontre seulement qu'il la méconnaît, tandis que les néo-platoniciens ont effectivement intégré la forme aristotélicienne à l'Idée, en définissant deux degrés de la forme, l'un immanent, l'autre transcendant. C'est grâce à ce retour à Platon que les penseurs chrétiens, jusqu'à Robert Grosseteste et Albert le Grand, ont pu mettre au centre de leur doctrine philosophique, avec le problème de l'origine ontologique des êtres, celui de la genèse des formes, ignoré d'Aristote. — On ne saurait voir un progrès dans la façon dont ce précurseur de la philosophie critique a dissocié les principes de la connaissance et les principes de l'être, qui pour Platon ne font qu'un. En faisant de l'intelligible une abstraction, il prélude à la dissociation entre le cœur et l'intelligence qui caractérise notre civilisation : « Au lieu de tenir les platoniciens pour des débutants en philosophie, qui n'ont pas compris que la pensée ne saisit pas l'être sous le mode de l'être lui-même, il faut voir en eux, semble-t-il, des philosophes consommés qui ont trouvé dans la considération de l'intelligible le moyen de dépasser l'être relatif et imparfait et d'exprimer la perfection et la transcendance de l'Absolu. Plutôt que de confondre le logique et le réel, ils font du logique un outil de connaissance supérieure et d'élévation spirituelle. » — L'A. retrouve les orientations fondamentales de Platon et d'Aristote dans la doctrine du philosophe juif Ibn Gabirol et dans la façon dont Thomas d'Aquin l'a critiquée. Malgré la gravité de ces divergences, l'A. souligne, en conclusion, la parenté de ces deux types de pensée qui peuvent se prêter appui face à la critique nominaliste, puisqu'Aristote et ses disciples sont demeurés, en tant que réalistes, des platoniciens modérés. — C'est toute la question. En dépit des richesses conservées par Aristote, nous serions tentée de voir, dans le renversement des valeurs ontologiques et épistémologiques si lucidement dénoncé par l'A., l'amorce de cette conversion vers les valeurs temporelles considérées en elles-mêmes et séparées de leur principe qui caractérise notre civilisation. Quoi qu'il en soit, le grand et rare mérite de l'A. est de nous aider à retrouver, au-delà des classifications conventionnelles, la haute intuition de Platon.

EMILIE ZUM BRUNN.

JOSEPH RASSAM : *Thomas d'Aquin*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 124 p. (Philosophies).

Ce volume comprend une présentation classique de la pensée de Thomas d'Aquin, écrite avec sympathie et, ce qui ne gâte rien, avec élégance. L'auteur

corrige au passage des erreurs d'interprétation, par exemple : « Le discours métaphysique de saint Thomas ne vise pas à réduire la structure du concret à celle de notre langage, c'est-à-dire de notre pensée abstraite. Son objet est de recueillir par la pensée ce que les choses elles-mêmes disent du seul fait qu'elles sont » (p. 36). Il écrit encore : « Absorbées dans des « structures » linguistiques, sociologiques et biologiques, (la personne) perd sa réalité métaphysique, c'est-à-dire sa dimension ontologique » (p. 71). Dieu étant l'analogué suprême et increé de la personne humaine, ce n'est pas un hasard si « au moment où les philosophes fondent leur système sur la mort de l'homme, des néo-théologiens spéculent sur la mort de Dieu » (*ibid.*). Le choix de textes qui suit est composé de dix-sept morceaux qui concernent les mêmes objets que la présentation, à savoir la foi et la raison, la théologie et la philosophie, l'être premier connu, l'acte pur, l'existence humaine.

FERNAND BRUNNER.

JEAN-CLAUDE MARGOLIN : *L'idée de nature dans la pensée d'Erasme*.  
Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1967, 67 p. (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, VII).

