

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 29 (1941)
Heft: 120

Buchbesprechung: Comptes rendus

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: 08.07.2025

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

COMPTES RENDUS

JOHANN-JAKOB STAMM, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*. Bern, Verlag A. Francke, 1940. 1 vol. in-8 o. 148 p.

Une des conditions premières et indispensables de toute exégèse et, par tant, de toute théologie biblique objectives est, sans contredit, d'être nourries de précisions philologiques. C'est ce qu'illustre aujourd'hui à chaque article le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. Kittel : l'exigence philologique y est mise méthodiquement à la base des recherches de théologie biblique.

Or, ce qui est vrai pour le Nouveau Testament l'est évidemment aussi pour l'Ancien Testament, seulement le champ à parcourir est plus vaste encore. Ici aussi le point de départ de toute explication objective du texte est une analyse philologique aussi serrée que possible des vocables hébraïques. Les diverses éditions du dictionnaire hébreu de Gesenius, ceux de Stade et de König, celui de Briggs-Brown-Driver, le *Thesaurus* de Jehuda, sont à cet égard d'indispensables instruments de travail. Cependant, par la force des choses, ces dictionnaires ne peuvent pas être exhaustifs et laissent encore bien des points à contrôler, à compléter et à préciser, et, pour ce faire, l'usage de Concordances hébraïques telles que celle de Mandelkern est le recours fondamental, celui qui permet de tout reprendre à pied d'œuvre et de se refaire à soi-même son dictionnaire.

C'est précisément une monographie inspirée par ces exigences que notre compatriote M. J.-J. Stamm a présentée comme thèse de doctorat à la Faculté de théologie de l'Université de Bâle. Thèse exemplaire par son acribie, disons-le d'emblée, et telle qu'on la pouvait attendre du jeune orientaliste qui, il y a deux ans, publia un ouvrage sur l'onomastique accadienne remarquable déjà par sa méthode, sa précision et sa solidité.

Le présent ouvrage de M. Stamm porte un sous-titre significatif : *Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*. Le but final de l'auteur est en effet de retracer, au moyen d'une analyse philologique minutieuse, l'évolution sémantique des vocables qui, dans l'Ancien Testament, servirent à exprimer les concepts de « rachat » (rédemption) et de « pardon ».

M. Stamm passe donc successivement en revue les termes techniques employés pour les notions de rachat et de pardon, ainsi qu'un certain nombre d'expressions ou d'images parallèles. Il donne des relevés complets des passages où ces termes sont employés, les classe autant que possible chronologiquement ou d'après le genre littéraire des écrits, et, moyennant une exégèse toujours parfaitement informée, il aboutit à une esquisse nuancée du développement sémantique de ces vocables capitaux dans la sotériologie de l'Ancien Testament.

L'exemple suivant, que nous simplifions d'ailleurs à l'extrême, suffira pour illustrer sa méthode.

L'analyse des verbes en usage pour le rachat démontre qu'ils sont empruntés au domaine du droit, *pâdâh* au droit commercial et *gâ'al* au droit familial, et que ce dernier verbe s'entend, au sens profane, du droit qu'a un Israélite de racheter un autre Israélite que la nécessité avait obligé à se vendre comme esclave, ou de racheter la terre qu'un sien parent avait dû aliéner. Donc, contrairement à *pâdâh*, le verbe *gâ'al* ne désigne pas un rachat quelconque, mais un rachat de nature spéciale présupposant entre les parties en cause une relation préalable qui créait entre eux des obligations.

Cette précision de base une fois obtenue, il est intéressant d'examiner dans quelle mesure ce sens se conserve lorsque le verbe *gâ'al* est employé dans le domaine cultuel et dans la pensée religieuse.

Or, l'analyse de M. Stamm démontre que le sens juridique originel subsiste quand il s'agit d'un rachat cultuel et qu'il est donc question alors du rétablissement d'un rapport antérieur de propriété. Mais, en revanche, lorsque *gâ'al* est employé au sens proprement religieux (pour la délivrance des misères individuelles ou de la servitude d'Égypte, ou pour la rédemption eschatologique), le plus souvent le sens juridique s'efface. Cependant, dans quelques cas et notamment dans le Second Esaïe, le sens juridique initial se maintient, l'allusion au rachat présuppose alors une relation contractuelle préalable entre Yahvé et Israël, c'est-à-dire qu'elle se réfère alors implicitement à la notion de l'alliance sinaïtique.

On aperçoit sans autre quel degré de précision objective atteignent ainsi les études de théologie biblique.

Un des résultats des recherches de M. Stamm est aussi de montrer que les manifestations de la rédemption dans l'Ancien Testament n'avaient pas, en soi, un caractère religieux, que la rédemption n'était presque jamais une rédemption du péché lui-même, mais une délivrance de ses conséquences matérielles fâcheuses, pour l'individu ou la collectivité, l'élément religieux résidant seulement dans le rôle de cette rédemption entre Dieu et l'homme, dans le fait qu'elle instaure une relation de confiance entre l'individu et son Dieu.

