Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 15 (1927)
Heft: 64-65

Buchbesprechung: Analyses et comptes rendus

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

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

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Max STRAUCH. *Die Theologie Karl Barth's.* 2e Auflage. München, Kaiser, 1926.

M. Max Strauch nous donne, en soixante pages in-8, un exposé et une bibliographie de la théologie du professeur de Münster, Karl Barth.

L'exposé est clair et précis. L'indication des sources est étendue. Grâce à l'auteur, le public a en main une excellente introduction à la lecture assez difficile de l'ouvrage capital qui marque, à notre sens, le début d'une ère nouvelle dans l'histoire de la dogmatique : Le commentaire de l'épître aux Romains.

C'est un service dont il convient de remercier l'auteur. Il y a toujours une certaine abnégation dans la tâche qui consiste à s'effacer pour rendre objectivement la pensée d'un autre, cet autre fût-il un maître. M. Max Strauch n'a pas reculé devant cette tâche et nous estimons que c'est bien du Karl Barth qu'il nous transmet, du Karl Barth condensé naturellement, mais dont les pensées maîtresses nous semblent bien mises en évidence et à leur place.

L'exposé est divisé en neuf paragraphes. Le premier est consacré à nous faire connaître la généalogie philosophique et théologique des idées de Barth et le but qu'il se propose. Comme philosophes cette doctrine se réclame du parrainage de Platon et de Kant. Les théologiens les plus souvent invoqués sont Franz Overbeck, Christophe Blumhardt, le Danois Kierkegaard, le Russe Fédor Dostojewski, à travers lesquels Barth remonte à Luther et Calvin et de ceux-ci à saint Paul et à Jérémie.

On sait que Barth a été accusé de n'être, en philosophie, qu'un amateur. L'auteur n'a pas cru devoir relever ce reproche. Nous le croyons mal fondé. Mais il n'aurait pas été superflu de montrer combien Barth est à l'aise dans la pensée du philosophe de Kœnigsberg.

Le but qu'il se propose est d'apporter une note marginale, une correction à toute théologie, tant moderniste qu'orthodoxe. Il veut rappeler le point de vue primitif de la théologie protestante, qui était au vrai sens du mot une «théologie» et non ce qu'en a fait le romantique Schleiermacher, une phénoménologie de la conscience religieuse, soit une anthropologie.

Nous ne pouvons qu'applaudir au dessein de Barth. Mais est-il certain que dès l'origine, la théologie luthérienne n'a pas marqué une tendance anthropocentrique, par l'accent mis sur le salut de l'homme et sa répugnance à s'élever de la sphère de l'histoire du salut à la sphère de la raison de cette histoire, savoir le décret divin dont l'histoire n'est que la réalisation empirique ? D'autre part la théologie calviniste contemporaine des A. Kuyper, H. Bavink, Benj.-B.-Warfield, a-t-elle besoin du correctif de Barth ?

Le deuxième paragraphe nous montre le biblicisme et l'anti-historisme de Barth. Son biblicisme n'est pas un retour à la notion orthodoxe de l'inspiration. Il est la constatation par le *testimonium internum*, de l'indestructible corrélation entre l'Ecriture et l'Esprit. Dieu créateur et sauveur, voilà le contenu divin de la Bible, le double aspect dialectique sous lequel il se révèle comme l'origine et la fin de toute existence. Par là Barth croit mettre en sûreté l'essence de la foi *quae creditur* contre les atteintes de la critique dont le point de vue historique prétend mettre la vie religieuse à la merci des hypothèses de la critique. Mais il eût fallu pour cela rejeter, comme Barth le fait d'ailleurs, l'a priori de la critique moderne, en vertu duquel la Bible serait une collection littéraire et religieuse comme une autre, et l'histoire de la révélation en Israël et en Jésus-Christ serait analogue à la révélation de Dieu dans les autres religions, — et statuer l'a priori de la foi au mode surnaturel d'une révélation véritablement positive. Les résultats négatifs de la critique moderne sont conditionnés non par les exigences d'une science impartiale, mais par l'a priori négatif qui lui sert de point de départ. Nous persistons à croire que l'anti-historisme doit se borner à répudier la méthode supranaturaliste de l'apologétique historique. Barth nous semble ici imparfaitement libéré de l'a priori kantien de la causalité phénoménale.