L'excellent spécialiste d'Erasme qu'est M. Margolin a tenté dans cet opuscule de reconstituer l'éloge de la nature qu'Erasme se proposait d'écrire, mais qui ne vit jamais le jour. Dans une première partie, il étudie la conception qu'Erasme a de la nature en général. Erasme se rattache à la conception de la scolastique thomiste — elle-même tributaire d'Aristote et de Ptolémée — qui voit au-delà de la multiplicité des phénomènes sensibles, un ordre universel nécessaire et spontané, la nature. Faire l'éloge de cette nature revient à faire celui de la création, de l'harmonie du cosmos où s'exprime la raison universelle des Stoïciens, qui correspond du reste à l'universalité des lois divines. Cependant, cette nature n'est pas que le déterminisme universel ; elle est aussi la puissance de chaque individu et de sa propre finalité. L'auteur mentionne cette contradiction, toute théorique du reste, entre l'idée d'une nature universelle bonne et généreuse, et l'expérience des espèces luttant chacune dans leur aire respective. Dans la deuxième partie, il étudie l'expérience d'une espèce particulière : l'homme, et le paradoxe qui veut d'une part qu'il soit soumis à sa nature extérieure, mais d'autre part qu'il soit appelé, par sa spécificité, à surmonter sa nature. L'homme ne naît point homme, il le devient ; ce processus se réalise par la pédagogie libérale et en particulier par le préceptorat dont Erasme a longuement parlé dans le *De pueris instituendis* (1529). La nature a son efficacité, mais l'éducation plus efficace encore en triomphe. Cet homme qui devient homme par sa volonté et son libre-arbitre est-il libre au point de diriger lui-même son destin ? En d'autres termes, quels sont les rapports que la nature entretient avec la grâce ? C'est à cette question qu'est consacrée la troisième partie de l'exposé. Pour Erasme, qui veut concilier philosophie et sagesse chrétienne, le péché n'a pas corrompu totalement la nature humaine ; aussi la nature et la grâce ne s'opposent-elles pas, mais sont complémentaires. La nature de l'homme est foncièrement bonne, quoique corrompue par le péché originel, et elle peut être régénérée par la volonté de Dieu et le libre-arbitre de l'homme lorsque celui-ci se soumet à la discipline de la raison. L'idée d'une grâce absolument étrangère à la nature humaine ne se rencontre pas chez Erasme. C'est pourquoi il insiste plus sur le Fils, médiateur doux et compatissant, que sur le Père, sur l'humble croyant, fidèle à l'esprit de l'Évangile et rayonnant de charité, que sur le chevalier de la foi. Plutôt que d'une humanité nouvelle,

Erasme parle d'une nature restaurée où les valeurs humaines, qu'elles soient originellement païennes ou chrétiennes, sont récupérées. Dans ce contexte, il peut dire que l'âme est *naturaliter christiana*. La vaste culture de l'auteur donne à ses propos et à son jugement une sûreté très grande et font de ce petit livre une étude magistrale.

OLIVIER FATIO.

F. KAULBACH : *Immanuel Kant*. Berlin, Walter de Gruyter, 1963, 345 p. (Sammlung Göschen, Bd. 536/536 a).

Après quelques remarques à titre d'introduction concernant la vie de Kant et sa personnalité, l'auteur montre d'abord au vu des premières œuvres la préoccupation théo-rationaliste de Kant (c'est-à-dire le problème de la reconnaissance du divin par l'intellect humain). La naissance de l'esprit critique apparaît dans les « Rêves d'un Visionnaire » (1766). Le « principe subjectif » qu'introduit M. Kaulbach ne suffit cependant pas à rendre compte du développement de la pensée kantienne jusqu'à la thèse de l'expérience comme seule base légitime des énoncés scientifiques. — L'exposé de la « Critique de la raison pure » prend à juste titre la plus grande place dans cette monographie. Après quoi l'auteur traite le problème du fondement de la métaphysique en recourant finalement aux réflexions de l'*opus postumum*. — Dans cette monographie M. Kaulbach apparaît comme un grand connaisseur de Kant, bien qu'il ne tienne pas entièrement sa promesse (dans la préface) de tenir compte également de la philosophie après Kant.

GÜNTER HIMMER.

EMMANUEL KANT : *Métaphysique des mœurs*. Deuxième partie : *Doctrine de la vertu*. Introduction et traduction par A. Philonenko. Paris, Vrin, 1968, 182 p.

