Bibliographie

Objekttyp: **ReferenceList**

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

Band (Jahr): **2 (1952)**

PDF erstellt am: **27.05.2024**

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

The Old Testament and Modern Study : A Generation of Discovery and Research, edited by H. H. Rowley. Oxford, 1951, 405 p.

Heureux les lecteurs de langue anglaise ! Depuis trente ans, la science met entre leurs mains, à intervalles réguliers, des ouvrages sur l'état des recherches concernant l'Ancien Testament. En 1925, c'était : *The People and the Book*, en 1938 : *Record and Revelation*, l'année dernière enfin : *The Old Testament and Modern Study*. L'éditeur de ce beau volume sur l'état actuel des études relatives à l'Ancien Testament est l'animateur de la société anglaise pour l'étude de l'Ancien Testament, sous les auspices de laquelle ils ont tous paru, M. H. H. ROWLEY, de Manchester. Signe bienvenu de notre époque d'après-guerre, ce livre témoigne que la science a retrouvé son caractère international. M. Rowley n'a pas demandé des articles à ses seuls compatriotes, mais il a su choisir des collaborateurs aux Etats-Unis, en Allemagne, en Suisse.

Après une introduction de l'éditeur sur la crise que traversent les sciences de l'Ancien Testament, crise due à l'apparition de théories nouvelles qui remettent en question tous les résultats considérés comme acquis, M. W. F. ALBRIGHT, de Baltimore, un des maîtres de l'archéologie palestinienne, considère successivement l'Ancien Testament à la lumière de l'archéologie de Palestine et de l'Orient ancien. Ce sont là des pages très denses dans lesquelles l'auteur fait preuve d'une érudition prodigieuse. Cette accumulation de matériaux comporte un enseignement, c'est que l'Ancien Testament s'est incarné à une époque et dans un pays donnés. Quelle mise en garde contre les excès de la critique littéraire ! La difficile question du Pentateuque fait ensuite l'objet d'une étude de M. C. R. NORTH, qui, s'il reconnaît le bien-fondé des critiques faites à l'école de Wellhausen, ne se laisse pas impressionner par les assauts livrés contre elle par les savants scandinaves dont il juge les travaux avec lucidité. M. EISSFELDT s'attache à retracer le visage du prophétisme israélite, tel qu'il apparaît au travers des études récentes. Là aussi, la comparaison avec l'enseignement d'il y a vingt ans révèle des changements considérables. Cette constatation est plus vraie encore pour qui interroge les derniers ouvrages et articles concernant les Psaumes. M. A. R. JOHNSON, qui a repris le problème, ne peut qu'en souligner la complexité.

Que ce soit l'étude des livres historiques (Snaith), de la littérature sapientale (W. BAUMGARTNER), de la critique textuelle (WINTON THOMAS), de la religion israélite (G. W. ANDERSON), de la Théologie

de l'Ancien Testament (N. W. PORTEOUS), tous les auteurs sont pénétrés du sentiment de la difficulté des problèmes. On est loin des belles synthèses d'autrefois. Mais en montrant l'intelligence humaine s'efforçant d'expliquer la formation de la vieille Bible, sans rien cacher de ses hésitations, ni de ses erreurs, ils ont fait un livre de bonne foi, un livre à lire. GEORGES PIDOUX.

GERHARD VON RAD : *Der heilige Krieg im alten Israel.* Zurich, Zwingli Verlag, 1951, 84 p. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, N° 20.

A chacune des institutions israélites étaient attachées étroitement certaines traditions caractéristiques. L'une de ces institutions, qui a été peu étudiée jusqu'à maintenant, était la guerre sainte. M. von Rad commence par recueillir et classer les traits épars dans le Pentateuque et dans les « premiers prophètes » (Josué-Rois) ; il établit ainsi ce qu'il appelle la théorie de la guerre sacrée, institution cultuelle au premier chef, pourvue de rites immuables et inséparable de certaines notions. Il reprend à son compte un mot singulièrement expressif de Wellhausen : « Le camp des guerriers, berceau de la nation, fut aussi le plus ancien sanctuaire : là était Israël, là aussi était Yahvé. »

L'âge d'or de la guerre sainte fut l'époque des juges. En effet, pendant la période de l'immigration, il y eut en somme peu de combats proprement dits, les tribus s'insinuant isolément ou par petits groupes dans les régions montagneuses délaissées par les Cananéens citadins ; or ces Israélites nomades ne devaient pas être des soldats entraînés à la guerre. Et les récits de la prise de Jéricho et d'Aï, par exemple, sont — l'archéologie l'a montré péremptoirement — écrits d'un point de vue bien postérieur et idéalisés. En revanche les histoires des juges sont beaucoup plus proches de la réalité historique. Ainsi l'auteur de Juges 5 décrit la lutte comme une guerre sainte, mais il n'énumère pas tous les rites guerriers, car son poème n'est déjà plus un hymne cultuel. Ce qui est le plus intéressant dans ce document, où l'on voit Yahvé intervenir personnellement, c'est le fait que les tribus en cause ont découvert en cette occasion les répercussions politiques de leur solidarité religieuse : elles forment, ensemble, une unité qui a nom Israël. L'ère des guerres saintes finit avec Saül (lutte contre les Philistins). Au reste toutes les batailles de cette époque ne furent pas des épisodes de la guerre sacrée, laquelle n'est jamais une opération agressive, mais uniquement défensive et menée au nom de Yahvé, le dieu non tribal mais national ; un autre trait caractéristique de la guerre sainte était qu'elle était toujours déclenchée et conduite par un inspiré, un charismatique. Jamais, du reste, ce système n'aurait pu venir à bout de l'esprit

d'autonomie des divers groupes et tribus. Les rites et usages de la guerre sainte étaient extrêmement anciens. Au temps des juges, la pensée et l'action étaient encore entièrement déterminés par la tradition. Toutefois le rôle de Yahvé était déjà conçu comme personnel, et pas comme une simple action magique. Et c'est dans la confiance en ce secours personnel de Yahvé qu'Israël faisait ses guerres saintes. Or c'est dans le culte que cette confiance, cette foi avait son « Sitz im Leben ». Et Israël ne partait pas en guerre pour protéger Yahvé, c'était Yahvé qui secourait Israël, sa propriété.

L'établissement de la royauté changea profondément toutes choses : Saül déjà eut une troupe permanente, c'est-à-dire des soldats de profession. L'organisation militaire se compliqua beaucoup sous David, qui leva pourtant encore l'armée de milices. Salomon introduisit les chars et les chevaux, portant ainsi un coup décisif aux anciennes institutions. Cette transformation ne fut qu'un des aspects de l'« Aufklärung » de l'époque salomonienne, aux tendances humanistes. Et c'est dans cette atmosphère spirituelle qu'ont vécu et écrit les narrateurs des histoires des juges et du premier livre de Samuel. Et M. von Rad d'illustrer cette évolution par l'examen de quatre récits : la prise de Jéricho (Josué 6), la victoire de Gédéon sur les Madianites (Juges 7), le passage de la mer Rouge (Ex. 14), le duel de David et de Goliath (I Sam. 17) : les rites et les usages cultuels antiques de la guerre sacrée sont éliminés au profit d'une interprétation spirituelle qui met tout l'accent sur l'acte libérateur de Yahvé.

