

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 5 (1955)  
**Heft:** 3

**Buchbesprechung:** Bibliographie

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 13.10.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

---

## BIBLIOGRAPHIE

---

WILHELM RUDOLPH : *Chronikbücher*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955, xxvi-338 p.

Le professeur W. Rudolph vient de faire paraître un commentaire sur les Livres des Chroniques, qui prend place dans la collection « Handbuch zum Alten Testament » dirigée par le professeur Otto Eissfeldt.

Aucun commentaire protestant en langue allemande sur les livres des Chroniques n'avait paru depuis 1927 ; c'est dire que l'ouvrage du professeur Rudolph paraît à son heure. L'auteur toutefois n'a pas fait un livre « confessionnel », il a étudié les livres des Chroniques pour eux-mêmes et son commentaire s'adresse à tous ceux, protestants ou catholiques, qui s'intéressent à l'Ancien Testament.

Dans son introduction, courte et précise, le professeur Rudolph examine les problèmes usuels, sur l'auteur, la date de rédaction, le texte, les sources, le but de l'écrit, les idées fondamentales. Il fait ressortir que l'ouvrage analysé n'est pas une chronique au sens habituel du mot, qu'il n'est donc pas composé de morceaux variés, nés au cours du temps et au gré des circonstances et réunis plus tard par un compilateur. Le Livre des Chroniques, avec sa suite le Livre d'Esdras-Néhémie, est une œuvre d'un seul jet, née sous la plume d'un seul et même auteur, qui y a imprimé fortement ses conceptions et ses idées. On peut, et on doit admettre que cet écrivain a utilisé des sources plus anciennes, comme il faut compter avec les gloses et interpolations habituelles insérées dans le texte de l'A.T.

Considérer cet écrivain comme un ritualiste, attaché à défendre le côté extérieur de la Loi et les intérêts de la classe lévitique, n'est pas suffisant. Sa position est beaucoup plus proche de celle des grands prophètes. A son avis, il n'est rien de plus important pour la communauté de Jahvé, que de reconnaître dans tout le cours de l'histoire la grâce divine agissante, qui fait d'Israël le peuple élu, qui fait de Jérusalem et de Juda le siège de la théocratie, et la demeure terrestre de la divinité. Les fidèles israélites ne peuvent que remercier Dieu pour cette grâce, et, pour exprimer et manifester cette reconnaissance, ils doivent accomplir exactement et entièrement les rites du culte, tels que Dieu les a fixés. Ce ne sont donc pas tant les privilèges et avantages des lévites que l'auteur défend, mais les intérêts de Dieu.

La position défendue par le professeur W. Rudolph est très intéressante. Elle réhabilite en quelque sorte le Livre des Chroniques et son auteur, que l'on a souvent méjugés, et pour lesquels on éprouve peut-être un intérêt trop secondaire.

Dans la seconde partie de son livre, le professeur Rudolph examine le texte même des Chroniques, l'explique et le commente. On appréciera la prudence, l'exactitude et le soin apportés à établir le texte, la valeur et la solidité des arguments dans le commentaire, qui font de ce *Chronikbücher* un instrument de travail de premier ordre.

MICHEL TESTUZ.

PETER DALBERT : *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*. Hamburg-Volksdorf, Herbert Reich, 1954, 148 p. Theologische Forschung, 4.

Le judéo-hellénisme a joué un rôle important durant plusieurs siècles dans le développement du judaïsme. Malheureusement, la connaissance que nous pouvons en avoir ne repose que sur un nombre très limité de documents, pour la plupart fragments d'œuvres perdues ou détruites par le judaïsme talmudique. Il faut être reconnaissant à Peter Dalbert de nous offrir une analyse claire de quelques-uns de ces documents, ceux où se manifeste le plus clairement le souci missionnaire du judéo-hellénisme : les écrits (ou fragments d'écrits) de Demetrios, Philon l'ancien, Eupolemos, Artapanos, d'Ezéchiél le tragique, du pseudo-Hécatee et d'Aristée, la sagesse de Salomon, la lettre d'Aristée, le fragment d'Aristobule, les oracles sibyllins (Dalbert laisse de côté Philon et Josèphe, déjà abondamment étudiés). Après une introduction sur la situation du judéo-hellénisme au point de vue missionnaire dans le Diaspora, l'auteur analyse ces divers écrits, examinant les problèmes littéraires relatifs à chacun, mais s'attachant surtout à décrire leur théologie et leur anthropologie. Dans la dernière partie de l'ouvrage, il relève les principales constantes de cette littérature missionnaire (monothéisme, spiritualisation de la révélation, affirmation de l'élection d'Israël). On regrettera peut-être le caractère rapide de cette synthèse finale (une vingtaine de pages seulement), mais, quoi qu'il en soit, tel qu'il est, l'ouvrage rendra d'incontestables services à tous ceux qu'intéresse le problème du judéo-hellénisme.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

KLAUS-DIETRICH SCHUNK : *Die Quellen des I. und II. Makkabäerbuches*. Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag, 1954, 135 p.

Les événements relatés par les deux premiers livres des Macchabées se rapportent en bonne partie à la même période de l'histoire du peuple juif (de l'avènement d'Antiochus Epiphane à l'époque de Judas Macchabée, I Macchabées poursuivant seul son récit jusqu'à Simon). Etant donné ce parallélisme, on s'est demandé tôt déjà quel rapport existait entre les deux écrits. Sur plus d'un point, on a relevé des différences entre eux, que l'on a expliquées principalement par le point de vue propre à chacun de leurs rédacteurs ou par des retouches ultérieures ; mais on ne s'est guère demandé si le recours à des sources diverses pouvait aussi en être la cause. Dans son ouvrage, K.-D. Schunk s'est livré précisément à une enquête sur cette question des sources utilisées dans I et II Macchabées. Examinant tout d'abord le premier de ces livres, il conclut à l'unité d'auteur, d'une part, mais à la pluralité des sources (juives ou séleucides d'origine), d'autre part, pluralité apparente dans les données chronologiques comme dans le texte en général. Une étude minutieuse de la chronologie et des particularités de II Macchabées lui permet ensuite de déterminer quelles sont les sources communes aux deux écrits et lesquelles sont propres à l'un ou à l'autre. Un tableau récapitulatif, à la page 126, permet de se faire une idée plus claire de cet aspect compliqué de la question.

Nul doute que le travail de K.-D. Schunk n'oblige l'historien du judaïsme à reviser les jugements portés jusqu'ici sur I et II Macchabées. Et ce n'est pas là le moindre de ses mérites.

JEAN-CLAUDE MARGOT.

LUDWIG KÖHLER : *Der hebräische Mensch*. Eine Skizze. Mit einem Anhang: *Die hebräische Rechtsgemeinde*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1953, 180 p.

Le professeur Köhler publie sous ce titre un cours de dix leçons données en décembre 1952 à l'Université de Tübingen, suivi, en appendice, d'un discours rectoral prononcé en 1931. C'est un petit traité d'archéologie haut en couleur où, d'après les innombrables indications de l'Écriture, l'auteur dresse le tableau de la vie quotidienne des Hébreux. L'exposé part du domaine matériel pour aboutir à la vie intérieure de l'individu. M. Köhler décrit d'abord le type physique de l'Israélite, battant en brèche l'idée d'une race juive et soulignant, entre autres, l'importance de la beauté corporelle. Circoncision, longévité, maladies et infirmités forment la matière du second chapitre. Puis l'auteur retrace le cours de la vie de l'individu, du jour où il reçoit son nom jusqu'à sa mort ; il dépeint l'enfance, l'éducation et l'instruction (par la tradition orale), la majorité, le mariage, la vie civique, la guerre, la vieillesse, les funérailles et la destinée après la mort. Enfin il décrit la psychologie de l'individu, très sensible et démonstratif, soumis à des devoirs et à des traditions qui le conduisent au milieu d'un monde qui reste pour lui plein de mystère. Le complément traite des divers aspects de l'assemblée civique, qui a joué un si grand rôle en Israël.

Cet ouvrage est riche d'une grande érudition. Le professeur Köhler semble avoir vécu la vie des Hébreux, tant l'image qu'il en trace est animée. Ne donne-t-il pas l'impression de s'être assis lui-même au sein du cercle des vieux, le « sod », cette sorte de club où les vieux devisent à longueur de journée ? C'est là que naissent et se transmettent les traditions sapientiales. Pourtant l'exposé, si vivant soit-il, est un peu décevant parce qu'il s'arrête souvent au point où le théologien commence à y prendre intérêt : la longévité étonnante des patriarches dans la Genèse, par exemple, est reconnue comme ayant une signification mythique, mais l'auteur ne dit pas quelle est cette signification. Il n'explique pas davantage pourquoi la stérilité est ressentie comme une sorte de mort anticipée par l'Israélite qui vit en fonction de l'alliance que Dieu a contractée avec le peuple tout entier. Cet ouvrage de stricte archéologie humaine n'aurait rien perdu à de brèves échappées théologiques dont l'absence laisse sur sa faim le lecteur intéressé.

SAMUEL AMSLER.

HENRIK LJUNGMAN : *Das Gesetz erfüllen*. Matth. 5 : 17 ff. und 3 : 15 untersucht. Lunds Universitets Arsskrift. Lund, C. W. K. Gleerup, 1954, 140 p.

Dans Matthieu 5 : 17, Jésus dit : « Ne croyez pas que je sois venu abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu non pour abolir (καταλύσαι) mais pour accomplir (πληρῶσαι). » En 3 : 15 il dit à Jean-Baptiste : « ...il est convenable que nous accomplissions (πληρῶσαι) toute justice ». L'interprétation de ces deux textes, du premier surtout, a toujours divisé les exégètes et il faut féliciter l'auteur de s'être attaché à une question si délicate. Avec raison, Ljungman renonce à retrouver, derrière le texte grec de notre Matthieu, l'énoncé et le contexte primitifs de ces paroles de Jésus ; ces tentatives lui paraissent, dans le cas particulier, par trop hypothétiques (p. 8 ss.). C'est au contexte immédiat, et en particulier au verset 18, qu'il fera appel pour comprendre le verset 17.