Avec beaucoup de tact, l'auteur a relevé au surplus que le domaine du pardon déborda largement l'usage des termes techniques y relatifs et que, déjà à l'époque ancienne et en une mesure beaucoup plus large que l'emploi des termes techniques ne le ferait croire, Israël considéra Yahvé comme enclin à racheter et à pardonner. Ce fait trahit une fois de plus le caractère concret de la pensée israélite et sa lenteur à formuler en termes abstraits et précis les concepts pourtant essentiels de sa religion.

Ce ne sont là, à titre d'échantillons, que quelques conclusions entre toutes celles que développe finement l'auteur. Attirons cependant l'attention du sémite sur l'étude du rapport entre l'hébreu *sâlah* et l'accadien *salâhu*, et, particulièrement, sur celle du sens premier de la racine *Kfr*.

La thèse de M. Stamm est, répétons-le, un modèle de méthode et de travail propre et soigneux ; elle mérite la plus sérieuse considération. Si telles de ses

argumentations peuvent prêter à la critique, toujours elles sont consciencieuses, pondérées et étayées de faits précis. Souhaitons à notre jeune compatriote une longue et féconde carrière dans l'hébraïsme helvétique.

Neuchâtel.

Paul HUMBERT.

ADAM-C. WELCH, *Prophet and Priest in Old Testament*. London, Student Christian Movement Press, 1936. 4 sh. 6 d.

Ce titre semble, à première vue, annoncer que l'auteur veut étudier les oppositions qui, plus d'une fois, se sont marquées entre prêtres et prophètes au cours de l'histoire d'Israël, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. L'auteur réagit contre ceux qui attachent une importance trop exclusive au mouvement prophétique, comme s'il était le seul et unique élément de valeur permanente dans l'histoire religieuse d'Israël. Il veut montrer toute l'importance qu'ont eu dans ce développement les éléments culturels. Ces éléments ne sauraient, sans dommage, être minimisés, car ce sont eux qui ont réellement formé le peuple de Dieu.

La réaction de l'auteur est intéressante, mais, à mon avis, elle va trop loin. Il me paraît tout aussi faux de vouloir sous-estimer l'opposition radicale de certains prophètes à toutes les manifestations culturelles, en ne leur faisant condamner que des pratiques venues de l'étranger et qui n'avaient rien de commun avec la véritable et antique religion d'Israël.

Mais, d'autre part, il est bon de souligner, comme le fait l'auteur, que c'est autour du Temple et de ses cérémonies que la vie religieuse de la nation s'est reconstituée après l'exil. Si l'influence des prophètes du VIII^e et du VII^e siècles ne se fait plus sentir directement, il ne faut pas oublier qu'une large part des réformes successives est sortie des milieux prophétiques.

Certaines idées de l'auteur prêtent à de sérieuses réserves, d'autant plus que le format du volume lui interdit toute justification du détail des thèses essentielles, mais les solutions proposées ont le très grand avantage d'obliger le lecteur sérieux à se poser à lui-même plus d'une des questions cardinales de l'histoire religieuse d'Israël et de ne pas se contenter de solutions toutes faites. Même s'il n'est pas persuadé, il en retirera grand profit.

Geo NAGEL.

HANS JÜRGEN EBELING, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*. Berlin, 1939 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 19), 1 vol. in-8, xvi-224 pages. RM. 13.—.

« Nous avons trop de livres et de trop de sortes ; nous courrons par l'étude à la paralysie générale. » C'est par cette boutade d'Anatole France que le critique est tenté d'accueillir un nouvel ouvrage consacré au problème si discuté du messianisme de Jésus. Pourtant l'œuvre de H.-J. Ebeling : *Le secret messianique et le message de l'évangéliste Marc* n'appartient pas à cette catégorie de publications plus ou moins superflues qu'on peut ignorer sans

dommage. C'est une contribution à la fois érudite et originale à ce problème que l'exégète des évangiles ne peut jamais bannir de ses préoccupations. Une double contribution plutôt, car l'ouvrage comporte deux parties d'égale longueur ; dans la première (*Die Geschichte der Wredeskritik*) Ebeling retrace l'histoire des recherches sur le secret messianique depuis le début du siècle ; dans la seconde partie (*Das Messiasgeheimnis bei Marcus*) il propose sa solution personnelle.

