

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **11 (1961)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.09.2024**

## **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

---

ANCIEN ET  
NOUVEAU  
TESTAMENTS

J. DE FRAINE, S.J. : *La Bible et l'origine de l'homme*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1961, 125 p.

Ce petit ouvrage est intéressant à plus d'un titre : il aborde un des problèmes essentiels de la confrontation entre la science et l'Écriture, celui de l'origine de l'homme ; il indique clairement que le message biblique est d'ordre religieux et doit être lu dans l'esprit dans lequel il a été écrit ; il révèle enfin comment travaille l'exégète catholique, sous la direction du magistère ordinaire de l'Église. De Fraine S. J. condamne avec force le concordisme et montre dans quelle mesure l'exégèse biblique et les enseignements officiels abordent les questions de l'origine de l'organisme humain, l'âge de l'humanité et l'unité du genre humain. Sur les deux premiers points, la Bible ne nous impose pas une solution ; sur le dernier, l'exégète catholique doit se conformer aux directives du Saint-Père qui « a prononcé des paroles très graves (quoique non infaillibles) contre le polygénisme qualifié d'hypothèse « aberrante et exagérée ». L'auteur remarque que, « quand le Saint-Père parle d'une exagération aberrante, il ne peut s'agir d'une condamnation définitive et irrévocable. Un fils soumis de l'Église ne prendra pas sur lui de défendre cette hypothèse ou de la proposer comme probable ; mais il ne peut pas y reconnaître une hérésie formelle » (p. 121). Le problème du mono- ou du polygénisme n'est donc pas définitivement tranché ; le P. de Fraine le suggère et ouvre du même coup la porte à une réflexion ultérieure... En un temps de dialogue œcuménique et biblique, cet exposé caractéristique d'un bibliste catholique mérite de retenir notre attention.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

KARL-HEINZ BERNHARDT : *Das Problem der Altorientalischen Königs-ideologie im Alten Testament*, unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese dargestellt und kritisch gewürdigt. Suppl. Vetus Testamentum, VIII, Leiden, E.J. Brill, 351 p.

Les spécialistes de l'Ancien Testament sont loin de s'accorder sur la signification de la royauté dans l'ancien Israël ; les tenants de l'école anglaise « Myth and Ritual » et de l'école d'Uppsala voient dans le souverain israélite, comme dans les monarques de l'ancien Proche-Orient, une figure divine appelée à jouer un rôle décisif dans le culte jérusalémitte, notamment lors de la grande fête du Nouvel-An. Ce serait à la lumière de l'« idéologie royale » adoptée par le peuple élu à la suite de la conquête de Canaan ou plus exactement de Jérusalem, qu'il faudrait interpréter non seulement les psaumes royaux (2, 20, 21, 45, 72, 110, etc.), mais l'ensemble du psautier, voire même de nombreuses pages de l'Ancien Testament. — Les thèses de S. H. Hooke, G. Widengren, I. Engnell et de leurs disciples ont été vivement combattues, en particulier dans les milieux catholiques et par les biblistes de langue allemande. Citons par exemple l'étude de M. Noth : « Gott, König, Volk im Alten Testament. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung », ZThK, 1950, p. 157 ss. (= Gesammelte Studien z. A. T., Munich, 1957) et l'ouvrage du P. de Fraine : « L'aspect religieux de la royauté

israélite », Rome, 1954, 425 p., recensé dans cette Revue par Philippe Reymond. (Le problème de la royauté en Israël... 1955, p. 281-285.) — K. H. Bernhardt s'attaque lui aussi à la théorie du « schème cultuel » (ritual-pattern) proposée par certains spécialistes comme la clef d'interprétation des livres de l'Ancienne Alliance. Il a consulté l'abondante littérature relative à l'idéologie royale dans l'ancien Proche-Orient et en Israël d'une manière quasi exhaustive (dix-huit pages de bibliographie), et après avoir esquissé une histoire de l'exégèse des psaumes, il s'efforce de démontrer la fragilité de la position à la mode dans les milieux britanniques et scandinaves. Il soutient d'abord que le « ritual-pattern » est une abstraction, l'Antiquité ne l'a jamais connu sous la forme suggérée par les reconstructions modernes. Le psautier d'Israël n'est pas tout entier issu du culte comme on le prétend ; de plus, il n'est pas prouvé que l'idéologie royale en usage à Jérusalem sous Melchisedek ait été simplement adoptée par David et ses successeurs. K. H. Bernhardt reproche surtout à la théorie du « ritual-pattern » de ne pas tenir compte de l'histoire (la royauté a évolué de Saül à Salomon) et de négliger les particularités de la monarchie en Israël. Un phénomène caractéristique est précisément l'opposition que rencontre la royauté dans le peuple élu ; d'ailleurs le roi ne sera pas identifié à Yahweh, il n'est l'objet d'aucun culte et son pouvoir ne s'étend pas sur la nature. Le souverain israélite est lié à la destinée de l'amphictyonie, il dépend des traditions des douze tribus, en particulier de l'Alliance et de l'Élection (chap. V et VI). Bref, l'idéologie royale n'explique pas la royauté telle qu'elle apparaît dans l'Ancien Testament, ni par conséquent les psaumes royaux ; tout au plus peut-on reconnaître ici et là des motifs qui lui ont été empruntés (p. 304 s.) — L'ouvrage de K. H. Bernhardt est avant tout critique, il consiste en une utile mise au point des remarques que l'on peut adresser aux exagérations et aux simplifications de la théorie du « ritual-pattern » ; il contient aussi des indications bibliographiques qui en font un instrument de travail important. L'auteur reconnaît que sa conclusion reste négative (p. 306) ; aussi attend-on de lui qu'après nous avoir démontré que l'idéologie royale ne nous permet pas de comprendre les psaumes royaux d'Israël, il nous indique comment ceux-ci doivent être lus à la lumière des conceptions spécifiquement israélites de la royauté. Le volume que K. H. Bernhardt nous présente aujourd'hui ne peut être que la première partie d'une étude qui s'impose plus que jamais.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

GERHARD VON RAD : *Theologie des Alten Testaments*, Band II : Die Theologie der prophetischen Uberlieferungen Israels. Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1960, 458 p.

Les nombreux lecteurs du premier volume de la *Théologie de l'Ancien Testament* de G. von Rad ne seront pas déçus par ce second tome consacré aux traditions prophétiques d'Israël. Ils reconnaîtront les qualités qui ont assuré le succès des travaux du professeur de Heidelberg : une information sûre, une capacité de synthèse liée à un sens aigu des nuances, une exposition claire et élégante, un don exégétique particulier... Bref, la « Théologie » de G. von Rad constitue une somme théologique qui doit permettre non seulement aux spécialistes, mais aussi aux dogmaticiens et à un public cultivé de mieux comprendre l'Ancien Testament ; il faut souhaiter que ces deux volumes soient bientôt traduits en français. — Le présent ouvrage se compose de trois parties : la première, sorte d'introduction au prophétisme, expose les divers

problèmes que celui-ci soulève, et évoque les interventions d'Elie et d'Elisée. L'auteur souligne la variété du phénomène prophétique, l'aspect charismatique du ministère assumé par Amos, Esaïe et leurs successeurs ; aussi l'explication de l'origine culturelle du prophétisme lui paraît-elle peu convaincante. Il étudie la vocation prophétique, défend contre ceux qui font des prophètes des organes presque inconscients de la divinité, leur liberté et leur responsabilité, insiste sur le rôle joué par la Parole et par l'histoire dans leur message. A cet égard, G. von Rad estime qu'il faut parler d'une « eschatologisation » de la pensée historique en Israël ; par là, il entend une mise en question des traditions dont se réclame le peuple élu, l'annonce d'un jugement radical (Jour de Yahvé ; l'expression remonterait à la tradition de la guerre sainte), une rupture dans la destinée d'Israël, qui ne peut subsister sans un nouvel acte de Dieu ; le message prophétique implique donc pour ses destinataires l'annonce d'une sorte de mort et de résurrection (p. 125-137). — La seconde partie, la plus importante (p. 139-328) expose la prédication prophétique telle qu'elle apparaît en ses diverses manifestations du VIII<sup>e</sup> siècle à l'apocalypse de Daniel. G. von Rad réussit à rapporter dans des aperçus riches en contenu théologique l'essentiel des oracles d'un Osée, d'un Ezéchiel ou d'un second Esaïe ; bornons-nous à citer ici les paragraphes consacrés au rôle de l'Oint et de Sion dans la pensée d'Esaïe (p. 166 ss.), aux confessions et aux souffrances de Jérémie (p. 213 ss.), au serviteur de Yahvé, figure plus prophétique que royale et sorte de nouveau Moïse (p. 285 ss.), à l'origine sapientiale et non prophétique de l'apocalyptique (p. 314 ss.). — Le professeur de Heidelberg achève son ouvrage par des considérations sur les relations entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il reprend ses thèses sur le caractère ouvert, inachevé ou prophétique de l'Ancien Testament qui demande un complément que le Nouveau Testament lui apporte, sur la manière dont la génération apostolique a lu les écrits du peuple élu et qui correspond aux actualisations successives dont la tradition israélite a été l'objet au cours de son développement, sur la lecture typologique de l'Ancien Testament. Il affirme que l'on ne peut comprendre les deux parties de l'Écriture sainte, si l'on ne tient pas compte de l'une et de l'autre. Cependant la compréhension chrétienne des livres de l'Ancienne Alliance est affaire de charisme et ne doit pas dépendre d'une norme absolue préétablie (p. 423). L'auteur termine par quelques remarques sur le monde et l'homme tels qu'ils apparaissent dans l'Ancien Testament, et sur le rôle qu'y joue la Loi, rôle qu'une certaine orthodoxie luthérienne a souvent mal interprété. — Cette dernière partie soulève tout le problème de la lecture de l'Ancien Testament dans l'Église ; il ne peut être question ici de l'aborder ; bornons-nous à dire que si un usage modéré de la méthode typologique nous paraît légitime, celle-ci ne saurait être la seule manière de comprendre la tradition scripturaire d'Israël. Il faudrait aussi revenir sur les pages d'introduction de ce second tome, dans lesquelles G. von Rad tente de répondre à un reproche qui lui a été adressé de divers côtés, notamment par F. Hesse (*Kerugma und Dogma*, 1958, et encore *Rudolph Festschrift*, 1961), celui de négliger l'histoire. La « Théologie » du professeur de Heidelberg, qui prétend précisément tenir compte du développement historique de la foi israélite, reposerait « en l'air », sur des traditions constamment révisées, sur un credo sans cesse enrichi, et non pas sur des faits historiquement contrôlables. Dans la dernière édition de sa « Théologie » (2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> parties, 4<sup>e</sup> édition, Stuttgart, 1961), W. Eichrodt revient sur ce point qui pose la question essentielle de la relation entre l'histoire du salut telle qu'Israël la confesse dans sa tradition écrite et l'histoire vécue par le



peuple élu lui-même. — C'est dire que l'œuvre du professeur von Rad, tant par la richesse de son contenu que par la méthode utilisée par son auteur, loin de ralentir l'étude théologique de l'Ancien Testament, suscitera de nouveaux travaux, ce dont l'Eglise ne peut que se féliciter.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

CLAUDE TRESMONTANT : *La doctrine morale des prophètes d'Israël*. Paris, Editions du Seuil, 1958, 198 p.