Le paragraphe trois statue un dualisme radical eschatologique et cosmique entre le monde de l'au delà, Dieu, et le monde de l'expérience, de la nature, emprisonné dans l'espace et le temps, asservi au vouloir vivre, à la libido, à l'instinct de sexualité, asservissement qui témoigne de la chute et de la corruption totale. Ces inclinations fondamentales pénètrent toutes les manifestations de la vie, et font de la science, de l'art, de la culture, une pseudo-vie ; de la religion, une mystique ou une mythologie ; de la morale, une banqueroute. Ici Barth dépasse la corruption totale du calvinisme, pour en atteindre la conception luthérienne. Il a méconnu ou oublié la belle doctrine de Calvin sur la « grâce commune » qui réduit la corruption totale à n'être qu'extensive et non intensive. C'est ce point de vue qui permettait à l'austère réformateur de rendre justice à la culture, à la philosophie, aux arts dans le monde païen. C'est lui encore qui empêche le calvinisme contemporain de s'enfermer dans un ascétisme morose, sans action

sur le monde, et qui fait de l'Eglise de Calvin une Eglise et non une secte fermée à tout intérêt humain.

Le paragraphe quatre est la condamnation de la religion comprise comme relation humaine-subjective avec Dieu, comme religion de l'expérience. Il caractérise avec raison une telle conception de la religion comme un abandon par la théologie de son thème propre, comme l'hybris de la religion. Elle doit faire place au *soli Deo gloria*.Le paragraphe suivant nous montre la conception que se fait Barth de l'acte de Dieu descendant vers l'homme, en Christ. Nous ne voulons plus connaître celui-ci selon la chair, comme apparition historique, mais seulement selon l'esprit, comme une réalité divine transcendante à l'histoire. La croix du Christ est la négation radicale de toutes les valeurs de la vie, la démonstration de leur vanité. La résurrection n'est, ni ne peut être, un événement historique, elle est l'événement divin qui se passe au delà de l'histoire. C'est à cette condition qu'elle peut être la fin de ce qui doit disparaître et un commencement nouveau.

Le paragraphe sixième nous montre comment au *soli Deo gloria* doit correspondre le *sola fide*. Barth — en opposition avec Calvin, notons-le, et rappelant sur ce point tel docteur ritschlien — nie toute union mystique avec le Christ. Le rejoint-il au moins par sa doctrine de la prédestination, qu'il fait découler de son théocentrisme ? Il avoue lui-même que Calvin lui reprocherait de parler *nimis crasse* de ce haut mystère. Nous le croyons aussi, car s'il y a prédestination chez Barth, il ne semble pas y avoir élection divine. Barth paraît être ce qu'on a appelé du nom barbare de holoprédestinatien. Il semble bien que pour lui tout homme est à la fois élu et réprouvé.

Ici sa méthode dialectique paraît avoir fléchi, malgré sa condamnation si fondée de la sentimentalité, devant les exigences de l'eudémonisme anthropocentrique.

La conception de Calvin sur la prédestination tient autrement compte des exigences de l'a priori religieux (indépendance divine), des données de l'Ecriture (épître aux Romains), et des réalités de l'expérience historique, dont Barth fait fi. Puisque Barth veut du paradoxe, Calvin lui en présente un vrai : la justice incompréhensible de Dieu condamnant la liberté de l'homme comme futur pécheur, même antérieurement à une chute concrète, d'une part ; un acte libre et souverain de miséricorde, d'autre part, limitant les exigences de la justice, dans la mesure où Dieu peut le faire sans se renier lui-même, et prédestinant gratuitement au salut ceux qu'il choisit.

Le paragraphe huit contient la sentence de condamnation portée sur l'Eglise empirique qui n'est que le « ceci représente » par rapport au « ceci est » de l'Eglise idéale.

Le dernier paragraphe contient le « oui » de l'auteur à l'égard de

la théologie de Barth et son « non » à l'égard des théologies anthropocentriques ; étant bien entendu que pour Barth lui-même le « oui » ne peut être prononcé que dans la conscience de la relativité de tous systèmes.

Un théologien catholique voit dans la théologie de Barth le dernier mot de celle des réformateurs, la dernière chance pour le protestantisme d'éviter la dissolution où le conduisait la théologie moderne, et il considère l'incompréhension qu'elle rencontre comme justifiant un fâcheux pronostic sur l'avenir du protestantisme.