La première partie est une revue générale consciencieuse et un peu touffue. Elle témoigne d'une connaissance sinon complète — que celui qui a tout lu jette à l'auteur la première pierre —, du moins très abondante et suffisante des travaux parus non seulement en Allemagne, mais aussi à l'étranger. L'exposé se développe en douze chapitres consacrés chacun à un théologien de marque ou à une école ; par contre tous les travaux des savants anglais, français et scandinaves sont groupés en un même chapitre, à part. Cette disposition ne nous paraît pas heureuse ; les sciences bibliques n'ont rien de nationaliste, et les travaux des historiens non allemands se rattachent toujours, en quelque manière, à l'un ou l'autre des courants exégétiques qui existent en Allemagne. Mais ceci est un détail. Le premier des douze chapitres est consacré, comme de juste, à Wrede lui-même, et le dernier expose la pensée de Schniewind, qui a interprété la fameuse formule de Wrede dans un sens diamétralement opposé à celui que lui donnait son inventeur.

On sait que, pour Wrede, Jésus ne s'est jamais dit Messie, même devant ses disciples ; ceux-ci l'ont cru Messie, quand ils l'ont vu ressuscité ; c'est Marc qui a introduit dans la vie de Jésus des manifestations messianiques et qui, pour expliquer que ces manifestations aient pu n'être pas comprises des auditeurs de Jésus, a imaginé que Jésus avait voulu tenir secrète sa dignité messianique. En un mot, le « secret messianique » est un théorème de Marc introduit après coup dans une vie et dans une histoire qui n'avaient rien de messianique.

Pour Schniewind, au contraire, le « secret messianique » n'est pas une invention de Marc, il est une réalité historique, le secret de Jésus lui-même, et l'Eglise n'a fait que reproduire le témoignage que Jésus s'est rendu à lui-même. Jésus s'est manifesté comme Messie, c'est-à-dire comme Celui qui pardonne les péchés et qui annonce la venue d'une ère de grâce. Mais le Messie n'est pas reçu dans sa patrie ; dans leur grande majorité, ses auditeurs tiennent pour un blasphémateur Celui qui par sa prédication et par ses actes révèle la puissance rédemptrice de Dieu. Comme l'avait annoncé le prophète Esaïe, ils ont des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre, en sorte que le Messie, et le salut qu'il leur apporte, leur demeure caché.

Il convenait de mentionner au moins ces deux thèses extrêmes, à la fois pour rappeler les données essentielles du problème, et pour situer la solution nouvelle que propose Ebeling dans la seconde partie de son livre. Car l'étude de tant d'opinions et si diverses ne l'a pas « paralysé ».

Ebeling est convaincu que, pour l'essentiel, la thèse de Wrede demeure vraie ; le problème que doit résoudre l'interprète du second évangile est le suivant : comment concilier le désir de l'évangéliste de rendre témoignage à

la révélation de Jésus-Christ Fils de Dieu — car tel est le but de Marc — avec le dessein de Jésus dans cet évangile de voiler sa messianité ? En d'autres termes, comment expliquer l'antinomie qui apparaît dans l'évangile entre révélation messianique et secret messianique ? L'erreur de Wrede a été de croire que Marc avait « messianisé » arbitrairement la vie de Jésus. Or les recherches des vingt dernières années sur la formation et l'histoire de la tradition évangélique ont montré que jamais la tradition n'a eu semblable souci, qu'elle est née au contraire pour exprimer, justifier et défendre la foi au Ressuscité ; la tradition ne connaît qu'un Christ divin, objet de l'adoration de l'Eglise, qui déjà dans sa vie terrestre doit apparaître au croyant comme le Seigneur de gloire. C'est donc tout naturellement, ou plutôt en vertu d'une nécessité de la foi, que la tradition a situé la vie de Jésus sur un plan supra-historique. La tradition évangélique veut rendre témoignage au Fils de Dieu qui a « habité parmi nous », comme dira Jean. Or le secret messianique est le moyen choisi par Marc pour donner à ce témoignage sa pleine résonance, car le *secret* attire plus sûrement l'attention sur le caractère surnaturel et divin du messenger et du message. Bref, le « secret messianique » n'est pas un théorème de l'évangéliste (Wrede), ni une réalité de la vie de Jésus (Schniewind) ; il est l'expression même de la foi de l'Eglise au Crucifié et au Ressuscité.

Pour démontrer sa thèse, Ebeling étudie les matériaux de l'évangile de Marc dans l'ordre de classement que Wrede avait adopté et envisage successivement ces trois motifs : le silence imposé par Jésus aux démoniaques guéris, l'incompréhension des disciples, et la théorie d'après laquelle les paraboles visent à voiler plus qu'à révéler au peuple les mystères du royaume.