On connaît les contributions marquantes que Claude Tresmontant a fournies à la théologie biblique dans le domaine de la mentalité hébraïque et dans la recherche d'un dialogue renouvelé entre la science contemporaine et la Bible. En reprenant ici les lignes majeures de son *Essai sur la pensée hébraïque* (1953) et de ses *Etudes de métaphysique biblique* (1955), l'auteur se propose maintenant d'en montrer les implications dans le domaine de l'éthique biblique. — La métaphysique sous-jacente à l'enseignement des prophètes est caractérisée par la notion de création, laquelle rejette toute conception mythologique du monde et de l'homme. « Le premier acte de la métaphysique biblique, c'est une démythisation de l'univers » (p. 23). Créé par le Dieu vivant, le monde est accueilli dans sa diversité, comme un univers en expansion tendu vers la fin que lui assigne le plan de Dieu. L'homme est par excellence la créature de l'amour de Dieu, une personne individuelle à respecter et à aimer. « La métaphysique biblique de la personne conduit à une éthique qui seule a respecté la personne humaine dans toute l'histoire des civilisations, anciennes ou modernes » (p. 31). — Cette éthique biblique consiste d'abord à rejeter les mœurs des nations, issues de leurs mythes et de leurs « religions ». C'est la rupture de l'élection d'Israël. Les prophètes en ont été les artisans en faisant passer Israël d'une religion primitive, païenne, à une religion plus évoluée, plus spirituelle et plus morale (p. 100). Le péché d'Israël est résistance à cette rupture. Or, l'auteur le souligne fortement, « le péché est d'essence communautaire parce que l'homme est un animal social » (p. 146). Les prophètes nous apprennent ainsi à démasquer « l'hypocrisie qui consiste à filtrer avec minutie les imperfections individuelles, et à laisser passer dans une quasi inconscience d'énormes crimes collectifs » (p. 146). Ce péché mène à la mort, à la condamnation d'Israël par les nations. Pourtant les prophètes annoncent le renouvellement d'Israël par le « reste » fidèle, qui devient lui-même ferment de renouvellement pour l'humanité et la création tout entière. Ce renouvellement s'opère dans la justice « qui est participation à la volonté de Dieu, à sa charité, à son dessein » (p. 181). De là ce que l'auteur appelle l'humanisme biblique, fondé sur le respect et l'amour de l'homme. « C'est par l'enseignement des prophètes d'Israël, et par Jésus, dans Jésus, qui est l'Archétype de cette Humanité en laquelle Dieu a mis toute sa complaisance, que Dieu va créer cette Humanité nouvelle, à l'image et à la ressemblance de Dieu, cette humanité sainte » (p. 197). — Ecrit avec fougue, cet ouvrage suggestif est, hélas, touffu et plein de reprises. S'il y a d'excellentes pages sur le réalisme de la conception biblique du monde, sur le respect de l'homme créature, le théologien reste perplexe devant cet essai de dégager de l'Ecriture une philosophie de la création qui en serait le véritable fil conducteur. La création n'est-elle pas régie par l'élection en qui elle trouve sa raison d'être et non sa conséquence ? L'enjeu du dialogue que Claude Tresmontant poursuit avec l'Ecriture intéressera très directement les lecteurs de notre *Revue*.

SAMUEL AMSLER.

NEILL Q. HAMILTON : *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*. Scottish Journal of Theology Occasional Papers, No. 6. Edinburgh-London, Oliver and Boyd, 1957, 94 p.

Au point de départ de l'étude de M. Hamilton, il y a une préoccupation d'ordre pratique : il s'est demandé, en effet, quelles étaient les répercussions sur la vie chrétienne d'une saine doctrine du Saint-Esprit et de l'eschatologie. Afin de voir plus clair dans ce problème, il aborde successivement les points suivants : les rapports entre le Saint-Esprit et le Seigneur, d'après quelques textes importants des épîtres pauliniennes ; la relation entre le Saint-Esprit et le temps (le Saint-Esprit, puissance du monde futur à l'œuvre dans le présent) ; l'examen de quelques prises de position modernes à l'égard du problème de l'eschatologie (A. Schweitzer et l'eschatologie conséquentielle, C. H. Dodd et l'eschatologie réalisée, R. Bultmann et l'eschatologie réinterprétée). En conclusion, l'auteur montre comment la doctrine paulinienne de l'Esprit implique pour le chrétien une vie faite de *reconnaissance* (le Saint-Esprit le lie au Christ ressuscité), de *joie* et de *victoire* (le Saint-Esprit l'introduit dans le temps de l'accomplissement), et enfin d'*espérance* (dans le temps présent, où règnent encore le péché et la mort, le Saint-Esprit l'assure de la délivrance complète). — Le lecteur sera spécialement intéressé par la critique des positions de Schweitzer, Dodd et Bultmann, et par la réfutation d'objections modernes tendant à émousser la pointe eschatologique des écrits pauliniens.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

D. E. HOLWERDA : *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John*. A Critique of Rudolf Bultmann's Present Eschatology. Kampen, J. H. Kok N.V. 1959, XIII + 141 p.

On sait à quel point l'interprétation de l'évangile de Jean joue un rôle primordial dans la pensée de Bultmann. C'est en particulier à la lumière de la doctrine johannique que le maître de Marburg a élaboré sa conception de l'eschatologie, une eschatologie actualisée. Mais on peut se demander jusqu'à quel point sa compréhension de ce thème particulier, dans le quatrième évangile, n'est pas faussée par des présupposés étrangers au texte. Aussi M. Holwerda s'est-il attaqué au nœud du problème en basant sa critique de Bultmann sur une étude préalable de l'enseignement johannique concernant le Saint-Esprit et son rôle eschatologique. Dans les chapitres I-III de son ouvrage, il examine le rapport entre le Saint-Esprit, d'une part, et le départ, l'œuvre et le retour de Jésus d'autre part. Au chapitre IV, il caractérise la doctrine bultmannienne de l'eschatologie actualisée (« Present Eschatology »), tandis que le dernier chapitre est consacré à la critique de l'interprétation, par Bultmann, de Jean 14 et 16. — M. Holwerda, après bien d'autres, ne peut admettre le rejet de passages eschatologiques mis sur le compte de la tradition ecclésiastique postérieure (qui les aurait insérés dans le texte). En outre, il critique, pour des raisons exégétiques, l'identification de Pâques, Pentecôte et de la Parousie, car ce sont, pour Jean, trois événements distincts. En résumé, sa thèse principale est que la manière dont Bultmann met l'accent sur l'individu et actualise l'eschatologie ne rend pas justice à la conception « heilsgeschichtlich » sous-jacente à Jean 14 et 16.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

\* \* \*

DOM PIERRE SALMON : *L'Office divin*. Paris, Editions du Cerf, 1959, 252 p. Collection « Lex orandi ».

Depuis l'ouvrage savant de P. Battifol : *Histoire du bréviaire romain*, paru au début du siècle, et un opuscule de Dom Baudot sur le même sujet, daté de 1929, rien n'avait été publié d'un peu complet en français sur l'histoire de la prière publique et communautaire chrétienne. Le livre de Dom Salmon, qui est la réunion de divers articles de revues, vient donc à son heure ; il procède non seulement d'un souci de recherche historique purement académique, mais aussi de contribution à l'œuvre de refonte de l'office et du bréviaire, qui est en cours dans l'Eglise romaine, et qui s'est déjà concrétisée dans les décrets de la Congrégation des Rites de 1955 et de 1960. Dom Salmon, qui se défend d'être complet et ne veut que faire œuvre provisoire, en attendant qu'un spécialiste reprenne le problème, nous donne cependant un excellent aperçu d'ensemble de l'évolution de l'Office divin et des facteurs historiques qui ont déterminé cette évolution. Il montre comment l'Office, au premier millénaire, a toujours été envisagé comme communautaire, et comment s'est répandue peu à peu la « récitation privée ». Sur l'obligation faite aux clercs de participer à la célébration de l'office de chœur, il rassemble un nombre imposant de citations de conciles locaux mérovingiens et carolingiens. L'auteur fait également preuve d'érudition dans les nombreuses citations patristiques concernant l'interprétation christologique des psaumes et de la psalmodie dans l'ancienne Eglise. Il s'est livré à des recherches sur les origines du lectionnaire, c'est-à-dire de la répartition de la lecture de la Bible selon le cycle de l'année ecclésiastique. Le dernier chapitre est une synthèse très réussie de toute l'histoire de l'Office et du bréviaire jusqu'à nos jours, en passant par les réformes de Pie V, et des Pères du Concile de Trente, ainsi que les essais de bréviaires gallicans des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, et en caractérisant la courbe d'évolution de la piété, ecclésiale aux premiers siècles, individualiste dès le milieu du Moyen Age, et redevenant communautaire en notre siècle.

RICHARD PAQUIER.

KURT ALAND : *Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums*. Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1961, 147 p. Theologische Bibliothek Töpelmann, 5.

L'examen des raisons que les hommes ont de se convertir peut donner lieu à des observations du plus haut intérêt pour les efforts d'évangélisation. C'est pourquoi il faut être reconnaissant à K. Aland, professeur à Münster, d'avoir remanié, pour la publier, une série de cours donnés à Chicago en 1959. Quelles sont ces raisons ? — L'auteur les énumère dans les trois premiers chapitres : la force de la parole de Dieu appuyée ou non par des miracles (voir livre des Actes) ; le respect qu'inspirent le courage, la tenue, l'amour mutuel des chrétiens ; la réponse que l'Évangile donne aux aspirations que les philosophes et les religions païennes ne peuvent combler (rôle missionnaire des apologistes) ; la simplicité de l'enseignement doctrinal et des exigences morales de l'Eglise (l'auteur insiste sur le rôle missionnaire des prescriptions sévères de l'éthique chrétienne) ; les pressions politiques ou sociologiques (qui commencent, très lentement, à se faire sentir à partir du IV<sup>e</sup> siècle) ; la peur de représailles (à partir de Charlemagne). Dans cette première partie, on notera en particulier la manière dont K. Aland démontre que ni Constantin en devenant chrétien, ni Clovis en devenant catholique plutôt qu'arien, ni Frédéric le Sage en soutenant