L'histoire du rejet de Saül (I Sam. 15) montre à l'évidence le conflit entre les anciennes croyances yahvistes et les institutions nouvelles, et le prophète apparaît comme le défenseur de l'ordre ancien. C'est ce que furent aussi les prophètes du IXe siècle, bien qu'ils laissassent au roi la direction des opérations militaires. Au VIIIe siècle, Esaïe, poussant les choses à l'absolu, voulait qu'à tout prix, dans les affaires de la politique et de la guerre, on attendît tout de l'unique et miraculeuse intervention de Yahvé : en lui revivait l'authentique tradition de la guerre sainte, mais avec une pointe eschatologique, à quoi s'ajoutait l'idée de la légitimité et de l'inviolabilité de Sion. M. von Rad relève encore quelques autres textes prophétiques où se retrouve cette tendance avec cette nuance notable que la foi qui s'y exprime est détachée du culte.

Le Deutéronome est tout imprégné d'idéologie guerrière ; c'est qu'il a vu le jour en un temps où il n'était plus possible d'entretenir une armée permanente, et où il fallut en revenir au vieil usage d'après lequel l'armée se recrutait principalement dans les milieux ruraux, plus attachés que la cour et la ville aux croyances et aux traditions d'un passé lointain ; le Deutéronome fait partie d'un mouvement de restauration patriarcale. Son idéologie guerrière a pénétré dans

de nombreux livres historiques de l'Ancien Testament par la plume de rédacteurs qu'il a inspirés.

La catastrophe de 608 (Josias) a mis fin à l'institution de la guerre sainte. Mais elle revécut dans l'imagination d'auteurs tels que le chroniste (voir II Chr. 20 : 1-30), qui en remit en relief, en allant même jusqu'à l'absurde, le caractère cultuel, et chez nombre de psalmistes, qui employèrent dans un sens spirituel et individuel la terminologie héritée de l'idéologie guerrière.

C'est lors de la révolte des Maccabées que, pour la dernière fois, les Juifs firent de nouveau une guerre sainte, encore que l'historien ait pour but de glorifier son peuple plus que de raconter les merveilles de Dieu (I Macc. 11 : 51).

Puisque, dépassant le programme énoncé par son titre (la guerre sainte dans l'*ancien* Israël), M. von Rad a poursuivi son enquête jusqu'aux confins du Ier siècle avant notre ère, on peut s'étonner qu'il n'ait pas dit un mot du manuscrit, trouvé en 1947, racontant la guerre des fils de la lumière contre les fils des ténèbres ; qu'il s'agisse d'une apocalypse ou, comme le croit M. Dupont-Sommer [1], d'un règlement de combat, ce document remet en honneur force conceptions antiques et fixe minutieusement la liturgie de la guerre : « Réglementation idéale et de caractère utopique, mais qui révèle, du moins, avec quelle piété rigoureuse les « pieux » de l'époque macchabéenne entendaient qu'on menât les combats de Dieu. »

Si utile que puisse être à l'historien des mœurs, des institutions, des idées israélites, la monographie de M. von Rad, dont l'exposé appelle parfois des réserves, elle ne porte que sur un point somme toute secondaire et d'un intérêt purement rétrospectif ; si l'idée de guerre sainte a pu faire partie de la « théologie » israélite et juive, elle n'est plus, pour nous, un élément vivant de la théologie de l'Ancient Testament. Il nous semble qu'en notre temps le théologien doit vouer son intérêt à des sujets plus essentiels et plus constructifs. Il aurait fallu au moins rappeler que certains croyants de l'ancienne alliance, mettant au rancart des idées à leurs yeux incompatibles avec la vraie foi, attendaient une ère où toutes les nations remettraient à Dieu l'arbitrage de leurs litiges et détruiraient leurs armes ; il n'y a pas de guerre sainte ; et, à moins de formuler un jugement et de prendre position, il est déplacé et dangereux de raviver, sous prétexte de théologie, des notions périmées et qui n'ont fait que trop de mal, mais qui n'ont pas encore perdu toute leur nocivité.

WILLIAM-A. GOY.

[1] A. DUPONT-SOMMER : *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*. Paris, 1950, p. 97 sqq. Citation : p. 101.

OSCAR CULLMANN : *Les sacrements dans l'Evangile johannique.* La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive. Paris, Presses universitaires de France, 1951, 93 p. Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, N° 42.

Cet ouvrage du professeur de Bâle devenu depuis peu également directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes à Paris doit porter à la connaissance du public de langue française le contenu de diverses publications de l'auteur en langue allemande, notamment la partie exégétique de la brochure *Urchristentum und Gottesdienst* parue en 1944 [1].

On se souvient que Cullmann, conduit par ses recherches sur le culte chrétien primitif, y étudiait à ce point de vue le quatrième évangile. Il montrait par l'examen des principaux passages que l'une des préoccupations dominantes de l'évangéliste est d'ordre cultuel, ou plus précisément *sacramentel,* car Cullmann, écartant délibérément la notion cultuelle de Rom. 12 : 1, ne connaît de culte chrétien que centré sur la célébration de la cène et du baptême [2]. A partir des faits de la vie de Jésus, nous dit-il, Jean « cherche à démontrer la complète identité du Seigneur présent dans la communauté chrétienne primitive et du Jésus historique ; il trace ainsi la ligne qui relie le Christ de l'Histoire au Christ Seigneur de l'Eglise, au sein de laquelle se poursuit l'incarnation du Logos ». Il veut montrer, en particulier, que « tous les moyens employés dans le passé pour établir une liaison entre Dieu et l'homme pécheur (...) se trouvent remplacés par les moyens de grâce dans lesquels le Christ *agit* et s'offre lui-même à la communauté en la comblant du don de l'Esprit », le baptême et la sainte cène [3].

Cette interprétation a été l'objet d'une critique serrée de la part du professeur W. Michaelis de l'Université de Berne, en un cahier ronéotypé paru en 1946, *Die Sakramente im Johannesevangelium.* Sans méconnaître l'intérêt sacramentel du quatrième évangile, l'exégète bernois soutient que cet intérêt n'apparaît que dans quelques péricopes isolées et qu'il est loin de constituer un leitmotiv permanent. Tel est aussi notre sentiment, car la réponse de Cullmann à son collègue dans les notes et l'intéressante introduction qui accom-

[1] Publiée dans la collection *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments,* dont elle constitue le numéro 3. La première partie de cet ouvrage a paru en français sous le titre *Le culte dans l'Eglise primitive,* Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, N° 8, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1944.

[2] Cf. *Le culte dans l'Eglise primitive,* p. 5, note 1.

[3] Les citations que nous venons de faire proviennent de l'ouvrage qui fait l'objet de notre compte rendu, p. 7 et 85.

pagnent la version française de la seconde partie de *Urchristentum und Gottesdient* dans l'ouvrage dont nous rendons compte, ne nous a pas convaincu.