Nous croyons ce jugement trop absolu. Il est inexact de considérer la théologie de Barth comme une résurrection avec un corps glorieux de la théologie réformée. Elle n'a guère d'authentiquement calviniste que le critère subjectif, le *soli Deo gloria*, et que le concept objectiviste de la religion conçue comme un acte de Dieu dans l'homme et non comme une spéculation sur les états subjectifs du moi.

Mais il ne faudrait pas confondre le dogme calviniste de l'incompréhensibilité divine avec l'agnosticisme radical de Barth, pour qui connaître Dieu est reconnaître que nous ne le connaissons pas.

La condamnation prononcée par Barth des « trois voies » pour s'élever à la connaissance divine, sa négation de la valeur de la nature comme révélation de Dieu, son mépris des faits rédempteurs dans le temps et l'espace, tout cela est aussi peu calviniste que possible.

Quant à l'incompréhension dont le théocentrisme, la justification forensique, l'anti-moralisme de Barth seraient les objets, elle serait en effet un signe très grave de décadence protestante. Mais à voir le succès que Barth rencontre chez les jeunes, il semble qu'il n'y ait pas lieu de concevoir trop de craintes. L'opposition vient surtout de théologiens qui, par leur philosophie et leur conception de la religion, appartiennent déjà au passé.

Quant au calvinisme proprement dit, après avoir fait les réserves et les critiques qui s'imposent de son point de vue, il ne peut qu'être reconnaissant à Barth et à ceux qui le font connaître d'avoir montré la place que Dieu occupe véritablement dans toute piété authentique et que cette place est au cœur même de la foi.

Grâce à Barth, nous pouvons espérer que bientôt, chez les modernes, Dieu ne sera plus considéré comme l'un des satellites d'un univers psychique dont l'homme, avec ses aspirations, ses postulats et ses besoins, serait le centre. N'y eût-il que cela dans les commentaires de Barth qu'il faudrait en diffuser la lecture et celle de tout ouvrage susceptible d'en faciliter l'intelligence.

A. Lecerf.

Hermann MULERT. *Konfessionskunde* (Sammlung Töpelmann, Die Theologie im Abriss, Band V). Giessen, Töpelmann, 1927. XXIV, 501 p. in-8°.

La science dite « symbolique » jouit d'une faveur médiocre, à l'heure actuelle, dans presque tous les milieux. La comparaison critique, ou apologétique, des confessions de foi des diverses Eglises paraît être un sujet aride et il semble à plusieurs que l'étude des « symboles » est assez inutile, puisque ces documents d'histoire, très vénérables, ne jouent plus qu'un rôle secondaire dans la vie des Eglises chrétiennes.

Ce jugement est assez partial. Car, en effet, la science symbolique, tenant compte de la transformation qui s'est opérée dans les esprits, s'est adaptée peu à peu aux circonstances nouvelles et aux besoins de l'heure présente, elle s'est transformée en s'élargissant. Elle est devenue ce que les Allemands appellent, d'un mot difficile à traduire, la *Konfessionskunde*, soit l'étude historique et descriptive des diverses confessions chrétiennes. Pour la symbolique, encore digne d'intérêt, qu'il a publiée en 1870, Armand de Mestral père avait trouvé un titre plus simple et plus clair : *Tableau de l'Eglise chrétienne.*

Au reste, peu importe le nom pour qui s'intéresse à la chose.

La théologie allemande a voué à cette discipline, dont l'origine ne remonte guère au delà du dix-neuvième siècle, une prédilection marquée. Deux livres classiques restent les *standard works* en la matière, nous avons nommé la *Symbolik* du professeur catholique J.-A. Mœhler et la *Polémique* de Carl von Hase. Deux autres ouvrages, dont on était en droit d'attendre beaucoup, sont restés incomplets : le *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde* de Ferdinand Kattenbusch (Tubingue 1892) dont il n'a paru que le premier volume, consacré aux Eglises orthodoxes d'Orient, et le *Grundriss der Symbolik oder christlichen Konfessionskunde* de Friedrich Loofs (Tubingue 1902) dont le tome premier, consacré à l'Eglise orthodoxe et à l'Eglise catholique romaine, a seul paru jusqu'à ce jour.

