

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **19 (1969)**

Heft 2

PDF erstellt am: **29.06.2024**

## **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

---

SCIENCES  
BIBLIQUES

LUCIEN LAZARE, ELIE MELIA, EMILE JÉQUIER, PAUL PASSELECQ :  
*Quatre approches différentes de la Bible*. Bruges, Beyaert, 1966,  
122 p.

« Ce que les fidèles (des dénominations juive et chrétiennes) ignorent davantage en matière biblique, c'est la manière dont les autres considèrent, abordent et utilisent le Livre saint. » Voici posée (p. 12) la question à laquelle Paul Passelecq, moine bénédictin, a cherché une réponse en préparant ce petit ouvrage collectif, dont on devine en même temps les limites. Un rabbin, un archiprêtre orthodoxe, un pasteur et le Père Passelecq lui-même exposent en termes généraux l'essentiel de la position traditionnelle de leur religion ou confession, vis-à-vis du Livre saint. Ils écrivent sans se consulter les uns les autres, chacun suivant le plan que lui dicte sa propre logique confessionnelle : l'ouvrage n'est pas une « table ronde ». Tentée aux divers niveaux de l'exégèse, de l'homilétique, de la liturgique, et de la spiritualité des fidèles, cette approche ne va pas sans fournir une ample moisson de détails variés, tout en offrant au lecteur non spécialisé un tableau succinct des différences confessionnelles actuelles. L'enseignement oral et l'irremplaçable contact entre maître et disciple restent, aujourd'hui comme par le passé, au premier plan de la tradition juive, dont le dialogue qu'elle entretient avec la Bible engendre une histoire qui continue en droite ligne celle de l'époque prophétique. Dans la tradition orthodoxe, c'est la liturgie qui demeure le lieu privilégié de l'usage des Ecritures. L'exposé protestant met en lumière l'application de la vérité biblique à l'existence courante, dans la vie communautaire comme dans le témoignage du croyant au sein de la société, tandis que les pages de l'auteur catholique, sans être totalement exemptes d'une certaine polémique confessionnelle, soulignent les principaux tenants et aboutissants du renouveau biblique romain, renouveau dont chacun ne connaît pas encore l'importance. Il est dommage que cette excellente introduction à une connaissance confessionnelle réciproque laisse le lecteur sur sa faim en ce qui concerne le problème, aigu aujourd'hui, du rapport entre Ecriture et tradition. L'exposé orthodoxe identifie ces deux grandeurs (p. 42), dont la relation est ignorée par le texte protestant, et reste parfois enfermée, au long des pages catholiques, dans les termes anciens (tels ceux du postulat tridentin de la tradition orale originelle complétant, en les doublant, les textes du Nouveau Testament). Mais à chaque page de ce petit livre, éclate le rôle central que tient la Bible dans les grandes confessions juive et chrétiennes. A sa manière, voici un gage de plus dans le dialogue œcuménique.

BERTRAND ZWEIFEL.

WERNER PFENDSACK : *Ihr seid das Salz der Erde*. Eine Auslegung der Bergpredigt. Basel, Friedrich Reinhardt Verlag AG, 1966, 205 p.

L'auteur de ces dix-huit prédications consacrées au Sermon sur la montagne est pasteur à Bâle et a déjà donné plusieurs autres recueils du même type. Dans un style incisif et une langue simple, préoccupé de l'actualité sociale, économique et politique, il s'adresse ici aux participants d'un camp de jeunes en Hollande et renouvelle pour eux la parénèse de l'aumône, du jeûne, de la

porte étroite, du sel de la terre... Les formules lapidaires ne manquent pas. On remarquera ce raccourci au sujet du pardon : « Si tu ne te mets pas du côté de ton adversaire, c'est Dieu qui, vis-à-vis de toi, s'y mettra » (p. 66). Et ce commentaire du 6<sup>e</sup> commandement, tel que Jésus l'a remis en valeur : « Il ne signifie pas seulement : tu n'as pas de droit sur la vie de ton prochain, mais bien plus encore : cette vie appartient à Dieu » (p. 59-60). Sans concession vis-à-vis de la morale dite nouvelle, ce livre ne va pas sans rappeler le refus de la grâce à bon marché qui a inspiré Schniewind ou Bonhoeffer. Pas plus que chez ces auteurs, cependant, le Sermon ne devient un code de perfectionnisme moral ou religieux. « La force de ces paroles n'est autre que la force de celui qui les dit » (p. 13). L'auteur ne se borne pas à mettre en lumière l'œuvre substitutive du Christ (œuvre constamment présente, comme le montre Thurneysen). L'évangile du Sermon sur la montagne consiste avant tout en l'ordre nouveau dans lequel les croyants sont transplantés par la foi, ordre qu'il devient possible de concrétiser par une obéissance active. On regrettera toutefois l'absence presque complète, dans ces messages fondés sur une solide exégèse, de la perspective eschatologique qui seule confère à la grande instruction matthéenne sa place particulière d'éthique de crise dominée par l'imminence de la fin et la proximité du Royaume.

BERTRAND ZWEIFEL.

RODOLPHE KASSER : *L'Évangile selon saint Jean et les versions coptes*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, 318 p. (Bibliothèque théologique.)

Peut-être certains acheteurs de ce volume de la Bibliothèque théologique iront-ils de surprise en surprise. Lisant sur la couverture en gros caractères nettement contrastés sur fond blanc : « L'Évangile selon saint Jean », ils croiront peut-être en avoir découvert un nouveau commentaire. Mais il suffit de s'approcher pour découvrir en plus petits caractères et sur fond vert la suite du titre : « ... et les versions coptes ». Ouvrant le livre par le milieu, ils tomberont sur 74 pages de copte en transcription diplomatique, sans traduction ni titre courant. Ils penseront s'être procuré une édition de la version copte de l'évangile de Jean. Erreur ! il s'agit de celle du livre de Josué, alors que celle de l'évangile de Jean n'est pas reproduite dans ce volume. S'ils se reportent alors à la table des matières, ils découvriront que ce livre se présente comme n'ayant pas de corps : à 50 pages intitulées « introduction » font directement suite dix « appendices » occupant 120 pages (la transcription susdite se trouvant insérée dans le paragraphe « a » du neuvième appendice, sans que rien dans la table des matières ne manifeste sa présence, bien qu'elle occupe à elle seule plus de pages que tout le reste des appendices). Tout cela est clos par 130 pages qui contiennent une « liste » et deux « index ». — Mais il ne faudrait surtout pas que ces bizarreries dans la présentation rebutent le lecteur. C'est un véritable trésor, ou plutôt une collection de trésors qu'il a en mains. L'infatigable coptologue de Genève nous donne là, sous une forme très dense, les résultats de nombreuses recherches qu'il a accomplies à partir des papyri Bodmer III, VI, XIX, XXI et XXII après les avoir édités. Les deux lignes de recherche principales sont les suivantes : 1) en comparant les procédés utilisés par les diverses traductions coptes d'un même livre biblique, essayer d'établir un arbre généalogique de ces traductions et des informations plus précises sur les régions et les époques où les divers dialectes coptes exercèrent leur vitalité ; 2) déterminer de façon assez précise les procédés littéraires des traducteurs coptes pour pouvoir tirer de

leurs œuvres des conclusions plus sûres quant à la reconstitution de la forme textuelle qui leur a servi de base. — Pour quiconque s'intéresse à l'établissement du texte biblique et est un tant soit peu initié aux problèmes posés par les versions coptes, il s'agit là de questions essentielles. — Ceux qui n'auraient pas la patience de suivre la démarche du chercheur mais s'intéresseraient essentiellement aux résultats trouveront ceux qui ont été atteints dans la première ligne de recherche exposés dans la première section de l'introduction, sous le titre « dialectes coptes et versions coptes ». Il s'agit là essentiellement de la reprise un peu plus ramassée et nuancée d'un article paru dans *Biblica* (46) 1965, p. 287-310. Quant aux résultats atteints dans la seconde ligne de recherche, on les trouve condensés de la page 181 à la page 236 sous la forme d'un apparatus critique tiré des versions coptes de l'évangile de Jean et complétant celui de l'édition Nestle, au texte de laquelle ses variantes se réfèrent. La reconstitution grecque des diverses variantes est affectée de cinq coefficients de probabilité différents, ce qui apportera au bibliste une aide fort précieuse pour apprécier l'intérêt de ces témoignages. — Ce livre contient également des données directement utiles pour les usagers des versions coptes : aux pages 28 à 43, une énumération des témoins souvent fragmentaires des diverses versions coptes de l'évangile de Jean, énumération accompagnée par des propositions de modifications aux éditions existantes de ces versions. Ces modifications sont proposées de façon nuancée et portent également sur l'édition que Kasser a donnée du papyrus Bodmer III. On saluera également avec reconnaissance les deux index grec-copte et copte-grec de l'évangile de Jean qui terminent cet ouvrage. Toujours dans le domaine des résultats précieux pour les usagers des versions coptes, notons (aux pages 93-167) l'édition diplomatique et plus exacte du papyrus de Josué dont une partie est conservée dans la collection Chester Beatty et fut éditée par A. F. Shore, et dont le reste constitue le papyrus Bodmer XXI édité par R. Kasser. Regrettons seulement que rien n'indique au lecteur la présence ici de cette première édition complète. Il n'aura pas plus l'idée d'y chercher une intéressante liste de variantes grecques tirées de l'ensemble des versions coptes et portant sur les trois premiers chapitres de la Genèse (aux pages 79-84). On ne nous dit d'ailleurs pas à quelle édition du texte grec se réfèrent ces variantes. — Enfin, ce qui fait à mes yeux l'intérêt principal de cet ouvrage vraiment inépuisable, c'est tout ce que je n'ai pas énuméré jusqu'ici et qui ne se laisse guère énumérer : de nombreuses lignes de recherche à l'état d'ébauche, des exemples plus poussés de l'application des méthodes statistiques au classement des dialectes coptes, en un mot tout ce qui nous fait entrer dans le travail de recherche d'un spécialiste à qui sa vitalité et sa vaste culture donnent une efficacité exceptionnelle aussi bien pour l'édition de textes nouveaux que pour la réalisation d'œuvres de synthèse couvrant tout l'ensemble du domaine culturel copte. Concluons que ce volume constitue un complément indispensable à la série des papyri Bodmer coptes et que tout usager du texte grec de l'évangile de Jean y trouvera un apparatus critique complémentaire présenté de façon nuancée.

