

Analyses et comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **18 (1930)**

Heft 75

PDF erstellt am: **15.08.2024**

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.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Auguste BILL. *La morale et la loi dans la philosophie antique.* (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, n° 18.) Paris, Alcan, 1928. VIII, 301 p. in-8°.

M. Bill ne fait pas les choses à demi. Comme il étudiait la doctrine de Marcion, il constata qu'il ne trouverait la clef de cette doctrine que dans une étude approfondie du gnosticisme ; mais la position prise par les gnostiques à l'égard de la loi ne peut se comprendre si l'on ignore l'attitude de l'Eglise du II^e siècle devant ce problème. Or l'Eglise primitive a subi l'influence de la philosophie païenne, grecque surtout. M. Bill commence donc son travail par l'étude des rapports entre la morale et la loi dans la philosophie antique. C'est le sujet du livre qu'il vient de faire paraître et qui doit servir d'introduction à un ouvrage encore plus important, dont le titre est bien d'un marcionite : « Le Dieu de l'Évangile et le Dieu de la loi ». Voyez, disait l'apôtre Jacques, quelle grande forêt un petit feu peut allumer !

A suivre M. Bill dans son enquête, on est surpris de voir l'importance que les anciens ont attribuée à la politique. Il n'est guère de philosophe, ou, du moins, d'école qui n'ait spéculé sur ces matières et les meilleurs esprits s'y sont arrêtés le plus longuement. C'est que le problème est ardu : comment concilier nos obligations morales, c'est-à-dire le devoir d'obéir aux dieux, ou à Dieu, avec nos obligations civiques, le respect dû aux lois humaines ? Le problème n'est pas théorique seulement : quels rapports y a-t-il, en droit, entre l'autorité suprême du Bien reconnu tel et celle de la loi ? Il devient parfois pratique et poignant lorsqu'un conflit éclate entre les deux autorités, lorsque Socrate en est réduit à boire la ciguë.

En fait, le conflit est permanent. César ne saurait prendre la place de Dieu mais il a une tendance invincible à revendiquer pour lui-même ce qui est à Dieu, à ériger en bien absolu le bien de la cité. Nous assistons, au long du livre, à l'effort admirable que font les philosophes grecs pour séparer les deux domaines. Au début, ils sont confondus, c'est le règne de la loi non-écrite ; on

juge selon la coutume que Zeus sanctionne par la prospérité qu'il accorde au pays. Mais les rétributions divines ne suffisent pas à protéger les citoyens contre l'arbitraire et la tyrannie des puissants. Les législateurs rédigent des lois qu'ils placent sous l'autorité de Zeus qui les a, disent-ils, inspirées. Leur source divine empêche que quiconque s'insurge contre elles ; elles sont des ordres de Zeus, le bon-ordre que lui-même instaure dans la cité. Leur désobéir serait pécher contre la morale. Et c'est bien là, de tous temps, le point de vue des gouvernants. C'est alors que les philosophes interviennent. Démocrite, déjà, prouve l'origine humaine des lois par leur diversité. Les sophistes montrent leur relativité par leur évolution et par la nécessité de cette évolution. Pour Socrate, les lois sont un contrat que le citoyen passe de plein gré avec sa patrie, c'est sa dignité de citoyen qui l'oblige à l'obéissance, non la crainte de Zeus. Platon voit bien l'imperfection des lois existantes. Il préférerait à un corps de lois rigides un bon tyran, un homme royal, une raison vivante qui gouvernerait la cité avec un égal respect des lois générales du bien et des besoins de ses administrés. Cependant, l'homme royal étant très difficile à trouver, il propose des lois pédagogiques, à mi-chemin entre l'idéal moral et l'égoïsme invétéré des citoyens, premier échelon qu'il leur fait un devoir de gravir pour atteindre un jour au plan moral. Aristote distingue les lois conformes au droit naturel de celles que crée l'arbitraire du législateur. Que celui qui gouverne remédie aux lacunes des lois par l'équité, qui juge non selon la lettre mais selon l'esprit des bonnes lois. L'idéal d'Antisthène, le cynique, c'est la perfection individualiste du sage qui n'obéit qu'aux lois de la nature, refusant tout respect aux conventions humaines. Epicure, enfin, compare l'art du législateur à celui du médecin. Tous deux veulent le bien de l'individu mais se trompent souvent. Le sage se fera un devoir moral de n'obéir qu'aux lois reconnues conformes à l'intérêt public.

