

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

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

Heft 4

PDF erstellt am: **15.09.2024**

## **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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*  
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, [www.library.ethz.ch](http://www.library.ethz.ch)

<http://www.e-periodica.ch>

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

D. WILHELM MICHAELIS : *Versöhnung des Alls. Die frohe Botschaft von der Gnade Gottes*. Gümligen (Bern), Verlag Siloah, 1950, 198 p.

Le professeur de N. T. de la Faculté de théologie de l'Université de Berne nous donne ici le résultat de ses investigations sur un point important de la théologie : celui du rétablissement de toutes choses ou, comme il préfère l'appeler, celui de la réconciliation générale (Allversöhnung).

Le point de départ de sa recherche est dans les divergences qui opposent sur ce problème Karl Barth et Emil Brunner. L'un et l'autre s'entendent, il est vrai, pour repousser la doctrine du rétablissement final, notée d'hérésie depuis Origène. Brunner le fait avec une vigueur particulière et soutient la possibilité d'une perdition définitive et éternelle pour une partie de l'humanité. Aussi accuse-t-il Barth, qui souligne la supériorité de la puissance de la grâce divine sur celle de la méchanceté humaine, de donner inconsciemment dans l'hérésie qu'il se défend de professer. Ce conflit entre des hommes qui prétendent tous deux fonder leur enseignement sur l'Écriture invite le théologien à une nouvelle interrogation de la Bible, singulièrement du N. T. C'est à quoi s'applique W. M. avec la science et la conscience qu'on lui connaît, pour aboutir à cette conclusion : la doctrine de la réconciliation finale de tous les êtres avec Dieu par Jésus-Christ est néotestamentaire, et elle doit être à la base de toute la prédication de l'Église.

Après avoir écarté comme impropres à exprimer la pensée du N. T. le terme grec d'ἀποκατάστασις πάντων (Actes 3 : 21) et le terme allemand de *Allbeseeligung*, il donne sa préférence à ceux de *récapitulation* et de *réconciliation générale* fournis respectivement par Eph. 1 : 10 et Col. 1 : 20. Il passe alors en revue et étudie soigneusement tous les textes qui paraissent contredire cette doctrine. Cela l'oblige d'abord à élucider la signification de l'adjectif αἰώνιος qui, appliqué soit au salut, soit aux peines à venir, pourrait indiquer que l'histoire se terminera en laissant pour l'éternité deux groupes en présence : les bienheureux et les damnés. Or cette épithète n'indique pas une durée infinie, mais l'appartenance à l'αἰὼν μέλλων, le siècle à venir ; il est l'équivalent de notre mot *eschatologique*. Les notions de condamnation et de perdition « éternelles », dont font état de nombreux textes, cessent donc d'impliquer un malheur irréparable et n'excluent pas l'espérance d'un salut final. Poursuivant par l'étude de la mort, l'auteur constate d'abord qu'elle n'est jamais un châtement eschatologique, si ce n'est sous le nom de « seconde mort » dans l'Apocalypse, et qu'elle désigne simplement la fin de la vie présente.

Le salaire du péché n'a cependant pas un caractère définitif, car le N. T. tout entier, même saint Paul <sup>1</sup>, annonce la résurrection générale. La « seconde mort », malgré les difficultés qu'il y a à débrouiller la portée exacte de ce terme, semble ne pas écarter non plus tout espoir d'un salut final. Il en est de même du jugement. Les obstacles éliminés, il reste à examiner les textes favorables à l'idée d'une réconciliation générale avec Dieu à la fin des temps. Or il n'en manque pas. L'auteur peut ainsi conclure, non seulement en donnant raison à Barth contre Brunner, mais en montrant que le N. T. va encore plus loin que Barth dans l'affirmation de la puissance victorieuse de la grâce.

Nous n'avons pu qu'esquisser le squelette de cet ouvrage sans donner une idée de la vivante chair qui s'y appuie. Théologiens et laïcs y trouveront la joie de voir se dégager peu à peu, au cours de leur lecture, la réponse du N. T. à une grave question et de se découvrir avec tous les hommes comme enfermés dans le filet merveilleux de la grâce divine. Ils apprécieront la consciencieuse enquête de W. M. où l'analyse méthodique et prudente ne cherche pas seulement à démontrer le bien-fondé de l'universalisme chrétien, mais aussi à le situer au milieu des dogmes qui l'empêchent de donner à la grâce divine un caractère quasi automatique et de dépouiller de toute réalité l'acte de foi et d'obéissance de l'homme.

L'importance de cette étude ne saurait échapper à quiconque est responsable de prêcher fidèlement l'évangile de la grâce de Dieu.

JEAN BURNIER.

*Gestes et textes des apôtres.* Traduction et notes par F. AMIOT. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1950, 598 p. in-16. (Un hors-texte).

Faisant suite à *Évangile, Vie et message du Christ*,<sup>2</sup> cet ouvrage a paru dans la même collection des *Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops*.

Il nous offre en une traduction nouvelle<sup>3</sup> et excellente les Actes, les épîtres<sup>4</sup> et l'Apocalypse du Nouveau Testament. On y sent le souci constant de mettre dans les mains de l'« amateur » des Saintes Écritures un texte à la fois exact, limpide et alerte<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Contrairement à l'interprétation de J. HÉRING, *La Première Épître de saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du N. T., VII).

<sup>2</sup> Présenté dans cette revue, n° 154 (janvier-mars 1950), p. 44.

<sup>3</sup> Même pour les Thessaloniens et les Galates, dont F. Amiot avait donné une traduction originale dans son commentaire à ces épîtres. Cf. cette Revue, n° 144 (juillet-septembre 1947), p. 118 ss.

<sup>4</sup> Les lettres de Paul se suivent selon l'ordre chronologique, Galates en tête.

<sup>5</sup> Un exemple : Eph. 6 : 14-15 : Debout donc, avec la vérité pour ceinture, pour cuirasse la justice, et pour chaussures l'empressement à annoncer l'Évangile de paix.

Les notes, de la plume de F. Amiot, sont très réduites, soit au bas des pages, soit en tête de chaque livre ou épître. Celles qui terminent le volume, bien que laconiques aussi, mettent à la disposition du lecteur une documentation intéressante. Elles comprennent, entre autres choses, une table chronologique des temps apostoliques ; la collection des témoignages relatifs à la venue de Pierre à Rome ; des textes relatifs à la persécution de Néron ; une table des principaux personnages qui paraissent dans cette partie du N. T., avec l'indication exacte des passages qui parlent d'eux ; une double table doctrinale, méthodique et alphabétique ; un catalogue des principaux symboles contenus dans l'Apocalypse ; une liste des « épîtres » de l'année liturgique empruntées au N. T. ; deux cartes et une double photographie de manuscrits néotestamentaires.

Seule l'introduction générale est de Daniel-Rops. C'est un chaleureux plaidoyer en faveur de la lecture intégrale du N. T., conformément à l'usage liturgique ancien. L'auteur montre l'intérêt historique, doctrinal et spirituel de cette lecture. Rien ne peut être plus sympathique à un protestant que cet effort pour faire lire la Bible, et la Bible dans son intégrité.

JEAN BURNIER.

Chanoine LÉON CRISTIANI : *Jean Cassien : La spiritualité du Désert*. Editions de Fontenelle, 1946, 2 vol. de 267 et 320 pages. Collection « Figures monastiques », dirigée par les Bénédictins de Saint-Wandrille.

Le premier volume raconte la captivante histoire de ce moine qui, après une longue initiation en Egypte, introduisit le monachisme en Gaule. Le second volume fait connaître la doctrine développée par Cassien dans ses ouvrages *Institutions cénobitiques* et *Conférences des saints Pères*. Nous devons nous contenter de présenter quelques remarques faites au cours de cette agréable et suggestive lecture.

Les Pères du désert, dont Cassien est l'interprète, se distinguent par leur attachement à la Bible. Elle est l'objet de leur constante étude et leur fournit toute la substance de leur vie spirituelle. Ils l'apprennent par cœur, et par le cœur aussi, comme fit leur ami Jean Chrysostome. Cassien, comme saint Augustin son contemporain, cite les saintes Ecritures à chaque page qu'il écrit. Il n'a pas d'autre livre de prières que les Psaumes.