Entre temps, d'autres auteurs avaient pris les devants. En 1896, Karl Müller d'Erlangen, le porte-parole des réformés bavarois, a publié une Symbolique assez moderne, mais qui a l'inconvénient d'exclure les sectes de son champ d'études et qui accentue avec excès les divergences doctrinales. Kunze, en 1922 et Walther, en 1924, ont donné deux ouvrages par trop concis, et qui ne vont pas au fond des choses.

Les ouvrages plus populaires tels que les *Kirchen und Sekten* de Kalb (1907), le petit Volksbuch de Kattenbusch, du même titre, le *Katholizismus und Protestantismus* de Karl Sell (1908), le *Double idéal* de notre compatriote M. Schüli (1917) et surtout le *Wesen des Katholizismus* de Friedr. Heiler (1923) et les *Sekten* de Scheurlen (dont le deuxième volume est attendu), se sont plutôt spécialisés dans une partie seulement de la discipline symbolique, ou n'ont donné que des résumés

par trop sommaires. C'est pourquoi la *Konfessionskunde* de M. Mulert, professeur de dogmatique à l'Université de Kiel, est venue, comme on dit, combler une réelle lacune.

Cet ouvrage est vivant, clair, concis et rend attrayante la matière qu'il traite ; il ne tardera pas à acquérir une autorité scientifique qu'il mérite pleinement, selon nous.

Après avoir esquissé l'histoire de la symbolique et le rôle qu'elle a joué en théologie, l'auteur débute par un chapitre sur l'unité foncière du christianisme et par un autre sur les principaux grands « symboles ».

Une première partie est consacrée à l'Orient. En ce qui concerne ces régions, où la guerre mondiale a provoqué de si profonds bouleversements, les exposés datant d'avant la guerre ont perdu beaucoup de leur valeur. L'ouvrage de M. Mulert est donc d'une grande actualité. Signalons comme particulièrement intéressant le chapitre septième, sur les Eglises orientales, l'anglicanisme, le vieux catholicisme et le protestantisme dans leurs rapports.

La deuxième partie est consacrée au catholicisme romain ; la troisième à l'Eglise anglicane et au protestantisme. Un dernier chapitre, le dix-neuvième, intitulé « Les groupes non catholiques d'origine anglo-américaine », est, en somme, une histoire concise des sectes. Un appendice à ce chapitre étudie les mouvements religieux qui n'ont pas encore d'organisation ecclésiastique propre. La conclusion, comme de juste, est consacrée aux tendances au rapprochement qui ont joué un si grand rôle depuis quelques années et qui ramènent le lecteur au point de départ de tout le livre : l'unité du monde chrétien.

Le livre du professeur de Kiel évolue ainsi suivant la formule hégélienne : thèse, antithèse, synthèse. Je m'empresse d'ajouter qu'il est dépourvu de tout caractère spéculatif et fondé essentiellement sur des faits : les nombreuses statistiques qu'il contient en font foi.

Signalons cependant comme ayant une valeur particulière, et portant sur les principes, les chapitres qui étudient la divergence fondamentale entre l'esprit catholique et l'esprit protestant et les principaux motifs des mouvements sectaires.

Ainsi, la *Konfessionskunde* de M. Mulert peut être appelée un ouvrage très « moderne » ; il fait faire un grand pas à la science et rendra de très grands services. La richesse documentaire s'y allie à une concision très remarquable ; le tout est animé d'un souffle bienfaisant de piété large et profonde. Enfin, ce qui ne gâte rien, le livre est bien écrit et d'une lecture facile pour ceux dont l'allemand n'est pas la langue maternelle. Il doit être expressément recommandé.

ED. PLATZHOFF-LEJEUNE.

Ed. et El. Lobstein, *Paul Lobstein, professeur à l'Université de Strasbourg, 1850-1922. Un Alsacien idéal.* Strasbourg, Istra, 1926. 285 p. in-8.

Ce livre écrit avec amour retrace la carrière d'un homme qui suscitait l'affection et le respect parce qu'on le sentait parfaitement consacré et parfaitement droit. En des pages touchantes il évoque l'« au jour le jour » d'une vie simple, tout entière occupée par les devoirs familiaux et la tâche austère du professorat. Cette vie est éloquente, non point tant par le caractère des événements qu'elle a traversés que bien plutôt par la hauteur du sens qu'elle sut toujours leur donner, par l'accueil personnel qu'elle leur fit. Finesse, érudition, aimable ironie, grâce presque féminine s'alliaient chez Paul Lobstein à un sentiment du devoir qui tenait du piétisme par son intransigeance et à un labeur intellectuel tout de rectitude et de largeur morale.