Au sortir de cette consultation érudite, on voit plus clairement les bornes du domaine des lois civiles destinées à définir les liens par lesquels un certain nombre d'individus se groupent en société. Pourvu que dans la société ainsi constituée la vie soit possible et que le patrimoine commun soit sauvegardé, on peut admettre que les lois soient respectables bien qu'imparfaites comme toute œuvre d'hommes. On voit mieux aussi les exigences incoercibles du devoir moral, le bien ne veut pas qu'on l'atteigne par détours ; il n'y a pas de volonté du prince qui tienne devant la volonté de Dieu. La loi est franchement mauvaise dès qu'elle porte atteinte à ce patrimoine moral qu'elle est, par-dessus tout, destinée à sauvegarder.

Epicure a raison : la vie civile est un art difficile à cause des conflits qu'elle ne peut éviter de soulever ; un art, dirons-nous, tant pour le gouverné que pour le gouvernant. Et dans tout art, ce qui importe plus encore que la virtuosité, c'est la sincérité.

J.-D. BURGER.

LA VIE CHRÉTIENNE ET LA DOCTRINE.

A.-N. BERTRAND, *La vie chrétienne et la doctrine*. (N° 2 des fascicules publiés par l'Association des Amis de la pensée protestante.) Lausanne, La Concorde, 1928, 45 p.

Pourquoi le problème qu'évoque le titre de cette brochure demeure-t-il toujours actuel ? Parce que le fait religieux est non simple, mais complexe. Parce que le christianisme en particulier se présente tout ensemble comme une *doctrine* et une *vie*, la première supposant et proposant une conception très spéciale du monde, de Dieu et du Christ, et la seconde s'exprimant sous les espèces soit de traditions extérieures et sociales, soit d'une piété individuelle et profonde, source de la prière et de l'amour. De là, nous dit M. Bertrand, ces trois questions importantes : 1° Les deux éléments en présence doivent-ils être mis sur le même pied ? 2° S'il faut donner le pas à l'un d'eux, cela signifie-t-il que l'autre doive être totalement éliminé, ou convient-il de le maintenir à côté du premier ? 3° Si tel est le cas, et si les deux éléments, doctrine et vie, doivent être maintenus côte à côte, bien que non sur un pied d'égalité, quels rapports conviendra-t-il d'établir entre l'un et l'autre ? (p. 5-8)

1. Avec une pénétration remarquable, le pasteur de l'Oratoire du Louvre s'applique à débrouiller l'écheveau. Impossible, déclare-t-il dans la première partie de son exposé, de considérer l'adhésion à la doctrine reçue comme l'essentiel du christianisme. Car celui-ci déborde le terrain de la doctrine par son point de départ (qui est, non une idée, mais une personne vivante, c'est-à-dire un fait), par son point d'arrivée (qui consiste, non dans la profession d'un dogme, mais dans le salut, c'est-à-dire dans l'acte vital par lequel l'homme appréhende l'objet de la doctrine, Dieu) et par les conditions générales de sa réalisation dans les âmes (vu que pas une des Eglises constituées ne considère l'adhésion à la doctrine comme condition suffisante du salut, et que toutes y ajoutent une condition d'ordre pratique : participation aux sacrements dans le christianisme oriental, soumission au magistère papal dans l'Eglise latine, foi du cœur dans le protestantisme). Quant à cette seconde définition : « le christianisme est une vie », elle se rapproche sans aucun doute beaucoup plus de la vérité que la conception qui identifie le christianisme avec la doctrine et qui, par conséquent, menace d'emprisonner le croyant dans le domaine exclusivement intellectuel. Car le point de départ historique et le moteur permanent de la religion chrétienne, ce n'est pas ce qu'on a dit et enseigné de l'« incarnation », mais c'est le *fait* même de l'incarnation, à savoir : le fait de la vie sainte de Jésus, le fait que la pensée de Dieu à l'égard de l'humanité a pris corps dans une existence d'homme. Le christianisme est en effet une « vie », quand on entend par ce terme la réalité très précise de la « vie » qui était en Jésus-Christ et qui, issue de lui, doit passer dans les âmes pour les sauver (p. 9-18).

