

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **5 (1955)**

Heft 2

PDF erstellt am: **26.06.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

PH. BÉGUERIE, J. LECLERCQ, J. STEINMANN : *Etudes sur les Prophètes d'Israël*. Paris, Editions du Cerf, 1954, 173 p. *Lectio divina*, 14.

Le titre de cet ouvrage pourrait, à cause de sa généralité, induire à penser que tous les prophètes d'Israël y sont étudiés. En réalité, il s'agit de cinq monographies sur des sujets particuliers seulement : le psaume d'Habacuc 3, et la vocation d'Esaië par Béguerie ; les « Confessions » de Jérémie, et le prophète Nahoum, par Leclercq ; enfin des remarques sur le livre de Joël, par Steinmann. Les auteurs sont de jeunes prêtres français et l'éditeur a eu soin de préciser la nature des travaux groupés sous le nom de *Lectio divina* : ce ne sont « des ouvrages ni de pure exégèse, ni de pure histoire, ni de pure théologie, mais des biographies spirituelles : celles des témoins bibliques de la Parole de Dieu ». Ne cherchons donc point dans l'ouvrage qui nous est soumis ce qu'il ne prétend pas renfermer, c'est-à-dire des études rigoureusement scientifiques et originales, mais plutôt des introductions à quelques aspects de la vie spirituelle de certains prophètes.

De ce point de vue, l'ouvrage représente un effort sympathique et une réussite : on lira avec intérêt et profit ces pages vivantes, sans lourdeur théologique, et qui situent avec bonheur les prophètes dans leur temps et dans leur climat religieux. Il y a même une réelle ferveur dans ces études qui, toutes, témoignent au surplus d'une bonne connaissance du sujet et d'un louable scrupule exégétique. Nous avons donc le plaisir d'en recommander la lecture, d'autant plus que les auteurs ont évité toute apparence confessionnelle ou polémique. Ils ont ainsi réellement mis à la portée du profane ces importantes personnalités bibliques.

Le spécialiste pourrait naturellement faire des réserves, trouver que les solutions proposées manquent parfois de netteté et représentent des compromis entre thèses diverses (cf. p. 160 pour « le Nordique », ou p. 113 la position de Jérémie en face de la réforme de Josias), plutôt que la conclusion d'une étude méthodiquement menée. On estimera peut-être que la jeunesse des auteurs se trahit dans leur choix bibliographique et leur référence un peu trop exclusive à tels travaux à la mode : l'expérience leur apprendra à voir plus large et à se dégager d'influences trop servilement acceptées.

Des détails pourraient prêter à correction : ainsi nous doutons que, dans Es. 6 : 13, le prophète emploie le substantif *maššebâ* pour désigner un tronc d'arbre émondé (p. 40) : c'est plutôt le substantif *maššèbèt* (cp. v. 13 b, et *L. Koehler*, *Lexicon* s. v.). Dans cette même vocation d'Esaië, Dieu trône-t-il vraiment sur l'Arche (p. 17) et n'est-il entouré que de deux séraphins ? (p. 21). Le nom « Yahvé » figurait-il primitivement à la place d'Elohim dans Gen. 1 ? (p. 163). C'est une hypothèse gratuite. A la p. 92, note 4, lire Ps. 18 : 16 pour 11 : 16, et, à la même page, lire *go'ēr* au lieu de *gohēr*.

Mais nous n'insistons pas sur ces petites critiques, et nous félicitons plutôt les auteurs pour leur zèle pieux allié à un réel souci d'interprétation objective, littérale et historique, et pour leur compréhension de l'âme prophétique.

FERNAND RYSER : *Le Veau d'or. Le problème de l'image de Dieu d'après Exode 32*. Genève, Labor et Fides, 1954, 40 p. Les Cahiers du Renouveau, X.

Dans la conviction que seule la Parole de Dieu renouvelle l'Eglise, les Cahiers du Renouveau inaugurent, par ce dixième fascicule, une série biblique. En guise d'introduction — et de programme — F. Ryser pose très brièvement les bases d'une exégèse de l'histoire biblique dans l'Eglise. L'exégèse chrétienne a pour première tâche de rendre compte des événements bibliques, car ils sont uniques et passés ; elle doit ensuite en déterminer le sens *prophétique*, car Dieu s'y révèle à nous tel qu'il devait se révéler en Jésus-Christ. Il s'agit donc de « lire l'Ancien Testament comme une prédication de ce que Jésus-Christ a fait pour nous » (p. 7). L'étude qui suit en donne un exemple intéressant.

L'infidélité d'Israël — celle de toute religion naturelle — est de se fabriquer une image de Dieu. C'est l'attitude qui conduira les Juifs à rejeter le Fils de Dieu, seule vraie image de Dieu. Bien qu'elle ne soit pas encore révélée dans l'Ancien Testament, cette image y est déjà annoncée, préfigurée ici en Moïse, messager de Dieu et intercesseur du peuple, signifiées dans les tables de la Loi qui sont brisées puis redonnées. Le massacre des trois mille lui-même est un signe provisoire de la justice de Dieu qui punit, et de la grâce qui pardonne à tous les autres.

F. Ryser prolonge souvent sa méditation théologique jusque dans le présent de l'Eglise. Plus que de l'exégèse proprement dite, c'est de l'application, qui nous semble parfois manquer d'envergure : ainsi les lévites repentants n'annoncent pas seulement les chrétiens sortis du judaïsme (p. 34) mais tout le peuple de l'Eglise qui, en Christ, doit traverser la condamnation pour devenir le nouveau sacerdoce. Mais toujours l'auteur laisse pressentir que du temps doit s'écouler entre l'Exode et son accomplissement en Jésus-Christ. Il se tient résolument sur le terrain de l'histoire du salut. Expliquée par F. Ryser, cette page de l'Exode trouve sa vraie valeur de témoignage prophétique sans perdre son caractère limité et provisoire.

SAMUEL AMSLER.

HANS-JOACHIM KRAUS : *Gottesdienst in Israel*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1954, 132 p. Beiträge zur evangelischen Theologie, 19.

L'auteur, professeur à Bonn, consacre cette étude sur le culte israélite presque exclusivement à la « fête des tabernacles » dont il est question notamment dans Ex. 23, Deut. 16 et 31, Lévit. 23. Pour Wellhausen, cette fête d'origine purement cananéenne a été artificiellement rapprochée du culte de Jahvé par les prêtres de la période de l'exil ; pour Kraus, au contraire, cette fête remonte loin dans l'histoire d'Israël ; à l'époque du désert, elle est la « fête de la tente » et a pour but de rappeler les événements de la sortie d'Egypte ; on en trouve la trace dans Ex. 33 en particulier ; elle a joué avant la création du temple et même après Salomon un grand rôle en Israël.

L'auteur consacre quelques pages à l'étude du culte à Jérusalem ; il voit dans David un fidèle observateur des traditions israélites ; les fêtes religieuses dans la ville sainte se fondent sur l'histoire du peuple de Jahvé et le rôle du roi est de veiller au maintien de pratiques qui remontent à l'exode. Appuyant fortement sur cet élément historique, Kraus s'oppose à l'école scandinave et

en particulier à Mowinckel qui voit dans le culte israélite une simple variante des traditions en usage dans le Moyen-Orient, à Babylone ou en Egypte, ou de celles que nous ont révélées les textes de Ras Shamra. Pour Kraus, le culte en Israël n'est pas la répétition d'un mythe d'origine naturiste, il est l'*actualisation d'événements historiques*, la représentation de l'histoire du salut, il repose non sur l'observation des lois de la nature, mais sur l'intervention de Dieu au temps de l'exode et l'alliance conclue entre Jahvé et Moïse, il introduit chaque génération dans cette alliance, il la met en présence du Dieu qui l'appelle à être le peuple saint.

Cet ouvrage du professeur Kraus renferme maintes observations importantes, sur lesquelles il n'est malheureusement pas possible d'insister ici, en particulier sur les relations entre le culte et la prophétie ; il constitue une mise en garde très ferme contre les exagérations et les schématisations des théories sur la « royauté divine » en Israël, il revendique à juste titre *la priorité, dans la révélation biblique, de l'histoire sur le mythe* ; bref, cette étude mérite d'être prise en considération dans les recherches sur la signification et l'évolution du culte israélite.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

BENT NOACK : *Zur johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums*. København, Rosenkilde og Bagger, 1954, 172 p. Publications de la Société des sciences et des lettres d'Aarhus, Série théologique, 3.

Sur le sujet si débattu de l'origine et de la formation de l'évangile johannique, M. Noack a écrit une monographie à la fois érudite et neuve, pleine de science et de bon sens. Le savant danois expose et critique les différents systèmes de distinction des sources dans le quatrième évangile, et surtout la théorie récente de M. Bultmann, qu'il ne peut pas accepter. Il estime que l'existence d'*Offenbarungsreden* et d'une *Semeia-Quelle* est loin d'être démontrée et qu'il est, au contraire, beaucoup plus probable que Jean puise dans la tradition orale de l'Eglise sans recourir à des sources écrites et sans utiliser non plus les évangiles synoptiques. Même quand il cite l'Ancien Testament, le quatrième évangéliste n'emploie probablement pas de texte écrit. La tradition orale était toujours vivante dans la dernière décade du premier siècle. La rédaction des Synoptiques ne l'a pas épuisée. D'autre part, au moment où Jean écrit, l'Eglise a déjà un passé, elle est déjà une grandeur intellectuelle qui, pour exprimer son témoignage, s'est assimilé des éléments d'origine diverse. Il est donc parfaitement concevable que les matériaux johanniques proviennent de la tradition orale de l'Eglise sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir des sources écrites, chrétiennes et non chrétiennes. Ces conclusions, qui se situent dans la ligne suivie depuis une quinzaine d'années par plusieurs savants, paraissent devoir retenir l'attention et même s'imposer. Une œuvre aussi puissante et originale que l'évangile johannique n'est pas une mosaïque d'éléments disparates réunis au gré des sources que l'auteur et le rédacteur auraient consultées. Dans une de ses conclusions, M. Noack souligne justement que les auteurs anciens étaient moins portés que les modernes à utiliser des sources, et que Luc, par exemple, a peut-être connu les épîtres de saint Paul, bien qu'il n'en tienne pas compte en rédigeant les Actes.

PHILIPPE-H. MENOUD.