JEAN-DOMINIQUE BARTHÉLEMY.

PAOLO RICCA : *Die Eschatologie des Vierten Evangeliums*. Zürich und Frankfurt-a.-M., Gotthelf-Verlag, 1966, 196 p.

« L'eschatologie johannique peut être appelée une eschatologie personnalisée. » C'est la thèse qu'apporte Ricca au débat, souvent repris depuis Bult-

mann, de l'eschatologie du 4<sup>e</sup> Evangile (p. 128). Il précise : « Pour Jean comme pour Paul, plus explicitement encore, peut-être, que chez ce dernier, la christologie est le cœur de l'eschatologie » (p. 70). En revalorisant à la fois les perspectives historique et christologique du 4<sup>e</sup> Evangile, l'auteur suit Dodd, Preiss, Cullmann surtout (à part sa doctrine des sacrements), et s'attaque en particulier à l'exégèse bultmaniennne. « Jean ne mélange pas les temps ! » (p. 156), et le livre de Ricca non plus. Il suit un plan tripartite : l'événement eschatologique (*consummatum est*) — le dernier jour (*et veniet consummatio*) — le *nûn* eschatologique (*continuum eschatologicum*). L'exégèse des divers thèmes johanniques, à laquelle se livre d'abord l'auteur, démontre à ses yeux qu'on ne saurait comprendre les expressions-clés du 4<sup>e</sup> Evangile sans les rapporter sans cesse à l'œuvre de Jésus de Nazareth, accomplie durant les trente années de sa vie terrestre et dont le sommet est la croix. Au Vendredi-Saint, la *krisis* suprême n'est pas seulement préfigurée, elle est réellement accomplie. Vie et mort de Jésus sont le *theatrum gloriae Dei* (p. 29), et la parole : « Tout est accompli » (Jean 19 : 29) est fondamentale pour la compréhension de l'ensemble de l'Evangile. L'eschatologie n'est donc pas tant l'enseignement des choses dernières, en tant que telles, que celui, enraciné dans le passé, du *commencement des choses nouvelles*, inaugurées en Jésus-Christ. L'avenir, lui, n'est pas éliminé pour autant. Il ne se réalise pas seulement dans et par la décision de l'individu croyant, mais embrasse l'histoire de l'Eglise et celle du monde, pour lesquelles le concept de « dernier jour », chez Jean comme dans les synoptiques, demeure fondamental. En affirmant (11 : 25) : « Je suis la résurrection et la vie » le Christ johannique n'entend pas abolir la foi en la résurrection future, sceau de la vie éternelle. Il attache, fait nouveau, cette résurrection à sa propre personne. Quant au présent, situé entre l'eschaton réalisé et sa manifestation finale, il est le temps de l'Esprit, par lequel s'actualise la tension entre ces deux pôles de l'histoire. Cette tension force l'individu à se décider (ici, Ricca récupère partiellement le vocabulaire existentiel), mais elle est, aussi, journalièrement vécue dans l'Eglise, communauté croyante et célébrante (par le culte et les sacrements), et caractérise l'histoire du monde dans son ensemble. C'est la raison pour laquelle la vie éternelle se définit, chez Jean, en termes d'éthique. Elle est un *menein*, elle est *amour*. — Comme nombre de travaux récents, celui de Ricca réhabilite le rôle central de l'Ancien Testament dans le 4<sup>e</sup> Evangile. Exégèse, théologie et critique interfèrent tout au long de ces pages très denses qu'achève une abondante bibliographie. Achevée en 1961 par un pasteur se destinant au service de l'Eglise vaudoise du Piémont, cette thèse reste actuelle malgré le retard de cinq ans qu'accuse sa parution.

BERTRAND ZWEIFEL.

WERNER BIEDER : *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament*.  
Zurich, EVZ-Verlag, 1966, 320 p.

Ce livre est le fruit d'une longue recherche patiente de l'auteur, recherche dont les débuts remontent aux années 1935-40. M. Bieder a donc suivi de près toutes les discussions récentes sur le problème du baptême, à commencer par la controverse entre K. Barth et O. Cullmann, jusqu'à celle qui oppose actuellement K. Aland à J. Jeremias. Or M. Bieder, bien que redevable de tout ce qui a été dit par d'autres que lui, a su sauvegarder son indépendance. Il a trouvé un chemin à côté ou plutôt entre les chemins mille fois battus des « partis » ; c'est là l'originalité de son étude. Il est certain que le contact régulier de l'exégète

bâlois avec la problématique de la mission d'aujourd'hui y est pour quelque chose. — Inspiré (il le dit lui-même) par la théologie de l'espérance de J. Moltmann, M. Bieder voit dans le concept de la « promesse » la clef de la compréhension des textes néotestamentaires qui parlent du baptême. Ce concept est en effet fructueux ; il aide plus qu'un autre à découvrir toute la richesse des textes et la complémentarité de leurs aspects, sans en rétrécir unilatéralement la portée. Si le baptême est une promesse, les alternatives trop absolues (telle que la question de savoir si le baptême a une signification « causative » ou « cognitive ») cessent d'être de vraies alternatives ; aussi les relations entre baptême et Esprit se montrent-elles sous un nouveau jour, même la question : baptême des enfants — baptême des adultes se révèle ne plus être la question qui devrait rester au centre de toute discussion. La perspective de la promesse est, au surplus, particulièrement apte à souligner la signification ecclésiale et missionnaire du baptême, en ceci qu'elle dépasse le seul individu et son salut, et engage les baptisés, comme « soldats du Christ », dans un service dynamique envers le monde. — Tout cela est établi sur la base d'une étude serrée des textes bibliques où l'auteur montre également sa familiarité avec les principaux ouvrages et thèses exégétiques (cependant on souhaiterait parfois des renvois plus explicites aux sources). La matière est présentée d'une manière claire et très systématique : chaque chapitre forme un chaînon indispensable dans la suite des idées ; des résumés fréquents facilitent en outre la lecture du livre. Il n'est pas possible de reproduire ici tout le contenu de l'ouvrage. Limitons-nous à quelques remarques. — Après deux chapitres d'introduction, un troisième chapitre traite, un peu succinctement, il est vrai, les questions des ablutions juives et du baptême des prosélytes, pour parler ensuite du baptême de Jean-Baptiste qui, selon M. Bieder, peut être considéré comme unique précurseur du baptême chrétien, étant donné son caractère eschatologique. Le parallèle de la circoncision est à écarter (bien que le symbole de la circoncision puisse retrouver un sens dans les jeunes Eglises d'aujourd'hui). Ayant consacré un chapitre au rôle que l'eau joue dans l'histoire des religions, M. Bieder aborde son sujet principal, l'étude des textes néotestamentaires. Dès le chapitre 5, il montre l'aspect missionnaire du baptême : les baptisés sont les « prémices » en terre païenne, formant ainsi une « tête de pont » du règne du Christ (I Cor. 1 : 16 ; Actes 16). Le sixième chapitre, le plus long et le plus difficile (aux dires de l'auteur lui-même), cherche à établir la relation qui existe entre le baptême chrétien et Jésus. M. Bieder parle d'abord du baptême de Jésus par Jean (en utilisant également les évangiles apocryphes et l'iconographie chrétienne), baptême qui ouvre le chemin à son « baptême dans la mort ». Dans ce contexte, l'auteur me semble attribuer une valeur trop grande, à savoir trop historique, à un *agraphon* (Pap. Ox. 840) qui l'amène à affirmer une évolution psychologique en Jésus qui, espérant le baptême de feu pour le monde, se serait détourné de plus en plus du baptême d'eau, sans toutefois pouvoir se libérer complètement de sa symbolique ; en tout cas, étant ressuscité, il aurait à nouveau donné l'ordre de baptiser aux disciples (Mat. 28 : 18 ss.). Dans le même chapitre, M. Bieder parle encore des textes importants d'Actes 2, 8 et 10, ainsi que de I Cor. 12 : 13, dans le but de démontrer que l'action du Saint-Esprit est libre, n'étant pas limitée au seul baptême d'eau ; ce dernier aurait plutôt la signification d'une intégration dans l'Eglise et d'un acte de confession devant le monde. Dans la même perspective, le chap. 7 décrit le baptême comme sacrement du « peuple itinérant », selon le témoignage de l'épître aux Hébreux. Les quatre textes de I Cor. 10 : 1-13, Eph. 5 : 26, Tite 3 : 5 et I Pierre 3 : 20-22 fondent ensuite (chap. 8) la thèse, certainement jus-

tifiée, que le baptême ne garantit pas automatiquement le salut, mais implique l'engagement total du baptisé ; et l'étude d'Actes 8 : 36-38, de I Cor. 15 : 29 ; 7 : 14, de Rom. 6 et de Marc 16 : 9-20 (chap. 9) montre que la foi ainsi exigée du baptisé ne se limite pas à sa personne, mais le relie à ses frères dans la foi et ouvre son horizon vers les non-croyants. Car le baptême chrétien ne doit pas rester une affaire ésotérique et égoïste de l'Eglise, mais devenir un signe de joie qui « ouvre une porte » à ceux de l'extérieur (chap. 10-11). Deux chapitres sont encore consacrés à l'idée du baptême comme marque du « corps du Christ » (Gal. 3 : 26-29) d'une part, et à l'étude de la littérature johannique d'autre part, où M. Bieder, à la suite de W. Michaelis, adopte une ligne moyenne entre les interprétations de R. Bultmann et de O. Cullmann. Enfin, un quatorzième chapitre résume tout ce qui a été dit, en le plaçant dans la perspective du Royaume de Dieu qui, bien que caractérisé par le « déjà » et le « pas encore », est en train de se réaliser dans l'obéissance diaconale de l'Eglise. — Il faut espérer que le livre de M. Bieder trouve un large écho non seulement chez les missionnaires et chez les laïcs intéressés aux questions théologiques, mais aussi chez les spécialistes des problèmes du baptême ; certes, il ne résout pas toutes les questions, mais il est capable de stimuler la discussion par la fraîcheur de ses points de vue et de sortir ce problème de ses impasses.