Notons seulement que, dans le détail, l'exégèse de Ebeling est souvent suggestive et perspicace. Il relève fort justement, par exemple, que dans les récits de guérisons de démoniaques, l'important n'est pas que Jésus ordonne aux possédés guéris de taire le miracle de son intervention, c'est que l'ordre n'est pas obéi, et qu'en dépit de toutes les précautions la renommée de Jésus se répand avec une force irrésistible. Mais Ebeling conclut que cette situation n'a pas pu se produire du vivant de Jésus, qu'elle s'est réalisée seulement au temps de l'Eglise naissante, alors que les confesseurs du Christ déclaraient, devant les autorités qui les sommaient de se taire : « Nous ne pouvons pas ne pas parler de ce que nous avons entendu et vu ». Qu'il y ait un parallélisme souvent très marqué entre les circonstances de la vie de Jésus et celles de l'histoire de la primitive Eglise, c'est évident ; cela tient en grande partie à la nature même des choses : la prédication de l'évangile se heurte toujours et partout aux mêmes résistances du cœur humain. Mais il est arbitraire d'expliquer l'un des cas par l'autre et d'en nier *a priori* l'historicité. Et ceci nous amène à quelques remarques générales.

La thèse de Ebeling nous paraît trop systématique. L'état et la nature des textes ne permettent guère de rattacher la conception du secret messianique uniquement aux préoccupations théologiques ou « kerygmaticques » de Marc. La critique que Loisy adressait naguère à Wrede s'applique encore à son disciple : « Le caractère du secret messianique est très complexe dans

Marc, et il y avait à faire la part de la réserve que Jésus a réellement et nécessairement observée sur ce point, de l'objet spécial sur lequel est censé porter l'inintelligence des apôtres, à savoir la signification et la nécessité de la mort du Christ, enfin de la théorie qui voit dans le secret messianique le moyen providentiel de l'aveuglement des Juifs » (*Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 77). L'explication de Ebeling procède en somme d'une secrète indifférence ou même d'un scepticisme quasi radical à l'égard de l'histoire, qui n'est ni légitime ni fondé. Car l'idée du secret messianique est dans la tradition un *impedimentum* dont celle-ci ne se serait pas chargée, si elle n'y avait été contrainte, pour ainsi dire, par fidélité à l'histoire. De même que la tradition a conservé le terme de Fils de l'homme, alors que les chrétiens n'usaient plus de ce titre pour désigner leur Seigneur, parce qu'elle gardait le souvenir très net que Jésus lui-même avait fait usage du terme, de même la tradition n'a pas éliminé la notion de secret messianique, comme elle aurait pu théoriquement le faire après la révélation du matin de Pâques, parce que ce secret appartient à l'histoire même de Jésus. Cette dernière affirmation devrait naturellement être précisée, en tenant compte de certaines au moins des objections que Ebeling fait valoir contre l'interprétation parfois aussi trop systématique de Schniewind.

Si nous demeurons sur la réserve à l'égard de la thèse de Ebeling, nous tenons à en souligner encore l'intérêt et la valeur. Celui qui l'a lue, et qui sans doute la consultera souvent, ne peut songer sans tristesse qu'elle est la première et dernière publication d'un jeune théologien qui promettait beaucoup : Ebeling, en effet, a été tué au début de la guerre, en septembre 1939, à Gdingen, deux mois après la parution de son livre.

Signalons aussi son article « Die Fastenfrage Marcus II, 18-22 », dans : *Theologische Studien und Kritiken*, t. CVIII, 1937-38, p. 387-396.

Philippe-H. MENOUD.

Jean BOISSET, *La primauté de l'Esprit dans le message évangélique*. Paris, Alcan, 1937. 204 p.

Dans un livre paru, M. Jean Boisset, pasteur en France, s'est attaché à rechercher ce qui, dans le message évangélique, constituait l'essence de la religion chrétienne. Il définit ainsi sa tâche : « Essayer de chercher dans la complexité du christianisme le fond même du message chrétien... » (p. 8).

Pour mener à bien sa tâche, M. Boisset remonte à l'Évangile, au cœur même de l'Évangile, c'est-à-dire à la personne de Jésus. Ce souci de bien centrer son étude sur l'important justifie la première partie de son livre qu'il intitule : *Jésus et le message évangélique*. Il étudie au travers des données de l'histoire et de la foi la personne même du fondateur du christianisme, sa sainteté, sa divinité. Le résultat de sa recherche première est que « le centre de l'Évangile est la personne de Jésus » (p. 12) qui ne saurait jamais disparaître « derrière quelques préoccupations d'un formalisme ou d'un ritualisme quelque peu trop accentué » (p. 12).

Méconnaître la valeur de la *personne* du Maître — « une personne est toujours plus qu'une parole ; une vie toujours plus qu'une formule » (p. 13) — serait « donner le pas à la doctrine au détriment de celui qui l'enseigne » (p. 13).

Il faut donc donner au Christ, en qui ne se trouve rien de « formel », la place centrale et prépondérante si l'on ne veut pas faire de l'Évangile « une vague morale sans grande originalité » (p. 13).