C. H. DODD : *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge University Press, 1953, XII + 478 p.

Depuis près de vingt ans, les travaux du père de « l'eschatologie réalisée » convergeaient vers le quatrième évangile ; mais c'est au moment où il touche au terme d'une carrière particulièrement féconde qu'il nous donne son *magnum opus* que recommandent l'érudition, la clarté et la concision.

L'ouvrage se divise en trois parties : The Background (Le milieu, p. 1-130), Leading Ideas (Les idées maîtresses, p. 133-285), Argument and Structure (que nous rendrions par : Dessein et Structure, p. 289-443), auxquelles s'ajoutent un appendice et des index. Chacune de ces trois parties formerait à elle seule un ouvrage complet et indépendant ; assemblées, elles éclairent et soutiennent la thèse principale de l'auteur.

Dans la première partie, Dodd situe brièvement les destinataires de cet évangile. Ce ne sont pas tant des chrétiens qui éprouvent le besoin d'une théologie plus profonde que des non-chrétiens pieux mais inquiets et qu'intéresse la vie éternelle, vaste public au sein d'une société cosmopolite d'une cité hellénistique telle qu'Ephèse. Diverses tendances se partageaient alors les esprits : l'hermétisme, le Judaïsme hellénistique, le judaïsme rabbinique, le gnosticisme et quelques rudiments de Mandéisme. Notre auteur consacre un chapitre à chacune d'elles. Dans son *The Bible and the Greeks* (Londres, 1935) il avait montré les relations de dépendance qui existent entre les écrits hermétiques et la Septante ; ici, il relève l'étroite parenté qu'il y a entre l'hermétisme et le Johannisme, excluant néanmoins la thèse d'un emprunt direct, les plus anciens écrits hermétiques datant du début du II<sup>e</sup> siècle. Sans ignorer le judaïsme rabbinique, l'évangéliste eut plus de contact avec le judaïsme hellénistique (spécialement avec la pensée philonienne). Les parallélismes gnostiques illustrent les concepts johanniques plus par opposition que par affinité. Quant au mandéisme, Dodd s'oppose à Bultmann et montre, de façon convaincante, semble-t-il, son caractère postérieur ; « Rabbinic Judaism, Philo and the Hermetica remain our most direct sources for the background of the thought of Johannine Christianity... » (p. 133) conclut-il.

La seconde partie s'ouvre par un chapitre intitulé « symbolisme » et où apparaît l'une des prémisses de la thèse de l'auteur. S'attachant à la signification des actes du Christ dans la narration johannique, il montre qu'ils ne sont ni de simples illustrations, ni des variations sur le thème du salut mais des « signes » au sens prophétique, « signa efficacia ». Puis il étudie quelques « idées maîtresses » du IV<sup>e</sup> évangile dans leur résonance au sein du monde ambiant et dans leurs relations entre elles : la vie, la connaissance, la vérité, la foi, l'union avec Dieu, la lumière, la gloire, le jugement, l'Esprit, le Messie, le Fils de l'homme, le Fils de Dieu, le Logos.

La troisième partie n'équivaut nullement à un commentaire ; Dodd y expose la pensée et le dessein de l'évangéliste en se fondant sur son œuvre. La structure et la composition de celle-ci dépendent de ce dessein, nulle place donc pour de « savantes opérations de déplacement ou de transposition » (cf. le commentaire de Bernard dans la I.C.C.). L'Évangile se divise en trois parties : a) « La préface : prologue et témoignage » (chap. 1) ; b) « Le Livre des signes » (chap. 2-12) qui comprend sept épisodes (2 : 1-4 : 42 ; 4 : 46-5 : 47 ; 6 ; 7-8 ; 9-10 : 39 ; 11 ; 12 : 1-36) et un épilogue (12 : 37-50) ; c) « Le Livre de la Passion » qui se subdivise à son tour en deux parties : « les discours d'adieu » (chap. 13-17) et « le récit de la passion » (18-20).

Les sept épisodes ne sont en relation ni avec des images christologiques ni avec les titres de Jésus ni même avec les sept miracles que l'on énumère généralement. L'évangéliste a enchâssé le « Kerygma » dans les récits traditionnels mais en les divisant en épisodes de telle sorte que « la signification de l'ensemble se retrouve dans chaque partie » ; chaque épisode, de par sa structure, est une unité de parole et d'action, quel que soit le nombre des signes et des discours qu'il contient. Le noyau central du kerygma y est représenté par une combinaison variée des motifs : de Galilée à Jérusalem (considéré comme « via dolorosa »), mort, résurrection, ascension, exaltation. Chaque épisode illustre le thème « l'heure vient, elle est déjà venue » car l'évangéliste retrace les divers aspects d'une seule action rédemptrice et non les étapes d'une succession chronologique.

« Le Livre de la Passion » reprend les deux éléments que comprend chaque épisode mais inverse leur ordre : les discours précèdent la narration de l'acte qu'ils veulent expliquer ; ils sont situés « dans la nuit où il fut livré » mais font en réalité parler le Christ ressuscité et glorifié. Les chapitres 13-17 remplacent dans le dessein de l'évangéliste le discours apocalyptique (cf. Marc 13) et Dodd d'interpréter l'eschatologie johannique et de relever que le « retour » (cf. Jean 14 : 3) a déjà, dans une certaine mesure, pénétré l'expérience de l'Eglise.

Dodd poursuit ainsi l'étude minutieuse de presque tous les textes du IV<sup>e</sup> évangile en les confrontant avec la littérature ambiante et en en donnant une exégèse détaillée. Sa connaissance de la dialectique rabbinique éclaire plus d'un dialogue johannique. C'est dire que nous sommes en présence d'une œuvre d'une grande valeur et d'une réelle richesse.

Nous aurions plus d'une réserve à formuler, notamment sur l'interprétation du prologue, sur le caractère supposé primitif de l'eschatologie johannique, sur la signification du titre « agneau de Dieu », sur l'exégèse de Jean 3 : 13... mais l'apport de cet ouvrage est tel que nous ne nous y arrêterons pas.

C.-F. MOLLA.

H. H. ROWLEY : *The Unity of the Bible*. London, The Carey Kingsgate Press, 1953, 201 p.

Le professeur Rowley, de Manchester, a réuni dans cet ouvrage une série de leçons qu'il a données en 1951 et 1952 dans des universités de Grande-Bretagne et des Etats-Unis. Il y traite de façon claire, et en ayant recours à une information très sûre, de quelques aspects du problème de l'unité de la Bible (unité et diversité, relation entre la Loi et les Prophètes, Dieu et l'homme, l'accomplissement dans le Nouveau Testament de la promesse contenue dans l'Ancien, rôle de la croix et des sacrements). Tandis que les savants, il n'y a pas si longtemps, s'attachaient à souligner la diversité de la Bible, M. Rowley, tout en tenant compte de cette diversité, met en évidence l'unité fondamentale (« dynamique et non statique », p. 27) de la révélation scripturaire. Les thèmes bibliques, quelle que soit leur variété, tournent toujours autour de la même question : la réponse de l'homme à l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire une vie vécue dans la communion avec Dieu et dans la soumission à sa volonté, vie dont chacun des aspects doit refléter l'action de l'Esprit (p. 186).

Dans le détail, l'argumentation de l'auteur est solide. Elle nous paraît spécialement convaincante lorsqu'il parle de la contradiction apparente entre la Loi et les Prophètes au sujet des sacrifices (les prophètes n'ont pas condamné les sacrifices en eux-mêmes, mais les sacrifices compris comme actes purement extérieurs, n'entraînant pas un engagement de la part de celui qui les célèbre, p. 42). Par contre, la conception du sacrement qui nous est présentée n'entraînera pas l'adhésion de tous les lecteurs. M. Rowley est baptiste, ce qui l'amène à insister particulièrement sur l'aspect subjectif du sacrement. Le baptême est un symbole, dit-il, et un symbole qui n'a pas de sens si l'on ne passe pas par l'expérience de ce qu'il symbolise. Autrement dit, le baptisé doit connaître en lui-même l'expérience de la mort en Jésus-Christ et de la naissance à une vie nouvelle (p. 172 s.). Dans la sainte Cène de même, le croyant doit revivre le sacrifice du Christ et son propre sacrifice à Jésus-Christ (p. 186). Il nous semble plus exact de considérer les sacrements comme des *signes* que comme des symboles, où la réalité signifiée est *donnée* au croyant (non comme *opus operatum*, puisque la foi est une condition de ce don). Mais cette réserve n'enlève rien à la valeur de l'ouvrage du professeur Rowley, qui apporte ainsi une contribution précieuse aux débats en cours soit sur le problème général de l'unité de la Bible, soit sur celui, particulier, des sacrements.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

ARTHUR H. CURTIS : *The Vision and Mission of Jesus*. A literary and critical investigation based specially upon the Baptismal and Temptation Narratives and their Old Testament background. Edinburgh, T. & T. Clark, 1954, LII + 388 p.

L'ouvrage de M. Curtis se présente sous les traits d'une étude destinée au grand public chrétien. Les thèses théologiques sont groupées à part, les notes critiques rassemblées dans deux introductions et les développements exégétiques et autres renvoyés en appendice. Pour le reste, le lecteur se voit offrir de brefs chapitres dépouillés de tout appareil fastidieux.

La matière est divisée en deux parties principales : l'une s'attachant à étudier le ministère terrestre de Jésus à la lumière de sa vision baptismale et de sa tentation au désert, l'autre présentant le ministère de Jésus dans l'Eglise, qui est son corps. L'auteur s'efforce de montrer que la vision du Ressuscité et le temps de Pâques à Pentecôte répètent pour l'Eglise l'expérience faite par Jésus. La mission de Jésus et de l'Eglise est donc un ministère unique découlant d'une même vision.

M. Curtis, sans en parler beaucoup, veut résoudre l'opposition des vues de Bultmann et de Barth. Pour ce faire, il demande que le lecteur de la Bible tienne compte du caractère « poétique » de son style. Il insiste en particulier sur ce qu'il nomme la « catégorie de la vision », dont il dit qu'on ne saurait, avec Bultmann, en faire un phénomène purement subjectif, ni, avec Barth, l'objectiver au point de la priver de toute immanence dans le sujet humain.

Cependant, notre auteur ne semble pas être parvenu à se dégager entièrement des conceptions qu'il rejette et auxquelles il voudrait substituer sa compréhension poétique du témoignage biblique. Il éprouve en particulier beaucoup de difficulté à ne pas opposer spirituel à matériel, ceci moins à cause d'une conception idéaliste de l'Esprit que parce qu'il semble concevoir les « lois scientifiques » comme gouvernant la matière. Une telle conception de la matière

l'oblige, par exemple, à ne concéder au « corps spirituel » qu'une réalité « psychique », ce qui ne va pas sans joindre beaucoup d'ingéniosité à l'ingénuité coutumière de sa lecture de l'Évangile.