W. RORDORF.

MAX-ALAIN CHEVALLIER : *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*. Le rôle de l'esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul. Neuchâtel, Editions Delachaux et Niestlé, 1966, 251 p.

Il est impossible de résumer un ouvrage aussi important. L'auteur a choisi d'étudier la notion si controversée de pneuma dans sa relation aux ministères de la parole, en limitant ses recherches aux grandes épîtres pauliniennes. Cette méthode le conduit, au travers de minutieuses enquêtes, à quelques conclusions très précises qui renouvellent l'ensemble de la problématique, tant de la pneumatologie que de la doctrine des ministères. — Une première partie, consacrée à la fonction d'oïkodomè, met en lumière l'unicité de l'oïkodomè de l'apôtre, qui est l'acte par lequel Dieu crée le peuple eschatologique. La double métaphore construction-plantation de I Corinthiens 3 est directement héritée de Jérémie 1. Cette oïkodomè correspond à une intervention verticale de Dieu par le ministère de l'apôtre. En revanche, l'oïkodomè des autres ministères de la parole est horizontale. La métaphore, ici, n'a que le sens banal emprunté au milieu ambiant. Son emploi est parénétiq ue, tout à fait distinct du premier. Il faudra donc étudier séparément le rôle du pneuma dans le ministère apostolique et dans les autres ministères. — L'apôtre est le ministre de la nouvelle alliance établie par le Christ Jésus et son médiateur comme Moïse (II Cor. 3). Comme lui, il a vu le Kyrios face à face et le révèle aux hommes. Son ministère ne procède pas du pneuma, mais du Kyrios. Cependant le pneuma le rend possible en donnant accès à l'Évangile dans le cœur des hommes. L'apôtre est le témoin de cette action du pneuma divin qui manifeste qu'on est entré dans les temps messianiques. De plus, à côté du kérygme qu'il tient directement du Kyrios l'apôtre enseigne la sagesse qui, elle, comme tous les autres dons, relève du pneuma (I Cor. 2). Car l'apôtre est aussi, en dehors de son ministère spécifique, un homme du pneuma. — A l'inverse de la première partie où l'auteur distinguait deux emplois d'oïkodomè, il récuse dans la troisième, pour le terme charisma, la distinction classique entre un sens général et un sens technique. Tous les charismata sont simplement des dons de la grâce, provenant du pneuma

qui en est le sujet. Ce sont les Corinthiens qui appelaient pneumatika certains de ces charismata (glossolie et prophétie) et leur attribuaient une valeur éminente. Paul, sans les contester, les remet à leur juste place : des dispensations du pneuma parmi beaucoup d'autres, dont le but est le même : édifier la communauté. Car les dons, quels qu'ils soient, doivent être utilisés dans l'intention du donateur. Les divers ministères de la parole, distribués par le pneuma, correspondent à des fonctions nécessaires à la vie du corps, mais leurs contours restent incertains. Ce n'est que jusqu'à un certain point qu'on peut les définir et les instituer dans des charges, car « Dieu n'a pas mis en place une organisation de l'Eglise, mais des hommes dans l'ekklèsia » (p. 212). — Reste le problème de la continuation de la prédication du kérygme après les apôtres, que Max-Alain Chevallier aborde brièvement dans sa conclusion. Les époikodomountès de I Cor. 3 tels qu'Apollon relèvent-ils, comme les apôtres, du Kyrios ou bien du pneuma ? Ils dépendent en tout cas de la tradition apostolique. — Si le mérite de cet ouvrage consiste à reconstituer, au terme d'analyses très fouillées, la manière dont Paul concevait l'action du pneuma dans sa fonction d'apôtre et les autres fonctions de parole, il faut reconnaître avec l'auteur lui-même que deux grandes questions demanderaient à être élucidées pour que se dégage pleinement la portée de ses résultats : la relation du Kyrios et du pneuma d'une part et d'autre part le lien entre le don du pneuma (accordé à tous les croyants) et ses dons ou charismata. Mais la valeur de cette contribution nécessairement partielle à l'intelligence de l'Esprit nous fait espérer que le professeur de Strasbourg ne s'en tiendra pas là.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

HISTOIRE  
DE L'EGLISE  
ET DE LA  
PENSÉE  
CHRÉTIENNES

HENRI DE LUBAC : *Augustinisme et théologie moderne*. Paris, Aubier, 1965, 339 p. — *Le mystère du surnaturel*. Paris, Aubier, 1965, 301 p. (Théologie, 63-64.)

En 1946, chez le même éditeur, le P. de Lubac publiait son *Surnaturel*, qui souleva à l'époque une petite tempête. On retrouvera remaniés, dans *Augustinisme et théologie moderne*, les chapitres sur Baius, Jansénius, la prière d'Adam, sur le système de la « pure nature » (qui devient le « thomisme conservateur au XVI<sup>e</sup> siècle ») particulièrement complété (p. 140 ss. par des chapitres sur « nature pure et désir naturel », « le problème de la béatitude », « le problème de l'état primitif »), et enfin le chapitre final « de Jansénius à nos jours ». Ces compléments, qui font appel à une prodigieuse information sur les théologiens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, renforcent la thèse de l'auteur en la nuancant ; ils répondent aux objections qui lui furent faites par les partisans de Cajetan : comme l'augustinisme connu des « interprétations falsifiantes » au Moyen Age (augustinisme avicennisant) et à l'époque moderne (Baius, Jansénius, l'ontologisme), de même le thomisme en fut victime à la Renaissance et lors de la Contre-Réforme. Des *pura naturalia*, certains théologiens à la suite de Cajetan tirent le concept de « pure nature » qui fausse l'intention si profondément imprégnée d'augustinisme de saint Thomas ; et de ce fait, ils modifient la solution qu'ils donnaient, conformément à la tradition, au double problème de la béatitude et du statut originel de l'homme. Mais à côté de ces commentateurs « modernisants », demeure un courant fidèle à l'inspiration biblique de saint Thomas. Ainsi le P. de Lubac montre par l'histoire que la notion de « nature pure » constitutive d'une « religion naturelle », d'une « théologie naturelle », a servi d'arme offensive contre l'augustinisme renaissant du XVI<sup>e</sup> siècle (celui aussi des réformateurs, de Baius et plus tard celui de Jansénius), qu'elle est plus un être de



raison, une sorte de fiction sans racine dans l'Écriture et la tradition et surtout contraire à la Révélation. L'homme, en effet, n'a pas à la fois une fin naturelle et transcendante, comme si Dieu se dédoublait en auteur de la nature et en auteur de la surnature, comme si la nature humaine était à la fois autarcique, auto-suffisante et par ailleurs surnaturelle. Dans *Le mystère du surnaturel*, le P. de Lubac poursuit l'étude de la fin dernière de l'homme et de son équipement initial, celle de sa destinée d'une manière à la fois historique et systématique, exploitant certains matériaux de la seconde partie de *Surnaturel*, approfondissant encore son exégèse d'Augustin et de Thomas. Il rejette la thèse de la juxtaposition de la nature et du surnaturel, considérés « comme deux organismes complets », défend la gratuité de la grâce, la différence entre « le don premier de la création » et le don second de l'adoption, hiérarchisés et communicants entre eux. De telles contributions aux traités de l'homme, de la foi et de la grâce feront repartir le dialogue avec les protestants sur des bases plus sûres que celles de la théologie de controverse.

GABRIEL WIDMER.

L. BOUYER : *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la Prière eucharistique*. Tournai, Desclée, 1966, 453 p.

Le sous-titre de cet important ouvrage ne fait pas justice à son contenu. Car il ne s'agit de rien moins que d'une nouvelle synthèse historique des origines et de l'évolution de la liturgie eucharistique. Après les travaux de Baumstark, Jungmann, Gregory Dix et Dom Botte, pour ne citer que les plus récents et les plus marquants, il semblait que tout eût été dit sur ce chapitre, en l'état actuel de notre documentation. Néanmoins, le P. Bouyer n'a pas craint de reprendre le problème sur nouveau fond. Les cent premières pages du livre, consacrées aux prières liturgiques juives du repas pascal et autres repas communautaires, et aussi des assemblées synagogales, servent à étayer la thèse des chapitres suivants : le schéma et le contenu des liturgies eucharistiques de l'ancienne Église dérivent de la prière judaïque et s'expliquent par elle. Sans doute, la détection d'influences juives précises sur le culte de l'Église ancienne n'est-elle pas chose nouvelle. Mais, à ma connaissance, on n'avait jamais poussé si loin la recherche dans ce sens ni systématisé à ce point la théorie. Il faut avouer que les démonstrations de l'auteur ne laissent pas, dans l'ensemble, d'être impressionnantes, même si l'on pose par-ci par-là quelque point d'interrogation. Le résultat le plus frappant en même temps que paradoxal de cette recherche est une revalorisation du canon de la messe romaine, si décrié des liturgistes anglicans comme W. Frere jadis et même, quoique plus discrètement, de liturgistes catholiques (ainsi Baumstark, Bishop, Klauser), qui tous le considéraient comme une inqualifiable dislocation et défiguration de la très sobre et très pure prière eucharistique d'Hippolyte, censée représenter la liturgie primitive de la communauté chrétienne de Rome. Le P. Bouyer, lui, rend ses titres de noblesse au canon romain, dont il démontre à nouveau et de manière plus poussée la parenté avec la liturgie égyptienne d'Alexandrie, ainsi que le caractère archaïque et l'infrastructure judaïque. Cela est piquant au moment où l'Église catholique romaine vient d'abroger le caractère exclusif de son canon eucharistique traditionnel en lui en adjoignant trois autres, à choix, à la discrétion de l'officiant, parmi lesquels, précisément, le texte d'Hippolyte ! L. Bouyer montre que la Liturgie des *Constitutions apostoliques* (dite clémentine), tout comme la liturgie syrienne occidentale dite de Saint-Jacques, avec la liturgie byzantine qui en est dérivée,

sont des compositions plus tardives, nées d'un souci de mise en ordre et de systématisation trinitaire, comme conséquences des controverses christologiques et pneumatologiques du troisième et du quatrième siècle. En revanche, l'auteur, après d'autres, met en évidence l'intérêt exceptionnel que présente l'anaphore syrienne orientale (nestorienne) d'Addaï et Mari, dont l'archaïsme est notablement plus authentique que celui de l'anaphore d'Hippolyte. La place nous manque pour présenter les chapitres substantiels traitant des autres liturgies orientales et occidentales. Soulignons par contre les soixante dernières pages du livre, consacrées aux liturgies eucharistiques élaborées dans les Eglises de la Réforme. Le P. Bouyer relève l'échec de ces formulaires bâtis sur le donné des déviations médiévales et non sur un retour à l'eucharistie ancienne. Il parle de « l'eucharistie non eucharistique » de Calvin, Zwingli et Farel. Il note avec satisfaction la récupération de la vraie tradition par les calvinistes anglo-saxons et les épiscopaliens écossais du dix-huitième siècle, par les réformés de langue française avec Bersier, « Eglise et Liturgie » et Taizé, enfin tout récemment par l'Eglise de l'Inde du Sud et l'Eglise luthérienne américaine. Cinq index et une table des matières détaillée contribuent à faire de l'ouvrage du P. Bouyer un précieux *compendium* de l'histoire de la liturgie et de l'état présent de la recherche.