Et pourtant les critiques dont le professeur bâlois a été l'objet l'ont amené, sinon à modifier ses conceptions, du moins à préciser la portée de sa thèse et à la fonder sur diverses considérations générales. C'est ce que nous trouvons dans son chapitre premier, intitulé *Le dessein de l'évangéliste.*

L'écrivain sacré s'est expliqué lui-même sur le but de son ouvrage en 20 : 30-31 : « Ces choses ont été mises par écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu. » Il veut donc montrer, dit Cullmann, qu'il y a identité entre Jésus, entité d'ordre historique, et le Christ, entité d'ordre théologique et ecclésiastique. Car Jean entend établir que Jésus est le « médiateur du plan divin du salut *tout entier*, c'est-à-dire embrassant passé, présent et avenir » (p. 9) ; l'évangéliste s'attache cependant avec un intérêt plus particulier à la période où il vit lui-même, ainsi que ses lecteurs. Il apparaît attentif aussi à la manière dont on accède à la certitude que Jésus est le Christ. Pour les premiers témoins de la vie de Jésus, ce fut d'abord par la vue, puis par la foi, qui leur fut également nécessaire ; pour les chrétiens contemporains, c'est par la foi seulement, ainsi que le met en évidence l'histoire de Thomas (Jean 20). Ceux-ci sont cependant au bénéfice d'un secours qui n'est accordé aux croyants que depuis la glorification du Christ : le don du Saint-Esprit, qui les fait se souvenir des enseignements du Seigneur et qui leur en assure la pleine intelligence (Jean 14 : 26 ; 16 : 12). Ces observations permettent d'expliquer le caractère particulier du quatrième évangile, en parlant ici de la « conscience littéraire de l'évangéliste, c'est-à-dire la conscience qu'il a d'être inspiré par le Paraclet » (p. 17). C'est grâce à cette inspiration qu'il peut discerner le lien qui unit la vie de Jésus à l'histoire du salut racontée dans l'Ancien Testament et dont les premiers témoins n'ont pas été conscients. Semblablement, l'Esprit lui permet de saisir le rapport qu'il y a entre certains événements de la vie de Jésus et tel aspect de la vie de l'Eglise. Et Cullmann de conclure :

« Etant donné toutes ces indications et allusions qui nous permettent de connaître la personnalité littéraire et en même temps le dessein de l'évangéliste, l'*exégèse* du quatrième évangile a pour tâche de tenir compte de ce dessein sous tous ses aspects ; pour l'exégète du quatrième évangile, il ne peut donc être question de se contenter d'examiner simplement l'aspect matériel des faits que l'évangéliste rapporte, mais il faut poser systématiquement la question de savoir quels rapports il a reconnus, grâce à ce « souvenir », en esprit, entre ces faits qu'il relate et la période présente de l'histoire

du salut, et pourquoi ce sont précisément ces faits-là qu'il a choisis. Il faudra poser la question de ces rapports *même dans les passages où, sans les expliciter, il se contente de les donner à entendre* [1]. L'évangéliste en effet a confiance dans cette faculté de compréhension que le Paraclet communique aux lecteurs eux aussi. Au même titre que l'évangéliste, ceux-ci doivent recevoir cette capacité d'embrasser d'un seul regard et de comprendre simultanément d'une part tel événement unique dans l'histoire ou encore telle parole prononcée une seule fois par Jésus et d'autre part son prolongement ou son développement dans la période ultérieure de l'histoire du salut » (p. 18).

Le bien-fondé de ces principes herméneutiques est confirmé par une constatation d'ordre philologique : le fréquent usage que fait l'évangéliste de termes à double sens et même à sens multiples, tels que ἄνωθεν, ὑψωθῆναι, etc. qui doivent précisément exprimer ou suggérer un rapprochement avec d'autres faits de l'histoire du salut. « L'évangile johannique implique en de si nombreux passages la nécessité d'une double explication que la recherche d'un sens plus profond *doit être érigée en principe d'explication de cet évangile* » (p. 26).

« Comprendre ce sens plus profond, (...) c'est voir en quoi la vie historique de Jésus se rapporte à l'*ensemble* de l'histoire du salut » (p. 26), tel événement pouvant se rapporter soit à tel autre de la vie du Christ, soit à l'œuvre de Dieu qui a précédé l'incarnation, soit encore à la vie de l'Eglise contemporaine. Cela amène Cullmann à souligner que l'intérêt cultuel du quatrième évangile n'est nullement exclusif de tout autre, contrairement à ce qu'il a pu sembler à la lecture de sa brochure de 1944.

Si ces considérations posent excellemment les conditions d'une valable explication de l'évangile selon saint Jean et justifient la recherche particulière du professeur bâlois sur ce qu'on pourrait appeler la christologie sacramentelle de cet évangile, elles ne parviennent pas à affermir les résultats de cette recherche, en face desquels les critiques de W. Michaelis demeurent pleinement fondées. Comme nous avons pu le remarquer déjà dans d'autres publications de Cullmann, il nous paraît que son exégèse souffre parfois de la vigueur de son esprit systématique, qui tend à lui imposer des conclusions conformes à ses vues hardies et séduisantes.

JEAN BURNIER.

[1] Une note de l'auteur évoque ici « la *nécessité* de principe de compter avec la possibilité qu'il n'y ait en certains endroits que des allusions, peu marquées ».

EMIL BRUNNER : *Das Missverständnis der Kirche*. Zurich, Zwingli-Verlag, 1951, 154 p.

M. Brunner a réduit à une brochure ce qui pourrait faire la matière d'un gros ouvrage ; aussi ne faut-il point s'étonner de ce que la richesse et la densité de cet écrit en rendent la lecture moins aisée que celle d'autres travaux du professeur zurichois.

La méprise de l'Eglise : s'agit-il du monde qui comprend mal l'Eglise, ou de l'Eglise qui se comprend mal elle-même ? Le titre est ambigu, par la faute de l'Eglise, dit M. Brunner ; car le problème de l'Eglise est le problème non résolu du protestantisme ; il n'y a jamais eu de clarté sur la relation entre l'Eglise de la foi et l'Eglise-institution. Un siècle de recherches néo-testamentaires nous a cependant appris bien des choses sur ce sujet ; mais ni les dogmaticiens ni les chefs d'Eglises n'en tiennent un compte suffisant. M. Brunner va essayer de faire le point, en apportant ainsi une contribution à la discussion œcuménique. Il s'attend « à une violente opposition de ceux qui veulent à tout prix défendre leur Eglise comme étant la vraie » ; mais il « espère l'assentiment de ceux qui aiment Jésus-Christ plus que leur Eglise » (Préface, p. 8).

L'erreur fondamentale, dit M. Brunner, est d'identifier sans autre l'Eglise d'aujourd'hui à l'Ekklesia dont parle le Nouveau Testament. Calvin a défini l'Eglise « externum subsidium fidei » ; or l'Ekklesia est un but, et non seulement un moyen : elle est le fruit miraculeux de la révélation, la communion avec Dieu et les hommes, le peuple de Dieu et le corps de Christ, qui surmonte aussi bien la mystique individualiste que le communisme athée. Mais il est évident que ce qui est devenu Eglise (Kirche) n'est plus un but, mais un moyen ; ici, le protestantisme a raison. La distinction séculaire entre Eglise visible et Eglise invisible est une fausse solution, car ni l'Eglise visible ni l'Eglise invisible ne sont une communauté. Aucune des Eglises historiques ne correspond à l'Ekklesia primitive.

Ayant ainsi déblayé le terrain, M. Brunner analyse les traits principaux de l'Ekklesia du Nouveau Testament, les dégageant d'une quantité de travaux récents. Après avoir situé l'Ekklesia par rapport au peuple d'Israël, puis au ministère de Jésus, il définit l'apostolat, dont la fonction est tout entière dans le témoignage de première main. L'autorité apostolique est limitée et transitoire ; les apôtres disparaissant laissent une norme et un critère, leur parole écrite. Cependant on trouve aussi les traces d'une conception autoritaire de l'apostolat ; et c'est malheureusement celle-ci qui triompha, selon le témoignage des épîtres pastorales déjà.