Après avoir rappelé quelques-unes des interprétations récentes : accomplir aux sens de réaliser les prophéties (Zahn), de porter à sa plus haute expression, perfectionner l'enseignement de l'Ancien Testament (Harnack), de confirmer l'Ancien Testament (Bacher, Fiebig), de mettre à jour le sens spirituel de la loi dans le commandement d'amour (Descamps), de rappeler l'autorité absolue de l'Ancien Testament (Dalman), l'auteur défend cette thèse que Jésus est venu accomplir la loi et les prophètes dans ce sens qu'il en révèle et réalise seul *toutes* les promesses et les exigences. L'accent de la phrase porterait donc sur les idées de totalité et d'harmonie de l'enseignement de Jésus. Contre les scribes qui « atomisaient » l'enseignement du Livre, contre la tentation de séparer l'enseignement des prophètes de celui de la loi, Jésus serait venu révéler l'autorité cohérente de *tout* l'Ancien Testament (le πάντα du v. 18, p. 61 ss.).

Cette interprétation fort intéressante a ceci de contestable qu'elle ne s'appuie que sur le seul contexte immédiat des versets 18 et 19. Jamais ailleurs le verbe πληροῦν ne peut recevoir ce sens dans Matthieu, même pas dans 3 : 15 quoi qu'en pense l'auteur. Et plus hypothétique encore nous paraît être l'idée défendue par Ljungman (p. 95 ss.), après l'exégèse luthérienne traditionnelle, que Matthieu 5 : 17 est une allusion à l'« accomplissement » substitutif de la croix, au sens de Romains 10 : 3.

PIERRE BONNARD.

JOHANNES STEINBECK : *Mythus und Wahrheit im Neuen Testament. Zur Frage der Entmythologisierung des Christentums*. München-Basel, E. Reinhardt Verlag, 1954, 77 p. Glauben und Wissen, 13.

L'auteur a eu l'intention d'expliquer aux laïcs les problèmes posés par la pensée de Bultmann, et ceci d'une manière systématique, en se tenant constamment au niveau des textes du Nouveau Testament. Il en est résulté douze brefs chapitres portant sur les plus importantes questions de théologie biblique : notion de mythe, idée de Dieu dans le Nouveau Testament, cosmologie, démonologie, christologie, eschatologie, etc. Pour l'essentiel, l'auteur se déclare en accord avec les thèses de Bultmann. Il ne présente de timides remarques critiques que sur la notion de miracle, où Bultmann lui paraît « restreindre les possibilités de l'action divine » (p. 28 et 46) en excluant jusqu'à l'idée d'une « révélation particulière » à l'intérieur des lois qui régissent l'univers (p. 48), et sur l'interprétation de la croix où il voit non seulement un exemple d'abandon à la volonté de Dieu mais un sacrifice personnel (sans valeur substitutive) pour le triomphe du royaume de Dieu : « Comme le soldat meurt pour sa patrie, ainsi Jésus pour le royaume de Dieu » (p. 65). La christologie de l'auteur est celle de ses maîtres libéraux ; il se réfère constamment aux *Schriften des Neuen Testaments* qui lui paraissent avoir commencé au début de siècle l'œuvre accomplie de nos jours par Bultmann. Jésus fut « un jeune homme qui s'est senti appelé à préparer, comme prophète et thaumaturge, la venue du Royaume... » (p. 43) ; l'apport spécifique du christianisme est donné dans la personne de Jésus comme type et exemple (Urbild und Vorbild) de la communion avec Dieu (p. 76).

On serait heureux de savoir ce que Bultmann pense d'une telle description de sa pensée. L'auteur semble n'avoir pas compris que son maître n'entend pas simplement éliminer quelques « éléments mythiques » des Ecritures mais *interpréter l'ensemble* de la pensée mythique du Nouveau Testament.

PIERRE BONNARD.

L. MALEVEZ : *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*. Bruxelles-Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1954, 167 p. Museum Lessianum — Section théologique, 51.

Ce livre est à notre connaissance la meilleure description en langue française, sinon la meilleure réfutation, de la pensée de Rudolf Bultmann. L'auteur conscient du fait que l'idée de « message », si importante chez Bultmann comme dans le Nouveau Testament, « n'est guère soulignée dans la conscience chrétienne catholique » (p. 1), ressent une sympathie évidente pour la pensée qu'il analyse. Dans un premier chapitre, il distingue heureusement cette pensée du libéralisme théologique ; ce que Bultmann reproche au mythe n'est pas son caractère irrationnel mais le fait qu'il « objectivise le transcendant en immanent et en disponible » (p. 22). Puis, on nous montre comment le théologien de Marburg « confère au principe d'interprétation existentialiste la valeur d'une norme unique et rigoureusement exclusive » (p. 29) ce qui met le message chrétien en dépendance d'une philosophie (p. 40). Mais Bultmann n'est-il pas inconséquent avec lui-même en maintenant un caractère absolu à l'événement du Christ ? Autrement dit, « est-il possible de démythologiser absolument l'événement du Christ sans le perdre tout entier ? » W. Kamlah n'a-t-il pas tiré toutes les conséquences de l'enseignement de son maître (p. 61 ss.) ? Dans un quatrième chapitre, le P. Malevez se range aux côtés de F. Gogarten pour donner une interprétation « objectiviste » du système bultmannien : l'événement du Christ a bien posé quelque chose en dehors du croyant ; Bultmann nie seulement « qu'objectif, il soit pour nous discernable » (p. 63 ss.). Cet événement a d'ailleurs plutôt les caractères d'une notification que d'un accomplissement. Mais malgré tout, la pensée de Bultmann « a le mérite de ramener l'attention du chrétien au cœur même d'un thème central, le thème de la révélation et de la Parole de Dieu et de son insertion dans l'histoire » (p. 115). On ne saurait mieux dire.

Moins heureuse nous paraît être la réfutation philosophique que le P. Malevez nous propose du bultmannisme. C'est, en effet, une réponse « de principe » (p. 156), qui postule que nos idées « sont traversées par notre appétit d'infini et portées par lui au-delà d'elles-mêmes » et qu'elles « indiquent et signifient avec vérité l'Être transcendant ». N'y a-t-il pas, dans de telles présuppositions, autant d'a priori hétérogènes à l'Évangile que dans l'interprétation existentialiste de Bultmann ?

PIERRE BONNARD.

MARTIN DIBELIUS : *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*. Erster Band : *Zur Evangelienforschung*. Tübingen, J. C. B. Mohr, (Paul Siebeck), 1953, 380 p.

Prématurément décédé le 11 novembre 1947, Martin Dibelius laissait une œuvre considérable (cf. une bibliographie générale in *Coniectanea Neotestamentica*, VIII, 1944, Upsal, et l'étude de W. Kümmel in *Theol. Literaturzeitung*, 1949, n° 3). Certains de ses articles demeureraient cependant difficilement atteignables. Félicitons donc la « Fondation M. Dibelius » de l'Université de Heidelberg d'avoir pourvu à la publication de deux gros volumes d'études spéciales sous le titre général *Botschaft und Geschichte*. C'est le premier de ces volumes, consacré à la critique des évangiles, que nous voudrions présenter ici.

Il contient douze articles d'inégale importance, écrits de 1915 à 1940. Quatre d'entre eux, d'ailleurs déjà fort connus, doivent être mentionnés. Le premier est la célèbre étude de Dibelius sur le récit de la naissance de Jésus dans Luc (Jungfrauensohn und Krippenkind, 1932). L'auteur y distinguait d'abord un récit cohérent, sans caractère messianique et d'allure rabbinique de la naissance de Jean-Baptiste ; Luc l'aurait introduit artificiellement dans son œuvre sur Jésus. L'Annonciation est également narrée en termes strictement juifs ; il n'y est jamais question d'un « sauveur », mais du roi-messie attendu par les Juifs de ce temps. L'essentiel du récit de la conception n'est pas l'idée de la virginité mais celle d'une disposition divine miraculeuse. C'est l'idée et la certitude de cette intervention divine qui ont fait naître plus tard la légende de la conception miraculeuse laquelle fut postérieurement interprétée au sens de la perfection virginale, thème étranger aux textes évangéliques et pauliniens. Quant au récit de la naissance de Jésus, il est né dans un milieu hellénistique friand des motifs extraordinaires entourant l'apparition des hommes divins ; le récit primitif devait, au contraire, insister sur le caractère commun et obscur de cette naissance.

La seconde étude est la traduction allemande d'un long exposé en anglais sur le Sermon sur la montagne (The Sermon on the Mount, Yale-University, 1937, p. 79-174). Après avoir rappelé le primat de l'exégèse biblique en théologie protestante et la nécessité d'une interprétation du Sermon tenant compte du contexte néotestamentaire, l'auteur démontre le caractère ecclésiastique et postérieur de Matthieu 5-7, tant au point de vue de la structure littéraire que de la pensée. Luc et Matthieu ont utilisé une même source qui, déjà, avait les caractères d'un programme catéchétique. Le Sermon entend exprimer la volonté absolue de Dieu dans un sens eschatologique (contre l'interprétation idéaliste) ; ces ordres concrets de Jésus sont valables pour tous les temps (contre les thèses de l'éthique intérimaire, Alb. Schweitzer, etc.) mais l'homme ne pourra s'y soumettre parfaitement que dans le Royaume de Dieu. Dans Matthieu, les Béatitudes ont déjà le caractère d'un catalogue de vertus ; Luc en donne une forme plus archaïque. Les antithèses du chapitre 5 ne sont que des exemples de cette exigence de Dieu que Jésus est venu « accomplir » c'est à dire révéler dans toute sa profondeur et son étendue, au delà de la lettre de la Loi (p. 127 ss.) Prononcées par Jésus comme des signes eschatologiques du Royaume imminent, elles ont été adaptées par la catéchèse à la morale courante des églises (p. 141 ss.) Aujourd'hui, elles ne sont bien comprises que par ceux qui y trouvent un « stimulant eschatologique » (eschatologischer Stimulus, p. 168) transformant complètement l'homme en le ramenant à l'obéissance de la foi. L'interprétation idéaliste du Sermon ouvrait la voie à d'innombrables malentendus et laissait l'homme dans la détresse, ou le confort, d'une morale aux exigences inaccessibles et dénuées d'autorité opérante.