2. Pourtant, définir ainsi le christianisme, ce n'est pas en éliminer tous les éléments intellectuels et doctrinaux. Bien au contraire. Car, comme toute vie, la vie chrétienne tend nécessairement à sortir de la sphère obscure de l'inconscient pour *prendre conscience d'elle-même*. Or, en prenant conscience d'elle-même, elle perçoit et met en évidence l'élément intellectuel qui se trouve mêlé à son économie profonde et qui présente comme le point de départ ou la matière première de la future doctrine pleinement déployée. Toute religion commence, en effet, par s'exprimer sous la forme d'une attitude très particulière devant la vie et devant Dieu, et cette attitude, d'abord instinctive et confuse, obéit à l'impérieuse et naturelle contrainte de se saisir peu à peu elle-même à l'aide d'un processus d'intellection. Ce que les apôtres et les évangélistes, tout d'abord saisis malgré eux par la puissance souveraine de Jésus, ont ensuite publié de la majesté de leur Maître, pour le glorifier et le faire connaître au monde, s'explique fort simplement à la lumière de cette vérité d'ordre général. Quand même il faut, bien entendu, distinguer entre le problème des rapports du fait religieux avec les données intellectuelles et morales propres à chaque époque, et le problème des rapports entre les divers éléments du fait religieux lui-même (p. 6), l'on ne risque pas de s'égarer en affirmant que la doctrine jaillit en quelque sorte spontanément de la vie religieuse (p. 18-26).

3. De ce qui précède se dégagent clairement le caractère primitif de la vie religieuse et le caractère dérivé de la doctrine. Ce qui vient de Dieu, ce qui demeure toujours égal à soi-même et assure la pérennité du christianisme, ce sont les attitudes imposées aux âmes par l'action divine, à savoir : la repentance, l'acceptation du pardon des péchés, la conversion, la communion avec Jésus-Christ. Quant à la doctrine systématisée, elle est, quoique nécessaire, à tel point humaine et variable qu'elle menace de dégénérer en une discipline purement intellectuelle et par conséquent stérile, dès qu'elle perd le contact avec le sol de la vie religieuse, qui lui a donné naissance. Donc, s'il faut une doctrine, et si la doctrine est une expression naturelle de la foi, cette doctrine ne se légitime qu'en fonction de la vie chrétienne qu'elle traduit et qu'elle contribue à activer. En définissant ainsi le rapport entre les deux termes en question, l'on « échappe, semble-t-il, à la fois aux dangers de l'intellectualisme radical qui risque de fausser toutes les valeurs spirituelles et spécialement les valeurs chrétiennes, et au danger de la soi-disant « indifférence doctrinale » que l'on impute volontiers aux formes modernes du christianisme » (p. 27-45).

* * *

On admire la sagesse, la précision, le sens affiné des nuances, qui distinguent la forte étude de M. Bertrand. Après les exagérations contraires, dans la sphère de la foi et de la théologie chrétiennes, d'un intellectualisme desséchant et d'un « vitalisme » romantique et aveugle, l'exposé si heureusement équilibré de M. Bertrand pourrait bien avoir un caractère définitif. Il est

l'œuvre, en tout cas, d'un homme en lequel la vie religieuse et la clairvoyance intellectuelle se conditionnent parfaitement l'une l'autre. Aussi nous ne saurions trop en recommander la méditation aux esprits, sans doute toujours assez nombreux, que préoccupe l'immortel problème du rapport entre le Bios et le Logos.

