

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **1 (1951)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.04.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BIBLIOGRAPHIE

MARTIN NOTH : *Geschichte Israels*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1950, VIII-395 p.

La tentative de retracer en quatre cents pages l'histoire d'Israël des origines à l'époque romaine est une gageure. Aussi l'ouvrage de M. Noth est-il de valeur inégale, la moitié étant consacrée aux origines, le reste à la période qui va de Salomon à la fin de l'Etat juif, en 70 après J.-C. Si celle-ci fait l'effet d'un résumé sans grande originalité, la première est remarquable. M. Noth est avant tout — ses trois derniers ouvrages l'ont prouvé — l'homme des origines d'Israël. Ses connaissances en onomastique lui ont permis d'écrire sur la naissance des tribus, comme sur leur histoire et le lieu de leur habitat un chapitre qui est un chef-d'œuvre (p. 45-58). Sur le problème controversé du système des douze tribus israélites, il reprend ses thèses antérieures. A l'analogie des amphictyonies grecques, il voit dans les tribus israélites des groupes ethniques qui avaient un sanctuaire commun, où ils se retrouvaient aux grandes fêtes, le chiffre 12 venant peut-être de ce que chaque groupe avait pendant un mois le soin et la garde du sanctuaire. Cette amphictyonie avait son droit dont des vestiges subsistent dans l'Ancien Testament. On devine le renouvellement que cette hypothèse apporte aux traditions relatives aux patriarches, comme à celles de l'Exode. Sa faiblesse réside, à mon sens, dans le fait qu'elle utilise un terme de comparaison emprunté à un centre de culture non sémitique. Sur la question des origines de la royauté israélite, M. Noth a des idées très personnelles qui sont la conséquence directe de sa thèse. Il réagit contre les écoles scandinaves et anglaises qui voient dans le roi israélite un être divinisé.

Ce qui plaît dans cet ouvrage, c'est que l'auteur a su se libérer des postulats de l'école comparative de l'histoire des religions, qu'il reconnaît qu'Israël est dans le monde oriental un phénomène à part. Il confesse aussi que le témoignage de l'A. T. considérant l'histoire d'Israël comme l'histoire du salut est un fait historique qu'il importe de prendre au sérieux.

GEORGES PIDOUX.

PAUL KAHLE : *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1951, 92 p., 12 illustrations.

Les manuscrits de la Mer Morte continuent à susciter un intérêt considérable dans le monde scientifique. Il est heureux que M. Paul Kahle, le meilleur connaisseur de la critique textuelle de l'A. T., soit

entré dans le débat. Son étude, qui reproduit des conférences faites à Münster en janvier-février 1950, date déjà dans un domaine où la science fait chaque jour de nouveaux progrès. L'auteur en est conscient, puisqu'il a muni son livre de substantiels *addenda*.

De première importance était l'époque du grand rouleau d'Esaïe que plusieurs savants plaçaient à la fin du I^{er} siècle av. J.-C., date obtenue au moyen de deux critères, l'âge de la céramique contenue dans la grotte aux manuscrits, et le critère paléographique. Kahle professe à l'égard de l'un comme de l'autre un scepticisme total. C'est sur le terrain de la critique interne seulement qu'il essaiera de préciser l'époque des documents. Nos Bibles hébraïques contiennent le texte établi par les *Massorètes* entre 100-900 de notre ère. Comparé à la version traditionnelle, le rouleau d'Esaïe présente de nombreuses variantes. Kahle en conclut que ce texte est prémasorétique. C'est un texte vulgaire comme ceux qui sont à la base de la traduction grecque de l'A. T., la version des LXX. Sa confrontation avec les versions grecques conduit à des résultats étonnants.

Dans sa forme actuelle, c'est-à-dire avec les additions et corrections qu'il présente, notamment Esaïe 34 : 17-35 : 1, le rouleau d'Esaïe serait du second siècle chrétien. La possibilité qu'il soit la copie d'un texte plus ancien n'est pas exclue. On voit que par des voies différentes Kahle aboutit à des conclusions qui se rapprochent de celles des Américains. Son jugement sur le second texte d'Esaïe, propriété de l'Université hébraïque de Jérusalem, est à peu près le même. Il est regrettable qu'il n'ait pas soumis le commentaire d'Habacuc à une étude aussi serrée et qu'il se soit rallié sans autre aux conclusions de M. Dupont-Sommer.

Le mystère de la grotte aux manuscrits subsiste cependant. Kahle croit que le dépôt a été fait au III^e siècle et que, vers 800, certains textes en ont été retirés qui ont servi à des copies déposées dans la fameuse Geniza du Caire. Si audacieuse que soit cette hypothèse, elle ne diminue pas la valeur des travaux de Kahle dont le petit livre indique la seule méthode permettant de pénétrer le secret des célèbres manuscrits, celle de la critique interne.

GEORGES PIDOUX.

A. M. HUNTER : *Un Seigneur, une Eglise, un Salut. L'unité du Nouveau Testament*. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1950, 138 p.

Ce petit livre fait suite, dans la « Série biblique » que publient les actifs éditeurs de Neuchâtel, à l'excellent manuel de Hoskyns et Davey : *L'énigme du Nouveau Testament*. Paru en 1944 en Angleterre et aux Etats-Unis, il a été écrit par un théologien anglican, traduit par une éminente plume catholique romaine, et paraît mainte-

nant en français chez un éditeur réformé. A ce titre, il force l'attention ; c'est un exemple remarquable du consensus œcuménique sur le terrain néotestamentaire.

L'auteur se propose de mettre en évidence l'unité fondamentale du Nouveau Testament qu'il exprime dans l'idée de « consommation du propos salvifique de Dieu pour son peuple » (p. 10). Cette idée est développée en trois brefs chapitres consacrés respectivement à la christologie, l'ecclésiologie et la sôtériologie néotestamentaires. Pour chacun de ces sujets, l'auteur ne rapproche que quelques textes empruntés successivement au *kerugma* primitif, à Paul, aux synoptiques, à l'épître aux Hébreux, à I Pierre et à la littérature johannique. La conclusion générale ne se fait pas attendre : « ... pour tous les auteurs du Nouveau Testament, il y a un seul Seigneur, une seule Eglise, un seul salut » (p. 137).