HISTOIRE  
DE LA  
PENSÉE ET  
DE L'ÉGLISE  
CHRÉTIENNES

Luther n'ont agi par motif politique (p. 43-55) ; on notera aussi l'importance qu'il attribue à la libre conversion des Germains avant que Charlemagne n'impose brutalement le christianisme aux Saxons à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle (p. 57-67). — Les trois derniers chapitres sont consacrés non pas aux raisons de se convertir du paganisme à la foi chrétienne, mais à celles qui font passer d'une confession chrétienne à une autre. L'auteur montre tout d'abord les raisons qui ont assuré à la Réforme un succès de départ fulgurant : la quête de Luther pour trouver la paix de l'âme ne lui était pas personnelle, elle était générale, et la proclamation du *sola fide* répondait vraiment au besoin spirituel majeur de l'époque. La Réforme ne s'explique donc ni par les critiques auxquelles s'exposait l'Eglise médiévale d'Occident, ni par le réveil des nationalités, et bien moins encore parce qu'elle aurait offert aux hommes la licence d'une espèce de carnaval ininterrompu. Ensuite — avec de nombreuses statistiques allemandes à l'appui — l'historien de Münster examine les raisons qui motivent le transfuge du protestantisme à l'Eglise romaine. Elles sont, à ses yeux, au nombre de cinq : le besoin d'autorité, le besoin d'une religion mystico-esthétique, la rencontre de personnalités catholiques romaines de premier plan, des facteurs non théologiques (mariages mixtes, par exemple), et une vue romantique de l'Histoire, adoptant l'opinion de Calixt sur le *consensus quinquesaecularis*. Selon l'auteur, l'Eglise protestante ne saurait freiner l'exode de ses membres vers l'Eglise romaine en se catholicisant ; elle doit montrer au contraire pourquoi cette orientation fausse la foi. — Mais l'auteur ne se demande pas sérieusement si cet exode pourrait provenir aussi du fait que l'Eglise romaine a retrouvé de nombreux éléments de foi et de vie chrétiennes que les Réformateurs lui reprochaient d'avoir perdus, ou du fait que le protestantisme, en se laissant imbiber de libéralisme, risque de perdre ce qui lui avait donné sa raison d'être. On le dirait figé, lui pourtant si sensible aux nuances quand il s'agit de l'Eglise ancienne, dans une vue statique de l'Histoire, comme si les Eglises d'aujourd'hui étaient identiques à celles du XVI<sup>e</sup> siècle. C'est probablement pourquoi il n'imagine pour l'avenir ni renouveau ecclésial ni unité chrétienne.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*. Tome IV. Introduction par G. Bardy. Index par Pierre Perrichon. Paris, Editions du Cerf, 1960, 329 p. Sources chrétiennes, 73.

Peu de temps avant sa mort, le chanoine Bardy avait mis le point final à cette introduction à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Sans vouloir innover, Bardy donne l'état de la question des recherches entreprises sur la personne et les œuvres d'Eusèbe, pour permettre au lecteur une lecture plus aisée de son *Histoire* ; il insiste sur la pauvreté de notre information (naissance d'Eusèbe vers 265), la valeur inégale des renseignements fournis par Rufin et Jérôme (date la mise en chantier de l'*Histoire* en 303), avant d'en donner une analyse succincte pour y discerner l'intention profonde de son auteur : montrer l'ancienneté de la religion chrétienne attestée par les listes des « diadoches », leur rôle dans la formation de la tradition. Bardy a fort bien mis en lumière, conformément à la perspective de son Eglise, la thèse eusébiennne de la continuité et du développement de la grande Eglise, par opposition aux hérésies et malgré les persécutions, parallèlement à la formation du canon et de la *regula fidei*. Notons enfin un chapitre sur la composition de l'ouvrage et ses sources, puis sur sa tradition manuscrite. Le P. Perrichon, secrétaire aux *Sources chrétiennes*, a dressé d'imposants index qui rendront d'incalculables services aux chercheurs



(Index des noms, p. 137-233, *rerum et doctrinarum*, p. 235-261, scripturaires, des titres des ouvrages mentionnés par Eusèbe, des termes techniques grecs dont il use). Complément indispensable aux trois volumes parus précédemment.  
G. WIDMER.

LÉON LE GRAND : *Sermons*. T. III. Texte latin, Traduction et notes de Dom René Dolle. Paris, Editions du Cerf, 1961, 165 p. (p. 14-161, pagination double). Sources chrétiennes, 74.

Cette traduction des sermons du « Docteur de l'Incarnation » approche de son achèvement avec la parution du troisième et avant-dernier volume (cf. *Rev. de théol. et de phil.*, 1958, p. 334). C'est aussi le plus important, puisqu'il comprend les vingt-sept sermons du « sacramentum pascale » : l'œuvre du salut par le Christ humilié et triomphant (Semaine sainte surtout, Pâques, Ascension, Pentecôte). Un bref avertissement, des notes plus nombreuses signalent les caractères, les sources et l'originalité de ces prédications (cf. Hudon, « La perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon », 1959, p. 220 ss.).  
JEAN SAUTER.

Œuvres de saint AUGUSTIN : *La Cité de Dieu*. Livres XI-XIV, XV-XVIII, XIX-XXII. Introduction et notes par G. Bardy. Traduction française de G. Combès. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 1960. 3 vol. de 570, 823, 965 p. Bibliothèque augustinienne, cinquième série, 35, 36, 37.

La publication intégrale de la *Cité de Dieu* avec une excellente traduction et des notes importantes est un événement historique qui met en relief l'actualité de ce classique. Dans une précédente recension, nous avons dit les mérites de la traduction de l'abbé Combès, rappelé les circonstances dans lesquelles saint Augustin composa son grand ouvrage. Relue dans son ensemble, il nous apparaît comme une œuvre « systématique » en ce qu'il suit les phases de l'histoire du salut, de la chute au rétablissement final, surtout depuis le Livre XI, dans lequel saint Augustin s'attaque au problème de l'origine des deux Cités, puis à celui de leurs rapports dialectiques (tendant à se distinguer et pourtant tentées de se confondre). On est frappé de voir combien dans cette histoire du salut, l'anthropologie est conjointe à la théologie, quelquefois par la médiation de l'angelologie, soit surtout par la médiation du Christ, si manifeste dans l'interprétation typologique des pages centrales de l'Ancien Testament relatives au destin des deux Cités. Ainsi l'histoire d'Israël, celle qu'Augustin connaissait le mieux, devient l'exemplaire de l'histoire du monde, et de ce fait la théologie biblique telle que la met en œuvre saint Augustin devient typique pour la théologie spéculative, dont les développements s'y insèrent d'une manière très éclairante. Il y a donc dans ces Livres XI et suivants la prise de conscience du mouvement réel de l'histoire dans son étroite relation à la constitution même de la science théologique : il fallait que nous connaissions le dénouement de la tension entre les deux Cités pour que la théologie puisse se constituer en partant de la Création, puis en abordant le mystère de la chute et de la rédemption. D'où l'importance considérable des livres XIX à XXII, où saint Augustin aborde avec prudence l'examen des fins dernières à la lumière de la situation historique. Pour éviter toute évasion périlleuse dans l'apocalyptique qui risquerait de lui faire perdre le bénéfice de sa recherche,

saint Augustin, dans cette phase finale de son enquête, s'accroche plus fermement encore qu'auparavant à l'Écriture, tout en jetant les bases d'une doctrine ecclésiastique sur les peines, la résurrection et la vie éternelle, sur laquelle les docteurs médiévaux construiront un enseignement point toujours si proche de l'Écriture. Étant donné l'ampleur des problèmes soulevés par saint Augustin et les moyens si divers mis en œuvre pour tenter de les résoudre (exégèse, histoire, psychologie, métaphysique, etc.), il est indispensable de recourir aux notes, pour y puiser des renseignements bibliographiques et des éclaircissements. De même la table analytique des matières (vol. 37, p. 893-959) rendra d'incalculables services, comme les index biblique, patristique et philosophique publiés en fin de chaque volume, et enfin l'index général des noms propres et des notions générales. Ni le théologien, ni le philosophe ne peuvent ignorer *La Cité de Dieu*, mais étant donné l'actualité de certaines de ses pages, un public plus large pourra en prendre connaissance grâce à cette admirable édition, qui restera pour les spécialistes un instrument de travail de première valeur pour la connaissance de saint Augustin. G. WIDMER.

**MARIUS VICTORINUS : *Traité théologique sur la Trinité*.** Texte établi par Paul Henry. Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot. Paris, Les Éditions du Cerf, 1960, 2 tomes de 1160 p. Sources chrétiennes 68-69.

Cette édition marquera une date dans l'histoire des dogmes et celle de la littérature chrétienne latine, soit par la valeur du texte établi sur les manuscrits par le P. Henry, l'un des éditeurs des *Ennéades*, soit par la haute qualité de l'introduction et des notes de M. P. Hadot, dont nous attendons avec impatience un ouvrage sur Marius Victorinus. E. Benz en 1932 et le P. Séjourné en 1950 avaient souligné l'importance de Marius Victorinus soit pour l'histoire de la métaphysique et de la transmission à l'Occident de textes d'Aristote, de Plotin, de Porphyre, dont il fut le traducteur, soit pour l'histoire du dogme trinitaire et de la lutte contre le semi-arianisme, dont il fut un contradicteur exceptionnellement sagace et informé (cf. le dossier homéousien incorporé par Marius Victorinus à ses réfutations). Dans sa riche introduction, M. P. Hadot rappelle les circonstances et le sens de la conversion de l'illustre rhéteur, admirateur du néo-platonisme gagné à l'Évangile par la lecture du Prologue de Jean. Puis il dessine d'une façon magistrale les vicissitudes de son combat contre le semi-arianisme, clarifiant les données historiques et théologiques d'une controverse particulièrement complexe. Il nous découvre avec beaucoup de finesse l'enjeu des décisions contradictoires des synodes et conciles de Sirmium, Rimini, Séleucie et Constantinople (358-360) et les incidences que ces décisions occasionnent sur le développement et l'approfondissement de la doctrine de Marius Victorinus, tels qu'en témoignent ses *Lettres à Candidus*, ses *Livres contre Arius* (donnés dans l'ordre traditionnel) et ses *Hymnes*. Enfin, un aperçu éclairant sur la doctrine de Victorinus et sur l'histoire de la tradition manuscrite de son œuvre achève cette introduction. Les index contiennent la liste des textes cités par Victorinus, un précieux répertoire des notions définies dans le commentaire et les index usuels. L'historien du dogme s'accroche régulièrement aux difficultés de la théologie victorienne, qui explicite données scripturaires et canons à l'aide d'une méthode dialectique éblouissante et d'une analyse approfondissante, et à l'aide d'une terminologie empruntée aux philosophes et aux livres hermétiques. Dorénavant, il pourra en triompher partiellement grâce au commentaire suivi (près des 500 pages du second tome) rédigé



par M. Hadot : plan des chapitres et des paragraphes, composition et intention, définition des termes, éclaircissement des obscurités, information sur les sources, renseignements bibliographiques. Avec ce commentaire, nous avons une documentation de toute première valeur sur les échanges théologiques entre l'Orient et l'Occident, le rôle des philosophies dans l'élaboration de la dogmatique. Ainsi, on apprend à mieux connaître l'attachante figure de Victorinus et sa doctrine originale ; il apparaît comme l'un des représentants les plus marquants de ce néo-platonisme chrétien (ou de ce christianisme néo-platonicien) avec Ambroise, Simplicianus et d'autres, dont l'influence sur saint Augustin, puis sur le Moyen Age et au-delà a été mise en relief par P. Courcelle. Faut-il ajouter que ces textes reprennent, une fois encore, une nouvelle jeunesse en notre temps où le théologien redécouvre la richesse du platonisme chrétien ?