Dans un exposé sur le message social du Nouveau Testament (Das soziale Motiv im neuen Testament, 1934, p. 178-203), Dibelius partait de l'idée juive d'aumône, œuvre légale ayant sa signification en elle-même sans considération du bénéficiaire. Le Nouveau Testament, s'il transforme profondément cette conception juive, n'offre cependant aucun programme social. Par contre, il peut révéler les mobiles derniers de l'action sociale : « Das Evangelium ist nicht soziale Botschaft, aber es wirkt soziale Forderung » (p. 181). Dans le cadre de la notion israélite d'un Dieu dont la parole est toujours actuelle ou historique, le Nouveau Testament paraît à première vue donner des points à un certain conservatisme social (v. les exhortations aux femmes et aux esclaves dans les

épîtres). Examiné de plus près, il apporte une critique radicale et féconde à toute société organisée ; le « monde » y est d'abord mis en question par l'attente eschatologique : « Diese Welt ist nicht gottgemäss » (p. 189 ss.) ; cette intuition est entièrement opposée à la pensée grecque ambiante. La souffrance, le système de la propriété, l'exercice de l'autorité et la piété elle-même sont d'abord démasqués comme autant de tares congénitales (et non accidentelles ou superficielles) d'une société déchuée. Par ailleurs, l'amour chrétien ne cherche pas en l'homme un résidu de noblesse et de pureté ; c'est l'homme concret et sociologiquement conditionné que le Christ a aimé. Enfin cet amour, conséquence de l'amour miséricordieux de Dieu, incorpore l'homme dans une société nouvelle, l'Eglise qui, par son éthique foncièrement personaliste, est un défi jeté aux injustices et déterminismes ambiants.

Mais c'est sans doute l'étude intitulée « Critique des évangiles et christologie » (*Gospel Criticism and Christology*, London 1935, p. 293-358) qui constitue l'événement de ce volume. Non seulement Dibelius y définit, mieux que partout ailleurs, les ambitions et la méthode de l'école des formes littéraires (*Formgeschichtliche Schule*), mais il apporte des vues originales sur la christologie du Nouveau Testament. Sa thèse essentielle est que, si haut que l'on remonte dans le temps par l'analyse des textes évangéliques, ces textes sont tous et toujours des témoignages dogmatiques sur Jésus. Nous n'y trouvons jamais d'éléments biographiques à l'état pur. Et c'est là ce qui unit les deux parties, par ailleurs si différentes, du Nouveau Testament : évangiles et épîtres sont des textes kérugmatiques où une réflexion incessante sur la passion de Jésus domine toute la narration ou l'instruction (p. 299 ss.). Classées en « paradigmes », « nouvelles » et paroles isolées (*Sprüche*), les péripécies évangéliques correspondent, selon leur genre, à divers besoins des premières églises. C'est en vue de la mission, de la catéchèse ou de la polémique qu'elles ont été élaborées. Les comprendre, c'est d'abord comprendre leur destination ecclésiastique et non y rechercher un noyau historique hypothétique : « Je nie que l'optique historique doive naturellement dominer la critique des évangiles. Ce qu'il faut d'abord mettre à jour, c'est l'orientation et le but des évangiles eux-mêmes et, particulièrement, leur essai (*Bemühen*) de témoigner, à l'aide d'histoires et de narrations, du salut survenu en Jésus-Christ » (p. 318). Ces récits évangéliques étant le fait des communautés pagano-chrétiennes, il est assez illusoire de leur chercher une forme primitive araméenne (p. 320 ss.) ; illusoire aussi la tentative de découvrir, au-delà du Christ qu'elles nous présentent, un Jésus modèle de vie religieuse et morale (p. 323 ss.), bien que la tendance à faire de Jésus un grand homme au sens grec apparaisse déjà dans Luc. Au contraire de ce qu'on avait toujours dit, le caractère dogmatique de la narration évangélique est donc une preuve de son antiquité (p. 355 ss.) puisque le souci biographique, chronologique et psychologique n'apparaît que dans un temps bien postérieur, comme en témoignent les Apocryphes. A l'origine de la tradition orale, on trouve une christologie strictement fonctionnelle soulignant ce que Jésus a fait, aux ordres de Dieu, et non ce qu'il était : « La foi des premiers chrétiens ne s'attachait pas à ce que Jésus était mais à ce qu'il a fait pour l'humanité » (p. 346) et ce qu'il a fait ne pouvait être enseigné que par des « légendes » ; il faudrait donc pouvoir parler de légendes authentiques (p. 350 ss.).

Sans doute les thèses de Dibelius ont-elles été et seront-elles l'objet de critiques légitimes. Par ce bref compte rendu, nous avons la seule intention d'en faire pressentir l'extraordinaire intérêt. En Dibelius, la critique biblique

possédait un de ces rares savants complets, alliant heureusement des connaissances très poussées dans sa spécialité à une culture historique, philosophique et théologique peu commune, sans pour cela demeurer fermé aux questions sociales et ecclésiastiques de notre temps, comme en témoigne sa collaboration intense au mouvement œcuménique et au bon combat de l'Eglise allemande.

PIERRE BONNARD.

G. DE PLINVAL : *Pour connaître la pensée de saint Augustin*. Paris, Bordas, 1954, 242 p.

Si E. Gilson dans son *Introduction à l'étude de saint Augustin* étudiait dans une perspective systématique les thèses maîtresses de l'augustinisme, G. de Plinval les fait apparaître à travers l'histoire de l'homme et la genèse des principales œuvres. Chez saint Augustin, la recherche passionnée de la vérité et du bonheur, la quête de Dieu s'expriment dans ses adhésions successives, suivies de refus, au matérialisme dualiste du manichéisme, au scepticisme relativiste de la Nouvelle Académie, au spiritualisme transcendantaliste du néo-platonisme et trouvent enfin leurs réponses définitives dans le christianisme.

En une trentaine de chapitres brefs et denses, de Plinval analyse les *Dialogues philosophiques*, les *Confessions*, le *De Trinitate*, la *Cité de Dieu*, en les replaçant dans leur contexte historique et psychologique. Il s'attarde moins aux œuvres polémiques dictées par les controverses donatiste et pélagienne.

On se réjouira de ce qu'un auteur aussi averti que de Plinval insiste sur l'importance des premiers dialogues ; en effet, comme il le dit avec bonheur : « Le ralliement définitif de la raison de saint Augustin a été plus lent, plus méthodique que l'enthousiasme de sa foi » (p. 41). S'il est bon de rappeler que l'évêque d'Hippone a gardé quelque chose de sa vocation philosophique faut-il cependant, s'appesantir sur cette survivance, au risque de fausser le sens de son œuvre (cf. p. 97) ? Peut-on dire sans équivoque qu'il a « renouvelé l'expression du dogme en l'intégrant dans les cadres de la philosophie » (p. 139) ?

En voulant par trop sauvegarder le caractère philosophique de cette œuvre, ne s'expose-t-on pas à énoncer des jugements qui peuvent abuser un lecteur peu informé, comme celui-ci par exemple : « Si dans sa vie pratique, sa charité de pasteur demeure entière, il est incontestable que son enseignement s'est raidi et que sa philosophie n'a plus gardé l'ampleur merveilleuse et compréhensive qu'elle avait autrefois » (p. 212) ? L'auteur en arrive à parler d'un « rétrécissement », certes compensé par beaucoup d'enrichissements, de l'horizon intellectuel et spirituel de saint Augustin prêtre et évêque (p. 88 ss.), comme si la cléricature avait mutilé son génie. Impression encore aggravée, lorsqu'on lit : « L'homme s'assombriera en proie à d'autres soucis (que ceux de la recherche de la vérité), à d'autres obligations » (p. 83). Est-ce là le fruit de cet apaisement et de ce bonheur que saint Augustin avait trouvé dans l'Évangile ?

De Plinval fait, semble-t-il, une trop grande coupure entre le solitaire de Cassiciacum et l'homme d'Eglise, entre le méditatif et le clerc : « Un autre Augustin vient de naître, l'homme d'Eglise, le docteur chrétien » (p. 87). Qu'il y ait chez saint Augustin l'intention de mettre la philosophie au service de la foi dans ses premières œuvres, nous en sommes persuadés ; par contre, dans la suite, il fut surtout un homme de la Bible et de Plinval le rappelle (p. 90).

Mais encore ici, vouloir faire de saint Augustin « un philosophe », on court le risque de se méprendre sur le sens de son œuvre exégétique et de sa méthode, preuve en soit cette remarque : « Il faut bien constater sur ce point (celui de l'exégèse symbolique) un fléchissement grave de l'intellectualisme d'Augustin » (p. 128). L'homme d'Eglise, le prédicateur, le catéchète, le défenseur de la foi est-il encore l'essayiste du *De Ordine*, son propos est-il le même que dans les entretiens de Cassiciacum, la compréhension de la foi ne s'est-elle pas enrichie d'une nouvelle exigence, celle de sa proclamation ?

Si saint Augustin fut surtout théologien tout en gardant un esprit philosophique, peut-on dire avec de Plinval que Malebranche, qui se voulut philosophe, a trahi son maître dans la théorie de la connaissance (p. 63, cf. aussi p. 144) ? Les problèmes du cartésien Malebranche ne recourent pas les soucis de l'évêque Augustin.

Ces quelques réserves sur un ouvrage qu'on lira avec un intérêt soutenu et qui se recommandera de lui-même, ne nous sont-elles pas dictées par une thèse de l'auteur que nous ne parvenons pas à faire nôtre : saint Augustin serait un « platonicien intégral, conséquent, qui dépasse le platonisme historique, pour atteindre le platonisme éternel, c'est-à-dire le christianisme » (p. 75) ?

GABRIEL WIDMER.