C'est avec regret que nous sommes obligé de laisser de côté ici toute la partie « intimité et sourire » de ce volume où il y aurait tant de traits charmants à glaner. En tant que théologien, Lobstein occupe une place à part, posté qu'il fut à la limite de deux cultures théologiques et capable, après avoir pensé en allemand, d'écrire en excellent français. Mais il ne crut pas un instant que le rôle d'informateur qu'il était ainsi à même de remplir le dispensât d'avoir lui-même une pensée originale. Tout ce qu'il a écrit est marqué au coin du bon sens et rend un son très personnel malgré le bagage théologique immense qui se dissimule à l'arrière. Déjà sa *Notion de la préexistence du Fils de Dieu*, en 1883, suscitait les foudres de Frédéric Godet qui semblait soupçonner Lobstein d'avoir accompli « un grand holocauste » à seule fin d'entrer « dans le grand *Sprechsaal* théologique » (p. 105).

Dès 1885, c'est dans cette Revue même qu'il inaugura une série d'articles de critique et de méthode cherchant à élargir les voies de la pensée théologique. Ses *Etudes sur la sainte cène* (1889) et sur *Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ* (1890) sont des œuvres de pionnier à cet égard. Elles culminent dans l'*Essai d'une introduction à la dogmatique protestante* qui l'occupa dès 1884 et ne parut sous sa forme définitive qu'en 1896. Auguste Sabatier, Gaston Frommel, Carl Weizsäcker et Ernest Troeltsch l'accueillirent tous avec éloges. Malgré sa modestie et à cause de la conscience qu'il apportait à toutes ses recherches, Lobstein commençait à devenir une des autorités auxquelles regardait la théologie de langue française. En 1909, l'Université de Genève lui conférait le grade de docteur à l'occasion du 400e anniversaire de Calvin.

Puis viennent les années de deuil et de guerre où l'Alsacien souffre dans tous ses nerfs tendus, suivies enfin de la victoire, au lendemain de laquelle le professeur, qui avait pris sa retraite, assume de nouveau

ses fonctions et préside à la réorganisation de la Faculté française de théologie de Strasbourg. Mais tant de fatigues et d'émotions l'avaient brisé. Il s'éteignit le jeudi saint de l'année 1922 à soixante-et-onze ans passés, laissant derrière lui un clair et lumineux souvenir, une belle tâche de théologien accomplie et les regrets de tous ceux qui l'avaient approché.

Le volume que nous avons sous les yeux raconte tout cela et bien d'autres choses encore. Il édifie par le simple résumé de faits qui sont édifiants en eux-mêmes et ceux qui l'ont écrit d'une main émue, en nous livrant l'âme d'un époux et d'un père, n'ont pas démérité de la théologie. Ils lui rendent, au contraire, le plus grand des services en dévoilant d'un geste discret et respectueux les sources vives où toujours elle s'alimente lorsqu'elle est digne de son nom : celles du cœur.

G. Berguer.

A. Causse. *Israël et la vision de l'humanité* (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Fascicule 8). Librairie Istra, Strasbourg et Paris, 1924. Un vol. in-8°, 152 p.

Sous le titre que nous venons d'indiquer, M. Causse expose d'une façon rapide, mais cependant très claire, comment, au cours de son histoire, le peuple d'Israël a envisagé sa place dans le monde et ses rapports avec les autres peuples. Si toujours Israël a eu le sentiment d'être l'objet d'une vocation spéciale, d'une élection de Dieu, il s'en faut de beaucoup qu'il en ait toujours déduit une attitude identique à avoir à l'égard des autres nations, des *gôyim*. Aux origines, à l'époque de Moïse, nous trouvons une notion religieuse strictement nationaliste et collectiviste : Yahvé pour Israël et par Israël. Les prophètes, en accentuant le caractère moral de Dieu, ont rompu avec ce nationalisme et ont discerné les bords de l'horizon universaliste : les nations, elles aussi, connaîtront Yahvé et seront éclairées par lui. Cependant, pour les premiers prophètes, Jérusalem demeure le centre de cette révélation. Avec Jérémie entre en jeu un nouveau facteur, l'individualisme religieux ; la religion s'intériorise et s'affranchit des conditions cultuelles juives. Avec lui, dit M. Causse, « c'est l'homme en tant qu'homme qui devient le sujet de la religion ; et le royaume judaïte peut sombrer, et Sion peut être détruite, Yahvé demeure, Yahvé et l'âme humaine » (p. 21).