Le christianisme, jailli d'une semblable personne « sans qui l'Évangile ne serait qu'un recueil désuet de préceptes moralisateurs » (p. 22), ce christianisme doit se montrer « indépendant de toute forme » (p. 49) et être « une force d'âme, un dynamisme intérieur, un esprit, une vie, une libération » (p. 50).

« Par l'enseignement de Jésus, ajoute-t-il, chacun se trouve donc relié à Dieu, son Père, sans intermédiaire, sans pratiques, sans rites. Un élan de la vie, un don de l'esprit, une manifestation de la grâce de Dieu saisie par la foi : tel est le tout de la vie religieuse pour Jésus » (p. 50).

Cette répudiation de toute doctrine, de tout formalisme, de tout ritualisme devait amener l'auteur à se poser la question de l'Eglise et des sacrements : Baptême et Eucharistie.

En ce qui concerne l'Eglise, au sens traditionnel du terme, M. Boisset pense « qu'elle ne semble pas avoir été fondée, ni voulue par Jésus-Christ » (p. 59) en tout cas pas comme « institution ecclésiastique ». Elle apparaît bien plutôt comme un fruit de l'Esprit : « une énergie rédemptrice, un idéal dynamique, un souffle de régénération, un Esprit » (p. 60).

« Jésus a-t-il établi des rites obligatoires qui feraient de ceux qui s'y soumettaient les membres désignés d'une société commune l'Eglise ? » (p. 57).

Cette question exprime le but de la recherche de la seconde partie : *La question des sacrements*.

Après avoir montré qu'aucun texte n'attribue à Jésus l'institution du baptême, M. Boisset croit en découvrir l'origine « dans la tradition judéo-chrétienne » (p. 74), influencée par l'apport des religions païennes.

Ce chapitre est extrêmement long et touche au baptême de Jean, de Jésus, au baptême d'après le témoignage patristique, d'après Luther, Zwingli et Calvin.

La conclusion semble s'exprimer dans ces mots : « Il reste... que l'institution du baptême ne peut être attribuée à Jésus. Nous sommes là en face d'une pratique de l'Eglise que le prophétisme de Jésus n'a pas établie. Pour lui la grâce de Dieu ne se plie pas à l'observation d'une attitude extérieure... Le spiritualisme de l'Évangile de la grâce de Dieu ne connaît pas la matérialisation de la pratique ecclésiastique du baptême » (p. 129).

Dans la partie relative à l'*Eucharistie*, ce qui est mis en question par l'auteur, ce n'est pas « son origine mais son sens » (p. 130). La cène apparaît comme un mémorial, sans « aucune idée sacramentaire » (p. 156). L'important n'est pas les espèces, mais la réalité spirituelle.

Dans une dernière partie : *L'Évangile et l'Eglise*, passe partout un même vent de spiritualisme (au point que le lecteur se demande parfois s'il n'est pas en face, plutôt, d'un désir de spiritualisation propre à l'auteur).

L'Eglise devra être non pas pétrifiée (dans une organisation matérielle rigide) mais « entièrement soumise à l'Esprit, entièrement docile à l'Esprit, et comme Dieu est Esprit, docile et soumise à Dieu seul » (p. 181).

« A proprement parler, dans l'Evangile il n'y a qu'un seul sacrement : le sacrement de l'Esprit » (p. 186).

Ce mot, que je cite pour terminer, résume bien le climat du livre tout entier.

Emile DELAY.

« *Speculum inclusorum* » auctore anonymo anglico saeculi XIV. — Studio e testo a cure di P. Livario OLIGER. O. F. M. *Lateranum*. Nova series, an IV, n° 1. Rome 1938.

Le P. Oliger, ce savant d'origine alsacienne, Romain d'adoption, aussi érudit que modeste, à qui l'on doit la découverte et la publication de tant de textes précieux sur la vie franciscaine, a publié, peu de mois avant que la guerre éclatât, un document concernant les reclus du moyen âge, le *Speculum Inclusorum*.

On sait que deux tendances se sont partagé le christianisme médiéval : la tendance active et la tendance contemplative. Cette dernière prévalut en Orient, et, en Occident, bien que mitigée, elle domina un certain temps. Depuis Bernard de Clairvaux, la tendance active l'emporte mais non sans provoquer des réactions. Chez Joachim de Flore, par exemple, la balance penche nettement du côté contemplatif. François d'Assise lui-même oscille entre deux idéals. A certains égards, le long conflit entre les spirituels et la communauté qui déchira l'ordre franciscain peut être considéré comme une lutte de la vie contemplative contre la vie active, une opposition de l'ermitage au couvent de la ville.