1054-1954. *L'Eglise et les Eglises*. Tome I. Editions de Chevetogne, 1954, 488 p. Collection Irenikon.

Il est paradoxal assurément que les nombreuses publications motivées par le neuvième centenaire du schisme entre le catholicisme occidental et l'orthodoxie orientale aboutissent en fait à montrer que la date de 1054 n'a pas la valeur décisive qu'une présentation sommaire de l'histoire ecclésiastique lui confère habituellement. Cela ressort clairement de l'important volume que les bénédictins de Chevetogne (Belgique), voués à la cause de l'unité, ont publié avec le sous-titre : *Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*. Cette collection d'études, signées de noms très divers et d'un intérêt inégal, est dédiée à Dom Lambert Baudoin, fondateur de ce monastère « unioniste », à l'occasion de ses quatre-vingts ans. La plus intéressante de ces études est celle du P. Congar, qui ouvre tout le recueil. Avec sa sagacité coutumière, l'illustre dominicain analyse les nombreux facteurs, surtout non-théologiques, qui ont provoqué ce qu'il appelle, d'un mot anglais sans équivalent précis en notre langue, l'« estrangement » mutuel et progressif des deux moitiés de la chrétienté. D'autre, dont le P. Daniélou et le professeur Cerfaux, analysent les concepts corrélatifs d'unité et de schisme dans la pensée biblique et patristique. Les relations réciproques d'Alexandrie, d'Antioche et de Constantinople au tournant du 4<sup>e</sup> siècle, qu'étudie G. Bardy, montrent que la « seconde Rome » n'a jamais été considérée, au début, comme ayant un droit de prééminence comparable aux droits des anciens sièges réputés apostoliques. Dom Hilaire Marot met en lumière le rôle des conciles romains des 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> siècles dans le développement de la primauté de l'évêque de Rome et leur valeur par rapport aux conciles dits œcuméniques : on y constate la méfiance des Occidentaux à l'égard des synodes et conciles orientaux, dont ils ont toujours cherché à prévenir les débats par des décisions prises en synodes romains ou italiens. Cette étude est complétée par une autre sur les relations des grands sièges apostoliques au temps de Basile de Césarée (370-379). Le problème du *Filioque*

ne pouvait pas être passé sous silence : Dom Capelle l'aborde du point de vue historique et canonique, en montrant que le pape Léon III n'a jamais approuvé l'insertion de cette clause dans le symbole de la foi, en dépit des pressions de Charlemagne. La fin de ce premier volume, qu'un second suivra sous peu, concerne surtout le problème de Moscou et sa prétention à être la « troisième Rome » : problème canonique qui peut paraître purement historique, ou académique, mais dont on ne peut pas ne pas voir les incidences dans la situation politique et idéologique générale de notre temps.

RICHARD PAQUIER.

*San Bernardo.* Pubblicazione commemorativa nell' VIII centenario della sua morte. Milano, Vita e pensiero, 1954, x + 198 p. Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore. Nuova serie, vol. XLVI.

En l'honneur du huitième centenaire de la mort de saint Bernard de Clairvaux, l'Université du Sacré-Cœur à Milan, dont le siège est un ancien couvent cistercien, présente un choix intéressant d'études sur celui qu'on a appelé le dernier des Pères de l'Église. Plusieurs de ces études — la chose ne manque pas de piquant — sont dues à des Bénédictins. Dom Philibert Schmitz présente un tableau intéressant du monachisme clunisien au XII<sup>e</sup> siècle. Il ne croit pas à la décadence profonde des couvents clunisiens. « Le conflit éclata, dit-il, non pas entre une règle qui revendique d'être suivie et une décadence qui s'y refuse mais entre deux doctrines dissemblables. » Et plus loin, il ajoute, non sans malice : « La bourrasque soufflait toujours de Cîteaux vers Cluny. » Les études de dom Jean Leclercq sur « Saint Bernard théologien » et de dom Maur Standardt sur « La spiritualité de saint Bernard » sont remarquables. Celles de Sofia Vanni Rovighi et de Christine Mohrmann sur « Saint Bernard et la philosophie » et sur « Le style de saint Bernard » sont pénétrantes et judicieuses. C'est plutôt en apologiste qu'en historien que le P. Gabriele M. Roschini présente « La mariologie de saint Bernard ». Rappelant le conflit entre l'abbé de Clairvaux et Pierre Abélard, le professeur Franceschini insiste sur le traditionalisme de Bernard, sur sa crainte de la « novitas » et conclut non sans paradoxe : « Si le fruit le plus beau de la pensée mystique de saint Bernard est l'*Imitation de Jésus-Christ*, Abélard a donné à l'Église saint Thomas d'Aquin. » Mentionnons encore l'étude du P. Edouard Wellens : « Saint Bernard mystique et docteur de la mystique » et les pages très vivantes de C. H. Talbot, « Saint Bernard d'après ses lettres ».

LYDIA VON AUW.

*La légende franciscaine.* Textes choisis, annotés et traduits par Alexandre Masseron. Paris, Arthème Fayard, 1954, 374 p. Textes pour l'Histoire sacrée.

Daniel-Rops ne pouvait choisir, pour composer cette anthologie franciscaine, quelqu'un de plus autorisé que M. Alexandre Masseron, en qui l'humour, le sens du pittoresque et le souci d'une forme parfaite s'allient à la science la plus exigeante. Plus que l'introduction brillante de Daniel-Rops, la préface, les annotations sobres et précises du commentateur, les nombreuses bibliographies,

la présentation élégante et fidèle des textes font de ce livre un excellent instrument de travail. Tout en dressant un bilan prudent des résultats actuels de l'histoire et de la critique, M. Masseron souligne le fait que nos connaissances sont sujettes à revision puisque la part de manuscrits qui restent à dépouiller est encore considérable. Il met à la disposition du grand public beaucoup de pages peu connues : fragments de chroniques de l'Ordre, extraits de l'*Expositio Regulae* et de l'*Historia septem tribulationum* d'Angelo Clarena, traduits pour la première fois en français, pages d'Ubertain de Casale, le mystique italien trop oublié, et un texte précieux, la version primitive, plus ancienne que celle des « Fioretti », de l'entretien de François et de frère Léon sur la joie parfaite. Tous ceux que l'histoire franciscaine intéresse auront profit intellectuel et spirituel à posséder ce livre.

LYDIA VON AUW.

TIBURTIUS GALLUS S. J.: *Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis*. Pars posterior : ab anno 1661 usque ad definitionem (1854). Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1954, 425 p.

Nous avons déjà signalé une partie essentielle de cette vaste enquête sur l'interprétation de Genèse 3 : 15, ce « Protévangile » auquel la théologie catholique attache une extrême importance parce qu'elle y voit la prophétie du rôle rédempteur du Christ et de sa Mère immaculée. Dans l'histoire de l'exégèse confessionnelle et notamment dans l'interprétation de ce texte, la grande période fut celle qui suivit immédiatement le Concile de Trente. A partir de 1661, on constate un certain déclin : les auteurs sont de moindre envergure et répètent souvent leurs devanciers. La décadence s'accroît au XVIII<sup>e</sup> siècle sous l'influence déprimante du rationalisme. Il y aura même un vide complet entre 1810 et 1820. Mais bientôt, les théologiens et les prélats catholiques reprennent, comme en un chœur de plus en plus puissant, les hommages à la Vierge tirés de Genèse 3 : 15, qui s'épanouissent enfin victorieusement dans la bulle *Ineffabilis Deus* par laquelle le pape Pie IX, en 1854, définit l'Immaculée Conception.

L'auteur de cette enquête, qui s'efface presque entièrement devant les témoignages qu'il cite par centaines, conclut que l'interprétation mariologique du Protévangile appartient vraiment à la tradition de l'Eglise. La nécessité de l'Immaculée Conception et du rôle co-rédempteur de Marie n'est aucunement diminuée du fait qu'il faut abandonner la leçon de la Vulgate (*ipsa contereret*) pour celle de l'original hébraïque (*ipse contereret*). Sur ce point philologique, les catholiques ont fini par donner raison aux protestants. Le P. Gallus souhaite en terminant que les protestants, à leur tour, donnent raison aux catholiques dans l'interprétation de ce texte crucial, en reconnaissant que la femme divinement hostile au serpent n'est autre que Marie. Ainsi le Protévangile serait un acheminement vers l'union à réaliser autour de l'Évangile.

Mais un mouvement contraire se dessine nettement dans l'histoire de l'exégèse protestante. L'interprétation mariologique, admise encore par quelques anciens exégètes luthériens, est abandonnée au profit de la signification plus simple et plus naturelle indiquée par Calvin.

VICTOR BARONI.

P. JANSEN : *De Blaise Pascal à Henry Hammond. Les « Provinciales » en Angleterre.* Paris, J. Vrin, 1954, 138 p. Bibliothèque de la Société d'Histoire ecclésiastique de la France.

La première traduction anglaise des *Provinciales* parut à Londres en 1657 ; une seconde édition suivit de près en 1658 ; l'année suivante un pamphlet était publié qui contenait la traduction littérale du septième écrit des curés de Paris, œuvre de Pascal aidé d'Arnauld. L'auteur établit dans une première partie que ces publications sont l'œuvre, non de catholiques séculiers anglais en rupture avec les jésuites, mais de théologiens anglicans, heureux d'atteindre l'Eglise romaine à travers les casuistes relâchés. Nous n'avons là en fait qu'un court épisode d'une longue lutte. Le traducteur n'est autre que John David de Kidwelly ; mais celui qui dirige toute cette attaque est Henry Hammond (1605-1660), l'un des plus brillants théologiens anglicans de cette époque, célèbre surtout par sa *Défense de l'Eglise d'Angleterre*. Une argumentation serrée prouve cette thèse ainsi qu'un nombre imposant de pièces justificatives. Tel est l'intéressant travail que nous venons de résumer. Nous regrettons seulement que mention ne soit pas faite de l'ouvrage de M. M. Nédoncelle (*Trois aspects du problème anglo-catholique au XVII<sup>e</sup> siècle.* Paris, Bloud & Gay, 1951), qui sur plus d'un point aurait éclairé la thèse de l'auteur.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

*Initiation théologique*, par un groupe de théologiens. Tome IV. L'économie du salut. Paris, Les Editions du Cerf, 1954, 995 p. Avec 22 hors-texte et trois tableaux.