Il faut être reconnaissant à M. Philonenko de vouer tant de science, tant de soin à la traduction et à la présentation de diverses œuvres de Kant. Nous lui devons déjà — outre quelques opuscules qu'on n'ose appeler mineurs : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (1959 et 1967), *Réflexions sur l'éducation* (1966), *Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772* (1967) — une publication d'importance première : la *Critique de la faculté de juger* (1965 et 1968). Et voici que paraît maintenant dans les mêmes conditions de clarté et d'information la deuxième partie de la *Métaphysique des mœurs*, à savoir les *Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, qui font pendant aux *Premiers principes métaphysiques de la théorie du droit*, publiés la même année (1797) et aux *Premiers principes de la science de la nature*, parus en 1786. — Une *Introduction* dégage et situe l'essentiel du texte de Kant sans nous en dissimuler les faiblesses : sécheresse du ton et « manque de beauté » (p. 10). Et pourtant, c'est bien le grand Kant que nous retrouvons ici, le théoricien génial d'une éthique posée dans son autonomie radicale par rapport à la religion, dans son aspiration infinie à dépasser l'homme (par opposition à la morale du juste milieu définie par Aristote), dans tout ce qui la sépare des morales affectives, eudémoniques, cosmiques ou esthétiques, et surtout le théoricien d'une doctrine de la conduite humaine fondée sur cette affirmation centrale que tous les devoirs de l'homme envers les choses, les bêtes et autrui se ramènent à un grand devoir de l'homme envers lui-même.

RENÉ SCHAEERER.

FERDINAND ALQUIÉ : *Critique kantienne de la métaphysique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 148 p. (Initiation philosophique, 85.)

Après l'excellent *Kant et le kantisme* de Jean Lacroix (Que sais-je ? 1966), ce petit ouvrage présente une vision moins totale, plus centrée, mais non moins attachante du grand philosophe. Ce qui est au cœur du vrai kantisme, selon l'auteur, c'est l'inspiration souvent négligée de la *Dialectique transcendantale*, à savoir le problème de Dieu et de l'immortalité. Il s'agissait pour Kant de restaurer la vraie métaphysique par la voie de la morale et de la religion, de sauver les grandes affirmations auxquelles le XVIII<sup>e</sup> siècle semblait avoir renoncé. Ce projet se réalise à travers la fécondante et insuffisante critique opérée par Hume et sous l'influence de Luther. Il a pour point de départ cette vérité, méconnue par Leibniz, que la science humaine est inapte à saisir les réalités divines. La seule voie qui s'ouvre à l'homme pour aller à l'âme et à Dieu, c'est la voie de la pureté du cœur et de la moralité. Alquié étudie sur cette base les paralogismes, les antinomies et l'idéal de la raison pure et, en conclusion, rapproche Kant de Platon et de Descartes. Ces trois penseurs admettent, en effet, que si l'esprit est la mesure des jugements, il ne l'est pas de la réalité des choses. Kant se situe ainsi dans la grande tradition de la métaphysique classique. — Après tant d'ouvrages qui prétendent renouveler Kant, celui-ci nous ramène à l'essentiel. Je ne saurais assez dire mon accord avec les thèses qu'il développe.

RENÉ SCHAEERER.

HENRI LAUENER : *Hume und Kant. Eine systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren*. Bern-München, Francke, 1969, 227 p.

Cet ouvrage est solide comme du granit et touche à l'essence même de la philosophie. L'auteur renonce d'emblée à toute perspective historique, et ne veut même pas savoir si Kant à lu Hume. Il pense, et opère, systématiquement : il confronte des *thèmes*. Le but lointain de l'entreprise est clairement défini : la philosophie, pense l'auteur, n'a pas encore trouvé sa méthodologie propre. Or l'examen systématique de l'antagonisme entre l'empirisme et le rationalisme fait toucher du doigt une articulation fondamentale de toute méthode philosophique. On ne saurait mieux dire. — Sans entrer ici dans le détail des démonstrations de l'auteur, claires et presque toujours convaincantes, mais souvent lourdes, disons quel est à nos yeux le risque inhérent, par nature, à un tel projet. M. Lauener, pour mener à chef son entreprise, est obligé de réduire les philosophes dont il traite au système que forme leur œuvre écrite. Cela est légitime. Toutefois, une chose lui échappe alors : certaines intentions profondes qui traversent certaines œuvres, et qui ne sont pas contenues en elles. Car il y a davantage, dans une philosophie, que ce que le philosophe dit lui-même. A ce moment, l'idée même de comparer deux systèmes philosophiques, perd de sa validité profonde : elle peut engendrer la compatibilité au niveau des thèmes systématisés, quand bien même les intentions sous-jacentes sont incompatibles. J'en prends un exemple : pour moi, l'intention « rousseauiste » qui traverse le kantisme est incompatible avec l'antivolontarisme foncier de l'empirisme anglais. Mais si l'on prend les choses au niveau des thèmes formulés, rien n'empêche de rétablir cette compatibilité par la méthode comparative. Seulement la comparaison prend alors un tour un peu forcé, et elle ne s'appuie que sur les