Les Pères enseignent que le Saint-Esprit est indispensable à qui veut comprendre la Bible. « C'est tout autre chose, dit Cassien, d'avoir quelque facilité de parole et de l'éclat dans le discours, ou d'entrer jusqu'au cœur et à la moelle des paroles célestes et d'en contempler du regard très pur de l'âme les mystères profonds et

cachés. Cela, la science humaine ne le donne pas, ni la culture du siècle, mais la seule pureté de l'âme, par l'illumination du Saint-Esprit (*per inluminacionem Sancti Spiritus*). » « On n'a aucun besoin de commentaires spéciaux, pas plus que les yeux du corps n'ont besoin de leçon pour voir, dès qu'ils sont soustraits aux ténèbres ou à l'infirmité de la cécité. » « Ce n'est pas la lecture qui nous fait pénétrer le sens des paroles, c'est l'expérience vécue. »

L'assistance du Saint-Esprit ne dispense pas le moine de se livrer à une étude attentive du texte sacré. Origène en avait donné l'exemple, et son influence se fait sentir ici, bien qu'elle s'avoue le moins possible à cause du soupçon d'hérésie qui s'y attache. Cassien cherche parfois, parmi les variantes des manuscrits, la leçon la plus sûre. C'est ce qu'il appelle l'*emendatio*. Sur un texte de Job (15 : 15), par exemple, il remonte de la version grecque des Septante au texte hébreu que Jérôme vient de traduire en latin. Dans Mat. 5 : 22, qu'on lit parfois : « Quiconque s'irrite contre son frère sans raison sera justiciable du tribunal », il considère les mots « sans raison » comme une glose qui fausse complètement la pensée du Seigneur.

Ces rudiments d'exégèse scientifique n'empêchent pas que l'interprétation de Cassien ne soit soumise à la méthode alexandrine qui ne se contente pas du sens littéral quand celui-ci paraît n'avoir aucune valeur spirituelle, mais a recours à l'allégorie pour lui donner un sens mystique. Mais nous sommes encore loin des élucubrations auxquelles la méthode allégorique se livrera de plus en plus au cours du moyen âge.

Ainsi, les fameux textes *Tu es Petrus, Tibi dabo claves, Pasce oves*, ne sont pas interprétés par lui dans un sens favorable à la primauté de l'évêque de Rome ni même à la hiérarchie en général. S'il croit à l'utilité de l'aveu public des fautes et à la valeur d'une direction spirituelle demandée au *senior*, « il ne cite pas le moins du monde les textes bibliques concernant le pouvoir des clés », dit M. Cristiani. Et le texte de Jacques 5 : 14 ne lui suggère aucunement l'idée de l'Extrême-Onction, ce qui fait dire à l'historien catholique : « Evidemment, il ne se place pas au même point de vue que nous et sa théologie pénitentielle n'est pas entièrement au point. »

Cassien me paraît être aussi un interprète plus fidèle de la pensée biblique que ne seront ses successeurs médiévaux lorsqu'il place résolument les « miracles », les « signes », les « merveilles » en dehors des grâces de la sainteté. Selon lui, seule la charité divine fait les saints. « Il arrive quelquefois, dit-il, que des hommes d'esprit pervers, condamnables sur le sujet de la foi, chassent les démons et *opèrent les plus grands miracles* au nom du Seigneur... » Comment peut-on trouver cette parole « inconsiderée », quand on se rappelle ce que dit Jésus des faiseurs de miracles dans Mat. 7 : 22-23 ?

Recueillons encore ces aveux de M. Cristiani : « On ne trouve pas trace dans les œuvres de Cassien d'une dévotion particulière à la très sainte Vierge. Il ne l'avait pas trouvée chez ses maîtres du désert égyptien et il ne l'avait pas développée de lui-même. C'est, pour nous, une de ses lacunes... Il n'y a pas davantage trace de dévotion spéciale à la Croix de Notre Seigneur, à sa Passion, à la sainte Eucharistie. Il n'en parle qu'incidemment et sans insistance. Nous sommes avec lui dans l'atmosphère la plus archaïque de la piété chrétienne. Il y a même un certain recul par rapport à saint Paul dont les épîtres reflètent une si tendre union à Jésus crucifié. Mais l'emploi en quelque sorte massif des psaumes donnait à la piété monastique de ces temps anciens un aspect particulier. »

V. BARONI.

IBN SÎNÂ (AVICENNE) : *Livre des Directives et Remarques*, trad., introd. et notes par A.-M. GOICHON. Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre ; Paris, Vrin, 1951, 552 p. Collection d'œuvres arabes de l'Unesco.

Depuis le début des traductions de l'arabe, l'influence de la philosophie d'Avicenne a persisté au moyen âge même en dehors du courant averroïste et après saint Thomas d'Aquin. Aussi l'historien est-il conduit bientôt à l'étude de cet auteur, s'il est resté indifférent jusque-là à sa grandeur et à sa célébrité. Il convient donc de saluer avec joie la traduction des *Ishârât*, ou *Livre des Directives et Remarques* (connu précédemment sous le titre de *Livre des Théorèmes et des Avertissements*) que M<sup>lle</sup> Goichon, l'éminente spécialiste d'Avicenne, vient de publier chez Vrin à Paris. Ce livre, inconnu du moyen âge occidental et traduit en français pour une faible part il y a une cinquantaine d'années, appartient à la fin de la vie d'Ibn Sînâ. Il a pour objet d'étudier en une série de notes parfois brèves et plus ou moins liées entre elles des points controversés de la doctrine avicennienne ou de la philosophie grecque. Ce caractère de concision technique fait l'intérêt et la difficulté de l'ouvrage, mais grâce à M<sup>lle</sup> Goichon, l'intérêt subsiste presque seul. En effet, les notes abondantes dont le texte est orné explicitent les allusions de l'auteur à ses autres ouvrages ou à Aristote, elles éclairent Avicenne en le rapprochant de Plotin ou en citant les commentaires d'al-Tûsî ; les titres ajoutés à de très nombreux paragraphes, les index et la riche table des matières complètent l'aide que la traductrice nous apporte.

Les directives et les remarques d'Avicenne portent sur l'ensemble de sa philosophie, sur la logique (le concept, le jugement et le raisonnement), sur la physique et la métaphysique. En physique, elles offrent par exemple une réfutation de l'atomisme, l'examen de la

relation de la matière et de la forme, de la propension circulaire et de la propension droite, du caractère non perceptible de l'âme ; elles exposent le *cogito* avicennien (l'âme se perçoit par elle-même), présentent les facultés de l'âme et en particulier l'intellection avec ses différents degrés de réceptivité et d'illumination.

La partie métaphysique, très riche, distingue par exemple l'être et le sensible (car beaucoup les confondent), l'essence et l'existence (identiques en Dieu seul), le possible et le nécessaire (double point de vue propre au créé seulement) ; elle établit l'unité et l'unicité de l'Être nécessaire, le fait qu'il n'a ni contraire ni définition, la solidité et la noblesse de la preuve *a priori* de l'existence de Dieu. On y relève aussi des problèmes relatifs à la création qui peut être immédiate ou médiate, dont l'objet immédiat doit être un, etc. Un autre chapitre (p. 395) présente d'une manière splendide la perfection de Dieu et la hiérarchie des intelligences célestes dont la dernière produit l'âme raisonnable, ultime substance intellectuelle. On rencontre plus loin (p. 435) des mises au point lumineuses sur l'intellection qui en elle-même ne dépend pas de l'état du corps, sur la science que l'Être nécessaire a du multiple sans que son unité en soit affectée, sur la Providence qui n'est autre que l'ordre le meilleur, sur le mal qui est comme voulu par accident, sur le châtement conçu comme la conséquence nécessaire des états passés. Tout cela nous introduit dans le domaine de la spiritualité et les trois derniers chapitres (p. 467) où l'influence soufie est très sensible traitent de la joie, des étapes spirituelles et des actions miraculeuses. La joie véritable est distinguée des plaisirs sensibles ; la spiritualité véritable est dite rechercher la vérité non pas pour la connaissance qu'on en a, mais pour la vérité seule ; enfin la puissance véritable est reconnue dans l'homme quand son âme est enflammée par la connaissance de Dieu.

M<sup>lle</sup> Goichon n'a pas voulu seulement donner accès à ce texte, elle a voulu montrer en lui l'originalité d'Avicenne et l'évolution de sa pensée. L'éminente traductrice s'attache donc à établir dans l'introduction et les notes qu'en logique Avicenne n'est pas un simple professeur d'aristotélisme. Elle note la place que prend chez lui le syllogisme hypothétique ; elle signale l'adjonction à l'attribution aristotélicienne de jugements de temps et de quantité qui en limitent ou en conditionnent la portée, l'extension de la démonstration, par delà les propositions proprement nécessaires, aux propositions énonçant des faits, ce qui amène l'auteur des *Ishârât* à constituer en syllogisme démonstratif l'enthymème dans lequel le moyen terme (qu'Aristote néglige) n'est que le signe du majeur et non sa cause comme dans la démonstration aristotélicienne classique.