A propos des trois tomes précédents (cf. cette Revue, 1952, p. 247-249, 1954, p. 152-154), nous avons montré l'intérêt d'une telle publication qui, sans apporter des nouveautés, tente d'explorer aussi méthodiquement que possible l'ensemble du domaine théologique. Avec ce quatrième et dernier volume, nous abordons la sotériologie. L'histoire du dogme christologique, son développement et son explicitation (M. Manteau-Bonamy et A.-M. Henry ; à noter un tableau fort éclairant sur les diverses interprétations de ce dogme), celle du dogme de la rédemption (M. Mellet) sont étudiées dans deux chapitres, parmi les meilleurs de cette première partie. Il appartenait à un spécialiste, M. Laurentin, de rédiger le traité de mariologie, dont les bases sont constituées par les données scripturaires et historiques. On s'attendrait à trouver ici un traité sur le Saint-Esprit ; il faut en chercher des éléments épars soit dans l'étude du dogme trinitaire (tome II), soit dans le traité des vertus (tome III), soit enfin dans ce quatrième tome au chapitre d'ecclésiologie (une réussite du P. Liégé) ou aux chapitres de théologie sacramentaire (les sacrements en général par A.-M. Roguet, le baptême et la confirmation par Th. Camelot, l'Eucharistie par A. Grail et A.-M. Roguet, la pénitence par M. Mellet et A.-M. Henry, l'onction par J.-A. Robilliard, l'ordre par P.-M. Gy et le mariage par A.-M. Henry). Le traité des fins dernières dû à A.-M. Henry se distingue par sa sobriété, son caractère théologique, qui, comme les chapitres précédents, évite aux auteurs de ces études de tomber dans les dangers du juridisme et des constatations purement canoniques.

En présence d'une telle abondance de matériaux, on se limitera à quelques observations intéressant le lecteur réformé. Les auteurs et le directeur de cette entreprise dont le succès semble assuré (les premiers volumes connaissent déjà

une seconde édition) ont fait dans leurs travaux une place (qu'on aurait souhaitée plus grande) à la théologie biblique et à la théologie positive, d'où une unité de méthode. Ils se sont inspirés librement du plan de la *Somme théologique* et de l'opinion commune de l'École sur les questions disputées, sans pour cela se laisser enfermer dans les cadres de la scolastique, ce qui donne à leur œuvre collective une unité d'esprit. Pour ces raisons, leur ouvrage n'est pas un manuel de théologie spéculative qui pourrait rebuter le lecteur d'aujourd'hui, mais un témoignage sur les préoccupations actuelles de l'Église (« les réflexions et les perspectives » rédigées par A.-M. Henry à la fin de chaque chapitre reflètent ce souci ecclésial et pastoral).

Avec cette initiation, le lecteur protestant aura à sa disposition un ouvrage maniable, pratique, facile à consulter grâce à ses index, à ses tableaux, à ses renseignements bibliographiques. Il ne se contentera pas de le feuilletter, mais le lira chapitre après chapitre pour avoir une vue d'ensemble des problèmes théologiques et de leurs solutions, pour se faire une opinion précise du catholicisme qui ne soit pas entachée de préjugés.

Cependant pourquoi n'a-t-on pas essayé de faire une critique positive des formulations traditionnelles des dogmes, de leurs notions fondamentales, celles de nature, de personne, de substance à la lumière des données récentes de l'exégèse, de l'histoire, à la lumière aussi des courants actuels de la pensée philosophique ? On demeure lié, (comment pourrait-il en aller autrement dans une collection dirigée par des dominicains ?) à la terminologie et à la problématique thomistes. Pourtant, fait intéressant à noter, la plupart des collaborateurs cherchent à approfondir et à repenser le but, les fonctions et les méthodes de la théologie, pour ne plus la déformer en une sorte de métaphysique pour intellectuels croyants ou une sorte d'apologétique pour les indifférents. Ils tendent à abandonner les raisonnements syllogistiques et déductifs pour apprendre à dégager les significations et les intentions des textes sacrés ou des documents conciliaires, à laisser à la seconde place la spéculation et son analyse notionnelle pour découvrir les structures de la Révélation et de l'expérience chrétienne (cf. à ce sujet les chapitres consacrés à la théologie sacramentaire).

Dans l'introduction à ce quatrième volume, A.-M. Henry délimite fort bien le champ de la théologie : elle ne se confond ni avec la spiritualité, ni avec la pastorale, mais elle nous « renseigne sur ce que l'on peut dire ou ne pas dire sur Dieu et ses mystères » (p. 8) ; sans tomber dans une rationalisation de l'objet religieux, « elle donne au fidèle une intelligence nette et vivante des données de sa foi » (p. 9). Si l'on poussait aussi loin que possible cette revision de l'objet et de la méthode de la théologie, si l'on parvenait à travers ces approximations que sont les divers chapitres de cette discipline à mettre en relief son intention permanente, ne serait-on pas amené à étudier la christologie et la pneumatologie après le dogme trinitaire avant la théologie morale et la théologie sacramentaire, c'est-à-dire au début, dans l'étude des événements révélateurs et des idées directrices qui conditionnent le développement de toute réflexion théologique ? « Il n'y a ni foi, ni théologie concevables en dehors de la vision que possède le Christ et de sa Parole », nous en sommes convaincus ; mais alors qu'on en tire les conséquences nécessaires.

Ouvrage de base, cette initiation ne constitue pas une encyclopédie ou un compendium systématique ; elle est un instrument d'informations générales, de méditation aussi. Elle rendra des services appréciables à l'intellectuel réformé.

GABRIEL WIDMER.

KARL BARTH : *Dogmatique*. Premier volume : *La doctrine de la Parole de Dieu*, tome 2, I et II. Traduction de l'allemand par F. Ryser. Genève, Labor et Fides, 1954, 201 et 241 p.

La traduction française de l'œuvre maîtresse de Barth présente des difficultés. Se borner à une transcription littérale, c'est offrir un texte confus et souvent incompréhensible à cause du vocabulaire et de la syntaxe. Se contenter d'une adaptation, c'est laisser échapper les nuances de la pensée de l'auteur et l'originalité de son style. Le pasteur Ryser a évité ces deux écueils. Certains lui reprocheront d'avoir quelques fois allégé sa traduction en usant d'une ponctuation infidèle à l'original, en supprimant des redites, en recourant à des périphrases. Malgré ces imperfections inévitables (et qui peuvent, nous le reconnaissons, donner lieu à des contre-sens), cette traduction donne la possibilité au lecteur français de se familiariser avec une doctrine à laquelle on a reproché à tort des intransigeances, des paradoxes et des outrances ; son usage ne dispense pas, mais invite à recourir au texte allemand.

Selon Barth, les prolégomènes à la dogmatique analysent la notion de Révélation dans sa forme et son contenu. Après l'étude du dogme trinitaire (tome II), l'auteur aborde la christologie (l'Incarnation du Verbe) et la pneumatologie (l'effusion du Saint-Esprit) (*Kirchliche Dogmatik*, I/2, p. 1-504).

En christologie, Barth fait la critique des hérésies du docétisme et de l'ébionisme, qui mettent l'accent exclusivement soit sur le *vere Deus*, soit sur le *vere homo* et sous-estiment l'événement de l'Incarnation, pivot de toute la Révélation. En effet, la Révélation n'est pas un objet, un donné, mais un événement concret, inconcevable, où le jugement et la grâce de Dieu coïncident. Elle est créatrice d'un temps spécifique à côté de celui de la Création divine, caché en Dieu, et à côté de celui de la chute dans lequel nous vivons. Ce temps de la Révélation est celui de l'attente pour l'Ancien Testament, et celui du souvenir de la présence de Dieu dans le monde, pour le Nouveau Testament.

Si l'on prend au sérieux cette modalité temporelle fondamentale, la dogmatique ecclésiastique sera christocentrique : elle montre, elle indique le miracle et le mystère de l'Incarnation, elle décrit l'union hypostatique, mais elle ne donne pas des explications. La christologie met en lumière la liberté de Dieu pour l'homme en Jésus-Christ ; la pneumatologie, la liberté donnée par Dieu à l'homme pour recevoir le salut.

Le néo-protestantisme et sa croyance en une conscience innée du divin, le catholicisme et son Eglise — institution, vicairie du Christ, ne tiennent pas compte de l'événement. Toute religion, la religion chrétienne aussi, sera incrédule, tant qu'elle ne résultera pas d'un acte de Dieu qui crée, élit, justifie et sanctifie. L'éthique et l'ecclésiologie relèvent de cet acte de Dieu, qui est l'œuvre du Saint-Esprit. En effet, si écouter la Parole de Dieu, c'est-à-dire, être libéré par le Saint-Esprit et illuminé par lui, c'est lui obéir, cette obéissance s'appuie sur l'amour de Dieu pour nous comme sur son unique fondement ; elle s'exprime dans la louange, seule raison d'être de notre activité inspirée par le Sommaire de la Loi.

GABRIEL WIDMER.

OTTO WEBER : *La dogmatique de Karl Barth*. Introduction et analyse. Traduit de l'allemand par F. Ryser, J. de Senarclens et J.-G. Bodmer. Genève, Labor et Fides, 1954, 239 p.

Dans la préface de cet ouvrage, K. Barth le compare à une carte de géographie, qui « cherche à fixer la topographie de cette immense région qu'est devenue la *Dogmatique* » (p. 8). Carte bienvenue, combien nécessaire et utile à celui qui veut s'initier sérieusement, et sans s'égarer, aux développements de la systématique du maître de Bâle.