RICHARD PAQUIER.

HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN : *Spätscholastik und Reformation, der Herbst der mittelalterlichen Theologie*. Zurich, EVZ-Verlag, 1965, XVI + 423 p.

L'auteur, Hollandais, depuis trois ans professeur d'histoire de l'Eglise à Tubingue, occupait auparavant la même chaire à la Harvard Divinity School, USA, où le livre fut écrit. Le Dr Oberman s'est surtout spécialisé dans le champ de la pensée du Moyen Age tardif. Le présent livre est la traduction de l'original américain paru en 1963. Il forme la première partie d'une trilogie dont le second volume s'intitulera *Luther und die Theologie des Spätmittelalters* et le troisième *Die Gegenreformation und die Theologie des Spätmittelalters*. Le présent volume forme néanmoins un tout et traite du nominalisme du XV<sup>e</sup> siècle avec comme grand représentant Gabriel Biel. Généralement, on considère cette période comme faisant plutôt partie de l'histoire de la philosophie. Oberman, par contre, la considère comme une floraison de la théologie médiévale. A la différence de Huizinga, il ne veut pas parler du « déclin du Moyen-Age », mais de la « récolte » (angl. « harvest »). L'auteur n'étudie pas seulement la doctrine de la justification dans le nominalisme, mais encore d'autres doctrines comme celles de l'Eglise et de la Tradition. Il y voit les premiers développements des décrets de Trente. Pour cela il n'examine pas seulement le commentaire des sentences de Biel mais encore sa très large collection de prédications et l'*Expositio Canonis Missae*, qui toutes deux ont été lues par Luther. — Tout le livre excelle par sa clarté. Deux tableaux aident le lecteur. Le premier compare Occam à Biel, schéma des relations entre la justification et la prédestination (p. 185). Le second fait la comparaison entre la christologie et la mariologie de Biel (p. 295). Une bibliographie (18 pages en petits caractères) et un index de noms complètent l'ouvrage. Il est regrettable que le glossaire des termes nominalistes ait été supprimé dans cette édition allemande.

FOLPMER HOUWERT.

*Die heilige Schrift in den Katholischen Missionen.* Herausgegeben von Johann Beckmann S.M.B. Schöneck-Beckenried, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1966, 375 p.

Ce gros livre de 375 pages in-octavo est un recueil de plus de 24 études décrivant l'effort de traduction biblique accompli par l'Eglise catholique romaine depuis les plus anciens temps. — Réparties sur quatre régions, Amérique, Asie et Océanie, pays arabes et Afrique, ces analyses, dont sept sont en français, prouvent que l'intérêt des missionnaires catholiques pour la traduction et la diffusion de la Bible ne date pas du Concile du Vatican. — Il faut cependant reconnaître avec le Père Bühlmann que cet effort a souvent été sporadique et le fait de personnes enthousiastes et convaincues de l'importance du travail biblique ; l'Eglise, en tant qu'institution, n'a que rarement appuyé cet effort. — A lire cet ouvrage de bout en bout, avec son introduction par les Pères Bühlmann et Specker, et sa conclusion (avec un article du Dr Olivier Béguin, secrétaire général de l'Alliance Biblique Universelle : le renouveau biblique vu par un protestant), on est frappé du sérieux de ces traducteurs catholiques, généralement ignorés par les protestants. — On ne sait pas en général qu'en 1590, les quatre évangiles en arabe ont été imprimés à Rome par les soins de l'imprimerie des Médicis, et que la congrégation de la Propagande a fait imprimer en 1622 une Bible arabe pour la conversion des Musulmans. On ignore aussi les efforts catholiques remarquables pour traduire la Bible en japonais, coréen, chinois et vietnamien, etc. On est aussi frappé par la conception catholique des textes bibliques missionnaires. Les histoires bibliques, véritables « digests » de certains passages de l'Ancien Testament, ont généralement été diffusées en premier, avec le catéchisme. Cette méthode, qui n'a jamais été préconisée par les Sociétés bibliques, a quand même fait ses preuves dans de nombreuses régions. Elle a le mérite d'introduire les nouveaux lecteurs à la pensée biblique, sans les rebuter par des livres difficiles à comprendre. Dommage que, trop souvent, la vision des pionniers n'ait pas été suivie par la publication et la diffusion de tous les livres bibliques dans ces diverses langues.

PAUL D. FUETER.

EDGAR J. GOODSPEED : *A History of Early Christian Literature.* Revised and enlarged by ROBERT M. GRANT. Chicago, The University of Chicago Press, 1966, IX + 214 p.

R. M. Grant, professeur à l'Université de Chicago, réédite aujourd'hui l'ouvrage classique de E. J. Goodspeed, commencé en 1929 et achevé en 1941, sur la littérature chrétienne ancienne, ouvrage que la critique avait alors apprécié pour sa concision, sa clarté et sa précision. Trop de textes, cependant, ont été découverts depuis pour que le livre puisse être réimprimé tel quel. C'est pourquoi, R. M. Grant a tenu à le mettre à jour : d'où plusieurs adjonctions et modifications que l'adaptateur aurait bien fait de mettre entre crochets, comme G. Bardy l'avait fait en son temps, pour la réédition de l'*Histoire de la littérature latine chrétienne* de P. de Labriolle, Paris, 1947. — En une série de seize chapitres, E. J. Goodspeed présente la littérature chrétienne antérieure à Eusèbe, à l'exception du Nouveau Testament. Le chapitre 16 donne une liste, certes incomplète, mais précieuse des ouvrages perdus de cette littérature. — Cette brève patrologie se signale, me semble-t-il, par trois qualités principales, qui témoignent, toutes trois, du génie de l'auteur et du caractère toujours

actuel de l'ouvrage. Primo, l'effort de classer la littérature chrétienne ancienne par genres littéraires (E. J. Goodspeed les appelle des *types*) : d'où les premiers chapitres sur les épîtres, les apocalypses, les évangiles, les actes, les hymnes et les homélies. Secundo, le souci de localiser les textes présentés : tel écrit reflète le christianisme d'Antioche, d'Alexandrie ou de Rome. E. J. Goodspeed admet donc plusieurs courants dans le christianisme antique, même à l'intérieur de la *catholica*. Tertio, l'intérêt porté à la transmission des textes : citations chez les Pères ultérieurs, tradition manuscrite, rayonnement intellectuel.

FRANÇOIS BOVON.

PAUL-F. GEISENDORF : *Bibliographie raisonnée de l'histoire de Genève*, Tome XLIII des « Mémoires et Documents » publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève. Genève, Alexandre Jullien, 1966, 633 p.

Cette bibliographie, qui offre 4605 titres, comprend trois parties : I. Généralités. II. Histoire spéciale par matières. III. Histoire spéciale par époques, chacune des trois parties se subdivisant à son tour en un certain nombre de chapitres. — Tous les genres sont donc représentés, depuis l'histoire des sources et des institutions, celle des théories du gouvernement ou des questions religieuses, jusqu'à celle des mœurs, des coutumes, des arts et des objets. L'ensemble de l'histoire genevoise se déroule ainsi devant le lecteur. — La valeur et l'intérêt de cet ouvrage résident non seulement dans la méthode claire du classement, mais aussi dans les commentaires qui accompagnent un grand nombre des études citées et qui en fixent la valeur. Grâce à eux Geisendorf détruit les légendes, indique des erreurs d'interprétation, dénonce les compilations, permettant ainsi au lecteur de trouver rapidement l'ouvrage le meilleur sur le sujet qu'il étudie. On admirera sans réserve cette œuvre composée avec une minutie et une patience qui révèlent la compétence de son auteur, et de ceux qui l'ont menée à chef après son décès, MM. Jean-Daniel Candaux et André Duckert. — En terminant, on formulera un souhait : que cette œuvre si utile soit poursuivie pour les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles et suscite des travaux analogues dans d'autres cantons suisses.

OLIVIER FATIO.

THÉOLOGIE  
CONTEMPORAINES

WILHELM WEISCHEDEL : *Denker an der Grenze. Paul Tillich zum Gedächtnis*. Berlin, Walter de Gruyter, 1966, 17 p.

Il s'agit là du discours de W. Weischedel, professeur de philosophie à l'Université libre de Berlin-Ouest, tenu le 20 novembre 1965 à l'occasion du décès du célèbre philosophe de la religion dont la pensée « à la frontière » d'une théologie attentive aux faits de culture et d'une philosophie sensible au phénomène religieux n'est pas sans analogie avec la volonté synthétisante de Hegel. « Seul, dit Tillich, le chemin de la synthèse est véridique ; il faut s'y risquer, même si cela échoue toujours à nouveau. » L'auteur s'attache à montrer la grandeur et les limites d'un tel programme.

HENRY MOTTU.

PAUL TILlich : *Le courage d'être*. Traduction de l'anglais et avant-propos de Fernand Chapey. Préface de René Marlé. Paris, Casterman, 1967, 187 p. (Collection « Christianisme en mouvement », 5).