Quant à l'évolution de la pensée d'Avicenne, M<sup>lle</sup> Goichon enseigne que le *Livre des Directives et Remarques* ne favorise pas la thèse du

plotinisme croissant de son auteur, soutenue en 1939 encore par le P. Gardet. Elle invoque pour cela les touches rationalistes et scientifiques qu'elle relève non seulement en logique, mais aussi en métaphysique dans la volonté d'Avicenne de ramener la prophétie et les prodiges à des lois naturelles. On dira peut-être que cette interprétation des *Ishârât* tire trop Avicenne de notre côté. Attendu que tout être et toute connaissance ici-bas, selon lui, proviennent de l'illumination de l'Intelligence agente unique, les lois *naturelles* peuvent aussi bien s'appeler divines ; le mot n'aurait donc pas ici le sens ou la résonance qu'il a chez nous. Mais c'est là une question délicate, puisqu'on ne peut connaître du dedans la nature de l'intuition intellectuelle et spirituelle d'Ibn Sînâ.

De toutes façons, cette interprétation, si vraiment elle peut être discutée, de même que les critiques adressées chemin faisant à l'auteur au nom du thomisme qui n'est pas nécessairement la doctrine de tous les lecteurs, ne changent rien au monument d'érudition et de science qu'est cette traduction et à l'intérêt philosophique considérable du *Livre des Directives et Remarques*.

FERNAND BRUNNER.

MARTIN BUCER : *Traité de l'amour du prochain*. Paris, Presses universitaires de France, 1949, 75 p. Cahiers de la « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », publiés par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, n° 32. Traduction, introduction et notes par Henri Strohl.

Ils sont nombreux, ceux pour qui la Réformation se résume aux seuls noms de Luther, de Calvin, peut-être de Zwingli, et l'on est frappé de constater, chez ceux-là même qui cherchent à se documenter sur le XVI<sup>e</sup> siècle, une ignorance dont les responsabilités sont à chercher en premier lieu dans les rangs des théologiens. Veulent-ils lire quelque chose de l'époque, ils s'attaquent incontinent à l'*Institution chrétienne* ! Ils pourraient plus mal tomber, certes, mais l'on peut se demander s'ils choisissent la bonne voie : se lancer sans préparation sur un ouvrage aussi monumental.

D'autant que le début de la Réforme a fourmillé de petits traités écrits au courant de la plume, où l'appareil scientifique est réduit au minimum, et où les idées fondamentales jaillissent claires, fortes, montrant avec évidence quelle est l'armature du grand mouvement qui a révolutionné l'Eglise chrétienne.

Le traité dont nous rendons compte est du nombre. Dû à Martin Bucer, le réformateur alsacien dont on a célébré, il y a quelques mois



le quatre centième anniversaire de la mort, il nous apporte en une trentaine de pages l'essence du message évangélique tel que les réformateurs l'ont compris. Bucer l'a écrit en 1523, quinze ans avant l'arrivée de Calvin à Genève, six ans après le célèbre affichage des thèses de Luther à Wittenberg. Il venait d'arriver à Strasbourg et le magistrat, intéressé de savoir ce qu'allait prêcher ce jeune prêtre qui demandait à exercer son ministère dans la métropole alsacienne, l'avait prié de s'en expliquer.

Son titre exact, traduit librement par M. Strohl en « Traité de l'amour fraternel » est : *De ce que nul ne doit vivre pour lui-même, mais pour les autres, et comment l'être humain peut y parvenir*. Il comporte deux parties indiquées par les deux propositions du titre : l'une est l'exposé de la thèse, l'autre son application. Dieu nous a créés en vue du service des autres, et en ceci, nous sommes semblables à toute créature. « Le ciel luit non pour lui-même, mais pour les autres créatures. » C'était là l'ordre parfait qui a été détruit par le péché, mais que Dieu restaure en Christ dont l'œuvre s'atteste en nous par le fait que nous nous mettons au service du prochain. Ici, Bucer parle des diverses vocations et professions humaines et en donne une conception qu'on peut dire christologique. La foi en Christ seule donne son sens aux diverses activités humaines et « celui qui enseigne la foi enseigne quelle est la source de toutes bonnes œuvres ».

Soyons reconnaissants à M. Strohl pour son patient travail de réédition. Non seulement il redonne le texte original du traité en vieil allemand (pas très difficile à lire avec un peu de pratique) mais encore il en donne, en regard, une traduction française très soignée, le tout précédé d'une excellente introduction. Nous ne saurions assez recommander à ceux qui veulent s'instruire sur les réformateurs et lire leurs écrits, de prendre ce traité et de l'étudier.

Nous aimerions soulever une question pour terminer. Dans son introduction, M. Strohl mentionne les influences dont Bucer est tributaire. Il cite Luther et nous ne nous y arrêtons pas. Il cite aussi Zwingli et son traité « des Justices divine et humaine » de 1523. Comme cette même année, une lettre est venue de Bâle à Zwingli pour lui demander d'aider Bucer, et qu'on sait que les deux réformateurs ont été en contact à ce moment, on rapproche l'écrit de Bucer de ceux de Zwingli et l'on y trouve certaines ressemblances assez frappantes pour qu'il soit au moins permis de soulever la question des rapports réciproques entre les pensées des deux hommes. Ce n'est en effet pas seulement avec le traité « des Justices divine et humaine », mais avec d'autres écrits de Zwingli que l'on trouve des ressemblances. La thèse soutenue dans le traité de l'amour fraternel se retrouve dans le petit pamphlet éducatif de Zwingli « Quo pacto ingenui adolescentes formandi sunt », d'août 1523 également, où la

destruction de l'état de choses créé par Dieu, la restauration par la foi et la nécessité de se mettre au service des autres, sont décrits d'une manière presque semblable. La conception christologique du monde est sensiblement la même dans les deux traités de Zwingli et dans celui de Bucer. Sur des points de détail, Bucer a-t-il lu la « Götliche Vermahnung an die... Eidgenossen zu Schwyz », 1522, pour avoir, exactement comme Zwingli, et pour des raisons au fond analogues, décrié l'achat des produits étrangers et vanté celui des produits indigènes ? Et y a-t-il un lien entre les deux hommes lorsqu'ils prônent comme la première des professions humaines celle de campagnard ?

Ce ne sont que des questions ; un simple compte rendu n'est pas le lieu où les traiter. Il peut tout de même être intéressant de les poser.

JAQUES COURVOISIER.

HELMUT THIELICKE : *Theologische Ethik*, I. Band. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1951, IX-740 p.

L'*Ethique* de M. Thielicke vient à la suite d'ouvrages nombreux ces dernières années, et fort bien accueillis, semble-t-il, non seulement en Allemagne mais dans les milieux œcuméniques. D'entre les douze publications sorties, depuis 1945, de la plume de l'actuel recteur de l'Université de Tubingue, deux ont paru sous les auspices du Conseil œcuménique des Eglises (Editions Oikumene, Genève). La première, intitulée *Fragen des Christentums an die moderne Welt* et qui offre des réflexions sur la crise spirituelle de l'Occident, pourrait bien être significative pour le souci de vivante actualité qui inspire le volume présenté ici à votre intention.

En dépit du recours au vocabulaire le plus moderne et inévitablement existentialiste, la langue de M. Thielicke est limpide. On pourra regretter l'absence, en tête des principaux chapitres d'un si vaste exposé, de ces thèmes dont Schleiermacher (*Der Christliche Glaube*) a donné le précieux exemple et que rédigent volontiers les auteurs soucieux d'aider leur public, ou peut-être aussi de se bien comprendre eux-mêmes. En revanche, les registres — muets sur Luther sans doute parce que l'œuvre est d'inspiration luthérienne et que le réformateur intervient constamment — sont établis avec beaucoup de soin. Ils renvoient non pas aux pages de l'exposé, pages dont la densité pourrait embarrasser le lecteur en quête de tel ou tel détail, mais à l'un ou l'autre des 2204 alinéas « substantiels » (Sinnabschnitte) qui les subdivisent. Comme dans la *Dogmatik* de Karl Barth, les développements historiques, à mon sens souvent indispensables, sont en petits

caractères « afin d'épargner au non-théologien le risque du découragement ». Avis au lecteur de langue française. Même si l'allemand ne lui était pas familier, il suivra M. Thielicke sans trop de peine et avec fruit.

On n'attendra pas d'une courte notice bibliographique qu'elle entre dans le détail d'une telle œuvre. Il faudrait y revenir lorsqu'elle sera achevée. Je me bornerai à en signaler les thèmes directeurs tels qu'ils ressortent de la première partie de ce tome I : *Krisis und Verheissung der Christlichen Ethik im Zeitalter des Säkularismus*. Ce sera fait de façon très sommaire. Et encore ne me croirai-je pas tenu, devant le texte de M. Thielicke, à une obéissance littérale, qui pourrait ici ou là l'obscurcir. Il m'arrivera d'en donner une interprétation assez libre.