Malgré ces réserves, nous reconnaissons que M. Curtis fait réfléchir. Son livre met en évidence certains aspects de la pensée biblique que notre forme d'esprit a grand-peine à assimiler.

PIERRE GANDER.

OSCAR CULLMANN : *La tradition*. Problème exégétique, historique et théologique. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1953, 55 p. Cahiers théologiques, 33.

La théologie catholique romaine, cela dit d'une manière sommaire, juxtapose l'Écriture et la Tradition et leur reconnaît une normativité identique. La théologie réformée, en se fondant sur le critère *scriptura interpret sui*, tend à sous-estimer la Tradition au profit de l'Écriture. Comment sortir des difficultés soulevées par ces deux conceptions ? Sinon en étudiant la signification néotestamentaire de la tradition.

A la suite de l'Apôtre (cf. I Cor. 11 : 25), M. Cullmann affirme que le Seigneur Jésus, élevé à la droite de Dieu, est l'auteur et l'objet de la *tradition apostolique*, qui contrairement aux traditions humaines des rabbins (celles que le Christ a violemment critiquées) est d'origine divine. Les apôtres inspirés en sont les témoins directs et immédiats. La *tradition ecclésiastique* y succède, mais elle n'appartient plus au *temps de l'Incarnation*, au temps de la Révélation directe, attestée dans le Nouveau Testament, mais au *temps de l'Église* ; elle se situe dans le prolongement de la tradition apostolique sans pouvoir faire état de nouvelles révélations. C'est pourquoi seule la première est normative, puisque elle seule relève du temps de la Révélation ; jamais cette tradition seconde et dérivée « ne peut prendre la même valeur que la norme apostolique, jamais elle ne peut devenir norme elle-même » (p. 38).

La fixation du canon marque le terme de la tradition apostolique, seul critère et seul fondement des interprétations futures de la Révélation. Le canon permet de rejeter tous les écrits apocryphes dans le domaine de la tradition ecclésiastique. Parallèlement à cet effort, la règle de foi sera la seule norme des décisions conciliaires postérieures.

La tradition revêt divers sens selon le temps auquel elle appartient : tradition apostolique - temps de l'Incarnation, tradition ecclésiastique - temps de l'Église. Seul ce qui est révélé est normatif : les témoignages scripturaux et la règle de foi. La position des réformateurs trouve donc sa justification dans l'Écriture, si l'on prend soin de mettre en lumière la connexion étroite qu'elle établit entre la structure nouvelle du temps de la Révélation et son caractère normatif.

Les historiens demanderont à M. Cullmann de justifier historiquement la coupure entre le temps de la Révélation et le temps de l'Église ; en fait, ces deux temps et par conséquent les deux types de traditions qui en découlent n'étaient-ils pas confondus pour ceux qui en furent les témoins ? Quant au canon et à la règle de foi, si les témoins apostoliques en ont pressenti la nécessité et jeté les bases, la lente et laborieuse fixation du canon, le développement et l'explicitation de la règle de foi n'apparaissent-ils pas comme l'ouvrage de la tradition ecclésiastique, la tradition apostolique n'en étant que le germe ?



Si la tradition ecclésiastique est dans le prolongement de la tradition apostolique, pourquoi ne pas lui reconnaître une normativité relative ? Certes cette normativité dépend de celle du canon et de la règle de foi, puisqu'elle doit constamment s'y référer pour être justifiée et validée ; mais on ne peut la nier sans courir le risque d'établir arbitrairement une discontinuité radicale entre le temps de la Révélation et le temps de l'Eglise. Si M. Cullmann a montré que la conception réformée de la tradition peut se réclamer du Nouveau Testament, a-t-il réfuté les objections de ses interlocuteurs catholiques ? L'examen de la notion de norme, des rapports entre la normativité et le temps d'un point de vue systématique permettraient de clarifier, selon nous, le délicat problème de la continuité ou de la discontinuité des traditions apostolique et ecclésiastique.

GABRIEL WIDMER.

*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, tome XX, année 1953. Paris, Vrin, 1954, 374 p.

Le tome XVIII des Archives publiait un inédit important de Scot Erigène. Le tome XX, à son tour, donne un texte remarquable : la Somme « Quoniam homines » d'Alain de Lille. Cet ouvrage, qui occupe 240 pages des Archives, a été signalé par Grabmann en 1930 et identifié vingt ans plus tard comme étant l'œuvre d'Alain de Lille par P. Glorieux, son éditeur actuel. Il comprend un court prologue et deux livres étendus ; le troisième livre, annoncé par le prologue, ne figure pas dans le manuscrit. Voici en quels termes Alain présente son travail : « Conformant l'ordre de l'ouvrage à l'ordre des choses, employons notre plume à traiter premièrement du créateur, deuxièmement de la création de la créature, troisièmement de la recreation de celle-ci » (p. 120). Il suffit de lire ces mots pour observer que la pensée de l'auteur se situe dans la tradition grecque, reprise par Scot Erigène, pour laquelle l'étude de la création ne va pas sans celle de la chute et de la restauration. Comme cette troisième partie, malheureusement, a disparu ou n'a jamais été écrite, le texte publié aujourd'hui traite de Dieu, des anges et s'arrête à l'homme pécheur. Outre Scot, Alain cite Augustin, Hilaire, Ambroise, Jérôme, Jean Damascène, Denys. Il ne dédaigne pas les païens : Hermès, la Sibylle, Platon et Aristote.

Dans les études littéraires et doctrinales que comprend ce tome XX des Archives, le XII<sup>e</sup> siècle tient encore une grande place. On y relève en effet, de M<sup>lle</sup> D'Alverny : « Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle ». Cet article, orné de plusieurs planches, s'attache à la description et à l'explication d'un manuscrit illustré du *Clavis physicae* d'Honorius « d'Autun » (le n. 6734 du fonds latin de la Bibliothèque Nationale). Ce texte, encore inédit, est étroitement dépendant du *De divisione naturae*. On relève aussi un article de quelques pages de M.-D. Chenu sur une controverse exégétique touchant la création au XII<sup>e</sup> siècle.

C'est des environs de l'an 1300 que date le traité pseudo-maïmonidien, « Neuf chapitres sur l'unité de Dieu », que présente Georges Vajda. Il s'agit d'un opuscule théologique contenu dans le manuscrit hébreu 767 de la Bibliothèque Nationale et attribué par la suscription à l'auteur du Guide. M. Vajda y montre au contraire une production kabbalistique ou profondément influencée par la Kabbale et il en donne une analyse détaillée et fort intéressante auquel

tiendra à se reporter tout amateur des études juives. Voici comment le savant orientaliste explique l'attribution de ce traité à Maïmonide : « A une époque où nul penseur juif ne pouvait plus se permettre de ne pas prendre position à l'égard de la Kabbale, soit en la combattant, soit en y adhérant, soit enfin en lui rendant hommage ne fût-ce que sous la forme d'une mention respectueuse, il a semblé difficilement concevable que le plus grand théologien juif se soit dérobé à cette obligation. Bien plus, pour les esprits qui voyaient dans la Kabbale le couronnement de la science sacrée, l'œuvre de Maïmonide appelait impérieusement un complément ou plutôt un parachèvement kabbalistique » (p. 87).

Notre tome offre encore un texte de L. Baudry sur la critique par Occam de la démonstration rationnelle de l'unicité de Dieu et une étude d'Et. Gilson intitulée : « Eglise et Cité de Dieu chez saint Augustin ». L'auteur y examine avec sa maîtrise coutumière en quel sens les notions augustiniennes d'Eglise et de Cité de Dieu ne se recouvrent pas. « Convoquer n'est pas prédestiner, écrit-il. Ne faisons pas trop bon marché de la distinction entre deux sociétés, l'une dont l'essence même est de se composer d'élus, l'autre qui se compose de beaucoup de convoqués dont aucun n'est sûr d'être élu » (p. 21). En d'autres termes, la Cité de Dieu ne compte que les prédestinés, alors que l'Eglise souffre « la présence en son corps d'autres citoyens que ceux de la sainte Sion chantée par le prophète ».

FERNAND BRUNNER.

FRIEDRICH LOOFS : *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 2. Teil. Halle, Max Niemeyer, 1953<sup>5</sup>, xv-308 p.

Cette cinquième édition revue et éditée par Kurt Aland du célèbre manuel d'histoire des dogmes de Loofs (dont la rédaction de la Revue n'a pas reçu la première partie) offre les mêmes qualités que les autres ouvrages du même auteur : choix judicieux des problèmes traités, abondance des citations des auteurs étudiés, bibliographies mises à jour par Aland.

Ce volume embrasse le développement du dogme catholique à travers le moyen âge et l'époque moderne jusqu'au Concile du Vatican ; il s'ouvre par une analyse fouillée des principaux thèmes de la théologie augustinienne qui susciteront par la suite des controverses et qui donneront à la théologie catholique sa physionomie originale (théologie trinitaire, théologie de la grâce et de l'histoire). La scolastique à son apogée est traitée sous l'angle des divergences thomistes et scotistes au sujet de la grâce et du péché, la scolastique décadente à la lumière des conflits entre le pape et les conciles, la mystique et le renouveau biblique (excellentes pages sur Wiclif). Par contre les pages consacrées à la théologie tridentine et post-tridentine sont par trop sommaires.

Les bibliographies parfois trop chargées suivent un ordre chronologique et non pas systématique, ce qui ne doit guère faciliter la tâche des chercheurs ; elles comportent surtout des publications allemandes et françaises ; on y relève quelques erreurs (par exemple, p. 419, lire J.-Fr. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, et non selon saint Bernard).

GABRIEL WIDMER.

FRIEDRICH GÄRTNER : *Karl Barth und Zinzendorf. Die bleibende Bedeutung Zinzendorfs auf Grund der Beurteilung des Pietismus durch Karl Barth.* München, Chr. Kaiser Verlag, 1953, 51 p. Theologische Existenz heute, Neue Folge, 40.