seuls « faits » philosophiques que sont les thèmes explicites de l'œuvre. — L'auteur est parfaitement conscient de cette difficulté propre à la méthode qu'il s'est imposée. Et il faut l'en louer. Il avoue par exemple (p. 213) : « Beide betreiben *gar nicht* dasselbe » (c'est moi qui souligne). Cette prise de conscience, toutefois, ne suffit pas à sauver l'entreprise, quoiqu'elle manifeste la maîtrise de cet esprit véritablement philosophique qu'est M. Lauener. — Un dernier mot encore. Du point de vue même de l'auteur, je pense qu'il y aurait eu pour lui avantage à réintégrer dans son entreprise quelque dimension historique. Car enfin il n'existe pas de philosophie purement systématique qui ne s'incarne point dans l'histoire. C'est ainsi qu'il aurait pénétré peut-être plus profondément dans le conflit de Hume et de Kant s'il l'avait assis sur la base du conflit, antérieur, de Locke et de Leibniz. Et je dis cela en pensant à Kant. Parfois, en effet, l'auteur attribue au rationalisme de Kant des traits qui sont propres à celui de Leibniz. Or le rationalisme de l'*Aufklärung* n'est pas le même que le rationalisme transcendantal de Kant. A un moment donné (p. 215), M. Lauener reproche à Kant de n'avoir pas livré des « critères » permettant de différencier par voie déductive le *Verstand* et la *Vernunft*. Or seul un rationalisme de type leibnizien devrait satisfaire à cette exigence ; celui de Kant opère cette différenciation par une voie qui n'est pas et ne peut pas être déductive.

J.-CLAUDE FIGUET.

PIERRE DEGUISE : *Benjamin Constant méconnu. Le Livre de la Religion, avec des documents inédits*. Genève, Droz, 1966, 308 p.

La Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne possède la majeure partie des manuscrits de B. Constant. Puisant dans ces derniers, M. Deguise décrit les phases successives de la vie intellectuelle du grand libéral durant les quarante années qu'il consacre à l'élaboration de son œuvre maîtresse : *De la Religion*. — Dès sa dix-huitième année, en effet, Constant se donne pour tâche d'élucider les rapports de la religion et de la civilisation. Il y travaillera jusqu'à sa mort, publiera de 1824 à 1827 les trois premiers volumes, les deux derniers paraîtront après sa mort, ainsi que les deux volumes de son *Du Polythéisme romain*. En retraçant l'histoire de ce long travail, c'est dans l'intimité de la pensée de l'auteur que M. Deguise nous fait pénétrer, une pensée qui subit des influences, qui se cherche en accumulant les faits, les expériences parfois équivoques, dont il n'est pas aisé de tirer l'enseignement, une pensée qui reste néanmoins fidèle à quelques principes directeurs. — Dans sa jeunesse, Constant se dit incrédule. Il l'est à l'égard des institutions et dogmes ecclésiastiques, mais il garde « un coin de religion ». A égale distance de l'Encyclopédie et des dévots, il ne se propose pas de juger la religion, encore moins de la condamner, mais bien de la décrire et peut-être d'en orienter le cours. Car la religion est en progrès à mesure qu'elle se moralise. A travers le théisme perse et le théisme hébreu, elle devient un facteur important de civilisation, bien qu'elle soit sans cesse menacée de statisme, d'un arrêt dans son développement. Aussi, dans la ligne de Rousseau, de Kant et (plus que ne le dit M. Deguise) de Schleiermacher, Constant distingue entre sentiment religieux, qui fait partie de la nature même de l'homme, et institutions ecclésiastiques, œuvre des clergés, conservateurs par intérêt. — Que l'homme, puisqu'il est religieux de nature, reprenne son entière liberté à l'égard du dogme et des rites, se livre au « guide invisible », fasse « l'expérience » d'une volonté et d'un jugement qui le dépassent, et, nour-

rissant de faits son sentiment religieux, qu'il garde « une porte ouverte sur l'inconnu ». Alors, sa religion, fille de la liberté, en sera aussi la mère. — Si l'ouvrage de M. Deguise paraît au lecteur un peu pesant, c'est qu'il est riche de substance érudite. Les vingt dernières pages contiennent des documents inédits que les admirateurs de Constant seront heureux de posséder.