Ce qui caractérise notre époque, rappelle M. Thielicke — et il le rappelle avec un accent dont je me reproche de donner une réplique si éteinte — c'est le sécularisme. Le monde, autrefois considéré comme soumis à des forces transcendantes, s'édifie dans l'autonomie (*Eigen-gesetzlichkeit*). L'application des méthodes scientifiques aux secteurs les plus divers de la vie humaine a conduit à une sorte d'interchangeabilité, ou plutôt de confusion (*Verwechselbarkeit*) entre la conception chrétienne et la conception profane de la vie. Il est devenu difficile de recourir, comme on le fit jadis, pour les distinguer, à une analyse des régions où plongent les motifs de l'action (*Motivschichten*) ; car la science ramène fatalement tous ceux-ci à la nature. Deux exemples parmi ceux qu'évoque notre auteur : La pensée chrétienne voit la source de la foi (*Glaube*) en Dieu. Depuis Schleiermacher et sous son influence on tendra à l'identifier avec la simple disposition humaine subjective qui porte à la crédulité (*Gläubigkeit*). La théologie, d'autre part, envisage l'Eglise comme une réalité d'inspiration surnaturelle, où la part du Ciel est primordiale. La lutte idéologique déchaînée en Allemagne autour de 1933 tendit à la confondre avec l'Etat lui-même ; et l'éthique, dépouillée de son habituel souci de la personne, sera réduite à quelque sociologie biologique. Vue dans son ensemble, cette évolution ébranle profondément l'éthique chrétienne. Elle la met en jugement, en état de crise mortelle (*Infragestellung und Krisis der christlichen Ethik*). M. Thielicke met en parallèle sur ce point la critique historique appliquée au texte biblique et la critique des fondements de la morale telle que Kant et les kantien, de Fichte à Wilhelm Herrmann l'ont pratiquée. A vrai dire, s'agissant de mettre en lumière les causes du chaos actuel et le sens démoniaque de l'élan sécularisateur (*Dämonisierung der Welt*), on voudrait le voir insister moins qu'il ne le fait sur le rationalisme ou sur l'effort des historiens, et davantage sur l'emprise des thèses évolutionnistes et panthéistes auxquelles nous venons de

faire allusion (et qui ne sont pas à identifier avec celles de la théologie romantique). Les pieds fourchus et les cornes du Diable ne sont-ils pas plus aisément discernables chez les Rosenberg inspirateurs des Hitler que chez les Semmler, les Kant ou les Schleiermacher ? Nul doute au reste que, interrogé plus à fond sur ce point, M. Thielicke ne soit d'accord sur cette prédominance : c'est elle qui a mené notre monde à sa perte.

Très convaincu de la gravité de ce jugement, le théologien de Tubingue n'en affirme pas moins la promesse (die Verheissung) faite à l'éthique chrétienne. Cette affirmation lui coûte-t-elle moins qu'aux tenants de la thèse dialectique, qui l'émettent naturellement aussi ? Il se peut. Les défenseurs de la thèse dialectique, estimant totale la rupture entre le monde de Dieu et le monde de l'homme, disent l'éthique radicalement impossible ; impossible de notre part. Pour M. Thielicke, elle est « une impossible possibilité » (eine unmögliche Möglichkeit). Une possibilité impossible étant donné la tension qui oppose ce siècle-ci au siècle à venir ; une possibilité néanmoins, et même une nécessité puisque, dit-il, soulignant lui-même le terme, nous *devons* trouver le moyen d'y vivre. Trahirais-je la pensée du systématicien wurtembergeois en émettant la supposition que, à ses yeux, le fait que la rupture des deux mondes n'est pas absolue facilite la découverte de l'indispensable *modus vivendi* ? Quoi qu'il en soit de ce point, M. Thielicke repousse la thèse de la théologie dialectique. Dans la controverse entre Barth et Brunner au sujet de la théologie naturelle il a pris parti pour ce dernier. Il conteste le mot d'ordre actuel du retour soit à l'herméneutique précritique (W. Fischer) soit à l'orthodoxie classique (K. Barth). La prétention d'opérer des marches-arrière de ce genre, de réussir un saut direct et comme à pieds joints, en deçà de temps très actifs, lui paraît chimérique (Unmöglichkeit eines ungebrochenen Zurück). Il se prononce pour le respect de l'histoire, pour le respect de l'histoire sainte en particulier, estimant à juste titre que la thèse dialectique conduit à nier la réalité de l'Incarnation <sup>1</sup>. Il s'abstient des condamnations sommaires fort à la mode aujourd'hui. Attendez-vous à le voir rendre justice aux écoles mêmes dont il a vu le danger : celle des Heitmüller, des Bousset, des Wrede ; celles des kantiens aussi. Et je doute qu'il partage à

<sup>1</sup> « Wenn bei der Betrachtung des « Christuszeugnisses im Alten Testament » die historische Tiefenperspektive verleugnet wird, wird auch die Altes und Neues Testament durchwaltende Heils-Geschichte eliminiert und eine abstracte Zeitlosigkeit heraufbeschworen. Damit wiederum wird das Wunder der Fleischwerdung und des Eingehens Gottes in die Geschichte getilgt, statt dessen aber eine doketische Allgegenwart Christi in allen Situationen und Texten beider Testamente heraufbeschworen » (p. 42-43).

J'ai exprimé une conviction analogue dans le petit livre *Orientation*, Neuchâtel, 1941, p. 51-52.

l'égard de Schleiermacher la sommaire sévérité d'Emil Brunner, avec lequel il paraît avoir tant d'affinité. La constatation des résultats de la critique des textes sacrés, de la philosophie rationnelle, de la psychologie romantique elle-même ne l'empêchera pas d'estimer que ces mouvements auront eu un rôle positif. En dépit de leurs abattages, et souvent grâce à leurs abattages, ils ont contribué à enrichir l'Histoire d'aspects nouveaux. Les problèmes du mariage, de l'Etat, de l'économie sociale, de l'art n'y ont-ils pas gagné, demande M. Thielicke, une complexité, une indépendance, une « autarcie » nouvelles (die Autarchiebestimmungen des Säkularismus) devant lesquelles les recettes de l'exégèse typologique ou du dogmatisme classique se révèlent impuissantes ?...

Vous verrez au reste M. Thielicke opérer lui-même un retour. Mais il s'agit de l'un de ces rappels aux origines (bibliques et protestantes) qui constituent la vraie marche en avant. Sa façon de fausser compagnie à une certaine tradition luthérienne que Mélanchton aurait munie d'états trop humains, de rallier un Luther animé des plus pures sèves évangéliques, me paraît de cette sorte. Il prétend appuyer sur le premier des réformateurs son rejet de la thèse qui base la morale sur l'intention subjective et sa reconnaissance du caractère existentiel, objectivement divin, de l'impératif spirituel (Gesinnung und christliche Existenz). Et c'est aussi sur des considérations de ce genre — mais en cela il me semble devenir très subtil — qu'il entend établir l'indépendance de la morale à l'égard de la dogmatique. La suite du volume montre au surplus, par l'extrême étendue des références de tout genre, par la précision de la controverse avec le thomisme, que ce retour vers l'avenir — si j'ose risquer le paradoxe — est d'un théologien très remarquablement informé, et formé.

MAURICE NEESER.

MAURICE NEESER : *Au cœur de l'Eglise*. Genève, Roulet, 1949, 153 p. Collection du Centre protestant d'études.

Les contacts œcuméniques ont suscité dans notre pays au cours de ces dernières années non seulement une nouvelle compréhension à l'égard des Eglises de type catholique, mais aussi toute une révision de l'ecclésiologie régnante. C'est en présence de cette tendance nouvelle parmi nous que M. Neeser exprime sa réaction. Avouons que ce fait imprime à l'ouvrage un caractère fâcheusement défensif ; ajoutons qu'en outre le professeur neuchâtelois paraît éprouver envers son propre métier une défiance quelque peu paralysante ; il en craint le verbalisme ; il recourt à l'occasion à des considérations pragmatiques qui rappellent le temps où la psychologie religieuse faisait loi (par exemple p. 37, où la doctrine réformée est d'abord considérée comme

plus conforme qu'une autre au sentiment religieux). Et cependant, lorsqu'il se place à un point de vue rigoureusement théologique, le message de M. Neeser ne manque pas de force convaincante et sa contribution à la conversation œcuménique est loin d'être négligeable. Elle est dominée par une préoccupation centrale : la souveraineté de la grâce divine et les répercussions de ce principe sur l'ecclésiologie ; est-il respecté dans une conception institutionnelle de l'Eglise ou bien la grâce n'est-elle pas « incarcérée » dans l'organisation, ligotée à la succession apostolique, aux sacrements, à la liturgie ? La question devait être posée. Reste à savoir si nous sommes contraints de choisir entre une conception purement charismatique de l'unité et une autre essentiellement institutionnelle. Certaines formules de M. Neeser laissent entendre que non, et qu'il s'agit seulement de subordonner l'institution au charisme ; d'autres expressions, au contraire, suggèrent que, l'Eglise comme le Royaume n'étant que promesse, ne devrait être cherchée que dans l'invisible, l'organisation de cette Eglise étant dissociée de sa substance spirituelle. Or le protestantisme, croyons-nous, et le protestantisme moderne plus spécialement, a souffert de cette dissociation.