M. Gärtner est animé du désir de défendre le bon renom de Zinzendorf contre ceux de ses détracteurs qui le considèrent simplement comme un produit du piétisme de son époque, et le condamnent à n'être plus qu'une pièce parmi d'autres au musée d'une théologie révolue. C'est en se basant sur la critique pourtant sévère que K. Barth a faite du piétisme, et en y soumettant Zinzendorf, que M. Gärtner s'efforce d'en montrer la valeur originale et permanente. Il y parvient, dans la mesure où il lui est possible de prouver que le comte inspiré a su maintenir l'essentiel de la foi malgré les travers d'une pensée théologique qui l'a marqué comme presque tous ses contemporains.

Cependant, le fait que notre auteur se tient constamment sur la défensive donne l'impression qu'il réussit un sauvetage de Zinzendorf plutôt qu'il ne nous apporte de sa part un message théologique actuel. Nous le regrettons d'autant plus que nous croyons que ce message mériterait d'être remis en lumière.

PIERRE GANDER.

EDUARD BUESS : *Die kirchlichen Richtungen.* Zollikon-Zürich, Evangelischer-Verlag, 1953, 72 p. Theologische Studien, Heft 36.

Pasteur en Argovie, auteur d'un ouvrage apprécié sur la pensée religieuse de Jeremias Gotthelf, M. Ed. Buess examine ici les problèmes posés à la théologie et à la vie de l'Eglise réformée par l'existence en elle de courants de pensée opposés.

Cette situation, dit M. Buess, n'est pas nouvelle. Car l'Eglise est toujours sollicitée par deux tendances : d'une part, l'Eglise regarde vers son passé, son origine historique, et se préoccupe d'assurer sa continuité, en restant fidèle à elle-même ; d'autre part, elle a conscience d'être là pour le monde, et va à sa rencontre, cherchant à répondre à ses questions et à ses besoins. Déjà le Nouveau Testament en témoigne : les chrétiens de Corinthe, par exemple, penchent les uns vers le judaïsme, les autres vers le paganisme sous sa forme gnostique. De nos jours, le libéralisme tend à interpréter l'Eglise à partir de sa relation avec le monde, tandis que les milieux traditionalistes ou « positifs » soulignent la nature et la destination divines de l'Eglise.

L'auteur montre comment l'Eglise primitive a pu surmonter l'opposition des tendances, en faisant siennes les questions et les problèmes que chacune lui imposait. Pour le temps présent, à travers une analyse intéressante des milieux théologiques si divers de Suisse alémanique, il invite à maintenir ouvert le dialogue, nécessaire si l'on veut éviter soit que l'Eglise ne se recroqueville sur elle-même et ne se ferme au monde, soit au contraire qu'elle ne se dissolve en lui.

FRANCIS BAUDRAZ.

KARL BARTH : *Das Geschenk der Freiheit*. Grundlegung evangelischer Ethik. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953, 28 p. Theologische Studien, Heft 39.

Il s'agit d'un exposé présenté par l'auteur à la « Société pour la théologie évangélique », à Bielefeld, en septembre 1953. Barth revendique le droit de parler d'abord de la liberté de Dieu qui, seule, fonde celle de l'homme. Mais cette liberté n'est pas seulement omnipotence et possibilité illimitée ; elle est surtout grâce historique agissant pour et en l'homme. L'Eglise lui doit son existence, mais la liberté de Dieu ne s'épuise jamais dans l'Eglise. Dieu se rend librement « solidaire » de l'Eglise ; il ne lui est jamais identique. Quant à la liberté de l'homme, elle n'est que réponse à l'Évangile, mais réponse réelle, personnelle, qui n'exclut ni la responsabilité ni la crainte (Ehrfurcht, Sorgfalt) de mésuser de l'initiative divine. Cette liberté du chrétien est avant tout possibilité concrète d'agir « täglich und stündlich in kleinen, vorläufigen aber bestimmten Schritten... » (p. 14). C'est à l'éthique qu'il appartient, non point de réglementer à l'avance toutes les décisions pratiques, mais d'en définir les conditions évangéliques.

Ce bref exposé ne pouvait qu'esquisser quelques thèmes de méditation. Il est suivi de huit pages d'« admonition » aux théologiens de notre temps (p. 21-28) sur quelques libertés particulières à leur condition : liberté de recommencer toujours par l'acte de foi initial au Dieu libérateur, acte qui fait du labeur théologique une « action liturgique » (p. 22) ; liberté dans l'étude analytique et synthétique de la Bible (y compris la liberté, *qui appartient aussi à la prédication*, de ne jamais citer la Bible) ; liberté pour le théologien de se mouvoir dans une certaine philosophie (et même dans une philosophie incertaine) ; liberté de respecter et d'utiliser les symboles des diverses confessions chrétiennes et même les instructions des autorités ecclésiastiques du moment (évêques compris...) ; liberté enfin de demeurer dans une communication vivante avec les collègues théologiens, et Barth de donner ici les théologiens anglais en exemple aux allemands...

PIERRE BONNARD.

ERNST WOLF : *Der Dienst des Einzelnen*. Zollikon-Zürich, Evangelischer-Verlag, 1953, 28 p. Theologische Studien, Heft 40.

Cette étude représentait la conclusion apportée à une série de conférences, en septembre 1953 à Bielefeld, sur le thème de la liberté chrétienne ; aussi l'auteur avance-t-il à grands pas, sans renseigner le lecteur sur tous les objets de ses attaques vigoureuses.

A l'individualisme classique, ancien et moderne, qui voit l'homme se suffisant à soi et refermé sur lui-même, mais qui le laisse s'absorber dans la masse, Kierkegaard a opposé l'homme concret, responsable devant Dieu. M. Wolf prolonge ce débat jusqu'à la situation du chrétien dans la société d'aujourd'hui ; en des pages parfois cinglantes, il montre l'homme s'abritant derrière l'Eglise pour fuir ses responsabilités et échapper à des décisions personnelles ! Or, c'est l'individu qui est justifié par la foi, qui possède la liberté des enfants de Dieu ; l'Eglise n'est présente et active dans le monde que si le croyant individuel est ce qu'il doit. Parler de la tâche de l'Eglise, cela n'a point de sens si je ne reconnais dans cette tâche la mienne.

FRANCIS BAUDRAZ.

R. LAURENTIN : *Court traité de théologie mariale*. Paris, Lethielleux, 1953, 187 p.

Ce petit livre est de beaucoup parmi les meilleurs que nous ait donné la théologie catholique romaine sur l'épineux sujet de la mariologie. L'auteur s'élève contre les excès théologiques des trop zélés fervents de Marie. Il montre les dangers d'une méthode déductive qui voudrait tirer du privilège initial de la Vierge-mère quantité de conséquences de nécessité logique, à l'encontre de la liberté divine, de la souveraineté de la grâce, et aussi de la liberté personnelle de Marie. Cette méthode « dissoudrait la perspective personnaliste si importante lorsqu'il s'agit de Marie » (p. 68). Car « on accède à son mystère par le recouplement de plusieurs perspectives, et non par un raisonnement linéaire » (p. 67). L'auteur veut aussi tenir compte du facteur *temps*, essentiel à la destinée de Marie, laquelle a vécu la fin de l'ancienne Alliance, le moment de l'Incarnation, l'heure rédemptrice de la croix, le début du temps de l'Eglise, et le jour eschatologique par l'anticipation qu'est l'assomption. La Theotokos fait le lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ainsi qu'entre le temps du Christ et le temps de l'Eglise : elle est « l'icône eschatologique de l'Eglise. »

L'auteur n'en tombe pas moins lui aussi, nous paraît-il, dans le défaut d'une logique toute abstraite à propos de l'Immaculée Conception, de la maternité divine, de la virginité *in partu* et de la mort corporelle de la Vierge. Il n'en peut guère être autrement étant donné les exigences du dogme marial dûment défini.

L'intérêt de l'ouvrage réside pour nous dans son premier chapitre intitulé : Marie dans l'Ecriture. A propos d'Esaië 7 : 14, on note que l'énigmatique « jeune fille » a mission de donner un nom à son enfant, prérogative normalement réservée au père ; ce qui est peut-être l'indice qu'il n'y a pas de père, et que la jeune fille mère est une vierge. Un tableau synoptique nous fait voir en clair les parallèles du *Magnificat* avec l'Ancien Testament, et l'auteur en conclut que « l'enfantement virginal de Marie apparaît comme le prolongement et l'apogée des naissances joyeuses et miraculeuses accordées par Dieu dans l'Ancien Testament » (p. 24). Plus frappants encore sont les parallélismes entre l'annonce de l'ange à Marie et celle de Sophonie à Israël (Soph. 3 : 14-17), entre l'épisode de la Visitation et celui du transport de l'arche (II Sam. 6 : 9, 11), entre certains traits de la vision de la femme d'Apoc. 12 et le récit de la chute, Gen. 3 : 14-15. Le rôle mystique de Marie dans le quatrième Evangile est également judicieusement mis en valeur. Si le développement du dogme marial demeure injustifiable de notre point de vue évangélique, en revanche, nous devons loyalement constater que la mère du Sauveur tient plus de place dans les textes et donc dans la pensée du christianisme primitif que ce que notre prisme confessionnel nous en laissait entrevoir. Concluons avec l'auteur : « Au XVI<sup>e</sup> siècle, protestants et catholiques se sont trop facilement mis d'accord pour parler du silence de l'Ecriture sur la Vierge ; et ce fut le prétexte pour les uns de renoncer à toute mariologie, et pour les autres de développer une mariologie parascripturaire... Depuis peu, les protestants retrouvent Marie *par* l'Ecriture, tandis que les catholiques retrouvent Marie *dans* l'Ecriture » (p. 34).

RICHARD PAQUIER.

Dom LAMBERT BAUDOIN : *Mélanges liturgiques*. Louvain, Centre liturgique de l'Abbaye du Mont-César, 1954, 268 p.

Le célèbre bénédictin qui fut au début du siècle l'initiateur du renouveau liturgique en Belgique et qui fonda en 1925 le prieuré d'Amay, voué à l'œuvre du rapprochement avec l'orthodoxie orientale, vient de fêter ses quatre-vingts ans. A cette occasion, ses disciples et admirateurs ont recueilli quelques-uns de ses articles parus à des époques diverses. Une telle formule a ses inévitables inconvénients : certaines pages sont vieilles et l'on s'achoppe à des répétitions et redites. L'unité du recueil apparaît pourtant clairement : elle réside dans le souci de l'auteur de ramener son Eglise à la vraie intelligence du culte, en recentrant la piété sur le mystère du Christ crucifié et ressuscité, à l'exclusion de toutes les dévotions périphériques et paraliturgiques qui ont fleuri dès le moyen âge et surtout depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. On y note une convergence réjouissante avec les objectifs du mouvement liturgique dans nos Eglises réformées. Entre autres choses intéressantes, le recueil contient l'esquisse d'un manuel de liturgie, que l'auteur n'a jamais pu écrire, et qui est centré sur le dogme trinitaire et le sacerdoce éternel du Christ ; puis une étude sur l'esprit paroissial dans la tradition ecclésiastique, en tant qu'opposé à l'individualisme moderne ; enfin un appel, qui nous paraît pleinement justifié, à une revalorisation des fêtes pascales, à l'exemple de l'Eglise orthodoxe, pour contrebalancer notre trop envahissant Noël et retrouver le droit fil de la pensée et de la piété de l'ancienne Eglise.