M. Brunner traite ensuite de la tradition, dont il faut distinguer trois conceptions : celle du christianisme primitif, d'un témoignage à transmettre sur l'événement historique unique de Jésus-Christ et sa signification ; celle du catholicisme ancien, qui fait appel à l'épiscopat pour garantir la doctrine, et rend compte des changements survenus dans l'Eglise par les idées de développement et de Providence ; cette conception est aussi celle de l'Eglise orthodoxe et des anglo-catholiques. La troisième est celle de l'Eglise romaine, à partir du XIIe siècle et à travers les conciles de Trente et du Vatican, qui subordonnent l'Ecriture à la tradition, puis la tradition au pape. On aboutit à ceci, que la tradition n'est plus le témoignage de l'histoire, selon la célèbre formule de Vincent de Lérins, mais le pouvoir du pape sur l'histoire !

Le secret de la vie de l'Ekklesia, c'est le Saint-Esprit : il fait des individus un corps, il établit entre eux une structure de services réciproques, il étend l'Ekklesia par son dynamisme. M. Brunner souligne l'aspect irrationnel, paralogique, du Saint-Esprit, qui a souvent effrayé l'Eglise et la théologie ; les évangélistes et les missionnaires, dit-il, savent que la foi naît moins de l'enseignement doctrinal, de la connaissance claire, que de la force de la communauté, que du fait d'être dans le champ de forces de l'Esprit.

M. Brunner consacre un chapitre important au culte de l'Ekklesia, se référant surtout aux travaux de M. Cullmann, et aux sacrements ; montrant l'insuffisance d'une conception « positiviste » des sacrements, comme de leur justification psychologique (verbum visibile) par Augustin et les réformateurs, il établit que leur rôle est de lier l'individu à l'histoire du salut et à la communauté concrète tout ensemble. Mais, si utiles qu'ils soient, les sacrements ne sont pas absolument nécessaires (« necessitas relativa », selon les réformateurs) ; la vraie marque de l'Ekklesia, c'est la foi agissante par la charité.

Retraçant à grands traits l'histoire longue et complexe de la transformation de l'Eglise, M. Brunner relève que le changement essentiel, qui permit tous les autres, est d'ordre religieux et théologique : la cène devient le centre du salut ; de repas de la communauté, elle devient la chose sacrée dispensée par les prêtres. « On n'est plus le corps du Christ, on le reçoit » (p. 87). Ce n'est plus le Saint-Esprit qui assure l'unité de l'Eglise et son organisation ; cette « Feinstruktur » est remplacée par la « Grobstruktur » de la hiérarchie et du droit canon. L'Ekklesia de Jésus-Christ est devenue une chose, une institution, et se comprend comme telle.

En Occident, la Réformation fit surgir de nouveaux types d'Eglises, qui voulaient redevenir l'Ekklesia du Nouveau Testament. Luther a rejeté le droit canon, l'organisation de l'Eglise est laissée au prince,

n'étant qu'une affaire terrestre. Pour Calvin, il existe une structure néo-testamentaire, normative, de l'Eglise, qu'il faut rétablir. Le calvinisme a donné lieu ainsi à d'innombrables Eglises et sectes, dont chacune prétend être la véritable Ekklesia du Nouveau Testament !

Arrivé au problème actuel de l'Eglise, quelle solution M. Brunner nous propose-t-il ? Aucune Eglise (Kirche), déclare-t-il, ne peut redevenir l'Ekklesia ; toutes les Eglises, de Rome aux Quakers, doivent se considérer comme des moyens de « l'Ekklesia en devenir ». Il y a aussi de nouvelles formes de communauté et de propagation de l'Evangile, comme les U. C. J. G. et le Réarmement moral, à côté desquelles les Eglises traditionnelles sont loin en arrière. Les Eglises ont été jusqu'ici des vases contenant l'Ekklesia ; elles doivent savoir s'effacer, si Dieu veut des vases nouveaux. L'œcuménisme est nécessaire, mais à condition qu'on ne cherche pas à réunir, à réorganiser les Eglises historiques ; ce serait mettre l'accent sur l'institution et favoriser le cléricalisme.

Osons-nous avouer une certaine déception ? Après avoir beaucoup reçu de cet ouvrage, nous restons cependant sur notre faim. La partie critique l'emporte de beaucoup, nous semble-t-il, sur la partie constructive. Peut-être que la concision de ce livre joue un tour à son auteur, en l'empêchant de nuancer des jugements très abrupts ; et notre rapide analyse augmentera encore cette impression chez le lecteur. Il n'en reste pas moins qu'en opposant systématiquement l'institution au Saint-Esprit, en renvoyant dos à dos luthériens et calvinistes, Eglises et sectes, M. Brunner résout le problème de la structure de l'Eglise en le niant. Sa thèse principale, que toute organisation de l'Eglise est un ersatz du Saint-Esprit, est d'un simplisme surprenant. Paul lui-même a organisé ses communautés (Actes 14 : 23, Phil. 1 : 1) ; et quant aux U. C. J. G. et au Réarmement moral, ne sont-ils pas des institutions, et fortement organisées encore ?

Certes, il faut écouter les sévères critiques de M. Brunner à l'égard des Eglises d'aujourd'hui ; il est vrai que toute institution, toute organisation peut devenir une fausse sécurité. La forme de l'Eglise est inadéquate et passagère ; mais cela ne nous dispense pas de chercher la meilleure possible. L'« Ekklesia im Werden » de M. Brunner et son attitude vis-à-vis de l'œcuménisme nous ramènent à la doctrine de l'« Eglise invisible » qu'il a cependant honnie.

FRANCIS BAUDRAZ.

F. CAYRÉ : *Dieu présent dans la vie de l'esprit.* Paris, Desclée De Brouwer, 1951, 236 p. Bibliothèque augustinienne. — Philosophie.

Il existe dans l'œuvre de saint Augustin une théologie naturelle théocentrique et réaliste, centrée autour de la preuve de Dieu par la vie de l'esprit. Telle est la thèse de l'auteur [1]. Après un rappel des preuves de Dieu chez les prédécesseurs de saint Augustin et dans son œuvre située dans son cadre historique, le R. P. Cayré analyse la preuve par la vie de l'esprit dans le deuxième livre du *De libero arbitrio* : « Dieu existe, s'il y a une réalité supérieure à la raison » (p. 117). L'analyse de l'âme (*esse, vivere, intelligere*) fait apparaître une hiérarchie selon le principe de subordination entre les sens extérieurs, le sens intérieur et la raison. La vie de l'âme manifeste l'activité de l'esprit présent en elle sous la forme des réalités spirituelles. Ces réalités sont des règles intérieures, objectives, qui nous permettent d'atteindre la vérité, le bien, le beau ; ce sont des valeurs.

Comment passer de l'activité de l'esprit à l'existence de Dieu, de la vérité à la Vérité ? Non par une intuition privilégiée, comme le pense l'idéalisme platonicien, mais par une nouvelle analyse de l'esprit, qui, à la différence de la précédente, ne met plus en relief sa richesse, mais son instabilité et sa contingence. L'esprit est contingent, puisqu'il cherche la vérité à l'aide de règles qui lui sont données ; il n'en est pas le créateur. Or l'esprit peut atteindre à la vérité immuable grâce à ces règles ; ces valeurs doivent donc avoir un fondement, une cause ; Dieu est ce fondement. Cette preuve n'est recevable que si l'on affirme simultanément la présence et la transcendance de Dieu à l'esprit.