Otto Weber, professeur à l'Université de Göttingue, ne s'est pas limité à un résumé analytique et superficiel du plan de la Dogmatique et de l'enchaînement des questions jusqu'alors étudiées (du volume I jusqu'au volume IV/1, le dernier paru). Son « Isagoge », qui est un tour de force (donner en quelques deux cents pages l'essentiel d'une œuvre qui en compte plus de 7000 est une gageure), résulte d'un effort de compréhension de la pensée de Barth.

Des citations très brèves, mais abondantes, choisies avec discernement, sont reliées les unes aux autres par un commentaire incisif et dense. On voit apparaître l'ordonnance des thèmes, l'articulation des thèses avec leur référence à la problématique propre à la théologie de Barth, la méthode employée pour chaque développement.

Cet ouvrage, semble-t-il, ne doit pas être recommandé comme introduction pour les débutants et pour le public qui voudraient avoir à leur disposition un « digest » de Barth, une étude sur ses sources ou sur ses nouveautés. Il sera, par contre, un guide indispensable, sûr et objectif, pour le lecteur de la Dogmatique, qui voudra situer tel problème avec ses reprises et ses approfondissements à l'intérieur de l'œuvre.

GABRIEL WIDMER.

HERMANN KUTTER : *Moralische Aufrüstung. Zum Gespräch mit Caux*. Zürich, Zwingli-Verlag, 1953, 24 p.

En quelques pages très vivantes, le pasteur Hermann Kutter nous dit ses impressions de « Mountain House ». Il commence par raconter, objectivement, avec une réelle sympathie même, une journée là-haut. Puis il tente un dialogue avec le *R. A. M.*

Le mouvement issu de Frank Buchmann présente deux aspects : l'un, volonté arrêtée d'accomplir « ce qui est bien », d'après la norme des quatre critères ; l'autre, volonté de faire pièce au communisme, et de le vaincre par une idéologie prétendument inspirée de l'Évangile. C'est ce second visage qui est le plus intéressant pour l'éthicien.

On part, semble-t-il, de l'idée que l'économie actuelle, à base capitaliste, doit être maintenue mais améliorée. Dans la façon dont le *R. A. M.* « monte en épingle » les noms et les titres des personnages haut placés qui se rendent à Caux, il y a plus, M. Kutter en est convaincu, qu'un moyen de propagande : la détermination d'opérer une « révolution par en haut ». Si le cœur de ces gens-là est « changé », pense-t-on, celui de leur famille le sera aussi ; les affaires et les relations sociales s'en ressentiront, et également les rapports entre peuples. Bref, grâce à cette transformation, la lutte des classes disparaîtra ; et le monde sera plus heureux.

Les intentions sont excellentes. Il n'empêche que l'Eglise voit les choses dans une autre perspective, la perspective eschatologique. Le fondement même de l'espérance chrétienne, qui ne saurait être que Jésus-Christ mort et ressuscité, empêche l'Eglise de supprimer la distinction entre bouddhistes, mahométans et chrétiens. C'est au Christ seul qu'il appartient de « moissonner », pas à ses disciples. Ils ne peuvent, eux, que préparer les chemins du Seigneur, en vue de son retour au dernier jour. Avoir une espérance pour le monde entier, et ne pas craindre pourtant de demeurer le « petit troupeau », telle est l'attitude authentiquement chrétienne. En dehors de cette *tension* continue, l'Evangile n'est plus l'Evangile du Nouveau Testament. Sans certitude eschatologique, pas de communauté vraiment vivante.

Cela signifie que l'Eglise croit, non pas d'abord à la possibilité de changer le monde, mais au Christ ressuscité. Avant de constituer une exigence, la croix est pour elle un *fait*, le seul fait sauveur. C'est ce fait qu'elle présente aux hommes sans se lasser, tout comme jadis l'apôtre Paul. Les transformations morales qui peuvent en résulter ne sont que des conséquences, lointaines parfois, de la prédication de la croix. Pour l'Eglise, au cœur de toutes choses, il y a Jésus-Christ, et son dynamique pardon — et non pas l'homme transformé, changé.

Nous avons goûté la conclusion, brève, du pasteur de Bâle. Il le reconnaît, le R. A. M. va son chemin, tout comme l'Eglise *doit* aller le sien. Mais il est indéniable que l'Evangile peut se faire entendre, et peut agir, en dehors des Eglises. A sa manière Frank Buchmann est aussi un témoin du Ressuscité. Par un singulier paradoxe, à Caux où l'on manque de l'espérance eschatologique, on est porté par une espérance ; alors que l'Eglise, qui prétend connaître l'espérance fondamentale, manque souvent, en la personne de ses fidèles, d'un vivant espoir.

D'une façon générale, on ne peut que s'associer aux observations de M. Kutter.

EDMOND GRIN.

C.-J. DUMONT, O. P. : *Les voies de l'unité chrétienne*. Doctrine et spiritualité. Paris, Les Editions du Cerf, 1954, 231 p. Collection Unam Sanctam, 26.

Au moment où le mouvement œcuménique s'efforce de préciser ses buts et ses moyens, ne convient-il pas de tenir compte du point de vue de l'Eglise romaine sur ces questions, que le P. Dumont, directeur du centre d'études œcuméniques *Istina*, résume ainsi : « La seule façon de manifester extérieurement, en conformité à la nature des choses établie par Dieu, l'unité que nous pouvons avoir et avons dans le Christ, est de réaliser la triple condition de l'unité visible : unanimité dans l'adhésion explicite au contenu objectif total de la foi, appartenance sans faille ni réticence au même organisme hiérarchique dont la clé de voûte est le successeur de Pierre, participation en commun aux mêmes sacrements » (p. 215) ? Cette affirmation, dont chaque terme est lourd de signification, se justifie si l'on admet avec l'auteur que « toute communauté chrétienne qui rompt la communion avec l'Eglise romaine perd tout titre à se dire l'Eglise du Christ, titre qu'elle revendique pour elle seule » (p. 123). L'unité visible de l'Eglise est déjà donnée maintenant dans l'Eglise romaine, puisque la plénitude de la foi, de l'espérance et de la charité réside en elle.

Ce recueil d'articles parus dans la revue *Istina* suit un plan qui nous indique les limites de l'ouvrage et l'esprit dans lequel il fut composé. Il débute par

quinze méditations sur l'unité chrétienne dans le cycle liturgique ; treize chapitres sur la prière et le travail pour l'unité y font suite, montrant que si l'unité résulte d'un miracle, elle réclame cependant une recherche théologique (cf. les suggestions concernant l'élaboration d'une sociologie religieuse, p. 75 ss., les critères de la dogmatique comparée « l'abus ne condamne pas le droit et le droit ne justifie pas l'abus », p. 109 ss.).

Les chapitres consacrés à l'unité de l'Eglise et à l'unité chrétienne et ceux concernant la signification œcuménique des vertus théologiques mettent en relief le parallélisme entre la christologie et l'ecclésiologie : au Christ Prophète (Docteur), Roi et Prêtre correspondent les trois fonctions de l'Eglise, l'enseignement, le gouvernement, la célébration du culte (p. 149). Car l'Eglise « doit être dite à la fois identique au Christ sous un certain rapport (analogie du Corps) et distincte de lui (analogie de l'Epouse) » (p. 135). Les réformés ont tendance à majorer l'analogie de l'Epouse, les Grecs celle du Corps. Dans ces conditions, ils ne pourront promouvoir l'unité que s'ils reconnaissent l'ensemble des vérités de foi dans leur diversité hiérarchique et leur explicitation normative (p. 157 ss.), s'ils en vivent dans la communion au Christ (p. 162 ss.) et dans la certitude que les chrétiens appartiennent à l'humanité rachetée et ne sont plus des individualités religieuses séparées (p. 169 ss.), bref, s'ils adoptent l'ecclésiologie romaine.

Les difficultés auxquelles se heurte le mouvement œcuménique ne trouveront donc leur solution, d'après notre auteur, que dans l'œcuménisme catholique ; et cela non pour des raisons sentimentales, politiques ou historiques, mais dogmatiques et spirituelles : « La prière du Christ pour l'unité visible de son Eglise a son effet essentiel assuré dans la communion demeurée groupée autour du successeur de Pierre » (p. 190). L'auteur essaie de nous rassurer en nous disant que « Dieu est libre non seulement dans ses dons, mais dans la manière de les répandre » (p. 207). La question n'en demeure pas moins troublante : sur quelles bases le dialogue est-il possible entre une Eglise qui met l'accent d'abord sur le caractère divin et exclusif de ses institutions et les Eglises qui reconnaissent d'abord la liberté de Dieu ? Ce livre irénique, mais ferme, aidera peut-être certains à découvrir ces bases ; pour nous, il ne peut être qu'un document de plus qui témoigne de la différence profonde (voire irréductible) entre l'ecclésiologie, la conception de la Révélation et du dogme selon l'esprit du catholicisme et selon l'esprit des Eglises séparées.

GABRIEL WIDMER.

*Pénitence et pénitences. L'insertion de notre ascèse dans le plan rédempteur.* Par TH. MAERTENS, O. ROUSSEAU, P. ANCIAUX, etc. Bruxelles, Lumen Vitae et Bruges, Abbaye de St-André, 1953, 217 p. Cahiers de la Roseraie, II.