RICHARD PAQUIER.

GIOVANNI BARRA : *Prete d'oggi*. Milano, Vita e Pensiero, 1953, 258 p.

Un livre populaire, de propagande et d'édification, écrit par un prêtre qui nous présente quelques figures de prêtres d'aujourd'hui : Italiens, Allemands, Français, Irlandais. On peut regretter que l'auteur se soit contenté d'effets trop faciles, car ses héros sont trop grands pour nous être présentés un peu trop en images d'Epinal. Des personnalités aussi riches que celle du P. Flanagan, sauveur d'enfants dévoyés, celle de l'abbé Godin, auteur de l'écrit qui fit époque : « La France, terre de missions », ou celle du cardinal Suhard mériteraient une étude plus approfondie. Les portraits de von Galen ou du cardinal Faulhaber nous semblent mieux compris. On peut regretter aussi que l'ordre — chronologique ou de matière — manque dans ce petit livre ; on aurait pu grouper, par exemple, les portraits de prêtres ouvriers de manière à donner une idée plus nette de leur action.

Ces réserves faites, le livre vaut la peine d'être lu et médité. L'héroïsme et la ferveur de ces prêtres s'imposent. Même si un lecteur protestant est déconcerté par la mariolâtrie du P. Kolbe, il ne peut refuser son admiration au martyr de ce Jésuite, mort à Auschwitz pour sauver des compagnons de captivité. J'avoue, par contre, avoir de la peine à admettre l'ascétisme presque pathologique d'un Monseigneur Canovai.

Les réflexions du début du livre sur les caractéristiques du sacerdoce d'aujourd'hui : l'extraordinaire étant la perfection de l'ordinaire, l'humanité plus grande du ministère, l'action et la prière fusionnant dans la vie, la joie du service, méritent d'être retenues. On se dit avec mélancolie que ce livre a été publié avant la condamnation des prêtres ouvriers.

LYDIA VON AUW.

ANDRÉ MARC, S. J. : *Dialectique de l'agir*, Paris-Lyon, Vitte, s. d., 585 p. Collection « Problèmes et doctrines », 6.

La *Dialectique de l'affirmation* du P. Marc avait mis en lumière la richesse de la méthode d'analyse réflexive et de la méthode d'opposition (cf. cette Revue 1953-III, p. 214) en métaphysique. Dans son traité de morale générale, la *Dialectique de l'agir*, le P. Marc recourt aux mêmes méthodes, qui lui permettent de passer en revue les différents systèmes de morale, d'en découvrir les impasses et d'en redresser les conclusions à la lumière du thomisme, de montrer enfin le caractère non seulement positif de la morale, mais spéculatif et par conséquent sa dépendance à l'égard de la métaphysique. En effet, l'éthique exige que nous justifions les décisions et les réalisations de notre volonté à l'aide de raisons valables, mises à jour par l'analyse de la finalité, de l'obligation et de la personne morales.

La conscience et la volonté, comme l'intelligence, étant intentionnelles, elles impliquent une fin dernière : la béatitude. La béatitude désigne la condition de celui dont les volitions, les pensées, les désirs et les sentiments enfin harmonisés et unifiés sont portés à la perfection. Ce bien absolu n'est pas inné, quoiqu'il soit inscrit dans notre être, mais acquis. Il suscite en nous des actes qui y conduisent. Mais comment un être borné, divisé, imparfait comme l'homme peut-il accéder à cette béatitude et faire les actes qui y conduisent ? Il y faut l'intervention de Dieu, de son amour pour combler cette déficience de l'homme et pour satisfaire son attente.

L'examen de la fin dernière dans la perspective d'un eudémonisme théocentrique nous amène au difficile problème des rapports entre la nature et la grâce. Disciple de saint Thomas, l'auteur cherche une « connexion telle qu'un statut rationnel soit assuré pour les vérités révélées » (p. 233), non seulement dans le désir naturel de voir Dieu, mais dans les lois et les structures de la nature humaine. Si on admet que la nature de l'homme est conjointe à celle de Dieu, on peut montrer la possibilité d'un don divin qui viendrait la parfaire en l'orientant vers sa fin dernière. Ce don, c'est la puissance obédientielle.

Mais l'homme en présence de ce don est libre de l'accepter ou de le refuser. Le refuser, c'est agir contrairement à sa nature d'homme, c'est commettre une faute vis-à-vis de notre être et de Dieu. Il n'y a de morale que dans la recherche du bien qui est acceptation de ce don divin ; le mal consiste à substituer l'homme à Dieu. Notre devoir qui se présente à nous comme impératif et persuasif, consiste, lui, à subordonner notre sensibilité à la raison législatrice. La spontanéité première de notre être nous ordonne à cette fin, à cette spiritualisation ; notre intelligence nous en persuade.

Si le devoir est la recherche de la perfection, nous avons des devoirs envers Dieu, fondement transcendant de cette perfection, principe et fin de notre dignité, comme il l'est de notre être : « Je n'ai de valeur comme je n'ai d'être, que parce que Dieu me connaît et m'aime » (p. 452). S'il n'y a pas philosophiquement parlant de morale totalement autonome, parce que l'éthique s'articule sur le métaphysique ; il n'y a pas de morale sans religion, car « bien agir consiste d'abord à reconnaître et à aimer Dieu comme fin dernière » (p. 453).

Mais cette dialectique de l'agir déterminée par la finalité ne saurait se contenter de définir les lois de l'action morale et ses attaches à une métaphysique réaliste et à une religion théiste. Comme elle fait apparaître son fondement métaphysique, elle poursuit la recherche de sa religion : une morale du don, de l'accueil, de la reconnaissance et de l'hommage affirme un Dieu personnel. Elle nous apprend à évaluer le réel à l'idéal, mais pour ce faire, elle postule l'existence

et l'intervention du Dieu personnel en qui coïncident « le fait et le droit, le réel et l'idéal dans l'équation absolue de l'être, du connaître et de l'agir » (p. 475). A la lumière de cette analyse, l'homme doit se déclarer l'obligé et le serviteur d'un Dieu qui est son Maître et son Père ; car « Dieu nous met en possession de notre dignité de personne et nous en confie la charge : c'est une investiture. Son action sur nous est une attirance et une impulsion ; nous ne sommes plus fermés sur nous, mais ouverts sur lui » (p. 477).

Si la recherche des conditions de tout acte moral valable conduit à reconnaître la présence agissante d'un Dieu personnel dans notre être et dans notre existence, si nous sommes ses débiteurs et par voie de conséquence les obligés de notre prochain, le premier commandement de cette morale personnaliste coïncidera avec le premier commandement de la Nouvelle Alliance : l'amour ; celui qui s'y dérobe encourt comme sanction le déchirement et la division intérieurs et la perte de la béatitude.

On voit par cette esquisse comment la dialectique de l'agir débouche sur la morale révélée et comme l'éthique philosophique s'achève et se perfectionne au contact de l'Évangile, qui lui donne sa véritable portée. Le plan de l'auteur peut paraître à première vue surprenant : certains auteurs ne commencent-ils pas leurs ouvrages par l'étude de l'obligation, celle de la conscience morale ou celle de la vertu pour terminer par la description de la fin dernière ? Le mérite du P. Marc, nous semble-t-il, consiste justement dans le plan adopté : les caractéristiques de l'obligation, de la conscience ou de la vertu ne forment pas des blocs épars, que l'on peut disposer dans n'importe quel ordre ; il y a, au contraire, dans l'acte moral et par conséquent dans la discipline morale une consistance, une homogénéité, une vection apparentes surtout dans la morale chrétienne, susceptibles d'être dégagées par l'analyse philosophique, c'est l'agir de Dieu manifesté dans la fin dernière de tous nos actes, comme à leur origine. Il valait donc la peine de tenter d'édifier une morale naturelle à partir de l'examen de la finalité, pour se rendre compte de sa dépendance à l'égard d'une morale surnaturelle qui la couronne et lui imprime sa valeur ultime.

Cependant, cette explicitation d'une morale théonomique soulève entre autres deux difficultés : Premièrement, Dieu est-il nécessairement le point d'aboutissement de l'analyse réflexive de l'agir ? Le Dieu des philosophes et celui de la Révélation tendent à s'y identifier ; pourtant, quelle différence entre la finalité aristotélicienne et le Royaume de Dieu ! Cette différence met une telle distance entre l'éthique des philosophes et la morale chrétienne, qu'il est bien difficile de les faire se rejoindre, à moins d'admettre implicitement, dès le début de la démarche régressive du philosophe, des postulats de la foi. La béatitude du P. Marc est riche de toutes les promesses de l'Évangile.

Secondement, tout l'effort dialectique qui devrait nous faire avancer dans la découverte de la moralité ne risque-t-il pas de nous faire tourner en rond, puisque la méthode de l'agir est calquée sur celle de l'être ? Si on peut, en ontologie, transporter analogiquement dans l'être ce que les idéalistes faisaient apparaître dans la pensée du sujet individuel, le peut-on en éthique sans se heurter à l'alternative suivante : ou bien Dieu est parfait dans son agir et notre acte n'est plus que l'actualisation approximative de cette perfection, qui nous y pousse (problème de la légitimité de la notion de puissance obédientelle en éthique chrétienne) ; ou bien notre acte est libre, c'est-à-dire créateur, mais alors ses fins peuvent diverger d'avec celles de Dieu (problème des conflits de valeurs, de normes entre les morales personnalistes, inspirées du christianisme, et les morales de type individualiste et collectiviste) ?

GABRIEL WIDMER.



HENRY DUMÉRY : *Foi et interrogation*. Paris, Téqui, 1953, 159 p.  
Collection « Notre monde », 9.