La seconde partie de ce travail, qui en est peut-être le morceau le plus original, nous satisfait tout particulièrement. Elle ouvre à la réflexion théologique des horizons nouveaux et intéressants. Ce que notre auteur dévoile du mouvement qui porte la vie chrétienne à prendre conscience d'elle-même, permet de saisir l'élément de vérité qu'exprime le vieil adage du *credo ut intelligam*. Là, et là seul, réside le fait qui sauvegarde les droits imprescriptibles de la doctrine. Et puis, ne pourrait-on pas, en suivant l'impulsion donnée par M. Bertrand, pousser par exemple jusqu'à cette affirmation : que l'acte vital et plus ou moins inconscient de la foi-confiance ou de la foi-consécration implique toujours, dans son for le plus intime, un acte délibérément intellectuel et qu'il s'attache spontanément, en conséquence, à une très nette *métaphysique* ? L'exercice de la prière, centre de la foi subjective, suppose — depuis l'homme dit primitif jusqu'au chrétien le plus spiritualisé — les trois éléments intellectuels que voici : la croyance à l'existence objective, à la personnalité et à la transcendance de la divinité ; la croyance à la réalité et à l'indépendance relative du monde et de l'homme ; la croyance à l'action permanente de Dieu qui, de transcendant, daigne intervenir dans l'immanence, en instituant, par une décision libre de sa grâce, un rapport personaliste entre le Créateur et la créature. Et les traits de cette métaphysique spécifiquement religieuse et chrétienne s'accroissent encore, par contraste, quand on leur oppose l'ensemble des métaphysiques toutes différentes qu'impliquent, de leur côté, les diverses mystiques acosmiques ou athées, par exemple de l'Inde. Ici : conceptions de l'existence qui satisfont avant tout aux exigences de la logique formelle, mais sans tirer au jour la plénitude parfois antinomique des richesses de la vie de l'âme ; là-bas : vision des choses qui heurte plus ou moins la tendance moniste inhérente à la spéculation rationnelle, mais qui fait entrevoir, au-dessous d'un dualisme relatif, la profondeur une et indivisible du monde sacré en lequel l'esprit de Dieu sollicite, pour se l'associer comme coopérateur, l'esprit collectif du genre humain.

De plus, ces remarques appellent l'attention sur un autre côté de la question, que M. Bertrand n'a pas omis d'esquisser très finement (p. 34-38), mais que l'on pourrait préciser encore : la valeur *pédagogique* de la doctrine. Plus un enseignement sera intellectuellement profond, et plus il sera précieux. Car partout et toujours les idées vraies coopèrent à la réalisation du bien, tandis que les concepts insuffisants ou erronés finissent par arrêter l'essor des âmes vers leur destination supérieure. Le reconnaître, c'est prendre conscience de l'éminent *rôle social* de la doctrine.

Enfin, il y aurait intérêt à développer un peu ce que M. Bertrand dit de

l'enseignement christologique des apôtres. Si de simples pêcheurs galiléens ont tout quitté pour devenir disciples du rabbi de Nazareth, c'est parce que la vie qui était en Jésus s'est puissamment et mystérieusement communiquée à eux. L'esprit de Dieu, après avoir trouvé en Jésus son organe parfait, s'est emparé de leur esprit pour en faire, à jamais, les pionniers enthousiastes du règne de justice à venir. Il y a là une « expérience » vitale qui surpassait leur entendement. Ils se savaient, en dehors de toute initiative de leur part, passivement « choisis » et bénis par Jésus et, en lui, par Dieu (Jean xv, 16). Et cette « expérience », toujours plus intense, toujours plus profonde, s'étendait pour eux depuis leur première rencontre avec le prophète de Galilée jusqu'à la restauration, par les insondables événements de Pâques, de leur assurance ébranlée à l'heure du drame de la Passion. Aussi, en prenant conscience, par saccades tour à tour douloureuses et exaltées, de l'étrange et adorable destinée qui fut la leur, ils virent se dégager clairement, des brumes dissipées de leur demi-rêve, un fait patent : la puissance invincible, triomphante de leur Maître. De là, leur première affirmation d'ordre intellectuel, leur première « doctrine » : Jésus crucifié est — au sens absolu de ce terme — le Seigneur, le Christ.