Sans revêtir l'intérêt du premier, consacré au mystère pascal, et analysé ici même en son temps, ce second cahier est bien dans la même ligne, que son titre suffit à suggérer : le souci de ressourcement et d'intériorisation des pratiques ecclésiastiques. Le premier exposé traite de l'ascèse dans l'Ecriture : des aperçus suggestifs et qui me paraissent assez neufs nous sont donnés pour l'Ancien Testament, en fonction de la christologie. Les thèmes religieux de la malédiction et de la rédemption divines sont mis en lumière dans leur parallélisme et leur complémentarité. On regrette que le Nouveau Testament n'ait pas joui d'un traitement aussi poussé : quelques lignes sur le troisième Evangile, avec son Magnificat et sa recension particulière des béatitudes, puis sur

le rythme *descensus-ascensus* ou rythme pascal du Christ, et enfin sur deux ou trois textes de Paul et de Jacques n'épuisent pas, à notre sens, la richesse du Nouveau Testament sur le plan du renoncement volontaire et de l'ascèse personnelle : il eût fallu pour le moins citer I Corinthiens 9 : 24-27. L'exposé du P. Rousseau sur le Carême et sa liturgie a le mérite de grouper un grand nombre de textes liturgiques mozarabes et ambrosiens d'un accès malaisé. Il montre comment l'esprit de pénitence du Carême est bien dans la ligne biblique d'un Elie et d'un Jean-Baptiste, comme de la première prédication du Christ : repentez-vous, le Royaume est proche (Pâques étant le signe du Royaume déjà accompli). L'esquisse d'une histoire de la discipline pénitentielle par P. Anciaux aboutit surtout à mettre en relief l'effarante complexité du sujet : confession publique, confession privée, pouvoir des clés, sanctions pénitentielles, réconciliation sont autant de lignes qui s'entrecroisent dans l'ancienne Eglise sans grande logique apparente ; il reste beaucoup à faire pour que l'historien et le dogmaticien puissent y voir tout à fait clair. On le sent dans la brève théologie de la pénitence qui couronne le cahier, sous la plume du P. Henry, dominicain ; l'auteur réussit pourtant à relier organiquement divers éléments, acte de Dieu et acte de l'homme, justification intérieure et signes concrets d'un véritable amendement, que la théologie et la pratique ont souvent dissociés.

RICHARD PAQUIER.

IVAN KOLOGRIVOF : *Le Verbe de Vie*. Bruges, Beyaert, 1951, 260 p. Collection « Renaissance et Tradition ».

Cet ouvrage est un exposé à la fois dogmatique et mystique de christologie. L'auteur étant un ancien orthodoxe russe venu au catholicisme romain, allie la rigueur de pensée de la théologie latine à la spiritualité orientale. Les anciens Pères grecs sont abondamment cités et généralement de manière très judicieuse ; mais Blaise Pascal est aussi à l'honneur, dans la liste des citations. Comme il faut s'y attendre de la part d'un théologien nourri de la pensée et du culte de l'orthodoxie, la note dominante du livre est la notion de divinisation de l'homme par son intégration au Verbe fait homme. Suivant les traces d'Irénée et d'Athanase, l'auteur insiste sur le fait que le Verbe divin s'est uni non seulement à une nature humaine individuelle, mais à la nature humaine comme telle, à l'humanité prise dans son ensemble. Cette union est à la fois unipersonnelle et omnipersonnelle, de sorte que Christ est l'Homme-Humanité, qui nous contient tous en lui. Ce rappel utile de l'amplitude de l'œuvre du salut et même de ses implications cosmiques n'entraîne pas l'auteur à sous-estimer l'élément personnel de la foi, pas plus que le développement qu'il donne à l'Incarnation ne lui fait sous-estimer l'importance de la douleur rédemptrice du Crucifié. On pourrait cependant souhaiter que cette belle présentation du dogme traditionnel de l'Eglise tout entière tienne davantage compte des objections de la pensée moderne aux catégories et à la terminologie de la pensée antique qui ont déterminé les formulations dogmatiques. On regrette aussi le rôle minime que joue le Saint-Esprit dans cette harmonieuse synthèse ; mais le Saint-Esprit n'est-il pas un peu le parent pauvre de toute la théologie chrétienne, de quelque confession qu'elle soit ? Et là où on prétend lui reconnaître une place d'honneur, n'en reste-t-on pas à un rôle honorifique, sans effet concret dans la vie de l'Eglise ?

RICHARD PAQUIER.

HENRY DUMÉRY : *Blondel et la religion*. Essai critique sur la « Lettre de 1896 ». Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 118 p.

En 1893 et 1894, L. Brunschvicg avait recensé *L'Action*, dans la *Revue de métaphysique et de morale* ; mais pour Blondel, ce compte rendu était infidèle à son intention. Il s'employa à préciser sa position dans une série d'articles parus d'abord dans *Les Annales de philosophie chrétienne*, puis en tirés-à-part, sous le titre de « Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude des problèmes religieux ».

Cette lettre, dont le retentissement fut considérable dans le mouvement des idées à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, n'a jamais été réimprimée. On en trouve des fragments dans l'ouvrage du P. de Montcheuil : *Pages religieuses de Maurice Blondel* (Paris, Aubier, 1942) ; Duméry, d'ailleurs, en corrige l'interprétation que donne le Père.

En attendant sa réimpression jusqu'alors regrettablement différée, Duméry nous donne un commentaire averti et approfondi des passages relatifs au problème du surnaturel en philosophie. Cette question est l'une des plus compliquées que soulève cet écrit difficile de Blondel. L'auteur de *L'Action*, accusé à gauche de fidéisme et à droite de rationalisme, dut se défendre sur deux fronts. Rangés par les uns parmi les apologistes et par les autres parmi les pragmatistes et les idéalistes, il dut définir son attitude avec d'autant plus de nuances qu'il ne pouvait se rattacher directement soit à l'augustinisme, soit au thomisme.

Il fallait toute la maîtrise d'un blondélien rompu aux subtilités du maître d'Aix pour triompher des difficultés exégétiques de ce document historique. Duméry nous met en possession d'une interprétation solide (certains en contesteront peut-être le caractère trop systématique et personnel) de cette question centrale du blondélisme qui commande la solution du problème des rapports entre la philosophie et la théologie.

La clarté de son exposé vient de ce qu'après avoir posé le problème et analysé la solution qu'en donne Blondel, il en montre, en un vaste aperçu doctrinal, riche en rapprochements suggestifs (celui de la méthode blondélienne et de la phénoménologie, par exemple), les structures idéelles et les enchaînements logiques. Mieux que d'autres commentateurs, il fait apparaître à travers les textes (pp. 27, 41 ss., 52, passim) la distinction fondamentale et éclairante pour Blondel entre la réflexion, le déterminisme des représentations et des idées et le réel vécu, en même temps que leurs implications solidaires. Logiquement, le surnaturel se manifeste, dans une philosophie de l'insuffisance, comme nécessaire hypothétiquement ; sa réalité ontologique ne sera reconnue que lorsque la liberté humaine choisira pour ou contre lui, et lèvera l'hypothèque qui pèse sur lui sur le plan logique.

La méthode d'immanence (clairement définie aux pp. 38 ss.) permet de spécifier les tâches respectives et complémentaires du théologien et du philosophe : « Le théologien fournit au philosophe l'énoncé du problème (qui se met à son école) pour définir la notion de surnaturel, et pour énumérer les applications pratiques qu'elle comporte. Seulement, le philosophe en use à sa manière ; il examine la cohérence formelle d'une idée et de ses conditions de réalisation, laissant à l'homme, au croyant ou au théologien, l'initiative de procéder à la réalisation elle-même » (p. 99).

Mieux qu'un commentaire, l'ouvrage de Duméry est une introduction à la philosophie de la religion de Blondel. Théologiens et philosophes auront profit à le lire pour prendre conscience d'une position qui ne veut sacrifier ni l'autonomie et les requêtes de la raison, ni l'hétéronomie et les mystères de la foi, pour mieux connaître la méthode d'immanence si souvent déformée et mal comprise.

GABRIEL WIDMER.

*Etudes blondéliennes*, 3. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 141 p.

Ce troisième volume des *Etudes blondéliennes* contient : un important inédit de Blondel, *Dialogues sur la pensée* — conflits et éclaircissement dialogués (p. 17-132), présenté par J. Paliard ; un *In Memoriam* d'Aimé Forest, *La pensée de Jacques Paliard* (1887-1953) avec une bibliographie de ses travaux (p. 133-141).

L'inédit de Blondel intéressera non seulement les blondéliens mais ceux qui veulent s'initier à sa pensée et surtout à sa méthode. Il se compose de quatorze dialogues et d'un dialogue introductif, au cours duquel les personnages (partisans symbolisés du réalisme, de l'idéalisme, etc.) se présentent les uns aux autres. L'éditeur les a fait suivre d'un certain nombre d'*addenda* recueillis parmi les notes de Blondel et d'une postface. Composés et dictés en 1929, à l'époque où l'auteur de l'*Action* préparait la Trilogie, ces dialogues nous font assister à la genèse d'une entreprise qui voulait partir des vérités essentielles, élémentaires et communes, mais le plus souvent inaperçues, pour parvenir à une vue synoptique des thèses diverses et pourtant complémentaires des différents courants philosophiques. Mieux peut-être que les œuvres maîtresses de Blondel, cet inédit montre en quoi sa pensée exigeante et sévère pour elle-même est à la fois conciliatrice (particulièrement entre la pensée intuitive et la pensée abstraite) et critique (refus de toute spéculation sur un « fait primitif » arbitrairement abstrait du concret).

L'intérêt d'une telle publication réside dans les précisions qu'elle apporte à la méthode d'immanence (p. 36 ss.), qui, loin de se confiner dans une analyse de l'intériorité humaine, en déploie les implications pour tendre à la reconnaissance de la transcendance. Mais cette dernière doit être purifiée de toute interprétation spatialisante ; car « le véritable transcendant... n'est pas seulement représenté, mais est réellement présent et constamment agissant en nous pour animer notre pensée, soulever nos intentions, orienter nos actions, acquérir une plénitude de vie et d'être » (p. 92). Tout Blondel est là.

Cet essai riche et nuancé éclaire bien des points, mais ne remplace pas la lecture des deux volumes de *La Pensée* (Paris, Alcan, 1934) — ne seraient-ce que ceux relatifs aux positions auxquelles Blondel a fait des emprunts originaux ou adressé des critiques fécondes (cf. par exemple Maine de Biran, p. 60 ss.).

GABRIEL WIDMER.

*L'enseignement de la philosophie.* Enquête internationale. Paris, UNESCO, 1953, 243 p.

Voulez-vous savoir comment on enseigne la philosophie en Allemagne, à Cuba, en Egypte, aux Etats-Unis, en France, en Inde, en Italie et au Royaume-Uni ? — Lisez cette enquête de l'UNESCO. Elle a posé à chacun de ces pays des questions concernant l'importance de l'enseignement philosophique aux Gymnases et à l'Université, sa structure administrative, sa place dans les études ; questions sur les programmes, les méthodes et les instruments, la formation des maîtres. L'esprit de l'enseignement philosophique, les tendances dominantes des maîtres ou des établissements ne sont pas oubliés, pas plus que le rôle des rapports entre philosophie et vie culturelle en général.