L'athéisme contemporain qu'il soit psychologique (Le Dantec), idéaliste (Brunschvicg), esthétique (Valéry), humaniste (Sartre) fonde ses arguments sur une conception erronée d'un Dieu que l'on identifie avec un objet ou une loi, qui rendrait illusoire toute liberté humaine créatrice. Si Dieu existe, selon Sartre ou Polin, l'homme n'existe pas à proprement parler, puisqu'il n'y a d'existence authentique que par la création de soi par soi. Les croyants ne seraient-ils pas responsables de cette incompréhension ? L'essai de Duméry les fera sortir de leur quiète assurance, pour les jeter dans l'inconfort salutaire et leur montrer quelles sont pour eux les leçons de l'athéisme.

En un style imagé, nerveux, incisif, souvent polémique, H. Duméry dénonce avec une vigueur et une lucidité auxquelles ne nous ont pas habitués bien des penseurs catholiques actuels, les excuses et les alibis du croyant, qui s'y réfugie pour ne pas avoir à prendre au sérieux les avertissements des athées. Il y a la paresse de celui pour qui la vérité est offerte, sans avoir à la découvrir, alors que « la foi est la suprême contestation » (p. 36). Il y a la mollesse morale de celui pour qui la charité est une recette facile et non plus « la précarité jetée sur toutes les vertus et les valeurs » (p. 37). Il chasse le croyant paresseux et tiède des retraites qu'il s'est aménagées pour ne pas se salir dans le siècle : le renouveau biblique qui court le danger de se transformer en une érudition désincarnée ; on se plonge dans le passé et dans les illusions eschatologiques pour être délivré de la pression du présent. Le risque est le même pour le renouveau liturgique et pour celui de la spiritualité familiale, qui recèlent, si on n'y prend garde, les pires tentations : repliement sur soi-même, trahison de sa mission dans le monde. Ces pages violentes et cependant toujours nuancées, lumineuses et pourtant intransigeantes mériteraient d'être lues et relues par les partisans trop crédules des renouveaux de toutes sortes.

L'auteur s'en prend ensuite aux prophètes modernes de l'inquiétude qui identifient trop facilement le fatalisme comme doctrine métaphysique et le déterminisme méthodologique, expression de la liberté créatrice de l'esprit qui ordonne et transforme la facticité du monde et de l'homme. Là encore, les croyants risquent d'être les complices de cette abdication de l'homme devant l'histoire, quand ils font du surnaturel une chose, une puissance écrasante et fatale.

Dans « La question Sartre » (« La méthode complexe de J.-P. S. », les rapports entre son œuvre didactique et son œuvre littéraire ; « L'athéisme sartrien » ; « Réflexions sur *le Diable et le bon Dieu* »), H. Duméry sans parti pris, avec un souci d'objectivité, découvre entre autres l'origine de la liberté sartrienne dans celle que Descartes reconnaissait à Dieu. Enfin, trois études sont consacrées au problème de la personne et de ses valeurs (« Intervention psychologique et continuité de la personne », « Ethique et esthétique », « Philosophie et poésie »).

H. Duméry publie cet essai en espérant qu'il fera réfléchir les chrétiens. Il a atteint son but. Depuis Mounier, nous n'avions rien relu d'aussi tonique sous la plume d'un publiciste catholique, qui se double d'un philosophe très informé des existentialismes.

GABRIEL WIDMER.

MAX SCHELER : *Vom Ewigen im Menschen*. 4. durchgesehene Auflage, hrsg. von Maria Scheler. Bern, A. Francke, 1954, 488 p. *Gesammelte Werke*, Bd. 5.

Après le *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, dont nous avons rendu compte, paraît *Vom Ewigen im Menschen* (1921), le recueil d'études où s'exprime la philosophie religieuse de Scheler (abstraction faite de sa dernière métamorphose). L'ordre des textes a été modifié, ceux-ci ont été soumis à une attentive révision par M<sup>me</sup> Scheler, qui a établi un nouvel index des matières et une bibliographie de l'œuvre vaste et dispersée du philosophe.

Les textes ainsi groupés ne sont pas absolument contemporains les uns des autres, ni destinés de prime abord à être publiés ensemble. S'il en résulte des disparates, il y a aussi un mouvement plus spontané de la pensée, aux prises avec l'actuel comme avec l'éternel.

*Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* défend l'autonomie de la philosophie, en relève les implications spirituelles et les exigences morales : Scheler y voit avant tout une intuition des essences de l'être, radicalement distincte de l'induction qui porte sur des existences. La connaissance des essences ne peut être ni appuyée, ni ébranlée par celle des existences ; aussi Scheler appelle-t-il la première connaissance a priori, dans un sens évidemment non littéral, et connaissance a posteriori la seconde.

*Probleme der Religion* offre une phénoménologie de la religion, antérieure à celle de G. Van der Leeuw. C'est la partie la plus développée, la plus neuve aussi de *Vom Ewigen im Menschen*.

Scheler analyse d'abord les rapports de la religion et de la philosophie, plus précisément de la métaphysique. Il récuse les positions de saint Thomas d'Aquin, de Hegel, de Kant (théologie morale), comme aussi le fidéisme. Il affirme l'irréductibilité de la religion à la métaphysique (et réciproquement) ; toutes deux sont autonomes et ont leur certitude propre. La religion enveloppe une théologie naturelle dont la méthode de connaissance doit être et rester exclusivement religieuse. Même si le Dieu de la religion et celui de la métaphysique sont le même Dieu, ils n'en diffèrent pas moins d'essence comme objets intentionnels. Toute connaissance religieuse de Dieu est aussi une connaissance par Dieu lui-même. La distinction entre religion et théologie naturelles d'une part, religion et théologie révélées, d'autre part, est déjà intérieure à la religion. La révélation est le mode sous lequel le divin, le sacré se communique à nous. La religion ne peut plus se baser sur une théologie naturelle purement rationnelle, car ce serait un transfert d'un plan à un autre, où les conditions de la certitude sont essentiellement différentes. Tel est ce que Scheler nomme le *Konformitätssystem von Religion und Metaphysik*.

Une psychologie purement descriptive de la religion étant insuffisante, Scheler cherche à saisir l'essence de la religion par la *méthode phénoménologique*, reprise de Husserl, mais librement interprétée.

La *Wesensschau*, l'intuition émotive directe de l'essence, relève dans le divin les attributs de l'absoluité, de l'infinité, de l'omniprésence, du sacré. L'esprit fini entre en contact avec l'Esprit infini. Il n'y a pas en Dieu de primat de l'intellect (saint Thomas d'Aquin) ou du vouloir (Duns Scot), mais un primat de l'amour (saint Augustin). Or, l'amour émane d'une personne et

s'adresse à une personne. Aussi Scheler affirme-t-il le caractère personnel de Dieu. (Cf. *Wesen und Formen der Sympathie*.)

Si Dieu est amour, le monde actuel n'est pas conforme à l'intention divine. La théologie naturelle de Scheler affirme un mal extra-humain, supra-humain, incarné dans une personne, sans pour cela sacrifier au manichéisme. Le monde n'est pas susceptible d'un progrès indéfini ; celui-ci n'a de sens que sur tel plan précis (savoir, technique), où il comporte d'ailleurs d'essentiels désavantages, dans un monde où la durée et la consistance d'un être sont inversement proportionnelles à sa valeur.

L'acte religieux est inhérent à l'homme ; celui-ci l'accomplit inévitablement, qu'il s'en doute ou non ; celui qui ne croit pas en Dieu croit en une autre réalité qu'il idolâtre, fût-ce le néant. Il ne s'agit pas en l'homme d'un simple besoin, mais d'une structure, ce qui garantit la réalité extra-humaine de Dieu. Dans l'acte religieux, l'homme prend le monde contingent comme un tout, il l'unifie pour le transcender. Il y a appel et réponse ; la révélation est le mode sous lequel Dieu se manifeste à l'homme.

De même que le *Formalismus in der Ethik* obligeait Scheler à discuter la morale de Kant, de même *Vom Ewigen im Menschen* l'amène à se situer par rapport à Schleiermacher. Comme lui, il entend sauvegarder l'autonomie de la religion par rapport à la morale et à la métaphysique, mais il reproche à Schleiermacher de sacrifier au subjectivisme ; l'acte religieux étant intentionnel, on ne peut le comprendre sans l'objet auquel il se rapporte. Du point de vue phénoménologique, les *Variétés de l'expérience religieuse* de William James sont insuffisantes ; le psychologue américain ne dispose d'aucun critère religieux de valeur ; l'utilité individuelle et sociale reste extérieure et dérivée par rapport à la religion elle-même.

La phénoménologie religieuse de Scheler souligne ce qu'a d'unilatéral « la religion dans les limites de la simple raison » et de la morale. Si la religion et la morale se rejoignent à leur sommet, elles empruntent chacune une voie différente. La religion est avant tout le domaine du sacré, de la réalité mystique, si bien décrite par Rudolf Otto.

A ceux qui, au lendemain de la première guerre mondiale, attendaient le salut d'une « nouvelle religion », Scheler répond que celle-ci serait superflue là où Dieu est reconnu personnel.

*L'idée chrétienne de l'amour et le monde présent* marque la différence entre la charité chrétienne et l'humanitarisme, d'orientation positiviste, où Scheler décèle une part essentielle de ressentiment (cf. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*).

Ce qui caractérise la philosophie religieuse comme la morale de Scheler, c'est, avec l'usage de la méthode phénoménologique, l'objectivité des valeurs, déjà là ; la saisie des valeurs, par des actes, donne à l'agent son caractère de « personne ». L'esprit de l'agent reste passif, contemplatif, il n'est pas créateur, constituant. Le donné élimine le construit, par trop sous-estimé dans la doctrine de Scheler. Il suffit que l'esprit pratique l'ascèse morale, renonce momentanément aux fins pratiques, pour que le monde des valeurs s'ouvre à lui.

Scheler a voulu dégager une philosophie authentiquement chrétienne et, à ce titre, il s'est réclamé de saint Augustin. Avec lui, il voit le monde *in lumine Dei*, non avec saint Thomas d'Aquin *per lumen Dei*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cf. JOHAN GROOTEN : *L'augustinisme de M. Max Scheler*. In : *Augustinus magister*. Paris, 1954. T. II, pp. 1111-1120.