Le but de cet ouvrage très connu et enfin traduit consiste à analyser la condition de l'homme sous l'angle particulier du courage, plus exactement du « courage d'être » ; l'auteur aimerait en effet — et c'est là sa thèse fondamentale — faire l'unité des deux significations, éthique et ontologique, du concept de courage, car l'aspect éthique de ce problème s'enracine à ses yeux dans la nature de l'être : le point de vue ontologique et le point de vue éthique sont interdépendants. « Le courage peut nous apprendre ce qu'est l'être et l'être ce qu'est le courage » (p. 18). La méthode de l'auteur est, semble-t-il, plus heideggerienne qu'existentialiste au sens courant du terme. C'est ainsi que Tillich cherche dans ce livre consacré à une notion particulière non seulement à fonder ontologiquement une anthropologie religieuse mais à ouvrir la voie à une « approche ontologique de la réalité » (p. 43). Le courage n'est pas, selon Tillich, une vertu particulière, une simple expression de la vitalité de l'homme ; il est, bien plus profondément, affirmation de soi de l'être en dépit de la menace du non-être à l'œuvre dans l'existence, menace dont l'angoisse (distincte de l'angoisse pathologique) est le principal reflet en l'homme — cette angoisse, par exemple, « d'être incapable de protéger son propre être » (p. 51) de l'irruption du non-être... Puis Tillich définit trois sortes d'angoisse : celle de la culpabilité et de la damnation, où l'affirmation de soi morale se trouve menacée (Luther et la Réforme) ; celle du destin et de la mort, où l'affirmation de soi ontologique est battue en brèche (le stoïcisme) ; celle, enfin, du vide et de la perte du sens, c'est-à-dire de l'absurde, où l'affirmation de soi spirituelle cette fois est remise en cause (l'existentialisme contemporain). Deux formes principales de courage sont, dans le monde actuel, l'expression du courage d'être : l'une tire sa force du « courage d'être en participant », l'autre du « courage d'être soi-même » ; mais, alors que dans les collectivismes de droite ou de gauche, l'être, à force de participer, se perd dans l'indifférenciation et la chosification du soi, dans l'individualisme, et particulièrement l'existentialisme, le soi ne s'affirme qu'en perdant le monde et son environnement. D'où la question finale de Tillich : comment unir ces deux formes de courage grâce à une troisième forme qui les dépasserait ? L'auteur la voit dans ce qu'il appelle « la foi absolue » : celle-ci est le courage, grâce auquel l'homme, investi par la puissance de l'être intégrant le non-être lui-même, accepte, sans s'affirmer soi-même en tant que subjectivité en soi, d'être accepté « en dépit » de la conscience de la culpabilité (l'auteur a des pages excellentes sur Luther et la justification par la foi), de l'angoisse de la mort et du destin, et surtout, en dépit de l'absurde. Et c'est alors l'interrogation, sous-jacente à tout le livre, qui redouble d'intensité : « La foi peut-elle résister à l'absurde ? » (p. 171). Dans une telle situation, l'homme désespère du sens de l'existence ; mais, dit Tillich, tant que ce désespoir est accepté en tant que tel et vécu comme un acte de vie et de créativité, il est positif en sa négativité même. Car : « Il ne peut y avoir de négation véritable sans une affirmation implicite » (p. 173). La foi absolue — on pourrait interpréter : la foi adulte — dépasse de la sorte le personnalisme, le mysticisme et le théisme ; tour à tour, en effet, elle conteste la consistance de la structure du schéma sujet-objet (p. 174-175 et p. 180-181), elle comporte un élément de scepticisme et elle n'a pas « de contenu spécifique » (p. 178), ou plutôt ce contenu est « Dieu au-dessus de Dieu » (cf. tout le dernier chapitre), Dieu étant non *un* être, mais l'Être lui-

même, inobjectivable, transpersonnel, intégrant la négation à un mouvement originaire d'affirmation et de positivité. La foi absolue est donc en même temps le courage du désespoir et le courage qui est « dans et au-dessus » de tout courage. — Malgré la beauté et l'intérêt de ce livre, par moments admirable, nous ne pouvons taire cependant un certain nombre de questions. 1) En dépit de sa volonté de ne pas sacrifier les « symboles concrets » de la foi (p. 183), ce qui frappe néanmoins dans les affirmations ultimes de l'auteur, c'est leur abstraction. Tout cela est intellectuellement peut-être merveilleux, mais rigoureusement *impraticable*. L'apologétique est le contraire de la praxis. Voici deux exemples. La foi absolue, écrit Tillich, « est l'acte d'accepter d'être accepté sans personne ni quelque chose qui accepte. Elle est la puissance de l'être lui-même qui accepte et donne le courage d'être. C'est là le point le plus élevé auquel notre analyse nous a conduit » (p. 181). Mais l'auteur ne nous dit jamais *par qui* le « courage d'être » accepte d'être accepté. Tillich récuserait sans doute une telle question comme encore trop personnaliste. Toutefois, une certaine *tension* ne doit-elle pas être maintenue entre ce que Paul Ricœur appelle le Dieu de Kierkegaard et le Dieu de Spinoza, autrement dit entre le Dieu personnel que j'invoque et le Dieu transpersonnel qui se situe toujours ailleurs qu'en mon invocation ou mon refus? Tillich fait-il bien d'atténuer cette tension, en laissant entendre que Dieu est ineffable, « au-dessus » de Dieu? C'est faire alors, sans le dire, de la théologie apophatique ou négative; mais celle-ci peut-elle être plus qu'un correctif? Elle permet sans doute une émondation bénéfique et philosophiquement nécessaire du Dieu biblique; si, cependant, elle veut rester chrétienne, ne lui faut-il pas aboutir à *ce* Dieu? D'ailleurs, la dernière phrase du livre: « le courage d'être s'enracine dans le Dieu qui apparaît quand Dieu a disparu dans l'angoisse du doute » (p. 184) trahit cette indétermination; *quel* est ce Dieu qui apparaît et *quel* est ce Dieu qui meurt? Théologiquement parlant, cet inconditionné qu'est Dieu n'est pas l'indéterminé. 2) N'est-ce pas, ensuite, le propre d'un phénoménologue chrétien de résister à la tentation de vouloir et de prétendre « dépasser » ce que l'auteur appelle « la foi ordinaire » (sic), le « théisme », etc., grâce à une interprétation astucieuse? Si Dieu est Dieu, comme l'avait génialement vu Anselme, ce phénoménologue chrétien avant la lettre, il n'y a rien « au-dessus » de Dieu qu'une idole; si la foi est la foi, elle est indépassable en tant que foi « ordinaire »: *fides quaerens intellectum*. Sinon, la double vérité s'installe subrepticement. L'*intellectus fidei* d'Anselme n'est rien d'autre, rien de plus élevé, *rien de moins inacceptable* que la foi. C'est dans l'ordinaire que se trouve le plus vrai. C'est le symbole qui donne à penser et non mon interprétation qui ferait croire. La culture de l'intellectuel chrétien n'est pas une culture de classe. La foi absolue de Tillich ressemble trop à la foi philosophique de Jaspers, c'est-à-dire à la foi du professeur qui enseigne sans rencontrer jamais. L'herméneutique n'est pas la manipulation du symbole; elle est obéissance au symbole, tentative de *laisser* Dieu être Dieu, de le faire apparaître comme tel. Une herméneutique ou une théologie de la culture coupée de la théologie risque de retomber dans une sorte de *condescendance* aussi désuète qu'intolérable; inversement bien sûr, le mérite de Tillich est d'avoir rappelé qu'une théologie non culturelle est aveugle. Mais n'eût-il pas fallu moins « enseigner » de haut en bas que briser, à l'instar d'Anselme, la « relation d'enseignement » en se laissant enseigner par la base? C'est peut-être cela aussi, la révolution culturelle... 3) Enfin, il va sans dire que le projet de Tillich de réconcilier la théologie et la philosophie est imposant; il y a quelque chose de tranquille et de majestueux dans cette pensée. Tout bon esprit tend d'ailleurs, de quelque façon que ce soit, à faire entrer en dialogue

ces deux rivales à jamais ennemies. Pourtant, théologie et philosophie demeurent ici-bas *antithétiquement* complémentaires ; leur corrélation, si corrélation il y a, a lieu sur le mode de la polémique. Vouloir vivre maintenant leur réconciliation est une illusion du désir, d'un désir certes plus que légitime, mais dont l'accomplissement n'est pas en notre pouvoir : « Eia, wären wir da ! », comme l'écrivait Barth. Or nous n'en sommes *pas encore* là. Malgré son charme, la pensée de Tillich frise parfois la gnose, parce qu'elle est fondamentalement non eschatologique. La théologie chrétienne a-t-elle une autre tâche que celle d'interpréter modestement la *résistance* du témoignage biblique à toutes les gnoses, ontologies et autres synthèses ? C'est là toute la question.

HENRY MOTTU.

KARL JOHANNES HEYER, GERD HENSELEIT : *Ehe unter dem Kreuz*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1967, 130 p.

Sous un titre un peu dramatique, ce petit ouvrage reproduit les études présentées dans une session de foyers mixtes par un prêtre et par un pasteur. Elles sont animées par le même souci pastoral que les récentes « Recommandations de l'Eglise Catholique et des Eglises Réformées et Luthériennes de France ». C'est la contribution du prêtre qui paraît la plus neuve, quand il déclare que seul le signe de la communion est refusé par l'Eglise catholique à ceux de ses enfants qui se situent hors de son ordre, mais que la grâce leur demeure offerte par le « chemin extraordinaire » que l'amour de Dieu tient prêt pour eux : la communion spirituelle ou de désir permet aussi de participer au corps et au sang du Seigneur quand ils ne peuvent être reçus sous le signe de la fraction du pain.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

H. CAFFAREL, A.-M. CARRÉ, L. LOCHET, A.-M. ROGUET : *L'amour plus fort que la mort*. Edition abrégée. Paris, Editions du Feu nouveau, 1967, 255 p. (Foi vivante, 44.)