Le R. P. Cayré décrit ensuite les prolongements et les déformations de cette preuve dans la philosophie médiévale et moderne pour affirmer que saint Augustin a jeté les bases d'un mysticisme naturel, qui tient compte à la fois de la nature de Dieu et de la nature de l'homme. Faut-il alors considérer la preuve augustinienne comme une tentative analogue à celle de saint Anselme ou comme un essai de donner à la foi déjà vécue une assise rationnelle ? L'auteur remarque fort à propos que la foi n'intervient pas directement dans l'élaboration de la preuve, mais qu'elle est présupposée (dogme de la création,

[1] Le présent ouvrage fait suite à une *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, paru dans la même collection et que la Rédaction de notre Revue n'a pas reçu ; il développe une communication présentée au IIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française ; cf. *Actes*, p. 233 sq., Bruxelles-Louvain, Nauwelaerts-Vrin, 1947.

l'image de Dieu en l'homme, par exemple). Une telle question nous rappelle à la prudence, lorsqu'il s'agit de résoudre le problème de l'existence d'une philosophie augustinienne indépendante de la théologie ; le point de vue de l'auteur suscitera bien des réactions, ce qui n'enlève rien à la solidité et à la clarté de l'exposé.

GABRIEL WIDMER.

F. BERTRAND : *Mystique de Jésus chez Origène*. Paris, Aubier, 1951, 156 p. Collection « Théologie », N° 23.

Cet ouvrage est un spécimen intéressant du remarquable renouveau des études patristiques auquel nous assistons depuis quelques années. Il est l'expression de ce besoin de « ressourcement » qui travaille toutes les Eglises, notamment l'Eglise romaine. L'auteur s'est donné pour tâche de montrer que la piété envers la personne et l'humanité du Sauveur n'est pas une innovation médiévale, mais qu'elle se manifeste déjà dans la spiritualité de l'ancienne Eglise : l'*Itinerarium mentis* d'un Bonaventure est déjà esquissé chez un Origène, comme le sont aussi certains traits du piétisme luthérien. L'enquête se limite aux Commentaires d'Origène sur les Evangiles. Le théologien alexandrin, dans sa méditation du ministère du Seigneur, s'attache à relever les gestes et attitudes de ceux qui s'approchent de Jésus, parce qu'il y voit l'expression sensible de diverses attitudes intérieures, de saisies particulières du Fils de Dieu par des âmes d'hommes. Les différents gestes : chercher Jésus, s'approcher de lui, l'accueillir, le toucher, le suivre, reposer sur son sein, traduisent physiquement des intuitions plus ou moins profondes et complètes du mystère du Christ. Ces démarches-types reflètent des catégories de la vie intérieure, en référence à la personne du Christ. En d'autres termes, « toute démarche intérieure que le fidèle accomplit en son âme à l'égard du Christ vivant dans l'Eglise, trouve son symbole propre dans une démarche extérieure faite jadis auprès du Christ historique des Evangiles » (p. 44). Sans doute l'allégorisme d'Origène sort parfois des limites supportables pour nous ; mais il faut convenir que nombre de citations originales de l'ouvrage de Bertrand sont de nature à nous réconcilier dans une certaine mesure avec cet allégorisme. Origène et sa méthode d'exégèse sortent certainement grandis de l'examen minutieux de ses Commentaires sur les Evangiles : le croyant fervent qu'il était a su dégager maintes fois très finement l'arrière-plan spirituel des démarches en apparence les plus banales des personnages des récits évangéliques.

RICHARD PAQUIER.

M.-D. CHENU : *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal-Paris, Vrin, 1950, 305 p. Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales, XI.

Cette Introduction ne fait pas double emploi avec les ouvrages de Mgr M. Grabmann, du R. P. Garrigou-Lagrange ou de M. E. Gilson. Si certains auteurs interprètent le thomisme en s'appuyant sur les commentateurs, d'autres, comme le R. P. Chenu, cherchent à le comprendre en le situant dans son cadre historique (étude du milieu, des sources, de la langue, des moyens d'investigation). Veut-on savoir le sens précis de *lectio*, de *quaestio*, de *disputatio*, etc., veut-on connaître l'influence de saint Augustin, d'Aristote sur le docteur angélique, le rôle de la redécouverte de la Bible au XIIIe siècle (« ... cet esprit évangélique soutient et alimente effectivement la théologie en plein essor » p. 40), le vrai visage de la scolastique (« forme rationnelle de pensée qui s'élabore consciemment et volontairement à partir d'un texte estimé comme faisant autorité » p. 55), alors qu'on lise et consulte sans se lasser le beau livre du R. P. Chenu.

La conclusion de ce travail de mise au point se dégage avec clarté. « C'est précisément par l'esprit qu'une philosophie, ou une théologie, sont intemporelles et permanentes, alors que les éléments systématiques y sont solidaires de leurs sources et de leurs contextes historiques, truchements nécessaires d'ailleurs pour atteindre l'esprit, le transmettre, le conserver » (p. 169). On ne parvient à cette conclusion qu'après une analyse littéraire, philosophique et théologique de l'œuvre de saint Thomas. (Deuxième partie de l'ouvrage).

La conception « relativiste » de la scolastique résumée dans cette thèse soulèvera des objections parmi les thomistes intégristes, comme ce fut le cas pour le livre du R. P. Bouillard [1]. Il n'en reste pas moins vrai que le thomisme est l'œuvre d'un homme vivant à une certaine époque, se servant des informations et des instruments de travail de son siècle (« Il n'y a pas de thomisme en dehors de la pensée de saint Thomas », p. 132). Les penseurs réformés, si souvent victimes de préjugés et d'incompréhension quand ils parlent du thomisme, feront bien d'ouvrir souvent cette Introduction.

GABRIEL WIDMER

[1] HENRI BOUILLARD : *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1944. Cf. les objections à cette conception dans : *Dialogue théologique*, des RR. PP. M. Labourdette, M.-J. Nicolas, R.-L. Bruckberger ; *La synthèse thomiste* du R. P. Garrigou-Lagrange, p. 699 sq. La position du R. P. Chenu est déjà précisée dans son livre *La théologie comme science au XIIIe siècle, Pro manuscripto*, 1943.

RUDOLF OTTO : *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité.* Traduction et préface de Jean Gouillard, docteur en théologie. Paris, Payot, 1951, 268 p.

L'expérience mystique a toujours retenu l'attention de Rudolf Otto, l'éminent professeur de Marbourg, qui a mis au centre de sa pensée théologique le sentiment du sacré, *das Heilige, das Numinöse.* On fera bien de reprendre sur ce sujet le beau livre d'Auguste Lemaître : *La pensée religieuse de R. Otto et le mystère du divin* (Lausanne, La Concorde, 1924). La « Bibliothèque scientifique » des Editions Payot met aujourd'hui à la portée des lecteurs français un important ouvrage d'Otto qui est une comparaison entre le mystique hindou Çankara (vers 800) et le mystique chrétien Maître Eckhart (vers 1300 ; une faute d'impression à la page 5 donne 1237 au lieu de 1327 comme date approximative de sa mort). Ces deux grands esprits, qui représentent des traditions religieuses absolument étrangères l'une à l'autre, ont entre eux des traits communs et des différences dont il faut dégager la signification. L'enquête s'élargit en cours de route, grâce à la vaste érudition de l'auteur, par de nombreux rapprochements avec d'autres personnalités hindoues ou européennes, de sorte qu'on peut bien parler ici d'une comparaison entre l'Orient et l'Occident. L'expérience mystique des uns et des autres révèle des analogies, des affinités profondes, qui témoignent de l'unité de l'espèce humaine. Quant aux variétés des types mystiques, elles dépendent beaucoup moins de la race ou d'une tradition locale que de certaines particularités individuelles ou même de causes transcendantes.