Cette dernière tendance nous a paru s'accroître dans un récent travail de M. Neeser à la Rencontre suisse des professeurs de théologie, où il traitait du protestantisme et du catholicisme. Des remarques faites lors de la discussion de ce travail, nous retiendrons les points suivants :

1<sup>o</sup> La notion d'Eglise invisible est étrangère au Nouveau Testament et a plutôt une résonance platonisante. La pensée apostolique, en effet, met l'Eglise dans la dépendance de l'Esprit saint, dont la puissance sans doute est invisible, mais la spiritualité de l'Eglise ne constitue jamais une consolation en présence des maux dont l'Eglise est « visiblement » affectée ; au contraire, le recours à l'Esprit impose immédiatement une obéissance concrète à ses exigences, l'unité de l'Esprit appelle une unité visible de l'Eglise (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, dit I Cor. 12 : 13), et la structure de l'Eglise n'est pas considérée comme indifférente : la substitution du ministère à la prêtrise de l'institution cultuelle israélite traduit, parfois jusque dans le détail, la nécessité pour l'Eglise d'avoir une forme qui lui soit propre.

2<sup>o</sup> Les réformateurs n'ont pas tous recouru à la notion d'Eglise invisible : pour Luther ce qui importe, c'est la Parole et ceux qui l'écoutent ; Bucer préfère parler d'*ecclesia vera* ; ; la confession d'Augsbourg relie étroitement la communion des saints à la prédication et aux sacrements ; Calvin emploie certes le terme d'Eglise invisible, mais sa pensée est surtout que l'Eglise n'est pas « pleinement » visible.

3° Le protestantisme moderne a singulièrement exagéré la portée de cette notion d'Eglise invisible en la dissociant des institutions ecclésiastiques ou des associations de croyants. L'organisation ne manque pas de se venger quand on la considère comme indifférente : Qui veut faire l'ange fait la bête. Le terme barthien d'Eglise-événement a le grand avantage de rappeler que l'Eglise sans l'Esprit n'est que pseudo-Eglise, cadavre d'Eglise, mais d'autre part que l'Eglise est réellement promise à notre foi, qu'elle se réalise là où elle se laisse édifier. Si donc nous avons certes à faire un mouvement pour régresser de nos divisions et infidélités vers l'unité de l'Esprit qui est « au cœur de l'Eglise », d'autre part nous avons à nous laisser ramener par l'Esprit à l'édification du « corps » de Christ, notion qui met si bien en évidence la nature concrète de l'Eglise.

LOUIS RUMPF.

JEAN BARUZI : *Création religieuse et pensée contemplative*. I. La mystique paulinienne et les données autobiographiques des épîtres. II. Angelus Silesius. Paris, Aubier, 1951, 239 p. Collection « Les Religions ».

Sans aucune idée préconçue, sans dogmatisme théologique ou philosophique, avec un entier respect des expériences qu'il a choisi d'étudier, M. Baruzi s'efforce de les comprendre de toute son âme. « Il se pourrait, dit-il, que la pensée mystique, du moins en ses plus intenses expressions, qui nous élève si hardiment, et parfois avec tant d'injustice apparente, au-dessus du monde sensible, mais qui nous le rend en même temps si intimement cher, fût dans l'ordre spirituel une précieuse introduction à une métaphysique de la nature. » Pareille hypothèse a l'avantage d'ouvrir largement les avenues et d'éviter les limitations arbitraires dont les études psychologiques n'offrent que trop d'exemples.

Les épîtres de l'apôtre Paul sont un document particulièrement instructif d'une expérience mystique où se manifeste une force créatrice. On sent chez M. Baruzi une longue familiarité avec ces textes sublimes et une parfaite connaissance des questions critiques qui s'y rapportent. Elles ont fait l'objet de ses premiers cours au Collège de France. En 1928 et 1929, notre *Revue* a eu l'honneur de publier de lui deux belles leçons d'ouverture, l'une sur *Luther interprète de saint Paul*, l'autre sur *Les diverses interprétations de saint Paul au XVI<sup>e</sup> siècle et les résultats de l'exégèse contemporaine*.

La rencontre avec le Christ sur le chemin de Damas est pour Saul de Tarse le commencement d'une nouvelle vie, « les choses anciennes sont passées, voici que sont venues les choses nouvelles ». S'il y a des moments de délire sacré (glossolie et ravissements), il y a surtout

l'union transformante avec Christ. « Nous sommes devenus une même plante avec lui. » Par une participation à sa mort et à sa résurrection, il y a transmutation intérieure et pressentiment d'une spiritualisation de la vie individuelle et collective. On ne se tromperait pas, écrit M. Baruzi, en disant que, « en réfléchissant sur des visages découverts la gloire du Seigneur », Paul et ceux qui lui ressemblent atteignent à une sorte de nouvelle création de leur être. Il est permis d'appeler mystique cette descente dans les profondeurs de l'homme et cet extraordinaire élargissement de toutes ses possibilités ». C'est de la théologie, si l'on veut, mais vécue autant que pensée, c'est une communion réelle grâce à laquelle saint Paul est à la fois de son temps et au-dessus de son temps, comme dit Albert Schweitzer.

On lira avec joie ces pages d'une intelligence si large que l'Esprit s'y déploie sans obstacle.

Angelus Silesius, de son vrai nom Johannes Scheffler (Breslau, 1624-1677) a retenu l'attention de M. Baruzi par la qualité de sa contemplation religieuse et la splendeur de sa langue poétique. Les cinq chants de son *Voyageur chérubinique* (*Cherubinischer Wandersmann*), son œuvre maîtresse, parurent à Vienne en 1657, sous le simple titre *Epigrammes et maximes spirituelles* (*Geistreiche Sinn- und Schlussreime*). La seconde édition, publiée à Glatz en 1675, était augmentée d'un sixième livre « qui n'a ni la sérénité ni la beauté des cinq premiers ». Dans ce précieux ouvrage, qui a excité l'admiration de Schopenhauer, l'expérience mystique s'exprime en aphorismes éblouissants et sonores. Rien de systématique. Pas de confidences autobiographiques non plus, comme en tant d'autres écrits mystiques où les héros se racontent eux-mêmes. M. Baruzi excelle à dégager néanmoins le portrait de l'auteur et à déceler les influences qu'il a subies. « Angelus Silesius, dit-il, est un homme qui a réalisé jusqu'en son fond, tandis qu'il préparait le *Voyageur chérubinique*, ce que l'on pourrait appeler l'expérience éthique et le christianisme essentiel, avec, au sommet de son être, une imitation de Jésus-Christ allant jusqu'au paroxysme des plus hauts états mystiques et, en son intention, nettement paulinienne. »

Johannes Scheffler fut de bonne heure orphelin. Son père, un seigneur polonais réfugié à Breslau, avait soixante-deux ans quand il épousa une jeune Allemande de vingt-quatre ans dont il eut trois enfants : Johannes, l'aîné, une fille qui devait mourir à vingt-trois ans, et Christian qui sera atteint de folie à vingt-cinq ans. On est aux dernières années de la guerre de Trente-Ans. Johannes, tout porté qu'il est vers la poésie, a une vocation scientifique et fait de brillantes études de médecine à Strasbourg, en Hollande, à Padoue où il est reçu docteur en philosophie et en médecine le 9 juillet 1648. A