GABRIEL WIDMER.

Saint BONAVENTURE : *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Texte de Quaracchi. Introduction, traduction et notes par Henry Duméry. Paris, Vrin, 1960, 112 p. Bibliothèque des textes philosophiques.

La publication de ce texte et de sa traduction comble une lacune : l'absence d'une édition courante d'un texte de saint Bonaventure qui puisse servir d'initiation. Dans son introduction toute de clarté et de substance, Duméry montre en quoi philosophie et théologie sont médiations entre la foi vécue initiale et la foi épanouie de l'expérience mystique. Il dégage sous leur véritable éclairage les fonctions réciproques de ces deux disciplines propédeutiques et caractérise le génie de saint Bonaventure, qui, à partir de sources diverses, réinvente un platonisme qui est sien. Dans les notes, jointes à une traduction fidèle et précise, Duméry excelle à définir les termes (*mens, spiritus*, etc.), les démarches de la pensée (ascendante : du signe au signifié — élévation de l'esprit *par* les vestiges, *par* l'image, par le Premier Nom de Dieu, l'Être — et descendante : du signifié au signe — élévation *dans* les vestiges, *dans* l'Image, dans le « Nom », le Bien —) jusqu'à l'extase. Admirable illustration de cet augustinisme platonisant du XIII<sup>e</sup> siècle.

G. WIDMER.

FRANCIS J. KOVACH : *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*. Eine genetische und systematische Analyse. Berlin, W. de Gruyter, 1961, 279 p.

Devant des ouvrages de cette sorte, le recenseur éprouve de l'effroi. Effroi devant la typographie des pages, tout d'abord, où le texte peut occuper deux lignes, le reste étant rempli de notes savantes ; effroi devant un index où figurent *tous* les textes de Thomas contenant la plus petite des allusions à l'esthétique ; effroi surtout devant tant de science, tant de minutieuse recherche, tant de perfection formelle. — La perfection effraie : vous avez en effet là, dans ce livre, toute l'esthétique de saint Thomas, sans rien omettre. Vous ne sauriez en contester une phrase ; vous ne sauriez mettre en doute une affirmation. C'est du travail définitif. Si vous deviez contester, ce serait au nom de quelque chose qui serait une intuition, une « vue des choses », une autre « idée » que l'on se ferait de l'auteur étudié ; mais rien de cela ne saurait figurer sur une fiche recensable, dont l'auteur puisse tenir compte. Rien de cela ne serait scientifique. De tels livres sont invulnérables ; leur science les met à l'abri de toute attaque. Et c'est aussi pourquoi de tels livres paraissent si inhumains. — J'ai l'air de jouer à l'esthète, et de méconnaître les qualités exceptionnelles de ce

livre. C'est que mon embarras est plus profond. Je me demande sans cesse si la connaissance aussi rigoureuse et aussi définitive du passé ne tend pas à tuer la recherche future et en particulier l'avènement d'une esthétique ; je me demande si à force de sonder le passé, on ne néglige pas trop l'avenir. J'ai toujours été frappé de l'*ignorance* (au sens où l'auteur de ce livre reproche aux thomistes contemporains leur ignorance du « vrai » Thomas) des grands philosophes vraiment créateurs : qu'est-ce qu'un Descartes « savait » (dans le sens d'une histoire de la philosophie rigoureuse) de ses devanciers ? — Considérez l'exemple suivant : des pages 95 à 102 de cet ouvrage, M. Kovach énumère (non sans les classer) toutes les *choses* que Thomas a trouvées « belles ». Cela va des oliviers aux cyprès, des hommes aux femmes (et il paraît que Thomas se réfère plus fréquemment à la beauté féminine qu'à la beauté masculine), de l'ombre à la lumière, des maisons aux villes, des vases aux bijoux, des discours aux métaphores. Cela fait un fort beau catalogue. Je m'empresse d'ajouter que M. Kovach n'accumule ce matériel qu'afin de poser la question de base : qu'est-ce que la beauté pour saint Thomas. Seulement la question *préalable* est celle-ci : est-ce vraiment à partir de la *lettre* d'un écrit (et pour le cas particulier à partir des *loci* recensés et mis sur fiche) que l'on va pouvoir passer à l'essentiel, c'est-à-dire à l'*esprit* du texte et à sa fécondité pour nous, hommes du XX<sup>e</sup> siècle ? Cela n'est pas sûr, et c'est en tout cas une question fondamentale ; j'ai toujours le sentiment que la connaissance *définitive* du passé referme le passé sur lui-même et le coupe du présent et de l'avenir, et que lorsque le passé féconde réellement le présent, c'est un passé réduit à l'essentiel par une intuition qui ne doit pas grand-chose à la connaissance analytique et rigoureuse des éléments dissociés. — Au fond, c'est souvent *ce que n'ont pas écrit* les grands philosophes qui compte le plus, parce que pour eux, cela allait de soi, alors que pour nous il se trouve que justement cela ne va plus de soi. Or la méthode des historiens de la philosophie dont M. Kovach est un exemple accompli s'attache aux seuls écrits, est trop exclusivement fondée sur une analyse préliminaire, et risque de manquer l'essentiel. Non pas ce qui est essentiel aux yeux d'une bonne et rigoureuse méthode historique, mais ce qui est essentiel pour nous, les hommes de notre siècle, qui n'osons plus regarder vers l'avenir, et semblons compenser cela en nous enfermant dans le pur dépouillement du passé.

J.-CLAUDE FIGUET.

AELRED DE RIELVAUX : *La vie de recluse. La prière pastorale*. Texte latin. Introduction, traduction et notes par Charles Dumont, O.C.S.O. Paris, Editions du Cerf, 1961, 217 p. Sources chrétiennes, 76. Textes monastiques d'Occident, VI.

Après le « De Jesu Puero » (S. C. 60, cf. *Rev. de théol. et de phil.* 1960, p. 246), voici les deux textes les plus personnels de cet attachant abbé cistercien anglais du XII<sup>e</sup> siècle. Le « De institutione inclusarum » (éd. Talbot) développe, avec finesse et profondeur, les éléments de la vie d'une vierge recluse : son fondement (avec des tableaux terribles de recluses mondaines ou cupides ou maîtresses d'école), l'importance et la place du silence, l'emploi du temps, la nourriture et le vêtement. Puis ce sont des directives morales sur la virginité et la chasteté (et les moyens de la défendre) et la charité, et enfin une troisième partie donne un bel exemple de cette méditation des bienfaits du passé (la vie du Christ, sa mort surtout), présents et futurs, qu'Aelred a pratiquée, après S. Bernard et tant d'autres. Dans une introduction utile

(30 p.), Dom Ch. Dumont analyse le traité et le situe dans l'histoire de la spiritualité. Les citations d'auteurs y sont un peu envahissantes. Enfin, nous trouvons encore une belle prière publiée naguère par Dom A. Wilmart et sa traduction : la prière pastorale de l'abbé pour lui-même et pour ceux qui sont confiés à son amour ; tous les « pasteurs » auront profit à la redire. Elle est brièvement introduite par A. Hoste, O.S.B.

JEAN SAUTER.

TOMMASO CAMPANELLA : *Il Peccato originale*. Inediti. Theologicorum liber XVI. Texto critico traduzione a cura di Romano Amerio. Roma, 1960, 174 p. Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, série II.

Campanella n'est pas très connu et peu de travaux lui sont consacrés. A part sa *Cité du Soleil*, souvent traduite en diverses langues, le public cultivé ne le connaît guère que par un ouvrage de Léon Blanchet, qui date de 1920. Aussi est-il heureux de voir paraître depuis quelques années des inédits qui dirigeront sans doute sur cet auteur l'intérêt des chercheurs. — Le présent volume, publié par le Centre international d'études humanistes, est l'un de ces textes. Il est présenté par son éditeur dans une intéressante introduction en italien qui dégage le sens théologique de ce traité sur le péché originel (pages 11 à 20). Le texte est publié avec la traduction italienne en regard. Les notes ont pour objet presque exclusivement d'identifier les citations bibliques ou les allusions à l'Écriture. Un index des noms cités par Campanella achève le volume. — Le traité, qui n'appartient pas à la jeunesse de Campanella, comprend sept chapitres qui sont autant de questions, comme disaient les médiévaux. Campanella se demande d'abord quelle est l'origine des maux dont souffre l'homme. Il expose les réponses des philosophes, des théologiens, des païens, avant de présenter l'opinion catholique. — La question qui vient ensuite est celle de savoir pourquoi Dieu a permis le péché de l'homme, cause de ses maux. Elle est traitée avec la même érudition : on voit paraître les gnostiques, les musulmans, les calvinistes et les libertins. Campanella ne se satisfait pas de la réponse que donne saint Thomas et qui consiste à dire qu'un monde contenant le péché est meilleur qu'un monde ne le contenant pas. Il n'en est pas ainsi selon lui, ou au moins cette *melioritas* nous est cachée. Ce qui ne donne pas raison aux calvinistes et aux libertins, « mais si l'un de ceux qui ont erré a parlé moins mal que les autres, ce fut Origène, auquel il faut pardonner plus qu'aux autres » (page 80). — Les questions suivantes traitent du rôle du diable et du serpent, de la nature du péché (qui est l'orgueil et non la luxure ou l'infidélité), de la propagation du péché et de ses conséquences. En tout cela, Campanella suit en général les opinions traditionnelles et l'on observe peu de traces de ses opinions philosophiques. L'originalité principale est celle qui vient d'être relevée : Campanella pense qu'il eût été préférable que le monde fût sans péché. Cette thèse constitue ce que l'éditeur appelle « un motivo pessimistico ».

FERNAND BRUNNER.

JEAN RILLIET : *Zwingle, le troisième homme de la Réforme*. Paris, Arthème Fayard, 1959, 317 p.

Merci à M. Rilliet. Il a mené à bien une entreprise — on peut le dire — très difficile. Dépeindre honnêtement, en quelque 300 pages, un Suisse (et tellement Suisse !) à des Français, un réformateur à des lecteurs avant tout non-protestants, un homme trop méconnu à un public non-spécialisé ! On

risque si facilement de tomber dans les généralités ou le panégyrique. M. Rilliet a su profondément se garder de ces périls. On se passerait même, parfois, de certains détails, qui alourdissent quelque peu l'ensemble de l'œuvre. Mais le tout se lit cependant fort agréablement. Les protestants qu'intéresse l'histoire de leur Eglise ne doivent pas ignorer cette bonne biographie de Zwingli, une des seules de langue française.

G. BESSE.

MARIA SIMONETTI : *Studi Pascaliani*. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Università di Genova. Vol. VIII. Roma, Bocca.