Ce livre s'ouvre sur un discours de Pie XII aux veuves et veut en être un commentaire. « Loin de détruire les liens d'amour humain et surnaturel contractés par le mariage, la mort peut les perfectionner et les renforcer » (p. 12), affirmait le pape. Les auteurs vont encore plus loin. Le veuvage est « une étape de la condition conjugale » (p. 34). « Que votre mari reste bien le chef du foyer, celui à qui vous et vos enfants continuez à vous référer » (p. 88). On voit avec effroi jusqu'où peut conduire une doctrine pseudo-spirituelle où la mort « prend un sens », « nous fait imiter le Christ » et « devient comme un sacrement », « une véritable célébration qui fait écho à la Pâque de Jésus » (p. 43-44). Seuls, quelques témoignages de veuves qui expriment avec une simplicité réaliste leurs problèmes humains font contrepoids à un amas de considérations qu'une piété biblique ne peut que trouver aberrantes.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

BERNARD BRO : *Faut-il encore pratiquer ? L'homme et les sacrements*. Paris, Les Editions du Cerf, 1967, 448 p. (Foi vivante, 50.)

Les sacrements et toute la pratique religieuse ont-ils encore un sens aujourd'hui ? C'est la question fort actuelle qu'aborde en profondeur et en largeur un livre, format livre de poche, d'aspect un peu déroutant : il veut non seulement

répondre, mais surtout faire réfléchir le lecteur. Il ouvre donc de vastes perspectives ou suit de petits sentiers dans la littérature ou la psychologie, dans la Bible, dans la liturgie et la théologie des diverses Eglises, et le livre se termine par un appendice de plus de trente pages qui est un guide d'études et de lecture, sorte de bibliographie raisonnée très au fait. — Une première partie situe les sacrements dans le mal du siècle, comme accomplissement du dialogue et présence de l'éternité. Puis il présente brièvement les sept sacrements, en explique le sens profond. Une quatrième partie développe toute une théologie et une phénoménologie du symbole (Dieu nous parle par les choses), puis il pose le problème de la liturgie (aimer ou subir) et de ses inévitables conflits. La dernière partie pose la question si importante pour nous de l'efficacité des sacrements. — Ce livre intéressant, très riche et suggestif, apporte un témoignage important pour notre compréhension personnelle et œcuménique des sacrements aujourd'hui.

JEAN SAUTER.

HANS KÜNG : *Liberté du chrétien*. Paris, Desclée De Brouwer, 1967, 230 p.

Les titres mêmes de l'auteur (professeur de dogmatique et de théologie de l'œcuménisme à la Faculté de théologie de l'Université de Tübingen, directeur de l'Institut de recherches œcuméniques) nous laissaient espérer un esprit ouvert, courageux, voire d'avant-garde. Et en effet, la lecture de ce livre ne déçoit pas nos espérances. C'est bel et bien de *liberté* qu'il est question. En des cercles concentriques, l'auteur essaie de définir en quoi consiste la réelle liberté du chrétien. L'ouvrage s'ouvre sur le problème de la liberté du laïc face au monde, traité à l'aide d'un exemple historique : Sir Thomas More ; il se ferme sur celui de la liberté d'un membre du clergé, en l'occurrence, le pape Jean XXIII. En un assez long chapitre, l'auteur définit aussi la liberté du théologien dans et pour une Eglise libre. La liberté communautaire est également abordée ; tout d'abord au sein de l'Eglise : qu'est-ce qu'une Eglise libre, quelles en sont les manifestations ; ensuite par rapport au monde. Le chapitre sur *la liberté de religion*, qui traite du rapport de l'Eglise et des autres religions, ainsi que des « quasi-religions », selon l'expression de P. Tillich, nous paraît personnellement le plus remarquable par la position à la fois nuancée et audacieuse, rigoureuse et ouverte, qui y est adoptée. D'une manière générale, nous retrouvons cette position tout au long de l'ouvrage. Un ouvrage tonique, expression d'une foi vivante et adulte, qui par là même mérite une large diffusion.

MICHEL CORNU.

HISTOIRE  
DE LA  
PHILOSOPHIE

MICHELE FEDERIGO SCIACCA : *Platone*. Milan, Marzorati, 1967, tome I, 446 p., tome II, 440 p.

Voici que paraît la seconde édition du Platon de M. Sciacca : comme nous ne pouvons pas, dans le cadre imparti à cette recension, suivre le détail de cette étude qui repose sur une vaste bibliographie (le lecteur francophone a le plaisir d'y trouver cités de nombreux auteurs de langue française), nous nous contenterons de signaler les grandes articulations : la première partie est consacrée au problème anthropologique et théologique, la seconde partie au problème de la réforme religieuse accomplie par Platon, « critique de la religion officielle », la



troisième partie étudie le problème cosmologique et celui du démiurge. — Une étude particulièrement suggestive porte sur *l'actualité de Platon* : le problème de la connaissance est posé en termes de métaphysique : aujourd'hui encore, nous pouvons admettre que toute théorie de la connaissance repose, implicitement ou explicitement, sur un fondement métaphysique. — Sont actuels, d'autre part, l'exigence platonicienne d'approfondir les problèmes qui ont trait à l'existence, à la finalité du monde, à Dieu et à l'âme, son sens métaphysique de la philosophie, le Platon de la transcendance, le grand découvreur d'un monde qui n'est pas le nôtre, mais qui le sera, le Platon qui fait reposer la dignité de l'homme dans l'aspiration au surnaturel, le Platon du Logos, de l'Amour et de la Réminiscence ; bref, est actuel *l'esprit* de Platon parce que la philosophie et le philosophe humain sont éternels (II, p. 276-277). L'ouvrage de M. Sciacca est bien fait pour nous inviter à relire Platon.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

FERNAND VAN STEENBERGHEN : *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*. Louvain, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1966, 594 p. (Philosophes médiévaux, t. IX.)

Ce livre fait le point des connaissances acquises jusqu'ici sur le XIII<sup>e</sup> siècle. Il est l'ouvrage d'un maître qui participe depuis de longues années à la découverte et à l'interprétation de la philosophie médiévale et qui fournit ici, avec une simplicité et une clarté parfaites, la synthèse des travaux considérables qu'il a déjà consacrés à ce grand sujet. L'intention de M. van Steenberghen n'est pas de présenter les doctrines dans le détail de leurs raisonnements, mais d'en indiquer les thèses caractéristiques et d'apporter toute la lumière souhaitable sur leur interprétation générale et sur les problèmes historiques qui se posent à leur sujet et au sujet de leurs auteurs. Le mérite éminent de cet ouvrage est ainsi de mettre en discussion systématique les tentatives de synthèse et les conclusions partielles érudites qu'on rencontre chez les historiens de la pensée médiévale depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à la recherche la plus récente. Dans cette vaste revue d'opinions, Etienne Gilson est un des auteurs le plus souvent critiqués : M. van Steenberghen s'écarte en effet du savant français sur nombre de questions d'importance. Malgré sa richesse, ce livre a une grande unité. Après trois chapitres d'introduction consacrés à l'état des études sur le XIII<sup>e</sup> siècle, aux antécédents historiques de la pensée de cette époque et à l'invasion de la philosophie païenne vers l'an 1200, l'auteur établit, chemin faisant, que l'histoire de la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle se ramène à l'histoire de l'aristotélisme. « L'historien du siècle d'or de la scolastique, écrit-il, assiste à la croissance et à la diversification progressive de l'aristotélisme latin, *source commune de tous les courants philosophiques* qui entrent en conflit pendant le dernier tiers du siècle. Ces luttes doctrinales opposent, en réalité, des formes diversement évoluées de l'aristotélisme latin » (p. 520). Ce qu'on a appelé l'« augustinisme philosophique » du début du siècle est, à son avis, un aristotélisme éclectique. La philosophie de saint Bonaventure elle-même est un aristotélisme, moins évolué cependant que celui de saint Thomas. Dans cette perspective, il n'y a pas lieu d'opposer saint Bonaventure à saint Thomas pour faire de lui le représentant de l'augustinisme. Le XIII<sup>e</sup> siècle est le siècle de saint Thomas en qui sont couronnés les efforts de toute une époque pour assimiler la philosophie païenne. Cet heureux dénouement n'a pas été facile et il n'a pas été reconnu tout de suite : il a fallu que naisse l'aristotélisme

hétérodoxe de Siger et de ses amis et que s'engagent les luttes doctrinales suscitées par les philosophes conservateurs se réclamant de saint Augustin, mais représentant en réalité un aristotélisme augustinisant. Cette interprétation générale du mouvement philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle, fermement défendue tout au long de l'ouvrage, va de pair avec une doctrine très nette aussi des rapports de la raison et de la foi. Pour M. van Steenberghen — et c'est un des points où il s'oppose le plus à M. Gilson — il y a des *philosophes* chrétiens, mais il n'y a pas de *philosophie* chrétienne. Purement rationnelle, la philosophie est aussi purement autonome, malgré les stimulations qu'elle peut recevoir de la révélation. C'est ainsi que saint Bonaventure lui-même l'a conçue, ne différant nullement en cela de saint Thomas. On le voit, il y a dans la pensée de M. van Steenberghen un moment strictement rationaliste. Acceptera-t-on cette doctrine et acceptera-t-on la thèse selon laquelle le XIII<sup>e</sup> siècle n'a connu qu'une seule philosophie, l'aristotélisme ? Quoi qu'il en soit, ce livre est bien propre à nourrir la réflexion de tous les lecteurs, érudits, philosophes ou théologiens, qui ne pourront prendre position sur les problèmes qu'il agite sans tenir compte des thèses de son auteur.

FERNAND BRUNNER.

BATTISTA MONDIN : *Antologia del pensiero filosofico di S. Tommaso d'Aquino*. Roma, Herder, 1967, 253 p.

Il faut signaler une entreprise intéressante des Editions Herder, de Rome, qui présentent cette anthologie de la pensée philosophique de saint Thomas. Dans son introduction, l'auteur déclare que la philosophie de saint Thomas est profondément originale, centrée sur la Perfection absolue de l'être, plutôt qu'une synthèse de Platon et d'Aristote, de saint Augustin et de Proclus, de Boèce et d'Avicenne, etc. Pourtant, comment ne pas avouer une certaine perplexité devant l'enthousiasme de l'auteur qui estime que « somme toute, le thomisme, aujourd'hui, est le système philosophique le plus suivi ». Voilà un point de vue qui ne peut être justifié que par la vertu d'un critère philosophique bien partiel et d'une perspective historique partielle. L'agencement des textes est le suivant : Gnoséologie, Métaphysique, Anthropologie, Ethique et deux index.