Quelle que soit l'utilité pratique de cette publication, nous nous voyons obligés d'en relever les graves lacunes. La méthode adoptée est contestable ; il est en effet facile de « démontrer » l'unité du Nouveau Testament lorsqu'on se borne à ne relever que quelques textes arbitrairement groupés. L'auteur ne se pose même pas le problème de la *cohérence interne* des divers documents qu'il examine ; or, la question générale de l'unité ne prend son vrai sens qu'en conclusion d'une longue enquête portant sur la cohérence particulière de chaque document. Que penser, par ailleurs, d'une étude qui, comme propos liminaire, se livre à une attaque en règle contre la méthode analytique et déclare, sans rire, que le problème « Jésus ou Paul ? » est un problème artificiel (p. 15), que « les libéraux sont maintenant sur la défensive » (p. 16), que la manière ancienne d'*aborder* le Nouveau Testament était malheureusement analytique, mais que la nouvelle sera synthétique (p. 17), que « dès maintenant on est fatigué des manuels purement analytiques... » (p. 136). Nous doutons fort qu'avec de tels principes scientifiques on puisse construire valablement une théologie néotestamentaire œcuménique.

Le détail de l'exposé est heureusement meilleur que la méthode affichée. L'auteur souligne avec bonheur le caractère historique du message chrétien primitif qui présentait l'événement de Jésus vivant, mourant et ressuscitant comme un seul acte de Dieu appelant les hommes à la repentance. Dans le ministère de Jésus et de ses apôtres, il voit surtout leur rôle de « rassembleurs du peuple de Dieu » (p. 72). Il rapproche avec raison le caractère radical de la morale évangélique de certaines affirmations pauliniennes sur la loi, montrant qu'ici et là, « l'homme qui pourrait élever une prétention à la faveur de Dieu » est condamné avec la même sévérité. Quant à l'œuvre salvifique de Dieu, elle nous est décrite comme « représentative » (accomplie

en notre nom), vicaire (accomplie à notre bénéfice), sacrificielle (constituée par une offrande à Dieu). On voit que l'auteur n'a pas de peine à retrouver dans le Nouveau Testament les grands thèmes de la dogmatique traditionnelle.

Cela ne va pas sans certaines simplifications qui nous paraissent regrettables (voir, par exemple, l'énoncé des équivalences, *illusoire* à notre sens, des p. 18 et 19).

PIERRE BONNARD.

ALBERT DESCAMPS : *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*. Dissertation de l'Université catholique de Louvain ; série 2, tome 43, Louvain et Gembloux, 1950, 335 p.

La volumineuse étude du P. Descamps se situe entre la thèse d'E. Tobac sur *La justification dans saint Paul*, parue en 1908 dans la même collection et l'article « Justice et justification » du Supplément au *Dictionnaire de la Bible*, article rédigé par le P. Descamps lui-même. Dans ces trois études, l'exégèse catholique romaine s'est prononcée sur l'un des concepts clés du vocabulaire néotestamentaire. On se rappelle l'émoi suscité par la thèse de Tobac que le P. Lagrange tenait pour « la première avance aussi grave faite à l'exégèse protestante » (*Revue biblique*, 1914, 321). Si nous voyons bien, cet émoi tend à s'apaiser ; l'étude du P. Descamps ne se présente pas comme une réfutation de celle de Tobac mais comme sa continuation sur le terrain des textes non pauliniens.

L'ouvrage comporte une longue introduction (p. 1 à 56) et trois parties. L'introduction présente la méthode de l'auteur qui s'inspire très largement des analyses littéraires de l'Ecole de la tradition orale car, dans l'élaboration des textes néotestamentaires « l'action de la communauté correspond à un caractère du régime chrétien : la Révélation est confiée à une société plus qu'à des individus » et « la forme littéraire reflète la synthèse des circonstances de composition » (p. 3-4). L'auteur présente de judicieuses remarques sur la difficulté des analyses de ce genre car « il est plus facile de circonscrire la vérité que de la faire toucher du doigt » et chaque mot « n'a jamais deux fois la même nuance précise et doit être normalement interprété en fonction du thème » (p. 8). Cette introduction méthodologique, assez neuve chez les exégètes catholiques romains, nous paraît être une des parties les plus fécondes de l'ouvrage.

Un chapitre préliminaire décrit l'attente messianique des justes de l'Ancien Testament, telle que le Nouveau Testament en parle (par ex. dans la figure de Joseph, p. 34 ss.) ; en résumé, ces justes ont « préparé, annoncé ou préfiguré la justice de l'économie chrétienne, tantôt par la foi confiante, tantôt par la pureté de vie, tantôt par la

persécution subie » (p. 53). Puis une première partie analyse les textes néotestamentaires non pauliniens qui annoncent le salut comme inauguré dans le présent ou dans un passé tout proche, soit les textes sur le Christ juste : celui que Dieu a rempli de puissance pour réaliser le salut des hommes (p. 83) et l'élu de Dieu victorieux du péché (p. 93) ; suit l'analyse des textes sur « le privilège des pécheurs dans l'accès au Royaume » et la fausse justice des pharisiens ; là, *comme il s'agit d'un pécheur, cette justification n'est pas seulement la ratification d'un état de vertu ou d'un acte de justice, c'est le pardon des péchés* (p. 97, c'est nous qui soulignons). Enfin, l'auteur analyse longuement l'idée de l'accomplissement de la justice dans Mat. 3 : 15 et 5 : 17 ; ce dernier texte, capital, lui paraît « ouvrir la voie pour une justification par les œuvres de type chrétien » (p. 132), conclusion qui nous semble contestable. Une deuxième partie décrit la justice des chrétiens dans la période intermédiaire qui va de la mort du Christ à son retour ; c'est toute l'économie de la vie chrétienne qui est ici examinée à propos de textes aussi différents que ceux de I Jean ou du Sermon sur la montagne. Enfin, une troisième partie est consacrée au décret divin de justice au jugement dernier. Comme ces longues analyses se composent surtout de minutieuses études exégétiques, toujours fécondes, souvent contestables (voir l'étude de la IV^e Béatitude, p. 164 s.) nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur.