Ce livre dont la lecture nous a semblé de prime abord assez aride a le grand mérite de mettre en lumière l'importance qu'ont pour établir le texte authentique des Pensées de Pascal le déchiffrement attentif et méthodique et l'étude des manuscrits. A ce point de vue, l'édition de Brunshvicg (1904) ne saurait, malgré sa valeur, être considérée comme définitive. C'est ce qu'ont démontré les études de Zacharie Tourneur (1934) et de Louis Lafuma (1947). On peut du reste douter d'arriver jamais à une édition définitive. Dans sa comparaison des textes proposés par ces différents critiques, Maria Simonetti permet de surprendre à la fois le génie et l'effort sans cesse renouvelé de Pascal pour exprimer avec le plus de force et de poésie la vérité qu'il entrevoit. — Les chapitres sur l'évolution de la tradition critique du texte des Pensées et sur l'histoire récente des interprétations de ce texte ont une valeur dont devront tenir compte tous ceux qui s'intéressent à l'étude de Pascal. Dans les jugements personnels qu'elle porte sur l'auteur des *Pensées*, Maria Simonetti insiste sur son originalité foncière, son humanité et son ironie. Pascal voit l'univers, la vie et les hommes dans leur complexité. Ce qu'il a écrit est plus vaste qu'une apologie de la religion. Peut-être le Pascal de Maria Simonetti est-il trop socratique. Mais les *Studi Pascaliani* méritent d'être lus.

LYDIA VON AUW.

C. DE VOGEL, professeur à l'Université d'Utrecht : *Du protestantisme orthodoxe à l'Eglise catholique* (les motifs d'une option personnelle). Traduit du néerlandais par Pierre Brachin. Paris, Aubier, 1956, 318 p.

Bien que ce récit d'un itinéraire spirituel ait paru dans une collection intitulée « Conversions », l'auteur, qui raconte sa propre histoire, considère son passage du protestantisme orthodoxe à l'Eglise catholique comme une évolution, ayant l'honnêteté de reconnaître qu'il était converti au christianisme avant de se rattacher à l'Eglise romaine. Il y a beaucoup de choses intéressantes à glaner dans ces pages substantielles où, sur le plan de la philosophie, on remonte du criticisme kantien au réalisme thomiste, où, sur le plan de l'histoire, on s'efforce de rallier tous les Pères à une commune doctrine de l'Eglise, et, sur le plan de la critique biblique, on demande au seul Léon le Grand l'interprétation du fameux texte de Matthieu 16 : *Tu es petrus...* On reste ému devant l'immense labeur que s'impose l'auteur pour parvenir à cette conclusion que l'Eglise romaine est restée à travers tous les siècles la fidèle épouse du Christ. Il nous semble que cet aboutissement était en puissance dans le psychisme de l'auteur, de sorte que ses arguments rationnels ne sont guère valables que pour lui-même et pour ceux qui ont, comme lui, un irrépressible besoin d'unité doctrinale et institutionnelle.

VICTOR BARONI.

\* \* \*

H.-M. DIEPEN : *La théologie de l'Emmanuel*. Les lignes maîtresses d'une christologie. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 361 p. Textes et études théologiques.

THÉOLOGIE  
CONTEMPORAINÉ

Voilà un ouvrage ardu pour des théologiens réformés, à cause de sa problématique et de sa terminologie scolastiques, et pourtant livre important qui reflète une question très débattue parmi les théologiens romains et qui sera peut-être soulevée au futur concile : comment définir la conscience que le Christ avait de lui-même, en tenant compte de l'affirmation des deux natures dans une personne, de la condamnation du monophysisme et du nestorianisme ? Les partisans de l'*assumptus homo* plus ou moins fidèles à Duns Scot (à la suite du P. Déodat de Basly) provoquent la résistance des authentiques thomistes, partisans de l'Emmanuel, qui s'appuient, comme le fait le regretté Dom Diepen aussi, sur saint Cyrille d'Alexandrie. A la suite d'une analyse des notions métaphysiques en cause (être, nature, personne...), des données de l'Écriture et de la Tradition, l'auteur démontre que « tout thomiste authentique doit nier l'autonomie de la volonté humaine de Jésus », car il n'y a pas de Je humain distinct du Je divin dans l'Emmanuel (contre le nestorianisme), le Verbe s'approprie la nature humaine avec toutes ses caractéristiques selon le mode de l'union hypostatique (contre le monophysisme). Les affirmations sont fondées sur la distinction entre nature et personne, sur le fait que la Trinité est le principe unique et indivisible de toute opération *ad extra* et que les actes de la deuxième personne sont causés par la Trinité et posés par le Fils. Les positions étudiées et critiquées permettent de comprendre l'étendue d'un débat théologique qui n'est pas près de se clore, surtout après une mise au point aussi entière.

G. WIDMER.

KARL BARTH : *Philosophie et théologie*. Genève, Labor et Fides, 1960, 44 p. Les Cahiers du renouveau, XX.

Dans l'hommage à son frère Heinrich Barth, pour ses soixante-dix ans, K. Barth, en théologien, traite de sa situation et de celle du philosophe en face de l'unique vérité. Le théologien s'appuie sur la révélation et comprend l'homme à partir de ce que Dieu en dit ; le philosophe s'élève du créé pour affirmer Dieu. Etant donné cette disparité de situation et de démarche, la méthode, le langage et la problématique théologiques et philosophiques ne se confondent, ni ne se juxtaposent pour s'influencer réciproquement. Pourtant, le dialogue entre théologien et philosophe est souhaitable non pour confronter et concilier leurs conclusions, mais pour dissiper les malentendus. Le théologien sera attentif à l'anthropologie philosophique, le philosophe s'informerait du savoir théologique. L'intérêt se porte sur les conditions de la rencontre plus que sur les résultats, d'où la dénonciation des déviations conduisant le philosophe à être un crypto-théologien ou un pseudo-philosophe et le théologien à devenir un crypto-philosophe et un pseudo-théologien. Le philosophe peut donc être un prochain que Dieu place sur notre route et même un frère quand il est, comme Heinrich Barth, un croyant.

G. WIDMER.

GUSTAVE THILS : *La « théologie œcuménique »* Notion, formes, démarches. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium Vol. XVI. Louvain, 1960, 84 p.

L'auteur de la désormais classique *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique* (1955) nous propose aujourd'hui une sorte de mise au point métho-



dologique d'un vif intérêt ; « esquisser une sorte d'état de la question relative à la « théologie œcuménique » au degré du développement qu'elle a atteint aujourd'hui » (p. 81). — Après une introduction passionnante où l'auteur met de l'ordre dans les multiples définitions possibles de ces deux termes « théologie » et « œcuménique », M. Thils définit tout d'abord la « théologie œcuménique » comme une *confrontation de type existentiel*, réalisée sous forme de dialogue (p. 13). Ce dialogue est possible et vrai lorsque nous acceptons de nous situer en plein centre du mystère de la réalité de notre propre Eglise — image pour nous de l'Eglise du Christ — tout en reconnaissant dans l'existence des autres Eglises une question critique posée à nous-mêmes et à notre propre Eglise. Un tel dialogue « existentiel » requiert à la fois le sens exact et aigu des différences et le souci permanent des équivalences (p. 28). — Mais la « théologie œcuménique » doit aussi se comprendre comme une *dimension* qui affecte toute la théologie, et — dans la situation de division présente — toutes les théologies confessionnelles ; et ce, en tant qu'elle y introduit une authentique inquiétude quant aux limites de la loyauté confessionnelle. Ce deuxième chapitre se termine sur une description pleine de finesse des « éléments de méthodologie théologique » nécessaires au service de l'« idéal œcuménique » dans la recherche théologique (p. 57 ss.). — Reste encore une question que l'auteur discute dans son troisième chapitre : la « théologie œcuménique » peut-elle devenir une *discipline particulière* de la théologie ? Par analogie avec l'existence reconnue d'une « théologie missionnaire », M. Thils pense pouvoir répondre positivement. La « théologie œcuménique » peut être une discipline particulière sous deux formes caractérisées : comme discipline encyclopédique relative à l'œcuménisme, et comme *locus* particulier de la théologie systématique (étude de la donnée théologique elle-même qui constitue le fait œcuménique, son but, son fondement, ses constituants). — Cet ouvrage qui se veut modestement une mise au point descriptive est beaucoup plus que cela : c'est une remarquable contribution à l'effort de clarification méthodologique dont a besoin l'œcuménisme. La précision et la finesse d'analyse de l'auteur donnent déjà en elles-mêmes un exemple de ce que peut être une authentique « théologie œcuménique ». En bref, nous avons là un ouvrage désormais indispensable à la compréhension du fait œcuménique. ERIC FUCHS.

PIERRE BURGELIN : *Unité et mission de l'Eglise*. Sixième conférence annuelle du Foyer John Knox, Genève, 1960. 15 p.

« L'unité de l'Eglise, c'est d'abord l'unité de son message. L'Eglise est une parce qu'elle a une mission, annoncer la Bonne Nouvelle... » (p. 5). Il est donc clair que l'unité est inséparable de la vérité. « Sa mission (de l'Eglise) est de prêcher une vérité qui comporte l'unité » (p. 6). — Au cours de l'histoire deux positions ont polarisé les esprits : l'unité d'abord — la vérité d'abord. — L'unité d'abord : mais si l'unité n'est pas le fruit d'un assentiment volontaire — comme c'est le cas chaque fois que l'Eglise entend briser l'hérésie par la force — elle signifie en fait l'échec de la mission de l'Eglise. — La vérité d'abord : certes, mais à condition que l'on prenne soin de distinguer entre ce qui est essentiel et ce qui est secondaire, sans quoi l'on tombe dans le sectarisme intégriste qui aboutit à la ruine de l'unité et de la vérité. — A cette double et traditionnelle tentation s'ajoute pour l'Eglise une menace nouvelle : la division idéologique ou politique. « La mission de l'Eglise en 1960 est de retrouver sa propre vérité, c'est-à-dire son unité » (p. 13). — Si nous avons bien compris M. Burgelin, la double exigence de l'unité et de la vérité — dont



la tension réciproque constitue le moteur de l'œcuménisme — n'a de chances d'être maintenue que si elle est comprise dynamiquement, comme une exigence missionnaire. Et réciproquement l'exigence missionnaire implique aujourd'hui la recherche de l'unité vraie. Il était certes excellent de rappeler ces thèmes fondamentaux ; regrettons simplement que l'auteur reste toujours comme à l'entrée de ces thèmes : ainsi amorce-t-il un intéressant développement sur l'influence de l'éthique contemporaine sur l'unité chrétienne, et très vite le laisse-t-il de côté, le résolvant par l'affirmation théorique que l'Eglise n'a pas à se lier à des options de ce genre. Nous restons ainsi un peu sur notre faim. Les limites étroites du genre conférence y sont sans doute pour beaucoup.

ERIC FUCHS.

FRANÇOIS BIOT, O.P. : *Communautés protestantes*. Paris, Editions Fleurus, 1961, 238 p. Collection « Omnes gentes ».