ERIC MERLOTTI.

KARL LÖWITH : *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 252 p.

Ce qui frappe tout d'abord dans cet ouvrage, ce sont ses qualités de rigueur, de sobriété, d'honnêteté dans l'interprétation. Dans sa célèbre étude « Von Hegel zu Nietzsche » (Stuttgart, 1941), l'auteur posait, dans le dernier chapitre, le problème du christianisme dans la philosophie posthégélienne. Dans une autre « Weltgeschichte und Heilsgeschehen » (Stuttgart, 1953), il avait posé celui des présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire et de la possibilité d'une *philosophie* de l'histoire indépendante. Dans « Gott, Mensch und Welt », il essaie de montrer comment la métaphysique a, à travers l'histoire de la philosophie, réduit le rapport Dieu-Homme-Monde à celui d'Homme-Monde. Le fil conducteur du livre est que l'histoire de la philosophie conduit de la cosmo-théologie des Grecs en passant par l'anthropo-théologie chrétienne à l'émancipation de l'homme. La philosophie devient anthropologie au moment

où l'homme se détache du cosmos divin des Grecs et du Dieu transcendant de la Bible. De Descartes à Hegel, en passant par Kant, Fichte et Schelling, la métaphysique reste fondamentalement anthropo-théologique. Il faudra attendre Nietzsche pour voir s'opérer le virage décisif. Mais bien avant lui, Spinoza déjà, en philosophe solitaire, avait construit son système en dehors du cadre métaphysique hérité de la Bible. — Par la manière originale dont notre auteur aborde des philosophes bien connus, il nous indique non seulement des perspectives souvent nouvelles, mais nous incite aussi, indirectement, à reposer certains problèmes de l'histoire de la philosophie. — Pourrions-nous émettre le vœu de voir un jour l'un ou l'autre des ouvrages de Karl Löwith traduits en français ?

MICHEL CORNU.

GABRIEL MADINIER : *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. Deuxième édition avec préface d'Aimé Forest. Louvain, Editions Nauwelaerts, 1967, 481 p.

Cette réédition de la thèse principale de Gabriel Madinier réjouira ceux qui, demeurés fidèles au souvenir de ce penseur délicat et profond, seront à même, grâce à elle, de mieux comprendre l'intention première de sa réflexion. La préface d'Aimé Forest dégage en termes excellents les lignes de ce projet initial : retenir et dépasser la leçon de Maine de Biran en attribuant à la conscience une nature non seulement motrice, mais encore gestuelle et signifiante. Les ouvrages ultérieurs de Madinier (v. ici même deux notices, 1953, p. 304 et 1955, p. 312) ne feront que prolonger d'une manière moins historique et plus personnelle les lignes de cette vaste et belle étude.

RENÉ SCHAEERER.

KARL LÖWITH : *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1966, 380 p.

L'originalité de cette monographie très complète, dont nous bénéficions ici de la réédition, consiste à expliciter les points de vue et les jugements de l'historien bâlois de l'art et de la culture (1818-1897) à l'aide d'un développement organique de sa compréhension de l'homme et de l'histoire. Löwith situe l'œuvre de Burckhardt à mi-chemin entre la spéculation hégélienne et l'individualité radicale de Kierkegaard. Contre Hegel, Burckhardt maintient que le sujet de l'histoire est l'homme agissant et souffrant — non l'Esprit absolu ; il rejette l'optimisme hégélien, cette fausse foi dans la nécessité absolue, c'est-à-dire rationnelle de l'événement, dans le dépassement dialectique de la négativité, dans le développement progressif des choses vers la liberté. Mais, contrairement à Kierkegaard, il ne cherche pas moins la raison dans l'histoire, en étudiant les étapes de la culture et sa continuité dans les crises elles-mêmes ; c'est ainsi qu'il vouera toute son attention aux « passages » historiques du monde antique à la christianisation de l'Occident (Constantin), du Moyen Age au début du monde moderne (la Renaissance) et de l'Ancien Régime à l'avènement des idéologues modernes, ces « terribles simplificateurs » dont il s'est tant méfié (la Révolution française). Selon Burckhardt, « l'homme se tient au centre de l'histoire, non parce qu'il se trouve en son milieu, mais en tant qu'il se révèle capable, en lui-même, de mesure et de centration » (p. 97). On voit donc que l'idéal humain — quelque peu aristocratique — de Burckhardt paraît être celui-là

même de l'Antiquité tardive et de la Renaissance italienne : l'homme privé, à la fois singulier et universel, vivant dans une sorte de retraite apolitique voulue et lucide, trouvant sa vraie grandeur dans la mesure et cherchant à maintenir par la contemplation du beau la continuité de sa culture. Il s'ensuit que l'auteur des *Weltgeschichtliche Betrachtungen* estime impossibles et nuisibles les tentatives extrémistes de retour violent tant à l'innocence de l'homme antique chère à Nietzsche qu'au témoignage public du martyr chrétien qui fascinait Kierkegaard. — Au moment où la théologie contemporaine renoue avec l'eschatologie et cherche les voies nouvelles d'un discours accessible à la mentalité moderne, la lecture d'un tel livre fait réfléchir. Burckhardt n'ironise-t-il pas lucidement sur ce qu'il appelle « das brillante Narrenspiel der Hoffnung » (!) et ne voit-il pas avec raison dans l'ascèse et le refus du monde la marque authentique de l'anti-conformisme fondamental du christianisme primitif ? Il semble bien, en effet, que l'espérance chrétienne ne peut prétendre faire l'économie du scepticisme à la fois critique et généreux de l'historien et, corrélativement, que l'analyse du fait historique exige qu'on en discerne honnêtement la distance culturelle irréductible, condition paradoxale de son appropriation.

HENRY MOTTU.

MAURICE BLONDEL : *Dialogue avec les philosophes*. Paris, Aubier, 1966, 294 p.

Dans sa préface, M. H. Gouhier note que, « lorsqu'un vrai métaphysicien lit et commente Descartes ou Malebranche, saint Augustin ou Pascal, l'historien de la philosophie doit écouter : il a toujours beaucoup à apprendre ». Blondel n'était pas un historien de métier, ni de tempérament, mais un philosophe de race qui interroge ses pairs, scrute leurs témoignages, discute leurs difficultés, adopte ou rejette leur manière de voir le monde d'un regard neuf, l'homme et Dieu. Blondel a plus le génie de la synthèse que de l'analyse ; il est soucieux d'intégrer la part de vérité que contient toute vraie philosophie à la vérité plus haute, à ce qu'il nomme la philosophie intégrale ou philosophie catholique. Comment réagit-il devant une conception apparemment si différente de la sienne comme celle de Spinoza ou de Descartes, ou en présence de penseurs qui semblent de sa famille, Malebranche et saint Augustin qu'il a tant lus et médités, et ce Pascal si proche et pourtant si loin de lui ? On l'apprendra de ces conférences, de ces articles dispersés dans diverses revues et qui font l'objet de la présente publication. Il s'est exprimé lui-même sur ce sujet dans une lettre (p. 281 s.), où il examine les rapports entre la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie, critiquant au passage le panlogisme de Hegel, les relations entre la connaissance notionnelle et la connaissance concrète. En bref, Blondel lit les philosophes pour y détecter, reprises sous d'autres éclairages, ses propres intuitions, tout en tenant compte des travaux des spécialistes dont il saluait en V. Delbos, son ami, un modèle de probité et de rigueur (cf. l'hommage qu'il lui rend, p. 239 ss.) ; il les écoute pour apprendre des plus grands une technique, une méthode dans l'art de déchiffrer les problèmes, un langage et une logique susceptibles de justifier une vision du monde et une sagesse de la vie. On comprend l'intérêt qu'il y a à relire ces textes d'allure paradoxale, « Le christianisme de Descartes », « L'anticartésianisme de Malebranche » ou « Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal ».

GABRIEL WIDMER.

JEAN GUITTON : *De la signification du cosmos*. Paris, Centre de documentation universitaire, 1966, 233 p. (polycopié).

PHILOSOPHIE  
CONTEMPO-  
RAINE

Dans ce cours public de Sorbonne, M. Jean Guitton s'est attaché à démontrer que Dieu est non seulement objet de foi, mais de raison. « Tout va dans le sens de l'athéisme... jusqu'à un certain degré » (p. 19). Le désarroi qui engendre l'athéisme contemporain tient à un désaccord de l'homme et du cosmos. Cependant, un examen plus attentif conduit à reconnaître que l'image que la science actuelle donne de l'univers postule l'existence d'une intelligence organisatrice qui n'est pas le Dieu révélé, mais qui ne le contredit pas. Car l'athéisme est impuissant à expliquer l'ordre du monde. — L'auteur ne méconnaît pas que la voie philosophique qu'il a choisie « est à contre-courant de toutes les voies frayées par notre époque » (p. 232). Mais si sa tentative est courageuse, qui convaincra-t-elle, et en définitive de quoi ? Devant cette restauration d'une des preuves classiques de l'existence de Dieu, on se demande si l'athéisme, « négation purificatrice » (p. 14), n'est pas plus près de la vérité.

FRANÇOIS GRANDCHAMP.

AMÉDÉE PONCEAU : *Etudes et témoignages*. Préface de Jean Lacroix. Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 268 p.