Plus encore que l'ermite, le reclus se vouait à la contemplation. Les engagements qu'il prenait étaient solennels. Il ne pouvait sortir du lieu où il s'était enfermé volontairement sans attirer sur lui l'excommunication des autorités ecclésiastiques et, d'après les idées du temps, la damnation. Des vœux aussi graves ne pouvaient être prononcés facilement. Il fallait, pour un moine, l'autorisation de son supérieur, pour un laïc, celle de l'évêque. Les rites de l'entrée en réclusion rappelaient ceux de la sépulture. Au IX^e siècle, la vie recluse jouissait d'une considération très haute, on l'appelait « summa perfectio, culmen perfectionis ». Mais l'idéal religieux évoluant, la réclusion se fit de plus en plus rare pour disparaître tout à fait au XVII^e siècle.

Or, chose curieuse, la vie recluse a été particulièrement en honneur en Angleterre jusqu'à la Réformation, à une époque où, sur le continent, elle tendait à disparaître. C'est d'Angleterre que proviennent le traité *de vita eremitica* que saint Aelred, abbé de Rievaulx, dédia à sa sœur recluse; l'*Ancren Riwle* (règle des anachorètes) document anglo-saxon du XIII^e ou du XIV^e siècle; la règle de Gautier le Reclus (fin du XIII^e siècle). On sait aussi les sympathies du mystique Richard Rolle, de Hampole (1300-1349) pour ce

genre de vie. Enfin au XV^e siècle, Julienne de Norwich, l'une des grandes figures du mysticisme anglais, est une recluse.

La vie religieuse du moyen âge anglais est peu connue chez nous, mais elle abonde en personnalités fortes et riches. Pour le seul XIV^e siècle, des individualités aussi diverses que celles de Duns Scot, de Guillaume d'Occam, de Richard Rolle ermite et poète, ou de Wyclif, le réformateur, suffisent à attester sa vigueur et sa variété.

Le *Speculum Inclusorum* provient d'Angleterre et date de la seconde moitié du XIV^e siècle. L'auteur, inconnu, semble ne pas avoir été lui-même un reclus, mais probablement un Chartreux. Tandis que d'autres ouvrages de piété passaient la Manche, ce traité ne semble pas avoir été connu en dehors de l'Angleterre. Le nombre très restreint des manuscrits : deux manuscrits latins et une version anglaise, fait penser qu'il n'a pas atteint un grand nombre de lecteurs. L'ouvrage ne trahit rien de l'époque mouvementée durant laquelle il fut écrit ; c'est en vain qu'on y chercherait quelque allusion politique.

Il s'agit d'un document de piété « moyenne », si l'on peut s'exprimer ainsi. Le *Speculum Inclusorum* ne renferme pas une règle proprement dite, mais des conseils destinés aux reclus. Nous sommes loin de la ferveur passionnée de Richard Rolle, même si une allusion fugitive permet de penser que l'auteur ait lu l'*Incendium amoris* du fameux mystique. Pas trace non plus des espérances apocalyptiques qui enflévrèrent les spirituels de Provence et d'Italie. Pas une allusion — et la chose est plus significative encore — aux idées de Wyclif et des Lollards. A peine une critique, en passant, aux chapelains de cour, si nombreux au temps des papes d'Avignon, et aux évêques titulaires (*nullatenses*) qui recherchent des bénéfices en esquivant tout devoir. L'auteur est d'une orthodoxie prudente. Il ne manque pas de culture, son esprit s'est assimilé assez bien les doctrines scolastiques.

Sa piété est aussi prudente que sa théologie. Notre écrivain se méfie de l'exaltation et connaît les faiblesses humaines. Il sait que la prière dégénère souvent en redite machinale et il en prend son parti — un peu facilement peut-être. Mais chez lui la sincérité rachète ce que l'inspiration a d'un peu court. Le reclus doit être au clair sur les motifs réels de sa vocation et ne pas s'abuser sur ses propres forces. Sous aucun prétexte, le temps d'épreuve, le temps du noviciat ne doit être écourté. « Videte vocacionem vestram », cet avertissement biblique revient sans cesse. Le reclus doit partager son temps entre la prière, la méditation et la lecture d'œuvres édifiantes. L'auteur insiste avec force sur la valeur des Saintes Ecritures qu'il connaît fort bien. Par contre il accepte, sans examen critique, les légendes dont le moyen âge enjolivait les récits du Nouveau Testament. Ses méditations sur les souffrances du Crucifié, sa description dantesque de l'enfer ne manquent pas d'un certain matérialisme. En revanche, le tableau final de la gloire des bienheureux est beau dans la ferveur qui l'anime et d'une spiritualité plus grande.

On peut noter aussi que si la dévotion au Saint Sacrement est très vive, les allusions au culte des saints sont peu nombreuses.

En somme, ce document est de second ordre, mais il jette quelque lumière sur une époque et un milieu encore insuffisamment connus. Il permet de se

représenter quelle était, sous son aspect le plus sérieux et le plus honorable, la piété de maint ecclésiastique anglais à la veille du mouvement de Wyclif.