En somme, une étude très poussée et dont les conclusions vont le plus souvent à la rencontre des plus récentes analyses parallèles de théologie protestante, telle que celle de Schrenk dans le dictionnaire de Kittel-Friedrich. Preuve en soit la distinction très nette entre ce que l'auteur appelle la *justice antécédente* de Dieu « qui est essentiellement une nouvelle révélation de la miséricorde de Dieu en faveur d'un nouveau peuple de Dieu » (p. 302) et qui représente la ligne maîtresse de l'enseignement biblique, et la *justice rétributive*, moins spécifique et qui se présente surtout comme un principe universel d'impartialité, sans conséquences décisives pour l'histoire du salut.

Sur un point d'importance, le P. Descamps n'a pas présenté de solution : celui de la relation entre la justice élective de Dieu et le jugement dernier sur les œuvres, si fortement attesté dans le Nouveau Testament. Il renvoie l'examen de cette question aux dogmaticiens ; mais dans le Nouveau Testament, ce problème n'est-il pas débattu ? Il est vrai que, seul, Paul paraît en avoir vraiment formulé les données et les textes pauliniens n'entraient pas dans le champ d'étude du P. Descamps. A quand une étude catholique romaine d'ensemble sur l'idée de justice dans le Nouveau Testament ? Elle serait aussi nécessaire à la conversation oecuménique que les innombrables discussions actuelles sur la nature et le ministère de l'Eglise.

PIERRE BONNARD.

GEORGES CRESPIY : *Le problème d'une anthropologie théologique*.
Montpellier, Publications de la Faculté de théologie protestante,
1950, 134 p. Etudes théologiques et religieuses.

Depuis que les promoteurs des philosophies existentielles chrétiennes et athées, Kierkegaard et Nietzsche ont montré que l'existence vécue est source de connaissance, les philosophes et les théologiens cherchent à dévoiler le statut de l'homme dans le monde, vis-à-vis de Dieu, à éclairer les structures et les modalités de l'existence humaine, en se plaçant à des points de vue différents.

M. Crespiy, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montpellier, a esquissé une problématique de l'anthropologie chrétienne, sans prétendre écrire une œuvre exhaustive. Après une rapide critique des systèmes substantialistes (moniste et dualiste) et évolutionniste, il montre à la suite des existentialistes que l'homme est l'être qui se met en question et qu'il ne se laisse pas appréhender comme un objet ; c'est pourquoi l'anthropologie est une discipline qui, prise en elle-même, fait problème. Sur le plan théologique, nous parvenons à saisir les structures de l'homme et de son existence, en écoutant ce que Dieu dit de l'homme dans la Bible.

L'Écriture ne nous renseigne pas sur la nature de l'homme, mais sur sa position vis-à-vis de Dieu, car « le destin de l'homme est... déterminé par les activités de Dieu » (p. 24). Ainsi chacun doit passer par le sort d'Adam : la création, la chute, le péché prennent des significations valables pour chaque homme et expriment sa grandeur et sa misère. La création, par exemple, nous dévoile que l'homme est tiré du monde et vivifié personnellement par Dieu, il n'est donc pas un composé d'âme et de corps, destiné à la perfection et à l'immortalité. Fait à l'image de Dieu ne signifie pas que l'homme soit orné de dons naturels et surnaturels, mais que sa vocation de créature est de « renvoyer le monde à Dieu » (p. 63). L'homme créé à l'image de Dieu a aussi conscience de la singularité de son existence à la fois liée au monde et détachée de lui. Mais depuis la rupture de l'homme avec Dieu, la conscience, de transparente qu'elle était, s'est obscurcie ; d'où le paradoxe de l'anthropologie chrétienne : « L'homme qu'elle essaie de comprendre n'est plus ce qu'il aurait dû être. Elle considère ce qu'aurait dû être l'homme à partir de ce qu'il n'est plus et ce qu'il est à partir de ce qu'il était destiné à être » (p. 95). Ce paradoxe atteste la présence du péché, qui est « un vice de constitution, qui fausse l'existence » (p. 114) et non un manque d'être. Le péché déchire la conscience, la jette dans l'angoisse et force le moi à se rendre un culte idolâtre ; il est non seulement originel, mais actuel,

car « je fais ce que fait Adam, je suis ce qu'est Adam » (p. 119). L'homme pécheur reconstruit le monde à son image, désire communier avec un autre sujet et ne rencontre qu'un cela, un objet en autrui ; il ne peut retrouver son unité perdue qu'en Christ, l'homme authentique et Fils de Dieu. Ainsi l'anthropologie conduit à la christologie.

Cette étude, qui doit beaucoup à Berdiaeff, à Buber, à la théologie dialectique, nous offre des thèmes propres à exciter notre réflexion. On y retrouve des idées chères à Kierkegaard, à son maître Hamann, à Boehme, bien que ces derniers penseurs ne soient pas cités. Pour situer et apprécier la méthode et les conclusions de cette esquisse, il faudrait reprendre les objections adressées par les philosophes de l'existence au psychologisme et à l'historicisme des anthropologues du siècle passé. Sur le plan théologique, on peut se demander si M. Crespy n'aurait pas trouvé chez les Pères grecs, comme chez les grands mystiques espagnols, certaines analyses proches des siennes ; en outre, que deviennent les descriptions de l'homme qu'on trouve chez les scolastiques ? N'ont-ils pas cherché, eux aussi, à dévoiler les structures de l'existence, à partir de situations données, sans se soucier des problèmes de genèse ? Enfin, la problématique théologique de l'anthropologie ne devrait-elle pas prendre son point de départ dans la christologie, comme l'a remarquablement montré K. Barth ? (car ce n'est pas l'homme, fût-il chrétien, qui dévoile le mystère de l'homme et de son existence, mais le Révélateur). Ne fallait-il pas alors mettre l'accent sur le second Adam plus que sur le premier ? Ces quelques questions soulignent l'intérêt de cette étude originale.