On sait que Scheler entra en conflit avec l'Église catholique sur le problème de la théologie naturelle et de sa validité. Sa dernière philosophie, que la mort l'empêcha d'élaborer plus complètement, nous propose un panthéisme, ou mieux un panenthéisme, où Dieu, soumis lui-même au devenir, se réalise par l'homme. La responsabilité de l'agent se trouve considérablement accrue dans cette perspective nouvelle, que l'édition du *Nachlass* permettra de mieux connaître.

MARCEL REYMOND.

*Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte.* Entretiens du Centre romain de comparaison et de synthèse dirigés par *M. Raffa* et publiés par *F. Gonseth*. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, et 2<sup>e</sup> cahier de la « *Ricerca scientifica* » édité par le Centre, 202 p.

Il n'est pas question de résumer ici les thèses et commentaires des nombreux orateurs ayant contribué à ce recueil. Emprasons-nous de dire qu'il forme un ouvrage très intéressant. Il est difficile de mener une discussion assez serrée, assez concentrée sur un même objet, d'un niveau suffisamment élevé pour qu'elle ait la qualité des ouvrages originaux des auteurs de marque. Mais cette fois-ci, la reproduction que nous fournissent les Presses universitaires des Entretiens du Centre romain possède ces qualités. Toutes les contributions ne sont peut-être pas d'égale importance, mais elles forment un tout homogène et la lecture en est recommandable auprès de tous les penseurs ayant cure de méthodologie et de philosophie des sciences.

Après l'exposition par F. Gonseth des motifs et de la forme d'une philosophie qui se dit ouverte par opposition à tant de systèmes que cet auteur considère comme fermés dans leur dogmatisme, on voit successivement Grammatico, Boyer, Selvaggi, Morandini, Thum, Degl' Innocenti, Breton, Tonini, Filiasi-Carcano et Fantappiè examiner chacun à sa façon en quoi la philosophie néo-thomiste pourrait être considérée comme ouverte ou fermée, en quoi l'ouverture préconisée par Gonseth leur apparaît justifiée, acceptable par le penseur néo-thomiste ou le penseur isolé qui parle, en quoi des critiques adressées par le premier à cette pensée sont justifiées ou non.

L'obligation de s'exprimer succinctement a été un avantage, car tous ou presque sont parvenus à dire d'une façon concentrée des choses pertinentes.

Après tout ce bien, qu'on nous permette de dire ce qui est moins bien. Gonseth semble à tout prix ne voir dans les interventions des auteurs qui suivent que celles d'adversaires qu'il s'agit de réfuter. Le lecteur ne ressent, lui, pas ce besoin au même degré. Gonseth est plus près d'une philosophie néo-scholastique telle qu'elle nous est communiquée dans le présent recueil, qu'il ne veut l'admettre lui-même dans ses réponses. Et même, que la réciproque puisse être soutenue, la plupart des contributions le suggèrent. Cela diminue-t-il un peu l'originalité de la pensée de Gonseth ? En un sens, peut-être, parce qu'il ne serait pas le premier à avoir préconisé d'une façon générale un réalisme ouvert imprégné de respect pour la mission directrice de la Science, et d'une façon particulière l'acceptation d'une révisibilité des principes et partant l'adaptabilité de la méthode. Mais dire cela, c'est aussi dire un peu qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et cela est autant faux que vrai. Nous avons entendu par exemple dire de la pensée de Gonseth qu'on en trouve une partie déjà chez Brunschvicg.

Une chose retrouvée par Paul tout seul n'est pas celle qu'avait trouvée Pierre auparavant. Il y a une originalité de la pensée humaine individuelle qui fait que, toute corruptible que soit celle-ci (pour reprendre une expression utilisée par Tonini à propos de l'expérience humaine), elle en souligne la dignité. C'est peut-être là qu'il y a la plus grande distance entre ce que veut dire Gonseth et ce qu'entendent les autres auteurs : les néo-thomistes sont préoccupés du lien qui joint la créature humaine à la Source supposée d'une vérité inaltérable et, tout en étant persuadés de la contingence de la nature humaine, ils pensent qu'il y a des manifestations authentiques de cette vérité par la vertu de ce lien. Gonseth n'a jamais, à notre connaissance, nié catégoriquement la possibilité d'un lien pareil. Mais selon lui, tout progrès dans l'accumulation des vérités ne nous assure jamais de la possession d'un principe ne nécessitant plus aucune révision : « Jamais les éléments... ne se présentent à l'état pur... » Toujours est-il qu'il évoque de tels éléments et leur état possiblement pur. Morandini réplique par exemple en évoquant « la conscience sûre d'une connaissance adéquate ».

Il nous faut conclure. Dans tout cet entretien, il n'y a pas de dernier mot. C'en est l'un des traits les plus satisfaisants.

ANDRÉ MERCIER.

*Pensée scientifique et foi chrétienne.* Paris, Arthème Fayard, 1953, 256 p. Collection « Recherches et débats » du Centre catholique des intellectuels français, nouvelle série, N° 4.

Avant que les auteurs groupés en vue de cette publication par l'« Union catholique des scientifiques français » ne s'attellent à cette étude, bien des tentatives décevantes avaient été faites dans le même sens : certaines tombaient dans une apologétique simpliste, feignant de rechercher et découvrir une solution à vrai dire connue d'avance, et tirée un peu facilement (ou laborieusement) de Thomas d'Aquin ou de quelque autre philosophe. D'autres semblaient dans une polémique pour ou contre les « sans-Dieu », aboutissant à un dialogue de sourds. D'autres enfin découvraient naïvement une position confortable, croyant avoir enfermé pour toujours la Foi dans son domaine et la science dans le sien.

On peut donc être reconnaissant à l'« Union catholique des scientifiques français » (U.C.S.F.) d'avoir su éviter ces écueils, tout en fournissant une confrontation des données basée sur une information actuelle et sérieuse. La diversité des auteurs inscrits au sommaire montre bien qu'aucun préjugé n'a marqué cette élaboration : on n'a pas hésité à ouvrir la porte au protestant Paul Ricœur, on a même admis une femme (Henriette Alimen) et pour comble, on a accueilli le P. Teilhard de Chardin, S. J.

Le recueil s'ouvre par un bref historique, « Cent années d'un dialogue difficile entre la science et la foi », historique dû à François Russo S. J., ancien élève de Polytechnique. Regrettons que l'auteur ne remonte pas plus haut dans le temps ; mais était-ce possible ? L'antiquité grecque ignore le problème (comme du reste, pour d'autres raisons, l'antiquité chrétienne). Pourquoi est-ce au moyen âge que le dialogue s'engagea ?

Le recueil comporte ensuite une série de vues d'ensemble, chacune étant écrite selon une perspective particulière : « Clarté et mystère dans la connaissance scientifique » par André George. — « Matérialisme scientifique et foi religieuse » par Dominique Dubarle, O. P., professeur à l'Institut catholique

de Paris. — « Vérité scientifique et vérité de foi » par François Russo, S. J. — « L'homme de science et l'homme de foi » par Paul Ricœur, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg. Redoutant d'engager le dialogue au niveau des vérités elles-mêmes, l'auteur, après quelques pertinentes impertinences, préfère se limiter à l'affrontement des vérités au niveau de l'individu qui tente de coïncider avec elles tout en les attribuant, si possible, à une même réalité extérieure. — « Science, métaphysique et foi » d'après Albert Dondeyne, professeur à Louvain. On aborde ici le problème du point de vue de la phénoménologie, dont l'exposé succinct constitue la première partie du mémoire. — « La vie spirituelle de l'homme de science » par Paul Germain, maître de conférences à la Faculté des sciences de Poitiers. Cette admirable synthèse nous paraît constituer la clef de voûte de l'édifice qui s'ébauche dans l'ensemble de l'ouvrage. Le titre de cet article concerne plutôt sa conclusion que son ensemble.

« En regardant un cyclotron », réflexions sur le repliement sur soi de l'énergie humaine, par Pierre Teilhard de Chardin, S. J. Cet écrit de circonstance constitue une excellente introduction au vocabulaire, au style, et même aux idées du grand métaphysicien français.

Le volume comporte d'autre part une série de monographies, dues en général à des hommes de science, et faisant le point des connaissances actuelles de leur discipline, pour autant qu'elles posent une question au chrétien, ou que le chrétien en pose une au savant. — « Le climat conceptuel de la physique moderne » par Robert Lennuier, chargé de cours à la Sorbonne. — « Problèmes de l'évolution » par Frédéric Bergounioux, O. F. M., professeur à l'Institut catholique de Toulouse. — « Les origines de la vie » par Jules Carles, S. J., professeur à l'Institut catholique de Toulouse. — « Origines de l'espèce humaine » par Henriette Alimen, professeur à l'Institut d'ethnologie de Paris. — « Le problème des miracles en médecine » par Jean Lhermitte, membre de l'Académie de médecine. — « Réflexions théologiques sur le miracle » par André Liégé, O. P.

Suivent 10 pages de bibliographies sur les questions abordées. Malgré certaines lacunes, elles rendront de grands services.

Le volume s'achève sur un débat au sujet de la brochure illustrée du P. Loew « Dieu existe », suivi d'une prise de position du P. Mennessier au sujet du roman *Léon Morin, prêtre*.

Nos lecteurs relèveront d'eux-mêmes la parenté des points de vue de quelques auteurs des premiers articles avec celui que M. Pierre Thévenaz adopta ici-même et ailleurs.

PIERRE SUTER.

LOUIS BOURGEY : *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*. Paris, Vrin, 1953, 304 p.

Tous ceux qui pensent que la philosophie des sciences ne peut ignorer leur histoire seront captivés par cet ouvrage qui repose sur une solide quoique discrète érudition. La première partie présente au lecteur l'ensemble de la collection hippocratique ainsi que les problèmes qui s'y rapportent. Dans une seconde partie, intitulée « Les tâtonnements de l'observation et de l'expérience médicales », l'auteur passe en revue les divers courants préhippocratiques et cherche à déceler leur influence sur Hippocrate : un premier courant associant magie et médecine, pour qui existent des prêtres guérisseurs et des pratiques

magiques, excite chez Hippocrate « une véritable explosion d'indignation » (p. 113) mais ne l'influence pas ; un second courant qu'on peut baptiser « sophistique médicale » caractérisé par « la primauté donnée aux discours et l'importance considérable attribuée aux moyens extérieurs propres à augmenter l'autorité et le prestige » (p. 123) provoque de même les critiques de l'auteur hippocratique mais ne l'influence pas davantage ; un troisième courant « théoricien », apparenté à la sophistique parce qu'il s'appuie sur des considérations spéculatives et non sur des faits, s'en distingue pourtant : le médecin théoricien ne témoigne d'aucun souci de perfection formelle dans ses écrits et s'il reconnaît le prix d'une recherche personnelle méthodique et minutieuse, il garde en même temps le respect de la tradition médicale. A l'opposé de ces courants, l'école cnidienne préconise la fidélité aux faits, ce qui est, certes, une grande qualité, mais si le médecin cnidien a le goût des faits, « il néglige le travail critique indispensable pour discuter et interpréter les résultats obtenus et le sens des exigences de la raison en matière de preuve expérimentale lui fait proprement défaut » (p. 184). C'est pourquoi cette vieille médecine, malgré ses réussites partielles, n'est pas arrivée à édifier une œuvre médicale durable.