Avec l'exil en Babylonie, avec les conquêtes de l'immense empire perse, l'horizon s'étend, et le Second-Esaïe sera d'autant plus univer-

saliste qu'il sera plus strictement monothéiste. Il osera même, dans les chants de l'Ebed-Yahvé (XLII 1-4, XLIX 1-6, L 4-9, LII 13-LIII 12) proposer comme idéal à Israël d'être l'évangéliste du monde, au prix de ses souffrances. Le prophète demeure *vox clamans in deserto.*

Après lui, sous l'aiguillon des persécutions endurées au retour à Jérusalem, l'horizon se rétrécit et la communauté qui se groupe autour du second temple est nettement juive ; elle exclut délibérément les étrangers de toute participation aux privilèges religieux d'Israël. Si le Troisième-Esaïe parle d'une façon splendide de « cieux nouveaux » et de « terres nouvelles » (Esaïe LXV 1, 7-12), cette vision paradisiaque n'éclaire que Jérusalem. Le royaume de Dieu reste juif, mais il commence à ne plus appartenir à l'économie terrestre.

Dès lors deux grands courants vont traverser le judaïsme : le courant particulariste et le courant universaliste. Le premier est favorisé par les efforts d'Esdras et de Néhémie pour purifier la communauté de toute infiltration étrangère, il se manifeste dans les récits tendancieux des Chroniques et du Code sacerdotal et dans la xénophobie farouche du livre d'Esther. Le courant universaliste apparaît dans quelques psaumes qui parlent du règne de Dieu comme d'un règne de salut qui s'étend sur tous les hommes ; il est latent dans les livres sapientiaux (Proverbes, Job, Ecclésiaste) qui ne s'occupent pas du Juif mais de l'homme en tant qu'homme ; il se révèle surtout dans le livre de Jonas, émouvant plaidoyer en faveur de la vocation missionnaire du peuple juif.

Avec l'hellénisation de la Palestine, le courant universaliste se vide de son contenu religieux, car ceux qui sont favorables aux étrangers le sont par mode, par intérêt, par servilité. La religion est sauvée par les hommes pieux, les Hassidim, mais enfermée dans un étroit particularisme. Pour eux la venue du règne de Dieu réclame, non la conversion, mais la destruction de tous les royaumes de la terre (livre de Daniel).

Lorsque, avec la victoire des Asmonéens, l'influence hellénistique fut brisée, le sentiment national juif exulta, comme en témoignent les livres des Macchabées, de Judith, les Psaumes « de Salomon », les Apocalypses d'Hénoch et des Jubilés. Mais peu à peu les croyants sont bien obligés de reconnaître que ce monde est trop perverti pour devenir le théâtre du royaume de Dieu ; ils reportent leurs espérances sur le ciel, et le royaume à venir devient une réalité de l'au delà.

D'autre part la dispersion des Juifs dans le monde devait permettre à la synagogue de prendre un rôle propagandiste. A Alexandrie surtout, mais aussi en Grèce et en Asie mineure, des païens, lassés du polythéisme, se tournaient vers le Dieu des Juifs ; les prosélytes deviennent nombreux. Nous lisons dans le troisième livre des Oracles de la Sybille d'émouvants appels à la conversion des Grecs, et la Sapience

de Salomon cherche à montrer la valeur universelle de l'Ancien Testament : Israël doit révéler au monde la vérité divine et faire briller sur la terre la lumière de la Loi (p. 147).

Est-ce à dire que Jésus n'a eu qu'à cueillir sur l'arbre du judaïsme le fruit mûr de l'universalisme ? Non certes ! Comme le dit fort bien M. Causse (p. 149), « la Sapience aboutit à Philon, non point à l'Evangile ». Jésus — et c'est pour cela qu'il est rejeté par son peuple — passe à travers les élucubrations de la sagesse juive et le fanatisme des visions apocalyptiques pour reprendre la notion réaliste des prophètes d'un royaume de Dieu établissant sur cette terre la justice et l'amour ; son idéal n'est point celui d'un Messie dominateur, mais bien plutôt celui du Serviteur, tel que l'avait entrevu le Second-Esaïe.