L'existence de communautés cénobitiques dans le protestantisme continental — Taizé, Grandchamp, Pomeyrol, « Marienschwestern » de Darmstadt, pour ne citer que les plus importantes — nous pose un problème à nous protestants, qui nous demandons comment les justifier théologiquement, alors que notre tradition est si réservée, ou même si hostile à l'endroit du monachisme. Mais l'existence de ces communautés pose un problème aussi aux catholiques-romains, et c'est ce problème que le P. Biot aborde ici. Avec l'honnêteté intellectuelle et spirituelle qu'on lui connaît, il commence par exposer la position des réformateurs au sujet de la vie monastique ; il décrit ensuite les survivances du monachisme dans le protestantisme, certains essais passés de vie communautaire (Herrnhut en particulier), le développement des communautés actuelles ; et il termine par un chapitre où, pour des lecteurs catholiques-romains avant tout, il cherche à situer théologiquement l'existence de communautés protestantes — ce qui lui donne entre autres choses l'occasion de rappeler la manière à la fois si libre et si audacieuse avec laquelle K. Barth traite du problème (cf. *Die kirchliche Dogmatik*, IV/2, p. 1-20). — On est reconnaissant au P. Biot d'avoir eu l'élégance, après chaque citation de Calvin injurieuse pour la vie monastique, de remarquer que « ce faisant... il n'est pas beaucoup plus violent que beaucoup de prédicateurs catholiques du XVI<sup>e</sup> siècle » (p. 62). En revanche, on déplore vivement qu'il se soit cru obligé d'exclure l'anglicanisme du protestantisme, sous prétexte que « placer l'anglicanisme dans le protestantisme est... une erreur et une injustice » (p. 14). Je dirais le contraire, non seulement au P. Biot, mais à tous les luthériens et réformés qui l'imitent si volontiers sur ce point : exclure l'anglicanisme du protestantisme est une erreur et une injustice. Une erreur historique évidente et une erreur psychologique (qui donne aux romains de faux espoirs, aux anglicans un orgueil déplacé et aux luthériens et réformés des complexes qui le sont tout autant) ; mais aussi une injustice à l'égard des luthériens et des réformés, qui s'en trouvent chassés vers un non-conformisme, un libéralisme ou un sectarisme où ils n'ont rien à trouver et tout à perdre.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

GREGORY BAUM, O.S.A. : *L'Unité chrétienne d'après la doctrine des papes, de Léon XIII à Pie XII*. Paris, Editions du Cerf, 1961, 247 p. Collection « Unam sanctam », 35.

« Le dessein poursuivi dans ce livre... est d'interroger les documents pontificaux récents » — soit depuis l'encyclique *Inscrutabili Dei* de Léon XIII du 21 avril 1878 au radio-message *Ancora una volta* de Pie XII du 21 avril 1957 —

« pour en dégager une doctrine théologique sur l'unité et la division des chrétiens » (p. 177). C'est dire l'importance vraiment considérable de cet ouvrage, qui s'inscrit par ailleurs dans la préparation du prochain Concile de l'Eglise romaine. — Après avoir défini l'unité de l'Eglise, peuple de Dieu et corps du Christ (p. 11-61), l'auteur inventorie et classe ce que les documents qu'il utilise disent des chrétiens dissidents, du patrimoine divin qu'ils ont encore, de l'action et du résultat de la dissidence (p. 63-113). Il en résulte que les dissidents sont en somme des membres « de manière inchoative » (p. 73) de l'Eglise chrétienne = romaine, puisqu'ils « appartiennent au Corps du Christ, qui est l'Eglise catholique, d'une appartenance de membre qui est initiale, incomplète, partiellement visible et menacée » (p. 113). Le P. Baum étudie ensuite ce que ses documents disent des Eglises dissidentes (p. 115-134) pour préciser alors, en détail, les fondements (p. 135-175) et la mise en œuvre (p. 177-232) de l'œcuménisme catholique-romain. Avec une admirable franchise, il définit cet œcuménisme comme « la fonction que l'Eglise exerce vis-à-vis des chrétiens dissidents... qui procède de son unité catholique ou, plus spécifiquement, de sa maternité spirituelle, qui est dirigée... par la hiérarchie apostolique, et qui a pour but d'amener à leur guérison les patrimoines surnaturels blessés, en vue de les intégrer finalement dans l'Eglise une » (p. 174 s.). — Il n'est pas possible, dans un bref article, d'entrer dans des détails. Il peut valoir la peine cependant de remarquer encore ceci : Ce livre donne une vision extrêmement claire et franche de ce que les non-romains sont pour l'Eglise de Rome. Certes les orthodoxes se trouvent ici privilégiés par rapport aux protestants : il est cependant intéressant de remarquer que jamais la moindre allusion n'est faite au *filioque*, comme si le contentieux ne portait que sur la primauté (cf. p. 87-92, 123, 191, 212). Quant aux protestants, ils sont plus fortement soumis que les orthodoxes à la pression des principes de la dissidence, c'est-à-dire « d'une part à un flot léger de grâce qui tend vers la plénitude, et d'autre part à la poussée de l'hérésie vers le bas, vers la mort » (p. 100). Mais la poussée de quelle hérésie, puisque « par un heureux illogisme » (!) « les auteurs de la Réforme ont en réalité interprété les données bibliques relatives aux mystères centraux du christianisme, à savoir la Trinité et l'Incarnation, dans le plus complet accord avec la tradition de l'Eglise » (p. 162) ? Pour les documents pontificaux récents, l'hérésie de la Réforme, son *proprium*, « ne consiste pas en telle ou telle théorie théologique, mais dans le principe du libre examen » (p. 96). Or cette « hérésie », sur laquelle il serait utile d'avoir bientôt un colloque interconfessionnel, paraît tellement dangereuse et forte qu'elle est de taille à annuler l'ecclésiasticalité des communautés protestantes ; c'est pourquoi l'auteur parlera par exemple régulièrement de l'eucharistie des orthodoxes, mais quand il parle des sacrements dans l'Eglise protestante, il n'est question que du baptême (sauf en deux exceptions symptomatiques que l'on voudrait voir précisées, p. 202 note 50 et p. 219). Il serait piquant d'opposer à cette attitude romaine face aux Eglises et aux chrétiens dissidents l'opinion que les écrits confessionnels réformés du XVI<sup>e</sup> siècle se font de l'Eglise de Rome. Il est probable que l'on s'apercevrait alors qu'elles se répondent de fort près, c'est-à-dire que selon ces écrits, l'Eglise romaine ressemble comme une sœur jumelle à une Eglise non romaine vue par les documents pontificaux récents. Il y aurait cependant une différence fondamentale : on ne trouverait pas, dans les textes réformés, l'affirmation de la congruence automatique entre l'Eglise de Jésus-Christ et l'Eglise réformée, comme on trouve constamment cette congruence affirmée entre l'Eglise de Jésus-Christ et celle de Rome (p. 54, 169, 210, etc.). Et par conséquent on ne

rencontrerait sans doute pas cette propre justice à laquelle l'auteur est acculé toujours à nouveau, et qu'il se donne une peine émouvante de rendre fraternelle et charitable. Mais pourquoi ne l'y trouverait-on pas ? — Sans doute — et nous touchons ici à ce qui me paraît être le cœur du débat qui nous oppose à Rome — parce que, malgré toutes ses hésitations ecclésiologiques, la Réforme avait de l'Eglise de Jésus-Christ une vue trop eschatologique pour accepter que ce soit une Eglise *locale* plutôt que le Royaume à venir qui légitimât l'ecclésialité des congrégations chrétiennes ; c'est-à-dire parce qu'elle refusait de « détendre » l'attente du Royaume en faveur de l'obéissance à une Eglise *locale*, ou parce qu'elle refusait de confondre l'Eglise infallible de Jésus-Christ dont parle le Nouveau Testament et une Eglise *locale*, elle toujours faillible. L'ouvrage du P. Baum donne très fréquemment un enseignement qui sonne biblique. Souvent on est même surpris de retrouver dans les documents qu'il cite comme des échos au chapitre 17 de la *Confession helvétique postérieure* (cf. p. 45, 56, etc.). Mais il y a à la base un présupposé qui change tout : « Les papes n'ont guère souligné dans leurs écrits l'aspect eschatologique de l'Eglise » (p. 22), remarque-t-il. Mais le pouvaient-ils sans mettre en question l'identification de l'Eglise de Jésus-Christ et de l'Eglise *romaine* ? — L'ouvrage du P. Baum est un livre ecclésiologique de base à cause de la solidité de son information et de la clarté de l'exposé. Mais c'est aussi un livre de controverse confessionnelle d'exceptionnelle qualité à cause de sa franchise et de l'esprit de profonde fraternité chrétienne qui l'anime en dépit (ou à cause ?) de sa sévérité.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

HERMANN NOACK : *Sprache und Offenbarung. Zur Grenzbestimmung von Sprachphilosophie und Sprachtheologie*. Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1960, 224 p.

Cette étude aboutit à une discussion autour de la problématique de la démythisation propagée par R. Bultmann. L'auteur s'approche de ce problème par une voie originale : il traite le thème du langage et les possibilités et limites de la démythisation deviennent illustration de ce thème. La philosophie du langage et la théologie du langage s'accordent quand leurs limites méthodiques ainsi que leurs sens divergents sont respectés. Cela exige une confrontation dialogique (220). — Cette conclusion est longuement préparée. Le livre commence par des réflexions sur plusieurs aspects de la philosophie du langage. En suivant la tradition de W. von Humboldt, l'auteur définit le langage comme la fonction herméneutique de l'homme, laquelle constitue le « monde ». L'homme dévoile le monde, il est « weltoffen » (17-25, 38-40). Cette idée se trouve élaborée dans plusieurs analyses, par exemple : la pluralité des langues, l'aspect corporel (acoustique, etc.), le cercle de la compréhension (il faut déjà connaître ce que l'on veut comprendre), l'abstrait et le concret, etc. (33-75). — Le langage implique la compréhension de soi-même ainsi que celle du monde. Il y a un aspect d'éthique et d'engagement (90-100). Une conclusion commence à se dessiner quand l'auteur insiste sur la limite de la parole dans le silence. Ici se manifeste un échec ultime du langage : l'initiative de la parole de Dieu dont l'homme ne peut pas disposer. La philosophie se trouve restreinte par une théologie du langage (111-120). — Dans une deuxième partie, ce sont les rapports entre mythe et révélation qui sont examinés. La parole de Dieu n'est jamais séparée du mythe, mais elle le transcende en même temps. Le problème central pour la théologie est : comment légitimer la parole divine

dans les catégories de la conscience moderne ? (173). La philosophie a la tâche kantienne de montrer la possibilité et non pas la réalité de la révélation. Le fait de l'appel de Dieu est irréductible, mais la théologie doit penser l'homme dans sa possibilité d'entendre Dieu, et la philosophie du langage doit approfondir la notion de cette possibilité, restreignant ainsi la théologie. C'est leur confrontation dialogique (180-220).

C. A. VAN PEURSEN.

FRIEDRICH GLAESER : *Geborgenheit im Glauben*. München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1959, 86 p. Collection « Glauben und Wissen », 21.