G. WIDMER.

EDOUARD MAURIS : *Le travail de l'homme et son œuvre*. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1950, 39 p. Cahiers Théologiques 27.

On sait que la Réforme sut retrouver pleinement la double signification humaine et divine que la Bible reconnaît au travail. En revanche, la plupart des protestants modernes qui, depuis la révolution industrielle, ont essayé de saisir la vraie condition de l'œuvre humaine et de l'expliquer, se sont satisfaits de considérations philosophiques et sociologiques souvent fort intéressantes, mais sans prise réelle sur la réalité dernière de leur objet. Leur recours à une théologie ou une morale naturelle ignorante de la tragique condition actuelle de l'homme devant Dieu, et de sa lumineuse espérance en Christ, a souvent rendu insipide leur description du travail.

Fidèle à la méthode réformée, M. Mauris replace sous l'éclairage de la Parole de Dieu, contenue dans les Saintes Ecritures, tout le travail de l'homme et son œuvre. Il les fait entrer dans le champ de lumière qui rend à toute la création et à tout événement de l'histoire leur vraie place, leur vraie proportion et leur vraie destination, celles que Dieu leur donne.

Il se garde toutefois d'oublier que, lorsque Dieu nous parle de notre travail, de nos gestes et de nos choses, il vise nos techniques actuelles et non celles de l'antiquité contemporaine de la Bible. C'est dire que l'auteur a su éviter le biblicisme, ce périlleux écueil où viennent échouer tant de tentatives bien intentionnées ; mais pour l'éviter, il n'a pas cru pouvoir se dispenser de maintenir l'homme et sa machine dans le moment de la rédemption universelle où la Bible nous situe aujourd'hui.

Quel usage l'homme a-t-il fait de la liberté qui lui était donnée de collaborer gratuitement à l'œuvre et à la gloire de Dieu ? Les récits bibliques nous l'apprennent : l'homme cherche à se libérer de cette royale liberté. Il préfère sa propre liberté. A l'œuvre libre est substitué le travail, qui devient une nécessité.

Cependant, le mauvais usage que l'homme fait de son pouvoir créateur ne change rien aux intentions de Dieu, immuables à travers toute l'histoire. L'œuvre rédemptrice que Dieu poursuit par Jésus-Christ s'étend à l'homme tout entier, à tous ses gestes, à toute son œuvre. Ainsi, en dépit du désordre qui règne dans la création, dans toute société, le travail retrouve en Christ sa destination première ; il ne saurait dès lors être ni méprisé ni divinisé.

Pénétrant au cœur des problèmes propres à notre civilisation industrielle, M. Mauris souligne la tension qui demeure entre les exigences chrétiennes du travail et les possibilités limitées que la technique moderne offre à l'homme pour réaliser son œuvre. Se refusant à condamner cette technique, qui porte en soi les germes d'une libération, il insiste sur le fait que c'est en l'homme que se trouve le levier de dépassement des structures modernes, et non dans les structures elles-mêmes.

Nous ne pouvons que féliciter M. Mauris d'avoir réussi à rattacher aux éléments essentiels de la Révélation un problème aussi actuel et concret. Son ouvrage, dont on remarquera la forme heureuse, la précision des termes et la concision des expressions, est une contribution de premier ordre à la compréhension profonde des faits sociaux essentiels de notre temps. Il laisse cependant ouvertes bien des questions. Nous savons gré à l'auteur d'avoir réhabilité la technique aux yeux des chrétiens trop généralement enclins à porter sur elle un jugement sommaire et négatif. Nous nous demandons cependant

s'il n'est pas allé trop loin en lui accordant une sorte de perfectibilité spontanée. Et si nous sommes d'accord avec M. Mauris pour affirmer que c'est en l'homme que se trouve le pouvoir de conversion des structures à la mesure humaine, nous eussions souhaité que l'auteur indiquât quelles pouvaient être à l'avenir les directions et les visées d'une transformation profitable. Nous savons qu'en le faisant il eût couru quelques risques, mais son travail eût probablement apporté un secours plus efficace aux chrétiens pris dans les rouages de la technique.

ANDRÉ BIÉLER.

Mélanges Joseph Maréchal. Bruxelles, Edition universelle, Paris, Desclée de Brouwer, 1950, 2 volumes in-8, XIX-380 et 426 pages. Un portrait.

Joseph Maréchal (1878-1944) nous est présenté en une courte notice biographique et une étude sur l'histoire de sa pensée. Né à Charleroi, il entre dans l'ordre des Jésuites dès la fin de ses études secondaires. Doué d'une vive intelligence, mais de corps débile, il se consacre aux travaux de l'esprit. Sa vie de professeur à Louvain est traversée par deux guerres et par deux incendies de la bibliothèque. Il avait d'abord suivi son goût des sciences, notamment de la biologie, et passé brillamment un doctorat en sciences naturelles. En faisant sa théologie, il était constamment préoccupé de l'accord à trouver entre la pensée religieuse et la pensée scientifique. La psychologie, qui tente d'appliquer les méthodes des sciences naturelles aux états spirituels, devint sa spécialité. Ses recherches le conduisirent sur des voies nouvelles et périlleuses où il devait se heurter plus d'une fois aux censures des dogmaticiens. Il accepte le principe d'une interprétation biologique des faits religieux, le premier des principes formulés par Théodore Flournoy, mais il ne consent pas au second : l'exclusion de la transcendance. Partant de l'analyse du « sentiment de présence », il en arrive à considérer le mysticisme comme « le sentiment de la présence immédiate de l'Être transcendant ». Il estime, avec raison, me semble-t-il, qu'il est arbitraire de prétendre expliquer les états religieux en ignorant ce qui en est la valeur essentielle.