JEAN-DANIEL BURGER.

PHILOSOPHIE  
CONTEMPO-  
RAINE

ALFRED LOEWENSTEIN : *Das Erlebnis. Der Mensch zwischen Wirklichkeit und Idee*. Stuttgart, Kohlhammer 1962, 141 p.

La vie est un enchaînement d'expériences, et c'est par l'expérience qu'un événement s'incorpore à l'homme. L'expérience crée la réalité de la conscience, ou fait du monde extérieur, in-signifiant, un monde intérieur de significations vécues. Cette mutation fait l'objet de l'étude de l'auteur, qu'il considère comme un processus central de l'existence humaine. Les sommets, ou moments cruciaux, de l'existence se caractérisent comme expériences. Ainsi parlons-nous d'expérience religieuse, d'expérience amoureuse, d'expérience sociale ou esthétique. — Il convient de soumettre, affirme l'auteur, les formes et styles d'expérience à une analyse philosophique rigoureuse. Cette analyse le conduit à discerner divers types d'expérience : affective-volitive, intellectuelle et métaphysique (expérience des valeurs). — Insistant sur l'importance existentielle de l'expérience psychologique, que conditionne l'expérience métaphysique, l'auteur dégage de leur relation une philosophie de l'expérience première, qui est celle de la conscience engagée dans l'intuition de ce que, au niveau proprement métaphysique, l'ouverture aux valeurs comporte d'illimité. — « L'expérience psychique présuppose l'illimité. D'autre part, l'expérience métaphysique est délimitée par la force de l'expérience spirituelle. Nous sommes les gardiens de deux mondes apparemment distincts ! Mais leur rencontre, elle aussi, nous est une expérience. » — Les pages les plus neuves de cet ouvrage sont celles où l'auteur aborde les problèmes politiques et économiques, objets d'expériences aussi, mais où les occasions sont les plus fréquentes de confondre valeurs et idéologies, et d'incarner dans des formes étrangères à la vocation de l'homme ce qui n'est que le travesti de l'Idée dans laquelle seule l'activité humaine trouve sa justification.

PHILIBERT SECRETAN.

PAUL DIEL : *La peur et l'angoisse, phénomène central de la vie et de son évolution*. Paris, Payot, 1957, 276 p.

M. Diel, à qui l'on doit des ouvrages fort appréciés sur *La psychologie de la motivation* et sur *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, a tourné ses dons de psychologue vers l'analyse de l'angoisse. — La première partie du volume soumet à la critique la notion d'angoisse dans la psychologie classique, tandis que la seconde traite de l'« Angoisse intra-psychique ». De l'idée que « toutes les fonctions du psychisme, même les plus élevées, sont le produit du déploiement évolutif de l'excitabilité », M. Diel tire que l'excitabilité est une inquiétude vitale, une angoisse encore indifférenciée, ressentie par l'être unicellulaire, et devenant angoisse au niveau humain. L'auteur insiste sur l'importance pour la psychologie de l'angoisse intra-psychique, et il préconise en outre, l'introspection qui, d'une part, transforme la maladie de l'esprit en santé psychique, et, de l'autre, « dans la mesure où elle est méthodiquement affranchie de l'affectivité angoissée, assume toutes les exigences de la scienti-