la fin 1649, il est nommé comme médecin du duc Nemrod de Wurtemberg, à Oels, en Silésie. Il se lie d'une profonde amitié à noble Abraham de Frankenberg, qui l'initie à la poésie de Jacob Boehme. Sous cette heureuse influence, il se fût probablement épanoui dans une vie mystique loin de toute orthodoxie et de toute expression dogmatique trop rigoureuse. « Mais Frankenberg meurt, et Silesius s'est trouvé sans appui, affectivement seul, à la fois ardent et fragile, comme il fut toujours, impatient d'épanouissement contemplatif. » Il est dans le désarroi. Du côté luthérien, il se sent incompris. Ses poèmes sont mal reçus, dans une atmosphère doctrinale desséchante. Il écrit, en 1652 : « Je déclare que nos prédicateurs d'aujourd'hui sont grossiers et ignorants de toute la piété antique, et privés de la vraie et vivante théologie. » Il se convertit au catholicisme et, sous l'influence de Sebastian Rostock, vicaire général de Breslau, il est ordonné prêtre en 1661. Le libre mystique qu'il était se laisse alors de plus en plus gagner par la fièvre des polémiques confessionnelles, si ardentes à cette époque de la Contre-Réforme. Certains de ses pamphlets sont des « explosions de fureur qui affleurent fortement les confins de la folie ». Le sixième livre de son *Voyageur chérubinique* témoigne du dessèchement de son mysticisme. Le poète Angelus Silesius s'efface devant le théologien Scheffler pour qui le christianisme est une dogmatique impérieuse et syllogistique. Il est la proie du conformisme romain. Sa nervosité excessive ne trahirait-elle pas un doute secret, une déception inavouée ? « Tout se passe comme si Angelus Silesius n'avait pas supporté les périls que lui imposait un âge de controverses passionnées... Dès les premiers regards jetés sur le sixième livre, c'est la violence que l'on discerne... Lugubre transformation de belles images mystiques en gestes de manieur de poudre... » L'un des plus illustres champions de la Contre-Réforme, François de Sales, avait commencé par les *Controverses* pour finir par le *Traité de l'amour de Dieu*. Scheffler a suivi une marche inverse. Et lorsqu'il mourut, à cinquante-trois ans, miné par la tuberculose, le Jésuite qui prononça son éloge funèbre vanta le héros de la foi catholique, sans même mentionner son poème mystique.

C'est pourtant le *Voyageur chérubinique* des cinq premiers chants qui seul nous intéresse aujourd'hui, grâce à l'étude admirable de M. Baruzi, ainsi que quelques hymnes religieuses qui font partie du trésor hymnologique des Eglises évangéliques, où le nom d'Angelus Silesius figure à côté de celui de Luther, l'interprète inspiré de saint Paul.

VICTOR BARONI.

JOSEF ANDREAS JUNGSMANN, S. J. : *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Wien, Herder, 1948, 2 vol. de XIX-610 et 615 pages.

L'auteur, professeur à l'Université d'Innsbruck, nous livre, dans ce monumental ouvrage, le labour de sa vie. Le succès de son œuvre s'affirme déjà par la publication d'une deuxième édition allemande et d'une traduction française.

L'ouvrage se divise en trois parties. La première décrit l'évolution des cérémonies de la messe depuis la sainte Cène instituée par Jésus jusqu'aux décrets et encycliques de Pie X et de Pie XII, de Pie X notamment qui a recommandé la communion quotidienne et la communion des enfants. Cette large fresque historique nous révèle des tâtonnements et des variantes, des diversités de style liturgique selon les époques et les pays. La deuxième partie expose la signification générale de la messe et son rôle dans la vie de l'Eglise. La troisième, de beaucoup la plus longue, examine un à un chaque élément des rites et des prières, en fait l'histoire circonstanciée, en dégage le sens religieux sans aborder toutefois les questions dogmatiques.

Ce plan comporte quelques chevauchements et répétitions. Mais la probité et la piété de l'auteur donnent un intérêt considérable à tous les détails de cette « anatomie de la messe », comme on eût dit en d'autres temps. Jésus-Christ n'a donné que le germe vivant de la messe, dont les cérémonies sont comparables à un vaste édifice construit par de nombreuses générations. C'est comme un vieux château aux couloirs sinueux, aux escaliers étroits, avec des tours crénelées et des salles immenses ; le visiteur doit être initié aux mystères de ces murs antiques où sont emmagasinés les trésors spirituels du passé. La liturgie fut d'abord une explication de la religion, une sorte de prédication et de catéchèse ; et maintenant il faut expliquer ce qui servait à faire comprendre, il faut créer une « Stimmung » en faveur de ce qui était par soi-même source d'inspiration et d'expérience. L'auteur espère que son étude historique et génétique contribuera à cette initiation par un retour à l'antiquité, qui est d'autant plus vénérable qu'elle est plus proche de la source, *quae quanto fonti prior, tanto venerabilior est*, comme disait Mabillon.

La tendance réformiste de l'auteur apparaît dans la liberté qu'il prend de dénoncer certaines croyances et pratiques comme des déviations superstitieuses et suspectes de magie. Par exemple : on ne vieillit pas pendant qu'on assiste à la messe ; on digère mieux après l'avoir entendue ; on n'est pas exposé ce jour-là à une mort subite ; l'hostie peut servir de cataplasme sur des membres paralysés ou sur des yeux malades ; la messe est favorable aux miracles et aux apparitions ; la simple vue de l'hostie élevée au-dessus de l'autel est une

bénédictio et une protection ; on adjure le prêtre de faire durer l'élévation ; on court d'une église à l'autre pour voir l'hostie le plus souvent possible ; quand on fait dire la messe pour des âmes en purgatoire, leurs souffrances sont suspendues pendant ce temps-là ; des séries de 3, 7, 30, 40, 45 produisent des effets qu'on ne saurait attendre d'une seule messe ; les résultats dépendent aussi du nombre des prières, des cierges, des aumônes ; on ne saurait faire dire trop de messes en faveur des morts ; la protection des saints est acquise par des messes célébrées en leur honneur. La multiplication illimitée des messes entraîne la multiplication des autels dans les églises et des chapelles privées, la pullulation des prêtres, ces spécialistes de la communion. On revient à une notion judaïque des impuretés légales ; on s'égaré dans les subtilités des interprétations allégoriques en cherchant des symboles partout dans les nombres, les couleurs, les gestes, les accessoires...

A la fin du moyen âge, la messe était devenue pour beaucoup un objet de dérision et des peuples entiers en vinrent à la condamner comme une idolâtrie. Les réformateurs, et notamment Luther, réagirent contre les abus avec tant de violence, dit le P. Jungmann, qu'ils arrachèrent le tronc et les racines mêmes de l'arbre. Selon notre historien, il appartenait au Concile de Trente de réprimer les abus au nom de la hiérarchie romaine et de formuler la juste doctrine de la messe. Il paraît penser cependant que la Contre-Réforme ne sut pas trouver tout de suite un parfait équilibre. Elle diminua trop l'importance du sanctoral et accentua peut-être trop le caractère sacrificiel de la messe, ce qui entraînait aussi l'accentuation de la séparation entre clergé et laïcs et de l'élément mystérieux des rites au point que toute explication et toute traduction de la liturgie devinrent suspectes. Le genre baroque du XVIII<sup>e</sup> siècle ravive certains usages médiévaux, abuse de nouveau de l'allégorie et accompagne les rites sacrés de décors et de musique d'inspiration mondaine, de sorte que l'on « entend » la messe comme un concert et que l'on va à l'église comme au spectacle. Au XIX<sup>e</sup> siècle, on assiste à un renouveau liturgique par un retour à la tradition romaine. Dom Guéranger y contribue grandement. Pie X en est le principal artisan.

Le P. Jungmann est d'avis qu'il y a beaucoup de progrès à faire pour que la communion retrouve sa valeur primitive tout en conservant les trésors de la tradition. Il voudrait voir s'accélérer la tendance qui associe davantage le peuple de l'Eglise au repas du Seigneur, qui diminue la distance entre prêtres et laïcs. Il ne craint pas de parler d'un sacerdoce des croyants, rejoignant presque ainsi la doctrine du sacerdoce universel. Il se réjouit de ce qu'on possède enfin des traductions en langues vulgaires de la liturgie latine ; le peuple peut s'associer maintenant à toutes les prières du prêtre officiant.

Son livre y contribuera sans doute. Ses plus belles pages représentent un effort remarquable pour spiritualiser les cérémonies de la messe, pour en faire une communion vivante avec Dieu, une participation mystique à la mort du Christ et à sa résurrection, le sacrifice réel d'une communauté qui s'offre elle-même à son Sauveur.

Je pose, pour finir, cette question : La voie la plus sûre pour l'Eglise n'est-elle pas de s'en tenir simplement à l'Évangile et d'obéir exactement à l'ordre reçu : « Faites ceci en mémoire de moi ! » Qu'a-t-elle à gagner au foisonnement des rites et des formules, à leur symbolisme alambiqué, à leur précaire justification théologique ?

V. BARONI.

*Foi et raison.* Genève, Sonor, 1950, 125 p. Publications du Centre protestant d'études.

Quatre exposés de philosophes romands, sans liaison ni ordre apparents. Nous aurions placé en premier celui de M. Reverdin, plutôt introductif avec ses définitions de la certitude et du doute, du dogmatisme et du scepticisme, le procès de ces deux extrémismes, et l'affirmation de l'unicité de la vérité à travers la diversité des domaines où s'exerce la pensée ; ces considérations ne sont guère mises en relation avec le problème foi-raison ; les dernières lignes seules évoquent avec une sorte de pudeur « cette autre relation qui se noue dans l'intimité la plus profonde des âmes », mais il ne nous est pas montré comment ce « mystère de l'amour » constitue aussi « le mystère premier et dernier de la pensée ».