La longue liste des ouvrages et articles du P. Maréchal représente un magnifique effort de la pensée catholique en la première moitié du XX^e siècle, pour affronter des problèmes modernes. Il n'était pas facile de faire entrer les données nouvelles de la biologie, de la physiologie, de la psychologie dans la métaphysique thomiste. Il fallait, pour y parvenir, ajouter à la philosophie d'Aristote quelque chose des philosophies de Kant et de Bergson. On aboutit à une sorte de système dans lequel le mysticisme n'apparaît plus comme un

phénomène à analyser, mais comme le mode suprême de l'être humain, de sa pensée et de son action.

Dans cette doctrine, l'idée centrale est celle du « dynamisme intellectuel dans la connaissance objective ». Que faut-il entendre par là ? Laissons le P. Maréchal nous répondre : « Aucune démarche de notre intelligence, et par conséquent aucune assimilation intellectuelle, n'est possible qu'en vertu du besoin profond dont le terme saturant serait l'intuition du Réel absolu ». Cette hypothèse est formulée encore dans les termes suivants : « Notre connaissance objective débiterait par une expérience mêlée de métaphysique : toute perception sensible amenée au foyer de la conscience serait déjà une aperception intellectuelle *sub ratione entis*, une aperception ontologique. »

Est-ce encore la doctrine de saint Thomas ? Oui, selon le P. Maréchal, c'est le thomisme saisi dans sa source même, le thomisme bien compris. Et il use largement des termes scolastiques quand il se trouve devant des initiés. S'adressant un jour à des théologiens catholiques, il faisait cette piquante remarque : « Devant un autre auditoire, j'hésiterais à présenter la quintessence précieuse de la doctrine thomiste de l'abstraction dans les fioles en verre de Venise, aux étiquettes chargées de cursives gothiques, qui la renferment à notre usage depuis des siècles. Pour beaucoup de nos contemporains, le vase fait tort à la liqueur : les vocables désuets d'intellect agent ou possible, de phantasme, d'intelligible en acte ou en puissance, d'espèce impressé ou expresse, rebutent leur imagination et leur paraissent d'ailleurs inséparablement liés à des problèmes qui ont cessé de se poser. » Le P. Maréchal croit à la brûlante actualité de ces problèmes et ne craint pas, pour les résoudre, de chercher des arguments dans « le respectable bahut médiéval », mais il s'efforce aussi de trouver des formules plus accessibles à ses contemporains, telles que « le dynamisme assimilateur, la finalité active de notre intelligence ». Sa théorie « dynamique » de la connaissance implique, en son germe profond, une preuve de l'existence de Dieu, avec la certitude que la Réalité divine dépasse tout ce que nous pouvons concevoir.

Dans une série d'intéressantes études rééditées en ce premier volume des *Mélanges*, le P. Maréchal confronte son dynamisme thomiste avec d'autres doctrines : la phénoménologie de Husserl, la philosophie de l'action de Blondel, l'intuitionisme théiste et antiscolastique d'Edouard Le Roy, la doctrine bergsonienne du devenir.

Dans les textes inédits qui complètent ce volume, nous trouvons un important « Jugement scolastique concernant la racine de l'agnosticisme kantien », quelques essais de synthèse, et une correspondance

avec Maurice Blondel où l'on assiste aux généreux efforts de deux grands esprits pour se comprendre mutuellement.

Le second volume des *Mélanges* comprend une riche collection d'articles écrits en hommage au P. Maréchal, quelques-uns en allemand ou en anglais, d'autres traduits du flamand, de l'italien ou de l'espagnol : treize de philosophie, trois de psychologie, dix d'histoire de la philosophie. Une recension attentive de ces travaux serait fort opportune dans cette revue. Mais la place manque. Signalons simplement, parmi tant d'auteurs distingués, les noms de Louis Massignon, d'Emile Bréhier, d'Etienne Gilson, et parmi les sujets traités : L'amour de la vérité, Science et métaphysique, Signification de l'objectivité, Zum Problem des Apriori, La philosophie dans l'Eglise, The psychology of the will... Dans les contributions à l'histoire de la philosophie, des études sur Aristote, sur le néoplatonisme, sur la notion de « l'essentiel désir » dans la mystique du martyr musulman Hallaj, un inédit du XIII^e siècle : le Tractatus de Anima, et, pour finir, des pages pénétrantes sur Kierkegaard. Il y a une ressemblance entre le philosophe danois et le P. Maréchal, s'il est vrai que « Kierkegaard a très bien vu que la subjectivité dynamique était, en nous, l'unique principe radical de la désignation de Dieu ». Certes, tout n'est pas d'égale valeur dans ces *Mélanges*, mais les valeurs y sont nombreuses et diverses. On n'en finirait pas de les examiner. Cueillons simplement encore cette pensée utile à chacun, du P. Joseph de Finance : « La stérilité de la plupart des controverses vient, on ne le sait que trop, de ce qu'elles se déroulent généralement dans une zone extérieure à celle où se prononce le choix. »

VICTOR BARONI.

FRÉDÉRIC KLEIN : *Esquisse d'une théorie intuitiviste de la connaissance religieuse*. Neuchâtel, Ed. H. Messeiller, s. d. (1950), 32 p.

Cette brochure pose le problème de l'épistémologie religieuse et, le jugeant non encore résolu, veut s'inspirer de l'intuitivisme bergsonien pour « fournir à la théologie protestante une base épistémologique juste et solide ». M. Klein n'entend pourtant pas asservir la théologie à une philosophie particulière, mais il s'efforce de désolidariser, dans le bergsonisme, la théorie de la connaissance et la métaphysique ; l'avantage sera de confirmer que « la seule méthode possible pour aborder le problème de Dieu » est « celle de l'expérience », tout en préservant du danger subjectiviste cette théologie de l'expérience et en écartant une conception intellectualiste de la révélation.