ficité : elle est expérimentale et enseignable » (p. 251). — L'auteur montre ensuite que la pire angoisse est celle de la mort, mais qu'elle se dissout par la transformation en « angoisse sacrée, lorsqu'elle ne craint plus la mort du corps, mais celle de l'âme » (p. 266). Seulement, aujourd'hui, l'angoisse sacrée « est épuisée et son élan ne peut plus se ranimer par le surgissement d'une nouvelle vision mythique. La vie se trouve plus que jamais exposée aux multiples formes de l'angoisse accidentelle, résultat de la multiplication des désirs et des techniques artificielles de satisfaction (mécanisation et propagande). Le refoulement individuel et collectif de l'angoisse coupable produit des explosions pathogènes, et le malaise d'envergure mondiale qui en résulte se trouve assez fréquemment taxé de psychose collective. » — Si M. Diel voit dans l'angoisse le phénomène central de la vie et de son évolution, il indique aussi très justement que sa guérison se trouve dans une vraie valorisation à l'intérieur de la vie psychique plutôt que dans une réorganisation matérielle ; mais on aimerait bien savoir quelles sont selon l'auteur les superstitions à éviter. — L'épistémologue notera avec intérêt un retour vers la méthode introspective en psychologie et chacun suivra cette descente en soi, captivante et angoissante tout à la fois. — Le lecteur aurait été heureux de trouver de plus fréquentes indications bibliographiques et un index qui rendrait la consultation de ce volume suggestif plus aisée. Mais cette remarque n'enlève rien à la valeur réelle de l'ouvrage.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

FERDINAND ALQUIÉ : *L'expérience*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 100 p. (Initiation philosophique, n° 30.)

Excellent ouvrage, qui ne laisse pas pourtant de décevoir quelque peu. Son excellence tient à la qualité de l'exposé, fin, nuancé, original, et au renouvellement de thèmes classiques. M. Alquié développe remarquablement la problématique de l'expérience, montrant qu'elle peut, bien à tort, être tout (l'empirisme) ou rien (idéalisme constructiviste). Mais l'empirisme suppose un sujet au-delà de toute expérience, tandis que l'idéalisme, pour révoquer l'expérience sensible, atteste l'irréductibilité de certaines expériences intellectuelles. La même problématique se retrouve à propos de l'expérience des valeurs. Notre déception est double. Tout d'abord M. Alquié lève ces oppositions en invoquant moins son nom personnel que celui de Kant. Tout cet ouvrage est ainsi l'apologie du kantisme, réinterprété à la lumière d'aujourd'hui. Et puis il y a aussi cette hésitation de M. Alquié à prendre nettement parti pour des thèses qu'il avait lui-même défendues ailleurs, et qui méritent tout notre intérêt ; ici, il s'en tient à un spiritualisme guidé par le goût du « juste milieu » par le fameux « rien de trop ni de manque ». Goût de l'équilibre, goût trop français en un siècle où la philosophie — et la vie même — obligent à se décider, pour ou contre.

J.-CLAUDE PIGUET.

MOIRA ROBERTS : *Responsibility and Practical Freedom*. Cambridge, University Press, 1965, 320 p.

Ce livre plaide pour le retour à une conception téléologique de la philosophie morale. L'auteur conçoit les notions de liberté et de responsabilité à travers les intérêts et les fins de l'homme en mettant l'accent sur l'autonomie de la décision personnelle. Elle part des critères établis par Bradley et les dégage de leur contexte trop théorique pour analyser l'usage qu'on en fait dans la vie sociale de tous les jours. Les actions de l'homme sont fondées sur la compréhension

des circonstances qui déterminent la situation dans laquelle il se trouve. L'homme est responsable de ses actions parce que, en agissant, il peut engager ou ne pas engager ses prochains dans cette situation particulière. Sa manière de considérer celle-ci peut être constamment confrontée avec l'expérience et ainsi s'y adapter et devenir plus adéquate. — La recherche d'une évidence mène tout d'abord à la distinction de trois sortes d'évidence : celle des mots, celle des objets et celle des faits. L'auteur découvre l'ambiguïté de l'action, développe une logique de la situation pour en arriver finalement, après une analyse du concept de la personne, aux fondements de la responsabilité. Elle tient intelligemment compte des résultats de la philosophie analytique et linguistique contemporaine.

HENRI LAUENER.

JOHANNES LOHMANN : *Philosophie und Sprachwissenschaft*. Berlin, Duncker und Humblot, 1965, 298 p.