« Il y a mystique, selon R. Otto, dans la mesure où l'objet de la relation de sentiment religieux devient « non rationnel », c'est-à-dire, comme je l'ai dit ailleurs, dans la mesure où ses aspects de non-rationalité numineuse sont prépondérants et déterminent la vie sentimentale » (p. 146). Puisque l'expérience mystique va au-delà du rationnel, vers l'ineffable, elle ne peut s'exprimer en langage métaphysique que par approximations et tâtonnements. « Dieu est connu, non par des déductions et démonstrations de la raison, mais en tant que l'âme, évacuée de tout concept, pénètre en elle-même et dans son fond ; et c'est dans ce fond, miroir de la divinité, demeure où Dieu entre et d'où il sort, et qui est elle-même divine et Dieu, qu'elle obtient la connaissance » (p. 43). Notons cette belle formule hindoue : « Devant Lui les mots rebroussent chemin. »

Parfois les mots s'aventurent trop loin et tombent dans une sorte de charabia scolastique. Il ne faut pas oublier alors que le mystique n'est pas à la recherche d'une formule métaphysique mais d'une voie

de salut. Malgré leur style vertigineux et leur symbolisme audacieux, Çankara et Maître Eckhart ne sombrent ni dans l'illuminisme, ni dans la religiosité émotionnelle, ni dans le panthéisme. Il y a dans leur mysticisme une infrastructure théiste. La croyance en un Dieu personnel est vague chez l'Hindou ; pour le moine dominicain, elle a ses racines dans l'Evangile, elle fait de lui un puissant prédicateur et, malgré la condamnation dont il a été l'objet de la part de la Cour romaine, il appartient à la grande tradition mystique chrétienne qui va des apôtres aux réformateurs. La comparaison avec la mystique hindoue fait apparaître plus nettement certains caractères propres de la mystique chrétienne mis en lumière déjà par les travaux des Boutroux, Delacroix, Flournoy, Baruzi et d'autres. « L'idée çankarienne de Dieu, écrit R. Otto, est absolument statique, celle d'Eckhart absolument dynamique » (p. 172). Le Dieu vivant de la révélation biblique joue ici un rôle décisif. « Cette mystique frémit de vie, elle est robuste vitalité et par là même à mille lieues de l'abstraction. » Point de ces extases suspectes dans lesquelles se trahit la fragilité nerveuse de certains mystiques, mais bien « l'extase de la vie et de l'action », comme disait François de Sales. Ce n'est ni un quiétisme mystique ni un activisme profane, « mais l'*identité* de l'unité la plus profonde et de la pluralité la plus intense, par conséquent du repos le plus profond et du mouvement le plus intense, par conséquent du plein « abandon » et pourtant de la libération et de la tension la plus poussée de la volonté » (p. 176). On retrouve ici ces deux mouvements de l'âme que Jung appelle *introversion* et *extraversion*. Luther reconnaissait fort bien chez Eckhart et chez Tauler une ligne rejoignant sa propre doctrine de la *justitia passiva sine omnibus propriis viribus, meritis aut operibus* (p. 201). Le maître hindou Çankara ignore cette mystique de la justification et de la sanctification, cette union indissoluble de l'éthique avec l'élan mystique, cette transfiguration de la vie naturelle, cet épanouissement d'un amour efficient, très différent de la sentimentalité, qui aboutit à l'apostolat, au « soin des âmes », trait caractéristique de toute vie chrétienne.

R. Otto consacre des chapitres fort attachants à des comparaisons entre la mystique et les spéculations de Kant, de Schleiermacher, de Fichte, de Fries. Les rapprochements avec Luther sont fréquents. On pourrait chercher d'autres contacts avec Pascal, Vinet, Frommel, Bergson, et beaucoup d'autres. C'est dire l'importance de l'ouvrage que nous présentons ici d'une manière si incomplète et sommaire. Rudolf Otto nous conduit sur les sommets les plus élevés de la vie spirituelle.

VICTOR BARONI.

NICOLAS BERDIAEFF : *Royaume de l'Esprit et royaume de César*. Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1951, 136 p.

Cet ouvrage, que M. Philippe Sabant nous présente en une traduction française élégante et claire, a été achevé deux mois avant la mort de Berdiaeff. Il nous apporte les *ultima verba* du grand penseur russe sur le problème des rapports du spirituel et du social qui n'a cessé de le préoccuper tout le long de sa carrière, mais qui, ces dernières années, sous le coup des événements, avait pris pour lui une importance aiguë.

L'étude de ce problème amène l'auteur à reprendre d'un point de vue particulier, et sous une forme ramassée, quelques-uns des grands thèmes de sa philosophie personnaliste et elle lui donne l'occasion de s'exprimer sur plusieurs des sujets les plus actuels de ce temps — ce qui nous vaut des pages très denses et pénétrantes sur la lutte pour la vérité, la technique, la liberté de la culture, les contradictions du marxisme, l'homme éternel et l'homme nouveau, le nationalisme et l'universalisme.

Quant à la thèse défendue par Berdiaeff dans ce livre, on peut la résumer à peu près en ces termes : Il y a un antagonisme irréductible entre le *royaume de l'esprit*, qui est celui de la liberté, et le *royaume de César*, qui est celui de la contrainte et de l'« objectivation ». Celui-ci ne peut, d'aucune manière, se muer en celui-là. L'idée que la suppression d'injustices révoltantes et d'intolérables inégalités de classes — si nécessaire qu'elle soit d'ailleurs — permettra d'inaugurer la société parfaite constitue l'erreur fondamentale des « utopies sociales », aussi bien de celle de Marx que de celle de Fourier.

En effet, « l'ordre harmonique au sein du royaume de César sera toujours l'annihilation de la liberté ». Or, l'ordre parfait est un ordre de liberté. Il ne peut donc se réaliser que dans le royaume de l'Esprit, dans le royaume de Dieu. Et comme « la victoire définitive du royaume de l'Esprit présuppose un changement de la structure même de la conscience humaine, c'est-à-dire la victoire sur le monde de l'objectivation, elle n'est concevable que sur le plan eschatologique ».

Pourtant, dans sa conclusion, Berdiaeff nous laisse entendre que nous pouvons, dès maintenant, tendre à ce triomphe de l'Esprit par la voie de la mystique, à laquelle il se proposait de consacrer un livre spécial que la mort, trop rapide, l'a empêché malheureusement d'écrire.

PHILIPPE DAULTE.

R. B. ONIANS : *The Origins of european Thought about the Body, the Soul, the World, Time and Fate.* Cambridge, University Press, 1951, 547 p.

Ouvrage de premier ordre, touchant à tant de domaines et avec tant de bonheur qu'on ne sait où le ranger de préférence dans sa bibliothèque. Les spécialistes feront peut-être des réserves sur tel point de détail. Le philosophe, et sans doute le théologien, ne peuvent que demeurer reconnaissants devant toutes ces richesses.

Quelle est la réponse apportée par les Grecs et les Romains au problème de la structure de l'homme en situation dans le monde, tel est l'objet du livre. Il se rapproche ainsi des études récentes de Snell et de Pohlenz [1], mais il est à la fois plus étroit au départ, car il se fonde sur une analyse philologique, linguistique, historique de certains termes concrets, et plus large dans ses conclusions, car il compare cette réponse avec celles que proposent les Juifs, les chrétiens, les Indiens, les sauvages. Il n'opère que de rares synthèses. Mais quelle admirable vue convergente il suggère !