L'esquisse de M. Klein, par sa brièveté même, nous semble soulever plus de questions qu'elle n'en résout. Tout d'abord peut-on vraiment, dans une grande philosophie, dissocier, sans la dénaturer

entièrement, la théorie de la connaissance de ses implications métaphysiques ? Certes, ce qui importe à l'auteur c'est de marquer les mérites de l'intuitivisme en général, et non de s'inféoder au bergsonisme comme tel. Cependant, il ne cesse de se réclamer de Bergson ; mais l'on s'aperçoit bien vite qu'en extrayant un élément du bergsonisme, il lui donne un sens tout différent. En effet, distinguer dans la pensée religieuse « un degré intuitif » et « un degré réflexif », c'est donner à intuition le sens vague que justement Bergson ne lui a jamais donné puisque pour lui l'intuition est réflexion (*La Pensée et le Mouvant*, p. 109). Dire que « l'intuition a quelque chose d'obscur et de plus ou moins inconscient à ses débuts », parler de « ténèbres éclairées de fugitives clartés » ; c'est retomber au sens vulgaire d'intuition et oublier que pour Bergson l'intuition est effort et surtout conscience (*Ibid.*, p. 35-36). Prétendre trouver dans l'intuitivisme le moyen de passer de l'expérience à la doctrine, de la foi à la pensée religieuse, « en montrant que l'intuition s'explicite toujours en concepts qui sont le développement de ce qui y est contenu à l'état virtuel », voilà qui aurait scandalisé Bergson dont tout l'effort vise précisément à montrer que ce passage est inadmissible.

Le lecteur reste tiraillé entre les intentions de l'auteur et la réalisation effective qu'il a consignée dans ces pages. Plus on avance, plus on aimerait poser de questions à l'auteur pour s'assurer qu'on entend bien ce qu'il veut dire.

Lorsque M. Klein affirme que l'expérience religieuse « nous introduit dans la métaphysique et implique une métaphysique », le philosophe se demande ce que recouvre le mot métaphysique, puisque ce n'est en tout cas pas celle de Bergson. Lorsqu'il lit que Satan est une interprétation *philosophique* extrinsèque à l'intuition religieuse du mal, il éprouve un réel malaise et se rend compte que les mots n'ont plus le même sens sous la plume du théologien et du philosophe.

Par choc en retour, il se demande alors si la dissociation initiale entre épistémologie et métaphysique ne repose pas déjà sur une équivoque et si la tentative d'appliquer une théorie de la connaissance philosophique à une épistémologie religieuse n'implique pas déjà quelque imprécision dans la démarcation entre la métaphysique et la théologie.

PIERRE THÉVENAZ.

ALOYS DE MARIGNAC : *Imagination et dialectique*. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon. Paris, Les Belles Lettres, 1951, 168 pages.

Le langage, créé pour permettre aux hommes de se communiquer d'abord leurs préoccupations les plus quotidiennes, se prête mal à l'expression d'expériences spirituelles. Les philosophes ont essayé de

tourner l'obstacle soit en se fabriquant un langage propre (le fameux jargon !), soit en recourant à des images, à des mythes susceptibles de suggérer l'ineffable. C'est ce dernier procédé d'expression, couramment employé par Platon, qui fait l'objet de la thèse de M. de Marignac. Son propos, il faut le dire tout de suite, est plus littéraire que philosophique ; il concerne davantage l'art d'écrire que la philosophie du langage.

Sous le terme générique d'image, l'auteur range le mot concret employé au sens figuré, la comparaison, la métaphore et le mythe. Encore n'envisage-t-il que les mythes dont il estime « qu'ils procèdent de l'image, c'est-à-dire qu'ils sont une manière d'exprimer le spirituel par l'évocation de représentations concrètes offertes à l'imagination, aux sens et à la mémoire, manière à laquelle aurait pu théoriquement être préféré un autre mode d'expression » (p.27).

Après avoir délimité le spirituel, qui correspond à ce que Platon appelle l'Intelligible : l'Etre et les Formes, Dieu et, à cause de sa parenté avec les Idées, l'âme, il étudie à propos de chacune de ces réalités différents groupes d'images dont il s'attache à souligner, avec beaucoup de finesse et de sensibilité, la puissance évocatrice et la parfaite convenance.

La seconde partie de l'ouvrage, beaucoup plus brève, traite de l'aspect philosophique du problème : Pourquoi Platon use-t-il de ce procédé littéraire et pourquoi le fait-il à tel point de l'exposé ou de la discussion ? Quatre réponses nous sont proposées : 1^o L'image sert à pallier une connaissance insuffisante du spirituel ; elle est conjecture, approximation probable. 2^o L'intuition de l'Intelligible est une expérience unique, personnelle, donc intraduisible dans les termes grossièrement matériels du langage quotidien ; seules des images choisies pourront tant bien que mal suggérer pareille révélation. 3^o L'image est un procédé pédagogique qui appelle l'imagination au secours de l'intelligence. 4^o Enfin elle possède un « potentiel poétique », une mystérieuse vertu incantatoire à laquelle Socrate fait maintes allusions.

Conscient de la gravité du problème soulevé, l'auteur met une extrême prudence à nuancer ses jugements et à s'abriter derrière les textes. A tel point que, à travers la foule des citations contradictoires, des restrictions et des formules dubitatives, on a quelque peine à saisir la position de M. de Marignac. Tantôt l'image nous est présentée comme « un procédé d'expression destiné à faciliter la compréhension par un recours au concret qui met en branle l'imagination, précieuse auxiliaire de la pensée » (p. 91) tantôt comme un langage privilégié : « ... le mode d'expression consistant à dire en termes concrets ce qui est abstrait est une excellente solution au problème posé par l'inadéquation foncière du langage humain aux

réalités spirituelles. Puisque, quoi qu'on tente pour adapter le langage à une fin pour laquelle il n'est pas fait, il est toujours impossible d'exprimer totalement et parfaitement le spirituel, mieux vaut aller jusqu'au bout de l'antinomie et concrétiser, imaginer au maximum ce qui n'est pas concret du tout, ce qui ne relève nullement de l'imagination, mais est du seul ressort de l'intellection. » (p. 124) Cependant, en fin de compte, il semble considérer l'image comme un simple procédé littéraire dont Platon eût pu se passer s'il l'avait voulu. Cela étant, sa préoccupation essentielle est de réfuter ceux qui comme saint Thomas (et Léon Brunschvicg) ont accusé Platon d'avoir abusé des procédés poétiques. Grâce à la variété des images devant suggérer une même réalité, par de constants retours au langage abstrait et de fréquentes mises en garde, Platon a su éviter le risque que l'image en s'implantant fortement dans l'esprit du lecteur se substitue à la réalité spirituelle qu'elle doit seulement évoquer. Ce dont l'ouvrage de M. de Marignac, étayé de nombreuses citations, d'un goût sûr et d'une grande élégance de forme nous apporte une démonstration convaincante.