C'est une des richesses de la philosophie que de compter dans son histoire des personnalités à la fois rayonnantes et discrètes. Ponceau est de celles-là. Né en 1886, il fit à Lyon ses études de philosophie et il venait d'être reçu agrégé lorsqu'il partit pour le front où il fut grièvement blessé. Après la guerre, il voua le meilleur de lui-même à l'enseignement, à ses élèves, ou plutôt *aux* élèves, car l'élève, disait-il, n'appartient pas au maître, il s'appartient à soi : « Je me réjouis toujours lorsqu'à la fin de l'année scolaire mon disciple le plus aimé me quitte, indifférent, pour s'accomplir. » Il ne publia qu'un seul livre, cette *Initiation philosophique* où les esprits les plus divers : philosophes, mathématiciens, moralistes, biologistes, s'accordent à voir un ouvrage « entré dans le patrimoine de la philosophie universelle » (Jean Lacroix). Il mourut en 1948, à sa table de travail, en écrivant quelques phrases saisissantes sur la mort. D'autres œuvres parurent ensuite : *Timoléon, réflexions sur la tyrannie, Paysages et destins balzacien*s, *Musique et angoisse, Le temps dépassé*. — Issue de l'éternelle exigence socratique, sa pensée se continue dans le sens d'un spiritualisme chrétien qui, nourri de Kant, aboutit à une théorie de l'action, ou plutôt de la *conduite*, qu'on a rapprochée de Maurice Blondel. Trois démarches caractérisent, selon lui, la mission de l'homme : s'orienter vers le *monde*, vers *soi* et vers la *valeur* : cosmogénèse, psychogénèse, axiogénèse. Donc mouvement et dépassement. « Exister socratiquement, c'est maintenir l'existence en haleine. » — Mais prenons garde. Chacun de nous loge en lui un adversaire terrible, *l'esprit tyrannique*, qui nous sépare de nous-mêmes. Nous sommes tous menacés intérieurement par la tyrannie, et complices des tyrans qui oppriment le monde. Après Platon, Ponceau a compris que les régimes sont à la mesure des hommes qui les vivent. La leçon de Timoléon, le tyrannicide, prolonge en nous la leçon de Socrate. — De là le danger d'une science qui prétendrait se suffire à elle-même : « Il y a une régénération de la science par la philosophie. Plus il y a science, plus il doit y avoir philosophie. » — Fils de musiciens, Ponceau fut appelé par les hasards de sa carrière en Russie. Dans *La musique et l'angoisse*, il tente d'expliquer l'immense et nostalgique espace de l'âme russe par l'immensité du chant qui le traverse. — Ce recueil d'études et de témoignages, où

figurent également quelques textes de Ponceau, atteste en même temps que la valeur d'un homme, la permanence en France d'une forme de pensée que certains croient dépassée à jamais : la réflexion du moi sur lui-même et l'intuition de sa liberté.

RENÉ SCHAEERER.

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW : *Französischer Existentialismus*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1965, 212 p.

La plupart des onze courts essais réunis dans ce volume ont paru dans des revues peu après la fin de la guerre. Certains d'entre eux sont des monographies portant sur des écrivains comme Camus, Malraux ou Saint-Exupéry ou sur des philosophes comme Gabriel Marcel ou Gaston Bachelard. D'autres traitent de thèmes plus généraux : le premier présentait aux lecteurs allemands l'ensemble de ce grand mouvement littéraire et philosophique qu'il est difficile d'appeler autrement qu'existentialisme et qui suscitait alors, dans sa nouveauté, un intérêt passionné. Le second essai compare la philosophie allemande de l'existence et l'existentialisme français. Le quatrième est une analyse critique de l'éthique existentialiste, avant tout celle de Sartre et de Simone de Beauvoir. M. Bollnow a le rare talent de présenter l'essentiel en peu de mots et avec clarté. Un bel exemple de clairvoyance : en 1947 déjà, il a senti que la position de Sartre allait changer, parce que « l'existentialisme tend nécessairement à se dépasser lui-même » (p. 22), et surtout parce que M. Bollnow a perçu dans la fameuse conférence de Sartre le sérieux avec lequel il insistait sur la responsabilité à l'égard de toute l'humanité et avec lequel il examinait les possibilités réelles de l'homme, inscrites dans l'histoire. Mais M. Bollnow n'est pas seulement un lecteur pénétrant, il est aussi un « pédagogue », au sens allemand du terme : il voit dans l'existentialisme l'expression d'une profonde crise de l'essence humaine, crise par laquelle toute anthropologie sérieuse doit passer, mais dont il faut sortir pour déboucher, si possible, sur un nouveau rationalisme, où la raison conduirait l'homme à s'engager dans une action responsable, et où elle serait le *médium* de la communication interhumaine.

JEAN VILLARD.

GIUSEPPE SEMERARI : *Responsabilità e comunità umana*. Firenze, Lacaïta, 1966, 192 p.

Il s'agit d'un recueil de « recherches éthiques » dictées par la préoccupation d'examiner les problèmes de la responsabilité individuelle comme facteur opérant dans la constitution de la communauté humaine. Le lien entre responsabilité individuelle et rapports sociaux est intrinsèque ; il est urgent, déclare l'auteur, de s'intéresser au fondement de la responsabilité au triple niveau : métaphysique, scientifique et politique. A propos du premier point, il faut relever la nécessité de considérer la *situation* dans laquelle s'effectue le choix et que l'abstractionnisme kantien avait laissée de côté : cette dimension est exigée par toute l'anthropologie contemporaine. Le point de vue scientifique pose le problème des fins de l'évolution technique, tandis que, en politique, la démocratie sous sa forme moderne devra sa sauvegarde au respect de la compétence fonctionnelle et du contrôle réciproque des collectivités dont la communauté se compose. L'ouvrage se clôt sur une brève mais suggestive discussion de la notion de responsabilité dans le système de Croce, où l'absolu de la totalité

prive la responsabilité de signification, et dans la philosophie de Sartre, où l'absolu du singulier conduit au même résultat, car pour défendre la liberté on perd le rapport avec la raison historique.

ERIC MERLOTTI.

GEORGES GUSDORF : *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. T. I : *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*. Paris, Payot, 1966, 333 p.

Ce livre est une tentative d'une nouvelle histoire des sciences qui mettrait en évidence l'unité du savoir. — Dès le second tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, il est courant en France d'opposer les Lettres et les Sciences. La spécialisation n'a fait que croître et nous assistons actuellement à une véritable dissociation du savoir : « Les savants ont travaillé chacun pour soi ; les diverses disciplines, au lieu de conjuguer leurs efforts, se sont tourné le dos et l'on a assisté à la dislocation de la figure humaine, qui caractérise la culture d'aujourd'hui » (p. 188). On a par trop oublié que toute science est science de l'homme, que, quelle que soit la discipline et son objet propre, elle travaille à l'élargissement de la conscience humaine. Les hommes de science ont trop souvent tendance à vouloir enfermer toute vérité dans leur discipline respective. Mais en voulant prendre la place de la vérité humaine, la vérité scientifique devient une forme d'aliénation. « La science a gagné le monde, mais elle a oublié l'homme. La conquête du domaine de l'objet risque d'être une conquête vaine si, dans l'accomplissement de cette conquête, l'humanité s'est elle-même perdue » (p. 188). On le voit donc, la tâche première qui s'impose aujourd'hui aux hommes de culture « est de travailler à réunifier, à remembrer ce qu'un siècle d'analyse a démembré » (p. 41). — Une histoire de l'histoire des sciences nous montre que cette discipline a habituellement admis l'indépendance de la science, comme si la science existait de soi et pour soi, et aussi l'indépendance de chaque discipline particulière. M. Gusdorf pose les exigences d'une autre histoire des sciences qui ne tomberait pas dans ce travers. « L'histoire des sciences devrait envisager la connaissance scientifique dans sa réalité solidaire » (p. 178). Elle devrait mettre en cause l'ensemble de la connaissance. L'auteur, servi par une très vaste culture, nous montre des exemples d'application sur certaines périodes de l'histoire. Au fond, ce qui se dessine dans cet ouvrage, c'est « la possibilité d'une histoire de l'intelligence globale qui s'efforcerait d'établir d'époque à époque le jeu des corrélations spirituelles grâce auxquelles s'articule l'ensemble de la culture » (p. 226). Ce livre important, très bien écrit, nous pousse non seulement à réfléchir sur notre conception de la culture, sur le rôle de la philosophie, mais il nous ouvre aussi la perspective d'un renouvellement de notre propos pédagogique. — Notons enfin que trois autres tomes doivent paraître à sa suite : II. La Révolution copernicienne ; III. La science de l'homme au siècle des Lumières ; IV. Romantisme, Positivism, Scientisme.

MICHEL CORNU.

BERNARD LAMY : *Entretiens sur les Sciences*. Paris, PUF, 1966, 448 p.

Avant de se plonger dans ces Entretiens, le lecteur fera bien de lire l'ouvrage que M. Girbal a consacré à Bernard Lamy (*Bernard Lamy*, Paris, PUF, 1964), dans lequel il apprendra que Bernard Lamy (1640-1715) appartient au grand mouvement cartésien, qu'il fit aussi partie du groupe malebranchiste qui vulgarisa en France le calcul infinitésimal. Il fut persécuté pour avoir enseigné la

philosophie « nouvelle » à l'Université d'Angers et introduit le doute hyperbolique dans le domaine jusqu'alors réservé de la vie politique. — Ce livre sera une précieuse introduction aux *Entretiens sur les sciences* que Rousseau lut et relut cent fois, au moins, lorsqu'il était aux Charmettes... — Le but de l'ouvrage est précisé par Lamy dans son titre complet : *Entretiens sur les sciences dans lesquels on apprend comment l'on doit étudier les sciences et s'en servir pour se faire l'esprit juste et le cœur droit*. Bernard Lamy ajoute encore, dans sa préface, que son but est de régler « les premières études et celles qui sont absolument nécessaires » ; d'autre part, il veut former « un sçavant par rapport à la religion ». — Les variantes sont indiquées en bas de pages, les notes fort intéressantes des éditeurs sont rejetées en fin de volume, selon une mode que Bernard Lamy déplorait déjà, recommandant de mettre les notes au bas des pages, « car on ne les lit presque jamais quand il faut les aller chercher à la fin d'un Livre » (p. 212). Nous espérons que dans la prochaine édition, les notes seront mises au bas des pages... — Parmi les sciences, Lamy recommande très particulièrement l'étude des mathématiques, qui apprennent à bien raisonner. Une étude sur l'Idée de la Logique et le Discours sur la philosophie, qui lui est une occasion de montrer la supériorité de Descartes et de Malebranche sur les Anciens, s'insèrent entre les *Entretiens* : si Bernard Lamy proclame la supériorité de Descartes, il n'en reconnaît pas moins les limites (la p. 261 est particulièrement intéressante à ce propos). — Ces *Entretiens* représentent la pédagogie oratorienne qui cherche à faire une synthèse des pédagogies opposées des jésuites et des jansénistes... — De nombreuses remarques intéresseront encore ceux qui enseignent aujourd'hui...

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.