Un premier chapitre concerne *l'esprit et le corps*. En quel organe de son corps le héros d'Homère logeait-il sa propre conscience ? L'examen de plusieurs termes du langage de l'époque permet à l'auteur d'affirmer que les poumons (φρένες), avec leur enchevêtrement de tubes arborescents (le « cœur chevelu »), constituaient le siège du θυμός. Celui-ci est un air humide que les dieux insufflent occasionnellement en nous (πεπνῦσθαι) et qui est, par ailleurs, apparenté au sang (cf. *sapiens* de *sapa* = sève). La conscience, source d'émotions et d'intelligence, apparaît ainsi comme un jus sanguin, accumulé dans les poumons, alimenté par la boisson et s'exhalant en vapeurs et paroles. Ce n'est pas dans le cerveau, mais dans les poumons que vont se loger les « mots ailés » qui pénètrent par l'oreille, et le souffle visuel reçu par les yeux.

Le deuxième chapitre étudie *l'âme immortelle et le corps*. Qu'en est-il de ψυχή ? Logée dans la tête, elle n'a rien de commun avec θυμός. Celui-ci permet les opérations conscientes et se dissipe à la mort. Maîtresse d'un domaine plus vaste, la *psuchè* contrôle le conscient et l'inconscient, et la mort la congédie sans la détruire. La tête prend de ce fait, comme réceptacle du principe de vie, une valeur sacrée. Elle est la personne même : φίλη κεφαλή. Et les manifestations de la *psuchè* : signe de tête, éternuement, etc., ont une signification religieuse et prémonitoire. Son rayonnement sera figuré plus tard sous forme d'auréole.

[1] B. SNELL : *Die Entdeckung des Geistes*, deuxième édition, Hambourg, 1948. MAX POHLENZ : *Der hellenische Mensch*, Göttingen, s. d.

La vie, qui a sa source dans la tête, s'écoule sous forme de moelle dans l'épine dorsale et, de là, dans l'appareil génital. Vie et sperme sont dès le début étroitement liés et l'analogie se retrouvera dans le *logos spermaticos* des stoïciens. Cette liaison directe reçoit une figuration plastique dans ces *hermès*, ou piliers de carrefours, formés d'une tête et d'un phallus. Les ornements de la tête, cheveux, barbe, cornes participent de cette signification sexuelle et si la malice populaire charge de cornes le front d'un mari trompé, c'est pour lui rendre symboliquement l'ardeur qu'il a perdue. La signification transcendante de la *psuché* donnera naissance au *genius* latin et à l'idée d'ange gardien.

La tête est donc sacrée en tant que source de vie spermatique. Mais ce même caractère se retrouve dans les genoux, que l'étymologie elle-même lie à l'idée de génération, et dans les cuisses. D'où la coutume de figurer, après sa mort, le personnage par son crâne et ses fémurs entrecroisés.

La vie apparaît ainsi comme un liquide cérébral, médullaire, synovial et génital, qui sera souvent assimilé à de l'huile. D'où la pratique de l'onction, par laquelle un supplément vital était ajouté de l'extérieur à la tête ou au corps. Une autre association, plus inattendue, lie ce fluide à la notion équivoque d'αἰών. Flux vital, puis temps, durée, l'*éon* est souvent figuré sous forme d'un serpent, sans doute en vertu d'une analogie créée par la forme allongée de la moelle épinière. Le vieillissement résulte d'un écoulement de l'éon-temps, comme d'une clepsydre, entraînant un desséchement intérieur. Ainsi s'explique, sans doute, la pratique de la crémation, par quoi l'âme était séparée définitivement du corps. Inversement, si le cadavre d'Hector demeura douze jours « frais comme rosée », c'est qu'Apollon voila ses rayons et le maintint humide (*Iliade* 24, 414 sqq.). Ainsi le bûcher funèbre ne faisait qu'achever la dessication commencée par la vieillesse. Par là s'explique également l'efficacité attribuée aux sources de vie, fontaines de jouvence, et le sens du baptême, lequel ne comporte à l'origine aucune idée de purification, mais la croyance à une infusion vitale, semblable à celle de l'onction.

Le troisième chapitre traite du *destin et du temps*. La destinée se présentait naturellement aux Anciens sous l'image d'une chaîne ou d'une corde liée autour de l'homme par les puissances supérieures, ainsi que l'atteste l'étymologie de δεῖ et de *necesse* (p. 331-332). Ce lien est tissé par les dieux. D'où l'expression homérique : « Ces événements reposent sur les genoux des dieux », image d'une masse de laine prête à être travaillée. Innombrables sont les associations que la magie crée entre les idées de destin et de lien, allant de la corde-amulette au diadème royal. Les destins d'Achille et d'Hector que Zeus pèse dans la fameuse balance (*Il.* 22, 209 sqq.) impliquent

l'image d'une portion de laine, d'un *pensum*, destiné à être filée ; ils représentant, par leurs poids inégaux, les durées de vie des deux héros. Comme dans le cas d'αἰών, un passage s'est opéré du concret à l'abstrait : avant d'être un laps de temps, la durée humaine est un liquide ou un fil.

Complété d'un important appendice, de trois index, nourri de références, de notes et de renvois, cet ouvrage, qui embrasse une matière considérable, demeure clair et facile à lire. On ne saurait joindre plus d'honnêteté à plus d'érudition.

RENÉ SCHAERER.

EMILE BRÉHIER : *Les thèmes actuels de la philosophie.* Paris, Presses universitaires de France, 1951, 108 p.

Ce sont quatorze causeries radiophoniques, prononcées en 1950. Elles présentent très rapidement les grands courants de la pensée contemporaine : marxisme, existentialisme, phénoménologie, Gestalt-psychologie et psychanalyse, philosophies de la valeur et de l'histoire. Des constantes se manifestent, selon M. Bréhier, qui marquent la tendance générale de la pensée européenne d'aujourd'hui : celle-ci vise à augmenter notre pouvoir sur les choses (science) et à sauvegarder les valeurs spirituelles (liberté de l'esprit) ; elle tend à équilibrer ces deux formes de la connaissance, la connaissance qui assure un acquis, et celle qui engendre un développement de l'âme. Le « retour au concret » typique de notre époque se marque en psychologie et en psychanalyse particulièrement par le refus de toute forme d'associationnisme, pour qui le concret est conçu comme une combinaison d'éléments simples — abstraits. « Ce qui est le donné premier, ce sont des structures et non des éléments » (p. 37). La même conclusion apparaît dans l'étude des valeurs comme dans la critique des principes logiques, par l'introduction pour cette dernière de la méthode axiomatique. Quant au marxisme et à l'existentialisme, ils claironnent assez la préséance du concret pour y insister encore.

En conclusion, dit M. Bréhier, l'homme apparaissait au XVIIIe siècle soit comme une « nature malléable à volonté » (Helvetius, Cordillac), soit comme « l'homme de la Révolution, dont les droits sont imprescriptibles » (Kant). Au XIXe siècle, l'homme-statue de Cordillac et l'homme universel de Kant se concilient dans une vue modérée, mais où disparaît « la réalité immédiate et vivante de l'homme ». Le XXe siècle fuit autant l'analyse que l'abstraction, et s'oriente par là même vers un pluralisme dynamique, où des champs de force sont isolés et étudiés par le philosophe.