JACQUES SULLIGER.

Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios, Poseidonios. Selbstzeugnisse und Berichte. Eingeleitet und übertragen von MAX POHLENZ. Zurich, Artemis-Verlag, 1950, 386 p. Die Bibliothek der alten Welt.

L'importance du stoïcisme pour la pensée occidentale n'est pas loin d'être égale à celle d'Aristote. A maints égards la tradition anti-aristotélicienne de tous les siècles (néoplatonisme, nominalisme, cartésianisme) est nourrie de thèmes stoïciens. Malheureusement, on le sait, les œuvres des fondateurs du stoïcisme, Zénon, Cléanthe, Chrysippe, ne nous sont connues que par des fragments, de même que celle du « stoïcisme moyen » : de Panétius de Rhodes et de Posidonius d'Apamée. Le recueil de Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (1905) est un instrument de travail infiniment précieux, mais introuvable maintenant. Et nous n'avons pas encore non plus de traduction française un peu complète de ces fragments.

C'est dire combien il faut saluer la récente publication à Zurich d'une excellente et sûre traduction allemande des textes du stoïcisme ancien et moyen, faite par Max Pohlenz, une des meilleures autorités en la matière¹. On annonce deux autres volumes sur Sénèque et Marc Aurèle qui s'ajouteront à celui-ci et à l'*Epiktet* (par W. Capelle) déjà paru, et donneront ainsi une vue complète du stoïcisme gréco-romain dans cette élégante collection *Die Bibliothek der alten Welt* qui

¹ Cf. son livre *Die Stoa*, 2 vol., Göttingen, 1948-49.

nous a déjà donné un Epicure (par O. Gigon), un Platon, un Plutarque, un Lucien et un Boèce, et récemment aussi un Ménandre ¹.

Dans une substantielle introduction, M. Pohlenz rappelle les traits caractéristiques du stoïcisme, philosophie du *Logos* qui est l'ordonnateur du monde et l'essence de l'homme, et qui de ce fait est également l'ordonnateur de notre existence et la norme de notre morale. Vivre en accord avec la nature (ou *logos*), tel est le résumé de cette philosophie.

Une seule fausse note dans cette introduction : c'est l'insistance (déplacée en regard des sources malgré tout incertaines) avec laquelle M. Pohlenz signale l'origine « sûrement » sémitique de Zénon et de Chrysippe. Il croit bon de relever les traits qui trahissent une origine « plus sémitique que grecque : un doctrinarisme qui fait bon marché des données d'expérience, un penchant à la dialectique et à la casuistique, une répression inexorable de la vie instinctive, un zèle fanatique mis à défendre la divination, et la doctrine implacable du destin ». De là viendrait la réserve des « purs » Hellènes à l'égard du stoïcisme, jusqu'au jour où Panétius, un Grec « pur sang » (*reinblutiger Hellene*) et Posidonius, « un homme de sang essentiellement grec », « hellénisèrent » le stoïcisme et lui assurèrent son influence sur l'esprit occidental ! On s'étonne qu'un éditeur suisse consente à patroner aujourd'hui des insinuations aussi peu scientifiques.

PIERRE THÉVENAZ.

EMM. LEROUX et A. LEROY : *La philosophie anglaise classique*. Paris, Armand Colin, 1951, 214 p. Collection Armand Colin.

Ce petit manuel sur la grande époque de la philosophie anglaise, qui va de Bacon à J. St. Mill, remplit à merveille ce qu'on peut attendre d'une publication de ce genre. Ecrit avec vivacité et fondé sur une connaissance intime et détaillée du sujet, il est propre à fournir une première information ou à stimuler l'intérêt de ceux qui y ont déjà pénétré dans une certaine mesure.

Les auteurs ont suivi plus ou moins la ligne de développement indiquée par W. R. Sorley dans son *History of English Philosophy* ; c'est-à-dire qu'ils ont insisté surtout sur les grandes figures de la tradition empiriste, sur Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume et Mill. M. Leroux, qui avait écrit les premiers chapitres jusqu'à Berkeley inclus, quand la mort lui a enlevé la plume, a réussi à nous donner des portraits très vivants des grands auteurs, et ses citations de leurs œuvres sont des plus heureuses. On peut regretter qu'il n'ait pas apprécié Cudworth comme penseur également de première ligne ;

¹ *Menander. Die Komödien und Fragmente* (von G. Goldschmidt), 1949.

mais à quoi bon lui en faire reproche, tandis que les Anglais eux-mêmes laissent pourrir ses manuscrits sous les voûtes du Musée britannique ?

M. Leroy a habilement achevé le récit commencé par son collègue, en adoptant, autant que possible, la même méthode pour son exécution. Son exposé de la pensée de Hume témoigne d'une grande érudition, ainsi que les pages consacrées à John Stuart Mill. Quant aux moralistes anglais ou écossais du dix-huitième siècle, il s'en est tenu aux vues plus ou moins traditionnelles. Personnellement je regrette qu'il ait omis la figure si sympathique de John Balguy et qu'il n'ait pas consacré un chapitre spécial à Bentham.