En lisant l'introduction remarquable de clarté et de science qui précède le texte du *Speculum Inclusorum*, et qui est le fruit d'une collaboration étroite entre le maître du Colleggio Sant' Antonio à Rome et divers savants et savantes anglais et américains, on déplore que la guerre ait interrompu des recherches aussi fécondes et intéressantes. Entre le mysticisme anglais et le mysticisme italien du moyen âge, il existe des points de contact qu'il vaudrait la peine d'étudier. Souhaitons que dans un avenir pas trop lointain de tels travaux puissent être repris.

Lydia von AUW.

D^r Paul TOURNIER, *Médecine de la personne*, avec une préface du D^r G. BICKEL. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1940, 295 p. in-8°.

Qui ne sait que les chagrins et les soucis peuvent altérer la santé, que, d'autre part, un malade se rétablit plus vite lorsqu'il a confiance en son médecin et ne doute pas de la guérison ? Mais, fort d'une pratique médicale déjà longue, dont il a tiré une quantité impressionnante d'exemples, le D^r Tournier va bien au delà de ces faits d'observation banale. On pourrait dire qu'à ses yeux, l'influence du moral sur le physique est, non pas l'exception, mais la règle. Manifeste dans les cas classiques d'auto-suggestion, et dans les névroses qui ont mis Freud sur la trace de l'inconscient, elle n'est pas moins réelle, quoique généralement ignorée, dans une foule de maux de toute nature, contre lesquels un traitement purement physique sera inefficace, ou insuffisant, ou ne donnera que des résultats éphémères, précisément parce que leur cause profonde doit être cherchée dans ce que l'auteur appelle des « problèmes de vie » non résolus (p. 16-36, 57-59, 86, 95, 232, etc.). Nulle trace, d'ailleurs, dans cet ouvrage, de l'optimisme facile qui distingue la méthode Coué (p. 197-198), ou de l'illusionnisme particulièrement redoutable où se complaisent les adeptes de la *christian Science*. Il ne s'agit certes pas de dédaigner aucun des moyens que la technique met à notre disposition, et de tomber ainsi d'une erreur dans une autre, mais bien de soigner *à la fois* le corps et l'âme, car, sans l'adjuvant des forces spirituelles, les procédés thérapeutiques les plus perfectionnés risquent d'être employés en vain (p. 6-9, 34, 40, 53-54, 106-110, 122, 132-133, 141-142, 196, etc.). Bien plus souvent qu'on ne le croit d'ordinaire, la clef de la guérison est dans la libération de l'esprit, dans une conversion à laquelle le malade sera amené, d'abord par la confession des remords et des ressentiments dont il est tourmenté, et ensuite par la pratique du recueillement, qui le mettra en contact avec le Christ et lui apprendra à réformer sa vie selon la volonté de Dieu (p. 21-22, 35, 40, 54-59, 219-222).

La lecture de ce beau livre est d'un intérêt palpitant, non seulement pour les médecins — même pour ceux qui n'ont pas la foi chrétienne du D^r Tournier —

mais aussi pour les pasteurs et les éducateurs. Il ne saurait du reste être question, dans le cadre de cette Revue, de l'étudier sous son aspect proprement médical, quand bien même mon incompetence ne m'interdirait pas pareille entreprise. Je me contenterai donc de commenter quelques-uns des nombreux passages où l'exposé touche à des problèmes philosophiques.

Tout d'abord, il convient de féliciter le Dr Tournier de ce qu'il appelle lui-même son « réalisme » religieux (p. 281). S'il veut faire bénéficier autrui de ses expériences spirituelles, il n'a rien d'un exalté qui s'imagine que, pour les croyants, toutes les difficultés s'aplanissent comme par magie (p. 91, 194, 225, 233-234, 281). Lutter contre la souffrance et le péché, briser le déterminisme des habitudes et de l'hérédité, c'est un rude combat où la foi ne remporte pas la victoire à coup sûr. Toujours est-il que, dans certains cas privilégiés, elle opère des sortes de miracles et que, dans beaucoup d'autres, elle procure au moins quelque soulagement au corps et quelque apaisement à l'âme. Autant que l'illuminisme du naïf, il faut éviter le formalisme du pharisien réduisant la vertu à un code de conventions sociales ou de règles extérieures (p. 37-39, 215-218), et le faux ascétisme de ceux pour lesquels la mortification de la chair est un but en elle-même (p. 177-189), de telle sorte qu'ils vivent dans « la peur de la sexualité normale », comme s'il n'était pas « plus facile de tourner le dos à la sexualité que d'accepter l'autorité de Dieu sur notre vie tout entière » (p. 180 et 181).