Ces brèves indications ne disent pas assez la richesse de ce diagnostic porté sur la pensée moderne. Il faut être grand seigneur de la philosophie pour juger avec autant de précision et de concision une époque aussi touffue que la nôtre.

Ce petit livre, en vérité, il faut le lire comme un très grand livre, et savoir y retrouver la somme des réflexions qu'il condense et suscite tout à la fois.

J.-CLAUDE PIGUET.

MARCEL DESCHOUX : *Essai sur la personnalité*. Paris, Presses universitaires de France, 1949, VIII-386 p.

Toute philosophie de la personnalité doit éviter le double écueil de l'introspection et de la description objective du comportement : « (...) l'analyse introspective directe se révèle impuissante à saisir autre chose que des aspects partiels et même ambigus de la personne. De son côté, la description objective du comportement laisse échapper ce qu'il y a de foncièrement personnel dans la personnalité. La personnalité, en effet, ne doit pas être considérée comme une chose, accessible au regard intérieur ou à l'observation extérieure : c'est la *vie personnelle*, immanente au développement progressif de notre sensibilité et de notre caractère, inexistante en dehors des états qui en incarnent le dynamisme sans jamais pourtant l'épuiser » (p. 41). Une philosophie de la personnalité sera donc un effort pour « penser la vie » (*ibid.*), une « mise en œuvre de notre histoire personnelle » (p. 42). Il s'agit là, non pas de « survoler la condition humaine, de la décrire du dehors », mais « d'élucider *de l'intérieur* le sens d'une vie humaine, de montrer comment elle se fait à elle-même, en les découvrant, son univers et ses valeurs. Non pas faire une description chronologique et statistique de la vie personnelle, mais analyser l'évolution psychologique de la personnalité, en tant que cette évolution procède en quelque sorte d'elle-même (...) A nos yeux, la psychologie génétique (...) ne s'achève que si le psychologue est à même de vérifier en lui-même, par un effort de sympathie, la vérité, la réalité du développement qu'il suppose. La tentative dès lors s'imposait de faire l'exploration d'abord de soi-même, de chercher à se reconnaître dans l'explicitation de son expérience propre. Il fallait dépasser le plan des souvenirs dans lesquels on se mire, où l'on se perd, pour s'attacher à la signification d'ensemble de cette expérience et de ses multiples phases » (pp. 328-329).

Dès lors, l'œuvre de M. Deschoux est avant tout une analyse de la vie personnelle, dans « ses moments les plus significatifs, même et surtout préphilosophiques » (p. 327), ressaisis selon la perspective de

leur développement. Cette analyse le mène à quatre thèses fondamentales : 1° « la liaison est indissoluble » entre la personnalité et l'univers personnel ; 2° la vie personnelle se développe d'une façon dialectique, selon trois phases caractéristiques : « l'enfance ou le monde des idoles, l'adolescence ou l'univers des mythes, l'âge adulte, plus exactement la maturité, ou la conception critique du monde » ; 3° la vie personnelle se spiritualise par un « incessant progrès de la présence affective à la réflexion rationnelle », sous l'action d'une « raison concrète en devenir qui s'oriente vers l'universalité », valeur des valeurs ; 4° la personnalité est « indivisiblement nature et liberté » (pp. 330-338).

On le voit, cet *Essai sur la personnalité* vise en premier lieu à la description concrète ; sous ce rapport, nous avons apprécié les pages sur l'*expérience passionnelle* (pp. 195-207), sur le *divertissement* (pp. 227-234), sur la *sincérité* et l'*ironie* (pp. 252-261), sur la *mort* (pp. 338-345), et tout particulièrement le chapitre consacré à la *maladie*, où nous avons trouvé, concernant la mentalité du malade, son univers, ses rapports avec le médecin, quelques pages (pp. 270-277) dont nous ne voyons rien à rapprocher dans la production psychologique ou philosophique actuelle. Mais d'autres chapitres, sur la *sympathie* (pp. 79-89), le *désir* (pp. 89-95), la *douleur* (pp. 95-102), l'*égoïsme* (pp. 188-194), en particulier, nous ont semblé bien loin de l'expérience concrète : nous n'y trouvons plus du tout le frémissement de la vie, et cette perte n'est pas compensée par la solidité ou la précision du point de vue philosophique. C'est également l'impression que nous laissent les chapitres initiaux et finaux, plus proprement philosophiques, en même temps que plus abstraits : l'intention générale de M. Deschoux, pour autant que nous arrivions à la saisir à travers une langue singulièrement peu précise et un plan d'ensemble bien flottant, ne nous semble ni très originale, ni dégagée avec assez de netteté ; quant aux thèses qu'il tire de son analyse de la vie personnelle, elles ne sont pas fondées bien solidement, ni suffisamment développées. En somme, cet ouvrage, assez proche de la *Découverte de soi* ou du *Traité de l'existence morale* de M. Gusdorf, avec beaucoup de richesse concrète en moins et en plus une pointe de rationalisme peut-être hérité de Brunschvicg (rappelons que M. Deschoux est également l'auteur d'une étude sur *La philosophie de Léon Brunschvicg*), vaut plus par quelques excellents chapitres descriptifs que par la fermeté de son dessein général ou son originalité philosophique.

ANDRÉ VOELKE.

WILLIAM RIVIER : *Les deux chemins. Nouveaux entretiens de Hylas et de Philonoüs*. Bruxelles, Les Editions du Temple (1951), 145 p. Collection « Humanisme et Philosophie ».

M. William Rivier, mathématicien et philosophe, dont les lecteurs de la *Revue* n'ont pas oublié les articles, en particulier *La science et la vérité* (1933), nous donne une suite, non seulement aux dialogues de Berkeley, mais aussi à son propre ouvrage : *Le problème de la vie* (Paris, J. Vrin, 1937), où Hylas et Philonoüs s'entretenaient déjà de la science actuelle, de la vie et de la conscience, individuelle, collective et universelle.

L'hypothèse d'une conscience universelle est reprise dans *Les deux chemins* ; le monde extérieur, sensible, n'est pas radicalement étranger à l'esprit, ni indépendant de lui. L'esprit contient la spatialité, non l'inverse, l'espace est dans l'esprit et là seulement. Affirmer l'existence d'une matière, d'une énergie indestructibles est déjà faire profession de matérialisme. Le savant du XXe siècle a pris une conscience de plus en plus nette de l'activité de l'esprit dans l'élaboration des théories physiques. Primauté de l'esprit, qui ouvre la porte à un rapprochement de la science et de la religion ; selon celle-ci, en effet, seul l'esprit est indestructible ; la conscience universelle en est la manifestation.

La science poursuit la conquête du monde par l'intelligence progressive de ses lois ; l'autre chemin, indiqué par M. Rivier, nous mène à constater « que le monde sensible plonge ses racines dans la conscience universelle et que, par la conscience universelle, nous sommes capables de le dominer complètement » (pp. 143-144).

Les dialogues originaux de M. Rivier, qui nous font sortir des points de vue habituels, ne répondent cependant pas à ces questions : Pourquoi la manifestation de l'esprit dans l'univers est-elle, comparée à celle de la matière et de la vie, si récente et si précaire ? Pourquoi l'esprit a-t-il apparemment besoin d'un support matériel et biologique ? L'éminente *valeur* de l'esprit implique-t-elle qu'il soit aussi chronologiquement premier dans l'ordre de l'*existence* ? Sans être un épiphénomène, l'esprit, comme la vie, n'est-il pas le produit d'une émergence, ce qui n'exclut nullement un acte de création ?

MARCEL REYMOND.