Pour Perceval Frutiger, science et religion ne sont ni incompatibles, ni juxtaposées, mais envisagent la réalité de deux points de vue différents ; le principe scientifique de l'exclusion de la transcendance doit rester purement méthodologique et n'implique aucune négation. Entre foi et raison, pas de fossé ; la foi ne se conçoit pas sans pensée, et la raison n'est qu'instrument, et non source de connaissance. Mais est-il juste que pour le théologien la révélation se présente comme un certain nombre de « postulats indiscutables et indiscutés » ? Et d'autre part, la discontinuité de l'Évangile par rapport aux « problèmes religieux et moraux » que pose l'esprit humain est-elle bien marquée ?

Chez M. Miéville, elle est niée, manifestement. La foi est définie comme « une ferveur absolue qui s'attache aux valeurs spirituelles » par opposition au malentendu qui en fait une adhésion de l'intelligence à des croyances, que le cœur humain postulerait pour satisfaire ses besoins. Mais c'est là une option à laquelle aujourd'hui peu de théologiens consentiront ; au sens évangélique, la foi ne se définit pas à partir de l'homme et de sa ferveur pas plus que de sa nostalgie

de sécurité, elle n'est pas davantage relative à des valeurs qu'à des croyances, lorsqu'on la considère dans son essence, mais elle est réponse de l'homme à l'appel de Celui qui le saisit et l'entraîne dans son action. Par refus de ce personnelisme qui n'a rien de mythologique, M. Miéville est entraîné à méconnaître la vraie portée des perspectives dominantes de la pensée biblique ; par exemple, l'eschatologie du Nouveau Testament n'est pas nettement distinguée par lui de la conception substantialiste de l'immortalité de l'âme avec laquelle, il est vrai, elle a été bien longtemps confondue. On reste reconnaissant, néanmoins, à M. Miéville d'obliger le théologien, avec une insistance qui ne se décourage pas, à poser le problème de la « démythologisation » du témoignage rendu à la révélation ; mais il s'agira de le reprendre avec de tout autres présuppositions.

En prenant pour sujet « la situation du croyant philosophe », M. Thévenaz nous paraît avoir situé le problème foi-raison dans son véritable éclairage. La foi n'entre pas en relation avec la raison comme une faculté de l'esprit avec une autre faculté, ni comme un mode de connaissance par rapport à un autre mode : mais lorsque l'homme atteint par la révélation chrétienne, intégré dans une Eglise concrète, est d'autre part engagé dans une recherche philosophique, il doit prendre au sérieux les conditions de la pensée rationnelle, l'autonomie qui s'y attache : un tel écartèlement n'entraîne-t-il pas un divorce de la personnalité ? On le craindrait parfois tant M. Thévenaz décrit le croyant-philosophe devant une *double* exigence. Et pourtant il n'aboutit pas à dresser une muraille de Chine entre la foi confessée et la raison en activité : les valeurs humaines sont elles-mêmes détrônées par la venue du Christ et replacées dans la perspective de la grâce seule souveraine ; elles ne tiennent plus toutes seules. Il reste à montrer, nous semble-t-il, comment il est possible d'éviter l'écueil de la philosophie « ancilla fidei » tout en laissant la foi se répercuter sur l'activité philosophique.

Peut-on dégager certaines lignes communes à ces quatre exposés ? Dogmatisme, agnosticisme, rationalisme sont également condamnés, du moins dans l'intention des conférenciers ; ni pour les uns ni pour les autres, la foi n'entraîne une abdication de la pensée, ou la pensée l'abdication de la foi ; mais ces notions mêmes se définissent selon des perspectives fort différentes ; ce recueil n'en est pas moins significatif de l'état du problème en Suisse romande, et il a l'avantage d'être accessible d'un bout à l'autre à « l'honnête homme » qui ne fait pas de la philosophie en spécialiste.

LOUIS RUMPF.

JACQUES DELESALLE : *Liberté et valeur*. Louvain, 1950, 242 p. Publications universitaires.

Tandis que le panthéisme (Plotin, Spinoza) absorbe la volonté dans la raison et la personne dans le Tout, l'athéisme (Nietzsche, Sartre, Polin) érige la liberté créatrice en critère absolu et déprécie la raison ordonnatrice ; Descartes, en montrant que la liberté est la source de la volonté et de la raison, évite ces écueils, mais atteignant Dieu par une intuition immédiate, il laisse de côté les valeurs qui ne seront découvertes qu'en dévoilant la présence de la liberté aux différents stades de son développement et de ses mutations.

Au niveau de la sensation, le moi se définit comme conscience de l'objet ; mais être conscient, c'est être déjà partiellement libre (liberté naturelle). Le moi prend alors conscience de lui-même dans sa volonté de dépasser et de transformer le monde (liberté esthétique dans le domaine des images, liberté rationnelle dans le domaine des idées). Enfin, l'esprit cherchant l'unité avec lui-même, prend conscience des valeurs (liberté morale), car « la valeur n'appartient pas à l'objet comme l'une de ses propriétés, elle naît de la rencontre de cet objet avec un sujet qui y reconnaît son bien » (p. 24). La valeur n'est ni objective, ni subjective ; elle ne s'identifie pas avec le plaisir ou avec l'utile, car elle est au delà de la sensation, de l'image et de l'idée ; elle apparaît à la suite d'une négation du monde, d'une prise de conscience de l'esprit par lui-même. L'auteur arrive à cette conclusion en dévoilant l'ambiguïté de la sensation, de l'image et de l'idée, liée à la situation de l'homme, à la fois présent au monde et absent du monde.

La valeur qui seule mérite ce nom s'identifie avec la recherche de l'unité de l'esprit avec lui-même ; cette valeur n'est pas le Bien, mais la personne. A ce sommet, valeur et liberté spirituelle se rejoignent, bien qu'elles ne soient pas réalisées, mais seulement visées ; car la personne est aussi une notion ambiguë : elle est conscience de soi et conscience des choses, acte spirituel et corps présent au monde dans une situation donnée. Ainsi le souvenir, la volonté et la liberté qui la définissent, sont orientés tantôt vers le monde, tantôt vers Dieu. « Il y a, par exemple, une double indétermination de la liberté par rapport au monde, par rapport à Dieu, je puis jouer Dieu contre le monde ou le monde contre Dieu » (p. 155). Refuser ou consentir de fonder sa liberté et par conséquent sa personne en Dieu, tel est le choix suprême. La liberté devient libération dans l'acceptation de Dieu et les valeurs sont les « médiatrices entre l'ici-bas et l'au-delà, entre le monde et Dieu » (p. 159).

L'unité de l'esprit avec lui-même (liberté spirituelle) résulte de l'accueil de la grâce, perceptible dans les vertus de fidélité et d'espérance ; elle exige l'union des consciences instaurée par la justice et

l'amour. Or, la source de l'amour est en Dieu qui nous aime le premier. C'est dire que « la liberté concourt avec la grâce pour définir la valeur » (p. 209) ; la valeur est une preuve de la présence de Dieu, elle est un « itinéraire vers Dieu » (p. 223). Cette définition de la liberté et cette fonction de la valeur n'ont de sens que dans une perspective chrétienne, elles diffèrent pour une conscience qui fonde sa liberté dans le monde.

Grâce à une conception originale de la notion de valeur, M. Delesalle éclaire le problème ardu et toujours débattu de l'insertion de la grâce dans la liberté. Comme Malebranche, il prend son point de départ chez Descartes, mais le dépasse en étudiant la structure temporelle de l'homme et le mystère de la grâce. Ainsi, la réflexion sur la valeur et sur l'existence jette quelque clarté sur des problèmes théologiques. On aimerait que l'auteur — avant de l'accuser de semi-pélagianisme — précise la part de l'homme dans la réception de la grâce. Jusqu'à quel point sommes-nous libres de fonder notre liberté en Dieu ou dans le monde, d'être élevés par la grâce après nous être humiliés ou de créer nos valeurs après avoir nié le monde ? M. Delesalle a répondu au subjectivisme créationniste de M. Polin en se plaçant sur son propre terrain ; il n'a pas voulu écrire un traité de la grâce et du péché ; il a explicité certaines notions fondamentales que les théologiens catholiques et réformés empruntent aux philosophes de l'existence et dont ils usent souvent à tort. Cet essai mérite d'être médité par ceux qui ne se contentent pas de calquer leur langage et leur pensée sur les philosophes au goût du jour sans les approfondir.

G. WIDMER.

ERNST CASSIRER : *Vom Mythos des Staates*. Zurich, Artemis-Verlag, 1949, 410 p. Erasmus-Bibliothek.