D'autre part, le goût purement intellectuel des débats théologiques est nettement distingué de la foi véritable, la foi sentie et vécue qui importe plus que tout credo, parce que, seule, elle peut transformer l'attitude de l'homme à l'égard des problèmes concrets qu'il doit résoudre chaque jour (p. 82-83, 113, 119, 170, 228). Cependant, si l'auteur laisse aux dogmaticiens leurs arguties, il s'expose comme eux, quoique dans un autre ordre, celui de l'action pratique, à une objection des plus graves. Ceux-ci donnent volontiers comme vérité révélée ce qui n'est souvent que leur propre formule conceptuelle du message chrétien ; celui-là nous recommande de suivre le plan de Dieu, alors que, précisément, la question des questions est de savoir si l'ordre divin est bien réellement ce que nous prenons pour tel. Et ce n'est certes pas l'aphorisme, à parler franc, un peu bizarre : « Notre conscience nous dit ce qu'il ne faut pas faire... tandis que Dieu nous dit ce qu'il faut faire » (p. 267) qui lèvera la difficulté. Car, psychologiquement, nous ne saisissons jamais en nous un vouloir que nous puissions attribuer avec une certitude absolue et entièrement à un être distinct de notre personne. Mais nous éprouvons un conflit entre nos diverses tendances, ou entre notre sens moral et notre instinct, et c'est notre soumission au devoir qui, dans la mesure où nous nous sentons dépassés par des valeurs supra-individuelles, nous apparaît, selon les cas, comme une défense ou un appel de Dieu. Toutefois, des erreurs peuvent se produire, et se produisent en effet, ainsi que le démontrent les actes opposés de croyants également sincères et également convaincus d'être, dans une situation donnée, les instruments d'une Volonté transcendante.

Le Dr Tournier reproche à la science de « nier le péché », et au rationalisme cartésien d'avoir cru atteindre l'objectivité absolue « en rejetant tout juge-

ment de valeur » (p. 232). D'accord avec lui quant au fond, je dois néanmoins faire deux réserves. Ce qui vise le rationalisme « cartésien » n'est juste qu'à la condition de l'appliquer à un certain positivisme issu très indirectement du cartésianisme, car il est évident que Descartes lui-même n'a nullement négligé les problèmes moraux, malgré l'intérêt qu'il portait aux recherches physiques et mathématiques. Quant au péché, la science ne le nie ni ne l'affirme, mais elle l'ignore nécessairement, puisque l'appréciation du bien et du mal n'est pas de son ressort. La responsabilité de cette négation n'incombe par conséquent qu'à ceux qui, par fétichisme scientifique, et par crainte de la subjectivité inévitable que comportent les jugements de valeur, se font les champions d'un scientisme absurde et chimérique. Cela dit, je ne puis que me réjouir de cette vigoureuse réaction contre une vue exclusivement déterministe et physiologique de l'homme. A ce propos, je signalerai particulièrement un parallèle des plus intéressants entre le christianisme et la théorie de Freud, dont l'auteur tient largement compte, quoiqu'il juge sa propre méthode de cure d'âme préférable à la technique psychanalytique (p. 237-266). Selon lui, le mérite de Freud est d'avoir rompu avec la psychiatrie organiciste, fondée sur une conception simpliste de l'âme humaine, et d'avoir marqué l'importance des conflits intra-psychiques. En cela, il redécouvrait « le conflit du péché que saint Paul décrit dans l'épître aux Romains », et devenait ainsi « un allié paradoxal du christianisme » (p. 237).

Parmi bien d'autres idées qui mériteraient un commentaire, j'en relèverai pour terminer encore une, qui inspire tout l'ouvrage et qui transparait jusque dans le titre : c'est celle de l'unité foncière de la personne humaine, que le Dr Tournier présente comme la « doctrine chrétienne de l'incarnation » (p. 53, 59-61, 73, 131-133, 137-140, 179-181, 233). On pourrait disputer sur ce dernier point, car maints théologiens ou mystiques chrétiens paraissent au contraire excessivement dualistes. Mais il est en tout cas certain que, lorsqu'il passe d'un dualisme éthique — parfaitement justifié par le fait d'expérience de la lutte entre la raison et le désir — au dualisme ontologique, le spiritualisme commet une erreur funeste. Pour la commodité de l'étude, nous distinguons par analyse l'âme et le corps (ou l'esprit, l'âme et le corps, comme le fait l'auteur). Mais croire avec Descartes que l'homme est composé de deux substances séparées, c'est susciter le problème artificiel — et insoluble — des rapports de l'esprit et de la matière ; c'est aussi, en fin de compte, favoriser le matérialisme qui ne voit plus, dans le psychique, que le double « subjectif » et négligeable du physique. Or l'homme réel, concret, est un : voilà pourquoi le Dr Tournier juge que l'on ne peut soigner efficacement le corps sans l'âme, voilà pourquoi il préconise à juste titre une « médecine de la personne ».

Genève.

Perceval FRUTIGER.