« L'acte de foi, déclare l'auteur, mérite autant d'attention que le contenu de la foi. » En réalité, le contenu de la foi lui demeure indifférent ; tout est dans l'acte de foi, qui garantit à l'homme la présence de Dieu et le replace dans la totalité de la création. Le nom du Christ n'est pas mentionné une seule fois ; les nombreuses expressions bibliques ne sont que le vêtement d'une philosophie idéaliste. L'homme se trouble et se sauve lui-même.

FRANCIS BAUDRAZ.

FRIEDRICH DELEKAT : *Theologie und Kirchenpolitik*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1955, 110 p. *Theologische Existenz heute*, 46.

A propos du problème de l'intercommunion entre luthériens et réformés dans l'Eglise protestante d'Allemagne, l'auteur décrit les divergences actuelles au sujet de la cène, et propose une recherche commune pour les surmonter. Ce qui sépare les confessions, c'est la question du mode de la présence du Christ dans la cène ; aucune des formulations actuelles de cette présence n'est satisfaisante. Le problème devient insoluble, comme beaucoup d'autres problèmes théologiques, quand on passe de la foi à la spéculation. La présence du Christ à la cène n'est pas une question en soi, mais elle est liée à la foi au Christ ressuscité. « L'enseignement sur la cène ne doit être qu'une préparation à la donner et à la recevoir, non une théorie pour elle-même » ; c'est l'exemple que donne l'apôtre Paul. — Cette critique avertie et constructive doit être écoutée dans le douloureux et interminable débat des chrétiens au sujet de ce qui devrait les rapprocher le plus les uns des autres.

FRANCIS BAUDRAZ.

HANS KÜNG : *Concile et retour à l'unité. Se rénover pour susciter l'unité*. Paris, Editions du Cerf, 1961, 185 p. Collection « Unam Sanctam », 36.

Si les théologiens protestants et les pasteurs ne peuvent lire qu'un livre pour s'associer intellectuellement et spirituellement aux recherches et aux prières qui préparent, dans l'Eglise romaine, le prochain Concile de cette Eglise, je n'hésiterai pas à dire que c'est celui du professeur Hans Küng qu'ils doivent lire. L'auteur, actuellement professeur à Tubingue, est originaire de Suisse centrale. Il s'est fait connaître en 1957 par un ouvrage retentissant sur la doctrine barthienne de la justification (*Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, 1957). — « Selon la conception de Jean XXIII, le retour à l'Unité des chrétiens séparés est lié à la rénovation



interne de l'Eglise catholique, à laquelle le prochain Concile doit apporter une contribution essentielle » (p. 3). C'est dans l'espoir que cette contribution sera vraiment essentielle que H. Küng a écrit son livre. — Il commence par une sorte de méthodologie d'une purification de l'Eglise. Cette purification en effet est toujours nécessaire parce que l'Eglise est aussi une Eglise d'hommes, et d'hommes pécheurs, et il montre avec liberté et courage ce que les catholiques romains peuvent et doivent faire pour cette purification : ils peuvent souffrir, prier, critiquer et agir. Il résume ensuite les efforts réussis et avortés de rénovation de l'Eglise avant et après la Réforme, pour chercher à voir enfin ce que l'Eglise romaine doit faire aujourd'hui « pour la réalisation possible d'un authentique désir de réforme évangélique » (p. 91), abordant avec franchise les grands sujets de controverse : les dogmes spécifiquement romains, la piété populaire et la primauté de l'évêque de Rome. — Cet ouvrage ne concerne pas seulement les catholiques romains. Il s'adresse aussi indirectement, et parfois directement, aux protestants, les invitant eux aussi à une purification de leur Eglise : « L'action réformatrice, dans chacune des confessions est, à l'heure actuelle, la tâche la plus importante » (p. 52). C'est d'ailleurs de cette action réformatrice convergente qu'il se promet, à juste titre, un retour à l'unité : « Comment catholiques et évangéliques peuvent-ils se rencontrer ? Nous disons : par une rénovation de leur propre Eglise. Mais cela ne signifie pas seulement une réforme catholique de l'Eglise par la réalisation des désirs évangéliques légitimes. Cela signifie aussi : une réforme de l'Eglise évangélique par la réalisation des désirs catholiques légitimes » (p. 90). — Certes, on n'est pas toujours convaincu ni satisfait : et d'abord par la traduction assez quelconque, qui fait du pasteur Kutter de Zurich un curé, ou qui ose rendre le détestable *Verkirchlichung* par « ecclésialisme » ; on regrette que les orthodoxes, troisième partenaire indispensable d'un œcuménisme qui veut aboutir, n'apparaissent presque jamais ; on voudrait ici aussi une interprétation plus régulièrement eschatologique de l'Eglise. Mais avant de passer à la critique, et pour que celle-ci ne soit pas mesquine, il faut commencer par prier pour que tant d'ardeur, tant de franchise, tant de fraternité, tant d'espoir et tant d'attente se fassent vraiment entendre au prochain Concile romain. — L'ouvrage est explosif au point de paraître sous la protection d'une double préface cardinalice. Mais comme ces préfaces des cardinaux König de Vienne et Liénart de Lille appuient l'appel à la réforme de l'Eglise romaine que lance le professeur Küng, on y puise une raison de plus d'en attendre beaucoup.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

HERMANN SCHUSTER : *Das Problem der Sakramente. Taufe und Abendmahl*. Tübingen, JCB Mohr (Paul Siebeck), 1960, 76 p. Sammlung gemeinverst. Vorträge und Schriften, 229/230.

L'auteur se livre à des remarques critiques pleines de bon sens sur la doctrine et la pratique des sacrements ; il est particulièrement acerbe à l'égard des théologiens conservateurs, qui considèrent comme « echt lutherisch » précisément ce qui était chez Luther un reste de catholicisme ! Mais H. Schuster ne va pas au fond des choses ; il représente cette position vieillie pour laquelle l'influence des religions hellénistiques a corrompu le véritable enseignement de Jésus ; il n'a pas saisi la relation des sacrements avec l'événement unique de la mort et de la résurrection du Christ.

FRANCIS BAUDRAZ.

MAX HUBER : *Laientheologie*. Gedanken eines alten Mannes über Probleme des Glaubens. Zürich/Stuttgart, Zwingli Verlag, 1960, 101 p.

On ne peut lire sans émotion et reconnaissance ce testament spirituel du grand juriste zuricois, spécialiste du droit international, qui après vingt ans d'enseignement universitaire fut appelé à la Cour de justice internationale de La Haye, qu'il présida de 1924 à 1930 ; entré en 1923 au C.I.C.R., il en fut président de 1928 à 1947. Ces lourdes responsabilités, il les accepta et les exerça dans un esprit de service chrétien, ainsi qu'en témoignent les réflexions groupées dans ce volume, lequel est utilement complété par une notice biographique due au professeur Werner Kägi.

FRANCIS BAUDRAZ.

W. A. VISSER 'T HOOFT : *Les exigences de notre vocation commune*. Traduit de l'anglais par Philippe Maury. Genève, Labor et Fides, 1960, 135 p. Collection « Croire — Penser — Espérer ».

Le secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises nous présente un « essai de théologie du mouvement œcuménique » ; pour que la croissance vers l'unité ne soit pas seulement pragmatique et utilitaire, c'est dans le message biblique qu'il faut en chercher les conditions, et ceci pour les trois formes de la mission de l'Eglise : le témoignage (la prédication), le service (entre Eglises, et envers la société), la communion (participation au salut commun en Christ). Cette étude, très riche dans sa brièveté, témoigne de l'honnêteté intellectuelle, de la fermeté de pensée et de l'ouverture d'esprit qui sont nécessaires à un véritable dialogue entre les Eglises chrétiennes encore séparées.

FRANCIS BAUDRAZ.

LUCIE DE VIENNE : *Spiritualité de la voix*. Paris, Editions du Cerf, 1960, 286 p.

Dans la collection qui porte le beau titre de *Sagesse du corps*, M<sup>me</sup> Lucie de Vienne a publié récemment un ouvrage qui mérite la plus grande attention de ceux qui sont appelés à mettre leur voix au service de Dieu : prédicateurs, liturges, choristes d'abord, mais aussi les fidèles chargés, par le chant communautaire, de célébrer les grandes œuvres de Dieu. — L'ouvrage n'est pas facile, et, à première vue, sa technicité et les exercices qu'il propose peuvent rebuter. Aussi sera-t-il sage peut-être que le lecteur, avant de se mettre à l'étude du livre lui-même, médite l'admirable post-face du P. Regamey. Apprenant, à son aide, à apprécier l'utilité, voire la nécessité d'une école de la voix, il s'encouragera à consacrer à cet ouvrage un temps qui ne sera perdu ni pour lui ni surtout pour ceux à qui il doit s'adresser ou qu'il doit conduire. — En lisant ces pages, je pensais souvent à tous les muets à qui Jésus a rendu la grâce de la voix. Or la grâce oblige.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

\* \* \*



*Averroes' Destructio destructionum philosophiae Algazelis, in the latin version of Calo Calonymos*, edited with an Introduction by Beatrice H. Zedler. Milwaukee (Wisconsin), The Marquette University Press, 1961, 486 p.

HISTOIRE  
DE LA  
PHILOSOPHIE

Les études averroïstes connaîtront un regain de vie, puisque vont paraître en Allemagne à la fin de l'année les commentaires du grand philosophe de Cordoue d'après l'édition vénitienne publiée de 1562 à 1574. Et voici déjà, publiée en Amérique, la *Destruction de la destruction de la philosophie*, dirigée contre Algazel par Averroès. On connaît la curieuse histoire en Occident du livre d'Algazel, intitulé *Destruction de la philosophie*. Il ne fut connu que par la première partie qui exposait objectivement la doctrine des philosophes, de sorte que son auteur passa pour un disciple d'Avicenne. En réalité l'ouvrage comprenait une deuxième partie qui révélait l'intention de son auteur et qui consistait à réfuter les philosophes. C'est à cette seconde partie que répond Averroès, réfutant la réfutation d'Algazel. Le Commentateur procède en citant ou en résumant la pensée de son adversaire, puis en donnant sa propre opinion. Averroès ne mâche pas ses mots. Il répond : « Iste sermo est fallax » ou « Et hoc quidem est falsum multis modis ». Algazel, qui s'en prenait à Aristote et à ses grands émules arabes, Alfarabi et Avicenne, se voit attaqué à son tour par un aristotélicien sur les grandes questions de la métaphysique et de la physique : l'origine du monde, la nature de Dieu, les sphères célestes, l'âme humaine, etc. En tout cela, Algazel opposait les enseignements coraniques aux thèses des philosophes. Averroès répond en substituant à l'anthropomorphisme religieux le point de vue intellectualiste d'une science à ses yeux plus profonde. Cette polémique est loin d'être sans intérêt pour le lecteur chrétien, car, en vertu de la parenté qu'il y a entre l'islamisme et le christianisme, il a souvent devant les philosophes les mêmes scrupules qu'Algazel. Les problèmes soulevés sont communs parfois aux deux religions : Dieu est-il cause efficiente ? Connaît-il le particulier ? L'âme revient-elle dans son corps ? Voilà autant de questions qui font difficulté pour un aristotélicien et il est extrêmement instructif de voir comment Averroès défend sa position. — Le but de la présente édition est de mettre à la disposition des chercheurs la meilleure version latine de la *Destruction de la destruction*, en usage à la Renaissance. Il s'agit de la version due au docteur napolitain Calo Calonymos, faite sur la version hébraïque de Calonymos ben David l'Aîné et publiée en 1527, 1550, 1560 et 1573. L'édition de 1550 sert de base au présent travail, qui ne s'adresse pas aux arabisants, mais aux spécialistes de la Renaissance. L'ouvrage comprend une introduction historique plutôt que doctrinale de cinquante pages, une bibliographie, un glossaire sommaire des noms propres et un index des noms et des choses.