Nous avons, bien imparfaitement, résumé l'ouvrage de M. Causse. Il eût fallu dire encore que l'auteur excelle à montrer l'influence exercée sur les idéaux divers des Juifs par les changements politiques, par les idées philosophiques et les religions païennes. Nous espérons avoir donné le désir de lire un ouvrage qui aura sa place dans notre littérature théologique de langue française.

AUG. GAMPERT.

CALVINIANA.

Fondée le 25 janvier dernier sur l'initiative de MM. les pasteurs Auguste Lecerf et Jacques Pannier, la *Société calviniste de France* s'est donné pour tâche : 1° d'étudier et de propager le calvinisme, considéré comme un élément de force et de progrès pour la pensée chrétienne, et 2° de faire connaître la personne et les œuvres de Calvin et la littérature religieuse calviniste.

Le retour à l'œuvre et à la pensée des réformateurs du XVIe siècle est un des symptômes les plus frappants et les plus significatifs du mouvement des esprits au sein du protestantisme contemporain, dans les pays luthériens comme dans les régions que le calvinisme a réveillées et fécondées.

Il faut féliciter la *Société calviniste* d'avoir sans tarder fait suivre le précepte d'un acte, en publiant, comme première manifestation de son existence, l'*Epître au roi François Ier*, de Calvin (un vol. grand in-8°, de XXXIV, 33 p. Paris, Fischbacher, 1927).

Le texte français de cette préface célèbre, qui ornait la première édition française de l'*Institution de la religion chrétienne*, de 1541, est ici publié pour la première fois, par M. Jacques Pannier, secrétaire de la Société de l'histoire du protestantisme français, d'après l'exemplaire de la Bibliothèque nationale, avec une introduction et des notes.

Tous les étudiants en théologie et en lettres devraient posséder, et étudier, cette remarquable publication.

L'introduction traite de toutes les questions nécessaires à l'intelligence complète du texte de Calvin: Circonstances qui ont forcé le jeune savant à prendre la défense des évangéliques persécutés et calomniés ; histoire abrégée des publications de Calvin antérieures à l'*Institution* ; esquisse d'une histoire des premières éditions de ce livre capital ; étude et appréciations littéraires de l'*Institution* et de l'*Epître*.

Quant au texte, il est présenté avec un soin scrupuleux ; M. Pannier a suivi les règles adoptées par M. Abel Lefranc pour la réédition de l'*Institution* complète qu'il a publiée en 1909 et qui est épuisée depuis plusieurs années.

Puisse le succès remporté par ce premier fascicule prouver à son éditeur que ses intentions ont été comprises par le public cultivé ; puisse-t-il surtout encourager la *Société calviniste de France* à entreprendre sans tarder une nouvelle réédition de l'*Institution chrétienne* de 1541.

R. G.

PUBLICATIONS DIVERSES.

La librairie Mohr (Paul Siebeck), à Tubingue, vient de faire paraître une deuxième édition de la conférence de M. Bernhard Duhm, *Das Geheimnis in der Religion* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Heft 1). Publiée pour la première fois en 1896, cette étude est devenue classique ; il est heureux qu'elle réapparaisse au moment même où les élèves de M. Duhm célèbrent son quatre-vingtième anniversaire. Très remarquée il y a trente ans, elle a été jugée paradoxale : l'auteur, disait-on alors, ne tient pas suffisamment compte de l'élément rationnel dans la vie religieuse. M. Duhm écrivait en effet : « Qu'on cesse donc de faire des grands prophètes d'Israël des hommes raisonnables », ou bien : « Dans nos cultes, nous tenons des discours sur Dieu, nous ne parlons plus avec lui, il nous reste tout au plus dans le chant en commun une épave du véritable service divin ». On peut dire sans se tromper qu'aujourd'hui la cause est gagnée pour ceux qui, en histoire des religions, luttent contre un rationalisme à courte vue ; parmi les champions de cette cause, M. Duhm occupe une place au tout premier rang.

R.