Un texte de M. Georges Canguilhem, Directeur général de l'enseignement secondaire français, préface cet ouvrage. Il pose admirablement le problème. Une science exacte, dit en substance l'auteur, peut être considérée en elle-même ou dans son application pédagogique : et ce sont deux problèmes distincts. Ainsi c'est une chose que de savoir quelle partie de la physique doivent apprendre de futurs ingénieurs, une autre que de savoir si leur formation antérieure et leur capacité les rend aptes à l'apprendre. Une décision pédagogique dans ce domaine n'engage guère la substance de la science. En philosophie, il n'en va pas de même : c'est le même problème, aussi bien philosophique que pédagogique, que de savoir enseigner la philosophie : une décision dans ce domaine-ci équivaut à une décision dans celui-là. Le philosophe s'engage dans son enseignement, étant chaque fois appelé à être tout entier présent à ce qu'il enseigne, ne pouvant rien abstraire d'un contexte vécu qui vaille la peine d'être considéré séparément. Si le philosophe se « dégageait », il n'enseignerait plus le « philosophieren », mais de pseudo-résultats ; or E. Fink insiste là-dessus : « La philosophie est problème, non matière d'enseignement » (cité p. 19). Kant disait déjà : « Il n'y a pas de philosophie que l'on puisse apprendre... on ne peut apprendre qu'à philosopher » (cité en exergue par M. Canguilhem).

Cet engagement du philosophe à une matière qui ne se sépare pas de lui définit les risques et les devoirs du maître de philosophie, c'est-à-dire sa liberté. Les risques sont évidents : engagé, le marxiste marxisera, l'existentialiste existentialisera, le thomiste thomisera : l'option philosophique commandera (et déformera) toute sa pédagogie. Les devoirs doivent donc être impérieux : et c'est peut-être le tort de M. Canguilhem de n'avoir pas insisté suffisamment (à notre goût) sur eux. De quels devoirs peut-il s'agir ?

Il y aurait avantage une bonne fois à traiter ce problème systématiquement : on y verrait qu'une vertu semble indispensable au maître de philosophie : *l'honnêteté intellectuelle*. Non qu'il s'agisse par là de condamner une attitude psychologique dite « insincère », en ce sens que le maître défendrait des thèses auxquelles il ne croit pas personnellement. Bien au contraire, le maître *doit* défendre des thèses contraires aux siennes, si elles sont de Descartes, Kant ou Bergson. L'honnêteté intellectuelle dont nous parlons se situe bien plus au niveau éthique que psychologique : il est un devoir pour le maître de philosophie d'être *vraiment* philosophe, et non amateur seulement ; il doit par exemple privilégier toujours le jugement et non l'opinion non contrôlée, respecter l'être et non l'apparence floue, le vrai et non le vraisemblable ou l'à-peu-près. Nous avons montré <sup>1</sup> par exemple comment une attitude solipsiste, qui

<sup>1</sup> Cf. *Du dialogue*, Etudes philosophiques, 1953, 3.

rompt le dialogue intellectuel, était incompatible avec l'enseignement de la philosophie, et peut-être avec tout enseignement. On montrerait dès lors facilement comment cette honnêteté intellectuelle définit le principe d'une *éthique de l'intelligence* (ou de la réflexion). Et s'il est vrai que l'enseignement de la philosophie prend souvent deux tours opposés, quoique non incompatibles — systématique d'un côté, et historique de l'autre — on montrerait comment cette éthique commande le *respect de la cohérence* d'une part, et le *respect des œuvres* de l'autre. Serait exigée par là pour le maître de philosophie une formation scientifique et littéraire tout à la fois : structure logique et sens du texte.

De telles exigences nous paraissent être des impératifs catégoriques, hors desquels il n'y a pas de philosophie, et encore moins d'enseignement de la philosophie, car c'est à ce niveau éthique que s'articulent précisément philosophie et pédagogie. Or ces impératifs, s'ils sont implicites dans la pensée de M. Canguilhem, se trouvent, une fois qu'on les explicite, être en fait une terrible limitation à l'idéal de liberté que défend l'auteur en matière de philosophie et d'enseignement philosophique. Le Philosophe est libre ? Oui, mais s'il enseigne, il n'est pas libre de n'être pas philosophe.

Il est vrai que, être philosophe, et non dilettante, essayiste, journaliste, c'est au fond, pour le vrai philosophe, non pas une contrainte restrictive de la liberté individuelle, mais la forme même que prend sa liberté.

J.-CLAUDE FIGUET.

MAURICE GEX : *Test caractériel pour un diagnostic rapide*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 88 p. Collection « Caractères », 8.

La caractérologie est aujourd'hui à la fois une science qui exige chez certains auteurs le développement de tout un appareil mathématique, et à la fois une préoccupation commune, vulgarisée par toute une littérature journalistique. Le mérite du test de M. Gex est d'être rapide, donc à la portée de tous, et scientifique en même temps. Son originalité réside en ce qu'il ne pose pas de « questions » : celles-ci créent souvent chez le sujet un « complexe de viol » ; en revanche il présente 50 traits de caractère entre lesquels chacun choisit ce qui paraît lui convenir. Ces traits sont définis avec suffisamment de précision pour que l'on puisse les retrouver en soi, si on les possède ; en même temps le souplesse des formules utilisées empêche que l'on se sente comme étiqueté.

Ce test réalise ainsi un juste milieu entre les deux excès de la science à tout prix et de la grossière vulgarisation. Sous cette forme, il a permis à l'auteur d'établir des corrélations mathématiques instructives avec d'autres instruments de travail, comme ceux de Berger et de Maistriaux, sans cesser d'être d'un usage attrayant pour le non-initié. Et si un test n'est scientifiquement validé que par cet usage-là des mathématiques, son auteur s'est montré encore en ceci non seulement savant, mais humaniste, qu'il l'a appliqué « littérairement », aux vies des grands hommes, comme Arago ou Alexis Carrel.

M. Gex, cependant, a donné, croyons-nous, le meilleur de lui-même dans un court paragraphe intitulé : *Valeur de la notion de type*. On sait que partisans et adversaires de la typologie s'affrontent de manière aiguë et souvent discourtoise. Les partisans ont pour eux le bon sens et un grand nombre de philosophes ; les adversaires revendiquent la science pure. Tous deux, pourtant,

n'hésitent pas à se lancer à la tête de gros arguments bien métaphysiques. Le problème serait résolu, pense M. Gex, si chaque parti prenait une réelle conscience du rôle *methodologique* de la métaphysique dans une science comme la caractérologie. Ce rôle est pour l'auteur celui d'une *hypothèse euristique* ; il est de fait que les scientifiques en veulent à la métaphysique parce qu'elle leur paraît ignorer qu'elle est en réalité *problématique*, et se prétendre *apodictique*. L'idée que la métaphysique serait, pour la science, un instrument de nature hypothétique n'a donc, écrit M. Gex, « pas de quoi effrayer le positiviste le plus chatouilleux ».

En note de ce chapitre dont nous voulons relever la grande qualité philosophique, M. Gex invite le lecteur « qui ne goûte pas les considérations théoriques à le laisser sans inconvénient de côté » ; par là l'auteur satisfait la paresse philosophique de certains psychologues. Mais tous les philosophes aimeraient inviter à leur tour M. Gex à développer davantage ces « considérations théoriques », trop rares, à leur goût, dans ce volume, l'un des derniers qu'ait patronnés René Le Senne.

J.-CLAUDE FIGUET.

PIERRE BIGO : *Marxisme et humanisme. Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 269 p.

La première partie de cet ouvrage forme un tableau analytique de l'œuvre économique de Karl Marx, dont les éléments principaux (valeur, monnaie, capital) sont présentés en un raccourci à la fois alerte et fidèle. L'examen de ces thèmes majeurs est précédé de remarques destinées à situer Marx par rapport à ceux qui l'ont inspiré, qu'il s'agisse des économistes de style classique ou des philosophes ; elles permettent au P. Bigo de relever justement que Marx n'aurait jamais admis que son système fût confondu avec une philosophie ou une éthique quelconques, mais qu'il n'en est pas moins resté constamment attentif à la « signification humaine » des comportements de la foule économique, à la différence de Keynes par exemple (p. 36).

Dans une seconde partie, l'auteur examine les implications de cet humanisme marxiste qui se fonde sur d'incontestables données transcendantales, sans cesse refoulées ; il est marqué par là d'un caractère d'ambivalence, dans la mesure même où demeurent « souterraines ses grandes idées profondes » (p. 142). Au niveau de son devenir historique, à l'épreuve des faits, la doctrine se heurte à des résistances qui mettent en relief son ambiguïté et qui autorisent à penser que « le marxisme de l'histoire n'est plus le marxisme de la foi » (p. 233). Pour le P. Bigo, la construction de Marx oscille entre les deux affirmations contradictoires : l'homme est-il pour la production, ou la production pour l'homme ? (p. 152 et p. 257) ; faute de pouvoir se fixer, elle est appelée à s'alléger peu à peu de son contenu métaphysique et à se transformer en un simple système politique, générateur d'une nouvelle stylisation des puissances économiques et sociales. Toutefois, cette décantation des valeurs philosophiques du socialisme laisse intactes la portée et la signification de son apport sociologique, qui reste valable et constitue un progrès inappréciable.

En un domaine où foisonnent les options hâtives et superficielles, le livre du P. Bigo se distingue d'emblée par l'emploi d'une méthode rigoureuse, tributaire elle-même d'une exigence scientifique de la plus haute qualité. Jointes à une disponibilité intellectuelle qui n'exclut pas la fermeté, la solidité de l'information et la finesse du jugement en font une contribution remarquable à notre connaissance du marxisme et de ses probables développements.

EDOUARD MAURIS.