A ces divers courants s'oppose l'école hippocratique : si elle recourt aux faits comme les cnidiens, elle vise à les interpréter en faisant appel à des vues spéculatives comme les théoriciens mais en les contrôlant expérimentalement. En effet, comme le marque M. Bourgey dans sa troisième partie (*La médecine rationnelle*), chez elle le souci de l'expérience s'accompagne d'un égal désir de la comprendre en faisant appel à la raison (p. 193). Les démarches du médecin de Cos ont toujours été guidées par le même esprit : « respect de l'expérience, hardiesse de la pensée, goût des vues d'ensemble : de là l'extraordinaire résonance de cette médecine de la grande époque dont la vertu s'est révélée capable de dominer le temps » (p. 275). Et, ajouterions-nous, dont l'exemple mérite d'être médité à notre époque de spécialisation à outrance.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

MICHELE-FEDERICO SCIACCA : *La philosophie italienne contemporaine*.  
Paris-Lyon, Vitte (1953), 296 p.

Brosser un tableau de la philosophie italienne contemporaine en présentant les divers courants exposés avec sympathie et compréhension mais sans s'interdire d'exprimer ses réserves, ses critiques toutes les fois que sa propre position diffère de celles défendues par les auteurs qu'il présente, tel a été le but poursuivi par M. Sciacca. Qu'on ne s'attende donc pas à trouver ici, comme le souligne M. Jolivet dans sa préface, « cette sorte d'impartialité objective qui ne se soucierait que d'exposer des doctrines sans intervenir dans le débat et de s'en tenir à une confortable neutralité. Sa pensée est, au meilleur sens du mot, militante ». Certaines des affirmations de M. Sciacca demanderaient toutefois à être prouvées, telle celle-ci : « L'Italie manque d'une « philosophie de la crise », telle qu'on la trouve, par exemple, dans l'existentialisme et ses formes plus ou moins authentiques — et aussi d'une « théologie de la crise » : les formes « débilantes » de la pensée n'y ont aucun succès, soit par l'effet de la saine culture gréco-latine (« classique ») qui nous protège, soit parce qu'il n'y a pas chez nous de vraie tradition protestante et janséniste (et le catholicisme fait sentir son action selon la plénitude de ses valeurs positives naturelles — validité de la raison, efficacité de la volonté — et surnaturelles — foi salvifique et grâce divine) »... (p. 15).

M. Sciacca a connu personnellement la plupart des auteurs dont il parle, ce qui ajoute au caractère vivant de son ouvrage, dans lequel ne sont exposées que les doctrines des philosophes qui ont construit des systèmes. (Qu'on ne cherche donc pas dans ce volume les noms des historiens de la philosophie !)

L'auteur montre comment l'idéalisme néo-hégélien et actualiste de Gentile a attiré de nombreux penseurs déçus par l'historicisme de Croce. Ce même courant est par ailleurs à l'origine des systèmes qui se sont formés par opposition à lui : 1° Un premier courant est marqué par une « affirmation plus décidée et plus radicale de l'immanentisme, dépouillé de tout résidu métaphysique et de tout souci de caractère moral et religieux, au point d'identifier l'humain authentique avec le besoin matériel, moteur unique de l'histoire et du dynamisme de la civilisation, entendu comme développement dialectique des systèmes économiques (courant marxiste, d'importance philosophique négligeable) » (p. 23). 2° Un autre courant, tout en découvrant l'insuffisance du principe immanentiste, n'acceptant pas non plus la transcendance, croit que l'on ne peut sortir « du problème » : toute solution est un mythe et n'est vraie que parce qu'on la croit telle (courants à caractère existentialiste-pragmatiste, problématisme, etc.). 3° Un troisième courant, constatant tout à la fois l'impossibilité de fonder philosophiquement l'immanentisme et la transcendance de la métaphysique réaliste traditionnelle, tente de construire une métaphysique critique qui tienne compte des deux métaphysiques opposées : l'Être est conçu alors comme Objet ou Idée et se trouve immanent aux consciences singulières (ontologisme critique et développements de l'idéalisme critique). 4° « Enfin, on essaya de repenser la métaphysique traditionnelle platonico-augustinienne, de manière à fonder critiquement les valeurs humaines et l'homme comme « Je » de la valeur, — en évitant toutefois soit l'immanentisme et la divinisation de l'homme, mythe funeste qui ne fonde rien et détruit tout, soit les conséquences extrêmes de l'immanentisme lui-même, c'est-à-dire la dévaluation sceptique des puissances humaines et de la personne, — témoignage intérieur de la transcendance théologique qui, ni présupposée dogmatiquement, ni acceptée par l'effet d'une pure exigence subjective ou par un impératif de la foi, se trouve démontrée objectivement et *ab intyreseco* par la réflexion critique sur l'activité spirituelle (spiritualisme chrétien et courants voisins) » (p. 24).

L'ouvrage de M. Sciacca est une vivante discussion de ces divers courants, que l'on voit s'animer au cours de la lecture.

Disons pour terminer la reconnaissance que l'on doit avoir pour M. Sciacca et sa traductrice. Depuis que le latin n'est plus la langue officielle du monde savant, de fâcheux cloisonnements naissent entre les cultures exprimées dans les différentes langues, c'est pourquoi des traductions de tableaux d'ensemble sur la pensée philosophique de langue étrangère sont spécialement précieux et nécessaires.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

JEAN-DANIEL DEMAGNY : *Les idées politiques de Jeremias Gotthelf et de Gottfried Keller et leur évolution*. La Celle-Saint-Cloud, 1954, 269 p.

L'auteur avait voulu présenter ce livre comme thèse de doctorat à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, mais se tua en montagne avant d'avoir pu le faire. Le texte était achevé et c'est le « Centre national de la recherche scientifique » qui a assuré sa publication. Il faut reconnaître que la plupart des faiblesses de l'ouvrage sont probablement dues à ces circonstances malheureuses. L'auteur aurait sans doute essayé de mieux ordonner sa matière, il aurait supprimé les répétitions et voué plus de soin au style et à la correction des épreuves.



Il nous semble d'ailleurs qu'il n'était pas nécessaire de faire entrer, dans une thèse de doctorat, des aperçus biographiques qui n'apportent rien de nouveau.

Les sympathies et l'effort principal de l'auteur étaient tournés vers Gotthelf. J.-D. Demagny prouve combien la thèse d'un Gotthelf réactionnaire est fausse. Il montre que toutes les idées sociales et politiques du grand écrivain bernois découlent de son christianisme vivant. Ce qui est le plus frappant dans sa démonstration, c'est l'actualité des opinions de Gotthelf comparées surtout à celles de Keller. Il est curieux de constater combien Gotthelf semble proche de certaines thèses fondamentales du Réarmement moral en opposant non pas le capitalisme au communisme, mais le christianisme au matérialisme. Ce rapprochement est d'ailleurs exprimé par l'auteur lui-même.

Si la première partie du livre, consacrée à Gotthelf, nous paraît vraiment intéressante, nous avouons que la deuxième nous a déçu. Nous aurions tort d'en rejeter toute la faute sur l'auteur. Tandis que toute l'œuvre de Gotthelf doit son existence même à sa foi missionnaire dans le domaine social et politique, ce domaine ne constitue après tout qu'une parcelle, importante sans doute, de la vie et de l'œuvre de Keller. Keller est avant tout artiste et il nous semble que l'auteur a un peu oublié ce trait fondamental. Nos reproches portent cependant avant tout sur le chapitre consacré aux idées religieuses de G. Keller. Ce chapitre comprend une dizaine de pages. Il ne nous paraît pas permis, dans un ouvrage de caractère scientifique, d'aborder cette question, qui a suscité déjà de nombreuses publications beaucoup plus importantes, d'une manière aussi sommaire. Ce chapitre n'est, en effet, qu'une sorte d'appendice permettant de comparer Gotthelf et Keller dans une conclusion générale.

L'ouvrage de J.-D. Demagny est bien documenté dans son ensemble et apporte, nous le répétons, un enrichissement certain de nos connaissances, surtout en ce qui concerne Gotthelf.

WERNER STAUFFACHER.

MARYSE CHOISY, J. ARBOIS, etc. : *Conscience de la féminité*. Paris, Editions familiales de France, 1954, 444 p.

L'un des événements les plus décisifs de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle est la prise de conscience de la femme par elle-même. Les erreurs du féminisme sont dépassées ; la femme doit atteindre à son authentique condition. Tandis que Simone de Beauvoir, dans ses essais et ses romans (*Le deuxième sexe*, *Les Mandarins*), met en question l'essence traditionnelle de la femme et dévoile son existence authentique au-delà des mythes et des interdits créés par les hommes, la vingtaine de femmes venues des horizons les plus divers, qui ont participé à ce vaste éclaircissement de la conscience de la féminité, s'efforcent de découvrir au-delà des manifestations contingentes de l'existence féminine et de ses difficultés ce que devra être la condition de la femme chrétienne de demain.

Elles étudient successivement les composantes de la féminité (biologiques, physiologiques, psychologiques, intellectuelles, culturelles, etc.), puis les attitudes de la femme en face des problèmes du travail, de la vie civique et politique, du mariage, de la maternité et du célibat. Enfin elles dépeignent « quelques styles de vie » (femme d'ouvrier, de marin, de paysan, etc., une étude de M<sup>lle</sup> d'Hendécourt sur Simone Weil).

Rien de moins rébarbatif, de moins sentimentalement mièvre que la lecture de ces études écrites avec esprit, avec un sérieux souci d'information. La lucidité, la franchise, le sens des réalités qui les caractérisent font de cet ouvrage plus qu'un document, un témoignage utile et recommandable au pasteur si enclin à commettre des erreurs d'appréciation dans son ministère auprès des femmes.

GABRIEL WIDMER.