Cet ouvrage, dédié à Martin Heidegger, prétend renouveler la conception du langage. Celui-ci n'est pas l'instrument de la pensée ; il est premier par rapport à elle. La linguistique n'est pas l'étude de l'évolution des langues ni l'examen synchronique des différents systèmes de langage, mais l'étude du langage comme agir de l'esprit humain. Le langage est la conscience inconsciente de l'humanité, avant de devenir, au cours d'un processus historique encore inachevé, sa conscience consciente. Il est le phénomène fondamental du *Dasein* humain. L'auteur est très éloigné des structuralistes, pour lesquels le langage n'est pas un faire (une constitution de sens), mais un déjà fait. Il est d'accord cependant avec certains néopositivistes contemporains pour penser que la philosophie doit être en première ligne l'étude des usages linguistiques, de sorte que les différences entre les philosophies se ramèneraient à des différences grammaticales. L'auteur en fournit de nombreux exemples. Mais sa position demeure bien discutable. L'homme est-il un parleur ou un penseur ? L'homme pense, nous dit-on, parce qu'il parle. Mais comme on ne sait pas pourquoi il parle, on n'en est pas beaucoup plus avancé.

FERNAND BRUNNER.

PIERRE-ANDRÉ STUCKI : *Herméneutique et dialectique*. Genève, Labor et Fides, 1970, 267 p. (Nouvelle série théologique, n° 24).

Kant a bien vu que l'avènement de la science expérimentale imposait une conception de la connaissance à laquelle la foi ne pouvait satisfaire. Dès lors, et M. Stucki le montre avec bonheur, théologie et science ne sont pas du même ordre. Le propre de la théologie est de rencontrer des textes. Ainsi naît la question herméneutique. — Elève de Kierkegaard et de Bultmann notamment, l'auteur s'attache à définir deux théories herméneutiques correspondant à deux modalités principales de l'interprétation : scientifique et non scientifique. — L'ouvrage est précis, rigoureux, exigeant. Il est en outre fort bien documenté. A notre avis pourtant, le travail de M. Stucki est, en son fond, trop déterminé par l'opposition diltheynienne entre expliquer et comprendre. L'auteur reconnaît à juste titre que l'*herméneutique post-bultmanienne s'est développée sous le signe de la question du langage* (p. 36). Mais il semble ignorer que c'était pour découvrir l'étroite connexion entre *existence* et *langage*. Le sens, alors, n'est plus saisi en fonction du locuteur et du destinataire, *par delà les médiations* : aux yeux de la recherche la plus récente, il n'y a pas de sens avant ou hors du langage.

C'est dire que l'histoire, le politique et le culturel (et non seulement la conscience et l'existant) sont, entre autres, constitutifs du sens. — L'auteur a repris à son compte la lutte de Kierkegaard contre l'objectivation et le dogmatisme. Mais n'est-ce pas là un point de vue trop partiel, et finalement inadéquat, pour appréhender le phénomène du texte, ce texte que les linguistes d'aujourd'hui veulent irréductible à la parole ? Il est significatif que pour l'auteur toute *médiation* soit *sans intérêt ni importance* (p. 231). — Entendons-nous : les travaux d'herméneutique auxquels nous faisons référence, ceux de P. Ricoeur notamment (cf. par ex. *Centre protestant d'études et de documentation*, Paris, mars 1970) ne prennent pas le contre-pied de la position illustrée par M. Stucki. A tort ou à raison, ils prétendent la dépasser sans la nier. Ainsi, s'ils récusent l'opposition sens/structure (acceptée par Stucki), ce n'est pas pour réduire le premier à la seconde. Si l'on évoque ici pareille perspective, c'est qu'elle nous paraît susceptible de mettre en question le bien-fondé d'une distinction entre herméneutique A et herméneutique B : est-ce que la question du sens et de la reprise compréhensive par le lecteur (question qui appartient au champ de l'herméneutique B) ne devrait pas être posée au cœur et à l'occasion de l'interprétation objective (objet de l'herméneutique A) et non par delà ?

PIERRE GISEL.

JACQUES MAQUET : *Sociologie de la connaissance. Sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance. Etude critique des systèmes de Karl Mannheim et de Pitirim A. Sorokin*, 2<sup>e</sup> éd., Bruxelles, Editions de l'Institut de sociologie, 1969, 360 p.