Le philosophe de Hambourg E. Cassirer, bien connu par ses recherches sur *Le problème de la connaissance*, par sa *Philosophie des formes symboliques* et par ses travaux d'histoire de la philosophie, notamment sur Kant, avait dû fuir la persécution nazie et se réfugier aux Etats-Unis. Ses deux derniers livres, écrits en anglais, *An Essay on Man* (1944) et *The Myth of State* (1945, l'année même de sa mort), résument sa philosophie du mythe, du symbole et du langage et nous apportent une sorte d'anthropologie. Cassirer, qui avait commencé par l'épistémologie aboutit finalement aux problèmes éthiques et à une doctrine de l'homme conçue dans la pure tradition humaniste.

Le jeune humaniste et érudit zurichois Walter Rüegg a tenu à faire traduire en allemand (ô ironie !) *Le Mythe de l'Etat* pour lui donner place dans l'Erasmus-Bibliothek qu'il dirige et où il réunit des

« écrits qui contribuent à la formation de la personnalité occidentale »<sup>1</sup>.

Dans une première partie, Cassirer étudie l'origine, la structure et la fonction du mythe, puis, dans une seconde partie, la lutte contre le mythe dans l'histoire des théories politiques, depuis la fameuse opposition du *mythos* et du *logos* chez les Présocratiques, à travers la conception platonicienne et médiévale jusqu'au Siècle des Lumières. Il s'arrête à la « légende du machiavélisme », relève l'élément mythique et contradictoire de la « science de la politique » de Machiavel : si la *fortuna* est un élément indispensable de la vie politique, il est absurde de parler de *science* politique.

Une troisième partie montre la naissance du mythe du XX<sup>e</sup> siècle chez Carlyle et Gobineau et décrit l'influence de Hegel, pour terminer par des considérations sur « la technique des mythes politiques modernes », de ces mythes qui ne sont plus seulement le libre produit de l'imagination, mais des constructions artificielles systématiquement développées. Nous voilà ramenés à une analyse du langage et l'œuvre de Cassirer se boucle en rejoignant son point de départ en même temps que la société moderne rejoint les sociétés primitives : les mythes modernes transforment le sens des mots les plus usuels (p. ex. liberté) en les chargeant d'un potentiel affectif et en les liant à des rites collectifs.

PIERRE THÉVENAZ.

ANDRÉ MICHEL : *Psychanalyse de la musique*. Paris, Presses universitaires de France, 1951, 245 p. Bibliothèque internationale de musicologie.

L'auteur est le critique musical en titre de la revue de psychanalyse *Psyché* ; il est freudien orthodoxe. Et il connaît fort bien la musique. Son projet est admirable : les « psychologies de la musique » ne se comptent plus, mais personne n'a jamais écrit de « psychanalyse de la musique ». Voici une lacune comblée.

Mais encore faut-il s'entendre. La psychanalyse est aussi bien une discipline théorique qu'une thérapeutique. Que la musique puisse guérir le bégaiement est affaire essentiellement de médecine, non d'esthétique. Quant à la musique, il ne faut pas la confondre avec les musiciens. La psychanalyse des musiciens ne nous renseigne pas sur la musique.

<sup>1</sup> Deux volumes de *Kleine Schriften*, de CASSIRER, sont en préparation dans cette collection. Rappelons que c'est dans cette collection également qu'a été publié le livre de R. BULTMANN, *Das Urschristentum*, dont la traduction française vient de paraître et dont nous avons rendu compte dans cette Revue (1951, II, p. 142-143).



Au fond, une psychanalyse de la musique est-elle possible ? M. Michel ne nous en convainc pas. Les résultats qu'il obtient sont en tout cas bien décevants, malgré la subtilité de l'auteur, à cause d'elle peut-être. Forçant quelque peu le texte de *Pelléas*, redressant un lapsus du commentateur avisé qu'est M. Emmanuel, nous prévenant en note que ce lapsus est peut-être dû à l'imprimeur, mais que l'inconscient de l'auteur est malgré tout en cause, M. Michel décèle une parenté psychanalytique entre deux thèmes de l'œuvre de Debussy. Cela fait beaucoup de précautions pour peu de choses ; la musique elle-même reste au-delà de ces finesses.

J.-CLAUDE FIGUET.

*Bibliographia philosophica 1934-1945*. Vol. I : *Bibliographia historiae philosophiae*, edidit G. A. De Brie. Utrecht et Bruxelles, Editiones Spectrum, 1950, 664 p.

Chaque science cherche à maîtriser sa bibliographie et la philosophie n'échappe pas à cette nécessité. Grâce à l'appui de l'Unesco, voici une nouvelle bibliographie qui voit le jour, dont les qualités remarquables, le caractère aussi complet que possible, la précision, la clarté, la richesse (plus de 23 000 titres) compenseront largement ce qu'on peut à peine appeler un inconvénient : l'exiguïté de la période envisagée, 1934-1945. Il est au contraire particulièrement précieux de pouvoir ainsi rattraper sous une forme si commode les retards et les troubles apportés par la dernière guerre dans notre information et dans les échanges scientifiques.

Ce premier volume consacré à l'histoire de la philosophie nous donne sur chaque auteur tout ce qui a été publié au cours de la dite période (avec l'indication des principaux comptes rendus) dans toutes les langues européennes hormis le domaine slave. Un second volume qui sera encore plus précieux sera consacré à la philosophie elle-même : *Bibliographia philosophiae*. Si l'on voit la liste impressionnante des périodiques dépouillés, si l'on songe que tout le domaine de la philosophie orientale — Proche et Extrême-Orient — est également présenté, si l'on signale en outre que les limites de la philosophie sont assez largement tracées pour y englober par exemple les études philosophiques sur Lamartine, Proust, Kafka ou K. Barth, on aura une idée des mérites exceptionnels de ce travail.

Avant la parution du second volume, qui contiendra l'index onomastique, le principe de classement par année de naissance est un peu gênant pour les philosophes contemporains. Comment savoir que les études sur Ed. Claparède doivent être cherchées sous la rubrique « 1872 » ou celles sur P. Häberlin sous « 1878 » ? D'autant plus qu'une rubrique est réservée aux malheureux contemporains dont la date

de naissance est restée inconnue ! Était-il vraiment si difficile de découvrir par exemple celle de Gustave Thibon ?

Signalons enfin une erreur minuscule : Maine de Biran ne s'appelait pas François Pierre *Gauthier*, mais Gontier. L'erreur a-t-elle sa source dans le *Philosophen-Lexikon* de R. Eisler qui la commet déjà ? Ne la laissons pas s'incruster plus loin encore.

PIERRE THÉVENAZ.

I. M. BOCHENSKI : *La philosophie contemporaine en Europe*. Traduit de l'allemand d'après la deuxième édition par François Vaudou. Paris, Payot, 1951, 252 p.

La traduction du petit précis du P. Bochenski, de Fribourg, rendra de grands services au lecteur français pour s'orienter de façon sûre dans la philosophie actuelle. Ce livre prend pour point de départ la fin de la première guerre mondiale, mais comme il mentionne tous les philosophes qui ont publié après cette date (Croce, Bergson, Husserl, etc.) et consacre un chapitre d'introduction au XIX<sup>e</sup> siècle, on voit qu'il nous propose une large fresque de la philosophie contemporaine. Son mérite essentiel est de nous renseigner également et de manière équilibrée sur la philosophie française, allemande et anglaise, ce qui en général n'est pas la qualité maîtresse des manuels français. L'auteur a tenu à donner une ligne plus nette à son tableau en classant les philosophes en six rubriques : philosophie de la matière, de l'idée, de la vie, de l'essence, de l'existence et de l'être (Russell sera-t-il ravi de se trouver avec les marxistes comme philosophe de la matière et F. Gonseth dans les philosophes de la vie ?). Il entend marquer ainsi une progression qui trouve son point culminant dans le dernier chapitre sur le thomisme. Cette prise de position personnelle qui donne son sens à cette ingénieuse construction est certes très discutable, de même que les remarques critiques qui terminent chaque chapitre, mais cela ne diminue en rien ni l'objectivité des portraits successifs, ni l'excellence des résumés, ni la solidité et la précision de l'information.

Malheureusement la bibliographie s'arrête en 1946 et n'a pas été « traduite » : on nous renseigne sur les traductions allemandes et anglaises de Kierkegaard, sans un mot sur les traductions françaises. Le titre de Lénine : *Matérialisme et Empirio-criticisme* nous est donné en allemand. Est-il permis de trouver dans un livre français l'orthographe Schestov et Berdjajev ? Ou *Diss. Paris* pour dire que l'*Essai* de Bergson est sa thèse de doctorat ? On relève également de petites erreurs : *L'Action* de Blondel n'a pas précédé les *Données immédiates* de Bergson (p. 93) puisqu'elle est de 1893.

PIERRE THÉVENAZ.