FERNAND BRUNNER.

CHARLES HUMMEL : *Nicolaus Cusanus, Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie*. Bern-Stuttgart, Paul Haupt, s.d., 120 p.

L'auteur veut montrer que Nicolas de Cuse est le premier à avoir pensé et formulé le principe d'individualité dans toute sa force. Par principe d'individualité, il entend la doctrine selon laquelle chaque être représente le monde dans sa totalité et d'une manière unique. Il a divisé son ouvrage en deux moitiés intitulées : 1<sup>o</sup> les présupposés, 2<sup>o</sup> le principe d'individualité. Il s'agit d'abord de l'époque, de la vie et de la personnalité de Nicolas de Cuse, puis de sa philosophie et particulièrement de sa doctrine de l'homme. Il s'agit ensuite de la

déduction du principe d'individualité chez Nicolas de Cuse, de l'histoire du problème de l'individu avant lui, enfin de l'étude des différents symboles dont se sert l'auteur de la *Docte ignorance* pour énoncer sa doctrine de l'individu. Dans son historique, l'auteur accorde une attention particulière à Maître Eckhart. Il n'a pas de peine à montrer que bien des thèses d'auteurs postérieurs, comme Bruno et Leibniz, sont préfigurées chez Nicolas : tels le principe des indiscernables, la présence du monde entier dans chaque âme, l'âme sans fenêtre, etc. L'ouvrage est clair et simple, un peu court. Il constitue une introduction à la lecture de Nicolas de Cuse. Peut-être l'auteur insiste-t-il un peu trop sur le caractère moderne de la pensée du Cusain, mais il se corrige parfois heureusement, comme à la fin de son livre, où il oppose l'individualisme mystique de Nicolas de Cuse à la doctrine de l'individu, qu'on peut trouver chez le premier Heidegger ou chez le premier Sartre.

FERNAND BRUNNER.

PAULE LEVERT : *L'être et le réel selon L. Lavelle*. Préface de Henri Gouhier. Paris, Aubier, 1960, 233 p.

Après les travaux du P. Ecole et de M<sup>lle</sup> Piersol, consacrés l'un à la notion d'être chez Lavelle, l'autre à la notion de valeur, M<sup>me</sup> P. Levert s'est attaquée à l'un des problèmes les plus ardues que pose l'actualisme lavellien : quels sont la place, le rôle et le sens du réel dans une philosophie de la participation où le tout, l'être (et à la fin l'acte) et le bien se manifestent comme fondement et condition de tout et ne se diversifient pour nous que sous le mode sous lequel nous les participons ? Ou bien, on tend à identifier l'être au réel et on ne peut échapper à une forme du panthéisme, ou bien on les distingue, mais alors la création apparaît comme un mystère impénétrable. M<sup>me</sup> Levert a fort bien montré comment Lavelle échappe au panthéisme : il y a création et non émanation des consciences et c'est par elle qu'il y a matière. Le rejet du panthéisme et du dualisme vulgaire ne conduit-il pas le philosophe à réduire le réel à l'apparence ? Pour Lavelle, une expérience subjective révélatrice du réel est possible, à la manière de l'intuition de Bergson ; mais cette expérience fait appel à l'activité rationnelle du sujet qui fonde le réel qui ne se confond pas avec une donnée, en recourant aux diverses catégories (temps, espace, force, causalité, etc.). Il y a donc même pour l'actualisme un réel concret, doué d'une relative intelligibilité ; il est à la fois l'instrument de notre intériorité et la condition de notre expansion vers l'extérieur. L'intérêt de la démonstration de M<sup>me</sup> Levert consiste à nous faire voir, textes à l'appui, comment Lavelle a passé d'une conception de l'être-objet à une conception de l'être-acte, en méditant d'une manière critique Kant, Maine de Biran, Kierkegaard, Bergson et Hamelin, pour ne parler que de ses sources les plus importantes. Son ouvrage contribuera à dissiper les malentendus qu'a suscité une œuvre complexe par sa dialectique et quelquefois déroutante par la beauté de son style.

GABRIEL WIDMER.

LOUIS LAVELLE : *Morale et religion*. Chroniques philosophiques \*. Paris, Aubier, 1960, 224 p.

L. Lavelle avait publié, chez le même éditeur, deux séries de ses chroniques philosophiques parues avant la guerre dans *Le Temps (Le Moi et son destin)*, 1936, et *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942). Cette nouvelle série, que l'auteur n'a pu revoir comme les précédentes, étudie des ouvrages

de Pradines, de Lachièze-Rey, de W. Monod, des problèmes comme le panthéisme, le pragmatisme, la raison et la foi au Moyen Age pour la section réservée à la religion, et à des livres de Dupréel, Madinier, Hubert, G. Gurvitch, R. Aron, Le Senne et Blondel dans la partie réservée à la morale. Passé maître dans ce genre de présentation où l'élégance du style ne trahit en rien la fermeté de l'analyse philosophique, Lavelle nous y découvre l'étendue de sa culture et sa diversité, sa compréhension des auteurs les plus opposés. Alors que dans ses ouvrages systématiques, il cache ses sources, dans ses chroniques, il laisse entrevoir ce qu'il doit à ses maîtres à penser. Le lecteur désireux d'avoir une esquisse de la philosophie contemporaine trouvera dans ces chroniques un guide sûr.

GABRIEL WIDMER.

RAYMOND BAYER : *Histoire de l'esthétique*. Paris, Colin, 1961, 400 p.

Il faut saluer avec émotion et reconnaissance la publication posthume de ce volume. Avec émotion, parce qu'on retrouve, dans ce style rapide, mais aisé, dans ce geste cursif de la plume et de la pensée, toute la voix, toute la vie de l'auteur. Et à cette émotion s'ajoute de la reconnaissance : par-delà la mort, Raymond Bayer nous livre (grâce aux soins si attentifs de M<sup>me</sup> Bayer) *le seul ouvrage* consacré à l'histoire de l'esthétique qui ait jamais vu le jour en France. — Certes tout n'y est pas parfait. Comment cela se pourrait-il ? Comment un seul homme pourrait-il traiter également bien de *toutes* les esthétiques ? L'important n'est pas là : il fallait que de grands tournants historiques fussent spécialement soulignés, et ils le sont. — J'en découvre un, pour ma part, dans l'admirable exposé de l'esthétique italienne de la Renaissance, en particulier dans le chapitre consacré à Alberti. J'en découvre un autre encore dans tout le chapitre consacré à l'esthétique anglaise du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cette esthétique est en effet la plupart du temps sacrifiée, et pourtant son importance est capitale. C'est à ce moment-là, en effet, et en Angleterre, que s'est formée l'esthétique contemporaine. C'est alors que, pour la première fois, l'art a cessé consciemment de se rattacher à la théorie de l'imitation pour devenir expressif ; et c'est en même temps du reste que la musique a cessé d'être liée au langage parlé pour devenir une musique pure, autonome. C'est encore à ce moment-là que l'art a été considéré comme un *langage*. R. Bayer a le grand mérite de nous rendre attentifs à ces points ; et il le fait en adoptant une méthode d'exposé que je juge bien préférable à la juxtaposition de simples notices : il suit un thème commun chez divers auteurs. C'est exactement le même procédé qu'il adopte du reste dans l'étude historique qu'il consacre aux théoriciens du rythme dans le XIX<sup>e</sup> siècle allemand. — L'ouvrage s'étend de la préhistoire à l'esthétique la plus contemporaine. L'ampleur de l'information est exceptionnelle ; un long index livre tous les noms de personnes. La bibliographie est très abondante — peut-être n'est-elle pourtant pas suffisamment critique.

J.-CLAUDE FIGUET.

\* \* \*

ANDRÉ MARC : *Raison et conversion chrétienne*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 306 p. Museum Lessianum, section philosophique, 48.

PHILOSOPHIE  
CONTEMPO-  
RAINE

Le Père A. Marc, décédé au début de cette année et dont les grandes œuvres ont été recensées dans cette *Revue*, nous donne dans ce dernier ouvrage un essai de solution à une question qui l'a constamment préoccupé : le rapport

entre une philosophie de l'être concret comme le thomisme authentique et les philosophies de l'analyse réflexive et de la méthode phénoménologique. Pour nous, l'intérêt primordial de cet ouvrage consiste en ce que son auteur y étudie d'une manière très approfondie *L'homme et sa raison*, de Thévenaz, à la lumière des positions de Ricœur, de Mehl, de Bastide et Brunschvicg. Interprétation généralement fidèle de la pensée de Thévenaz (un contresens dû au langage ambigu de l'auteur à la p. 156 s.), l'analyse du P. Marc met à jour l'intention de son interlocuteur : tenter une synthèse entre l'attention à soi-même de l'analyse réflexive et l'intentionnalité de la conscience au monde de la phénoménologie, en faisant une conversion vers l'en deçà pour désabsolutiser la raison. Mais, selon le P. Marc, une telle conversion implique un deuxième mouvement vers l'au-delà, vers l'Être et vers le Christ. La philosophie sans absolu trouve son sens authentique dans une philosophie de l'être, car saint Thomas a procédé à des analyses analogues à celles de Thévenaz, mais ne s'est pas arrêté à mi-chemin : l'être est présence à Dieu et à autrui, constitutive de tout agir. Reprenant le mot de Gilson que « la foi est génératrice de raison », le P. Marc montre comment sans rien nier de la démonstration de Thévenaz sur l'impossibilité de concilier le Dieu des chrétiens et le Dieu des philosophes, la philosophie « humaine » fonde non la foi, mais la possibilité de la foi, qui comme d'autres réalités (les fins dernières) ne peut être objectivée. De même, une philosophie de la condition humaine, placée sous le choc de l'expérience chrétienne, doit aller jusqu'à reconnaître l'existence du péché et la possibilité de la rédemption qu'offre le Christ. Le P. Marc, pour illustrer son approfondissement de la philosophie de Thévenaz, commente brièvement les étapes des *Exercices* de saint Ignace, dans lesquelles il reconnaît des thèmes analogues à ceux de l'auteur, dont il est parmi les philosophes catholiques un des premiers à avoir parlé avec beaucoup de compréhension. G. WIDMER.