La première édition de cet ouvrage date de 1949. La position de l'auteur a évolué depuis, mais il publie sans le modifier son texte d'il y a vingt ans et s'en explique dans une préface nouvelle. Comme le titre l'indique, ce livre consiste essentiellement à présenter deux théories sociologiques de la connaissance. La première, celle de Karl Mannheim (1893-1947) est marxiste, et la seconde, celle de P. A. Sorokin (1889-1968), est « idéaliste ». La sociologie de la connaissance n'étant pas encore une science constituée par un ensemble bien synthétisé de résultats positifs, il convenait en effet d'exposer deux hypothèses que l'on sait partielles (sans savoir dans quelle mesure elles le sont) et de les pousser à fond. L'intention de l'auteur n'est donc pas simplement historique ; il s'agit pour lui de critiquer les systèmes en présence en vue d'explorer le champ, la méthode et les conclusions de la sociologie de la connaissance. Son entreprise est forte et intéressante. En ce qui concerne les rapports de l'épistémologie avec la sociologie de la connaissance, elle aboutit aux conclusions suivantes : « L'épistémologue tâchera de déterminer en quelle mesure l'idéal que la connaissance ambitionne de réaliser est accessible aux procédés que le sujet connaissant a, dans les circonstances présentes, à sa disposition, et est atteint en fait. A cet égard, la mesure de l'influence des facteurs sociaux sur les productions mentales sera de première importance. Ainsi, si la connaissance prétend être objective, il sera essentiel pour l'épistémologie de savoir que les doctrines politiques sont fortement déterminées par les affiliations sociales, ou que les catégories fondamentales de la logique sont dépendantes des prémisses culturelles. Il devra se demander alors si ce conditionnement n'empêche pas d'atteindre l'objectivité en cette matière, ou plutôt quel est le genre d'objectivité que l'on peut atteindre dans de telles conditions, etc. » (p. 319).

FERNAND BRUNNER.

HANS ALBERT : *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1968, 190 p.

Ce livre veut définir la fonction d'une pensée critique qui s'efforcerait d'englober non seulement le domaine de la connaissance, mais ceux de la politique, de la morale, de la religion. Un rationalisme critique permettrait de dépasser à la fois la neutralité absolue et l'engagement total en liant rationalité et engagement. Hans Albert voit dans l'œuvre de Karl Popper un modèle pour l'élaboration d'une telle philosophie. L'auteur est amené à repenser dans une perspective critique le problème du fondement et à bien montrer les différences des positions entre le criticisme et le dogmatisme, qu'il soit intellectualiste ou empiriste. Il applique ensuite ses premières conclusions aux différents domaines mentionnés plus haut. — Cet ouvrage vise un deuxième but qui est polémique. Tout en montrant les différentes applications de sa méthode, l'auteur attaque les philosophies du pur engagement délesté de toute forme de rationalité, de la pure et simple description neutre et analytique, du dogmatisme idéologique. Il s'en prend particulièrement, en des critiques souvent fort intéressantes, à la théologie de Bultmann, à l'herméneutique de Gadamer. — La position courageuse soutenue par H. Albert, qui ne craint pas d'être à contre-courant, nous fait réfléchir non seulement sur la valeur de ses propres positions, mais sur celles d'autres tendances que nous aurions parfois trop vite tendance à accepter telles quelles. Par là même déjà un des buts de son criticisme est atteint.

MICHEL CORNU.

E. W. BETH, J. PIAGET : *Mathematical Epistemology and Psychology*. Dordrecht, Reidel, 1966, XXI + 326 p.

Il s'agit de la traduction par W. Mays du volume XIV des *Etudes d'épistémologie génétique* paru aux Presses Universitaires de France en 1961. L'intérêt de l'ouvrage repose essentiellement sur le fait que deux grands savants, un logicien et un psychologue, se penchent, avec le même souci épistémologique, sur le même problème. Chacun d'eux s'interroge sur la nature de « la reine des sciences », chacun d'eux cherche à comprendre ce qu'elle est, d'où provient sa rigueur, d'où sont issues les certitudes qu'elle offre. — Le plus remarquable, pour qui sait les divergences de doctrines qui ont opposé jadis les deux auteurs, est qu'ils parviennent ici à se mettre d'accord sur des « conclusions générales » signées de leurs deux noms. Celles-ci font voir que, en même temps que la logique et la psychologie se sont constituées comme disciplines autonomes, elles ont cessé de se craindre et qu'elles représentent désormais une complémentarité qui rend « non seulement possible, mais encore nécessaire la recherche d'une synthèse épistémologique » (p. 312). — Ajoutons que la traduction anglaise contient un hommage de J. Piaget à Beth (décédé en 1964) et une brève, mais excellente introduction du traducteur.

JEAN-BLAISE GRIZE.