Mais il serait ingrat de chicaner sur des points de détail dans ce tableau dont l'ensemble est si bien équilibré et qui donne une vue panoramique admirablement claire et proportionnée de l'évolution de la pensée anglaise moderne. Si l'on voulait combler quelques lacunes qui se trouvent peut-être dans ce petit exposé presque aussi classique que son contenu, on ne saurait mieux faire que de broser, en regard, le tableau du courant non empiriste qui est également bien vivant dans la pensée anglaise, à savoir celui qui s'inspire plus directement de la tradition platonicienne. C'est en tout cas ce que l'auteur de ces lignes, encouragé de nouveau par ce petit livre, espère faire prochainement.

HERMANN GAUSS.

ANDRÉ MARC, S. J. : *Psychologie réflexive*. Tome I, *La Connaissance*. Tome II, *La Volonté et l'Esprit*. Paris, Desclée De Brouwer, 1949, 375 p. et 420 p. Museum Lessianum, section philosophique, n° 30.

Le prodigieux développement de la psychologie expérimentale, qu'il s'agisse des recherches sur le comportement de l'adulte et de l'enfant ou des études génétiques sur l'évolution de l'intelligence, fait parfois oublier qu'il existe une autre forme de psychologie, un autre chapitre qu'il convient de ne pas passer sous silence. A côté de l'objectivité scientifique et empirique il y a place pour une objectivité philosophique. Si l'expérimentation joue un rôle important en psychologie, l'introspection ne peut pas être complètement abandonnée. L'ouvrage du P. André Marc, préfacé par une lettre de M. René Le Senne, nous le rappelle fort à propos. Comme le remarque l'auteur, la différence entre la psychologie rationnelle et la psychologie expérimentale « est que l'une observe le donné humain, expérimente au besoin sur lui, tandis que l'autre le travaille par le raisonnement. Au lieu de demander des renseignements aux sens et aux instruments..., elle recourt à la seule intelligence, laissée en somme à elle-même » (II, p. 404). « Le vrai progrès de la conscience n'est autre

que la pensée rentrant en soi tout entière et s'intériorisant... C'est donc d'elle-même que jaillit, et c'est en elle-même que se déverse cette « lumière dans sa source » qu'est l'esprit ! La pensée est donc équipée pour utiliser la méthode réflexive et n'a pour cela besoin de rien d'autre que de soi et de sa propre lucidité » (II, p. 408).

Or, note aussitôt le P. Marc, pour que la méthode réflexive soit possible dans le domaine de la psychologie, il faut que la pensée soit pourvue d'une certaine intuition d'elle-même, mais qu'en même temps cette intuition soit imparfaite et donc ait besoin d'être éclairée. Dès lors l'instrument de son progrès se trouvera à sa portée immédiate ; ne sera-ce pas, en effet, l'analyse par le raisonnement qui, remontant de l'acte à ses sources, le reconstitue dans son intégrité ? Et l'on découvre alors que dans toute pensée la pensée entière se trouve impliquée.

On s'en rend compte, nous avons ici un prolongement des idées de Lagneau. Mais qu'on ne s'y trompe pas : l'auteur est thomiste, et la méthode réflexive qu'il préconise, si elle élargit étonnamment ses perspectives, reste fidèle à la grande tradition des disciples de l'Aquinate. La psychologie réflexive ne se suffit pas à elle-même ; elle doit se compléter d'une métaphysique et celle-ci ne pourra être que religieuse, chrétienne et thomiste. Aussi ne s'étonnera-t-on pas du plan de l'ouvrage. Après une introduction où s'affirme dès l'abord le souci de retrouver dans une pensée quelconque la Pensée tout entière (I, p. 53), l'auteur s'attaque au problème de la *connaissance* et lui donne une solution qui, tout en insistant sur la nécessité d'une autocritique de l'esprit, croit à la possibilité de saisir totalement et parfaitement la vérité. Puis vient un livre II traitant de la *volonté* où sont discutés en de très belles pages les problèmes de la liberté, de l'acte libre et du destin de la liberté, comme aussi celui de l'Habitude et de l'« Habitus ». Enfin un troisième et dernier livre est consacré à l'*Esprit*, ce qui permet à l'auteur de développer, en les renouvelant, les doctrines de l'âme et de la personne.

Ecrit dans une langue précise, claire, sans longueurs inutiles, l'ouvrage du P. Marc apporte une contribution de valeur à l'étude philosophique de la psychologie et montre une fois de plus tout ce que la méthode introspective et réflexive, lorsqu'elle est utilisée avec circonspection, peut révéler de richesses que les méthodes purement expérimentales laissent en dehors de leurs investigations.

EDMOND ROCHEDIEU.

JOSEPH NUTTIN : *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme. Une théorie dynamique de la personnalité normale*. Publications universitaires de Louvain et Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1950, 434 p.

Cet ouvrage vient combler une lacune. En effet, nous y trouvons une étude extrêmement complète, d'une belle venue, dont l'information très soignée ne dégénère jamais en pédante érudition, et qui, plus systématiquement que ne l'ont fait Dalbiez, Thouless ou Baudouin, plus iréniquement que ne l'ont tenté Stocker et De Greef, montre ce que peut être le point de vue chrétien en face de la psychanalyse. L'auteur, qui est professeur à l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, ne se livre pas à de spectaculaires effets de polémique ; d'autre part, s'il reconnaît le bien-fondé de la plupart des thèses psychanalytiques, il garde son sens critique et insiste pour qu'une distinction soit maintenue entre l'apport scientifique de la psychanalyse et les doctrines philosophiques qui s'y trouvent mêlées. Tel est l'objet de la première partie du volume, qui traite successivement de la psychanalyse comme science et conception de vie, de la psychanalyse en tant que méthode thérapeutique et de la psychanalyse comme psychologie de l'inconscient. Dans une seconde partie le professeur Nuttin reprend tout le problème de la personnalité, soulignant qu'il s'agit là d'une réalité avant tout dynamique et que la psychologie des profondeurs en révèle maints aspects que la psychologie classique avait laissés dans l'ombre. Une bibliographie méthodique et un index des matières intelligemment conçu font de cet ouvrage un précieux instrument de travail.

EDMOND ROCHEDIEU.