C'est ici qu'intervient la distinction faite par M. Bertrand à la page 6 et mentionnée plus haut. Ce que le Nouveau Testament appelle « élévation » et dans la suite « résurrection » de Jésus, n'est autre chose que la totale et définitive *maîtrise spirituelle de Jésus*, saisie expérimentalement par le groupe de ses premiers fidèles, c'est-à-dire par l'Eglise née de son sang et baptisée de son esprit. Aussi, fondement secret et omniprésent de toute la vie et de toute la pensée religieuse dont témoignent les documents néotestamentaires, la croyance à la « résurrection » de Jésus forme l'essentiel des éléments primaires dont se compose, en se détachant sur le fond de la « métaphysique » des prophètes d'Israël, la nouvelle « métaphysique » des disciples de Jésus-Christ. Cet élément rentre comme une partie intégrante et nécessaire dans l'ensemble des données vitales et intellectuelles qui constituent l'organisme de la foi chrétienne (comp. I Cor. xv, 14). Jésus est le Christ, le Kyrios, en tant que l'éternel Vivant. Seule cette croyance a permis, *a posteriori*, de donner aux exposés évangéliques du ministère de Jésus le caractère d'une marche ascendante et triomphale.

Quant aux éléments qui tentent d'expliquer, après coup, pour la réflexion discursive, l'*origine* de la maîtrise indestructible du Christ, ils sont empruntés, du dehors, aux données intellectuelles et morales de la société au sein de laquelle le christianisme a vu le jour. De plus, ils marquent une étape déjà plus avancée de la systématisation doctrinale. C'est dire que, engagés dans le monde des choses relatives, ils ne possèdent qu'une dignité de second ordre. Que l'on localise l'entrée du Rédempteur dans la vie terrestre soit à la minute du baptême de Jésus où le Saint-Esprit vient « engendrer » en lui le Messie, soit au moment de sa conception miraculeuse dans le sein d'une vierge, soit au jour de l'incarnation du Fils individualisé et pré-

existant de Dieu dans une vie humaine — ces notions présentent, toutes, un caractère contingent et secondaire, dès qu'on les compare avec la croyance inéluctable et nettement primordiale à la « résurrection » du Christ. Tout au plus, puisqu'il faut choisir, pourrait-on manifester une préférence pour la première de ces tentatives d'explication, vu qu'elle semble se rattacher à un authentique souvenir historique. Pourtant, il demeure loisible, à la rigueur, de la négliger, de la laisser plus ou moins « dans l'ombre », ce qui trahit bien son caractère de donnée secondaire. Et tel est, en effet, le sort que lui réservent ceux qui adoptent l'une ou l'autre des explications « mythiques ».

La distinction entre les données primaires et secondaires dont l'agencement a conduit à la constitution du dogme, permet d'établir une hiérarchie des valeurs parmi les éléments intellectuels propres à la foi de la primitive Eglise. Cette distinction, par conséquent, pourrait avoir quelque importance pour l'exercice de l'enseignement religieux.

Remercions M. Bertrand, en terminant, de son bel et instructif travail. En l'étudiant, plus d'un théologien en prolongera les lignes dans un sens ou dans un autre. Et ce sera tout profit pour la foi vécue, impatiente, dans l'intérêt supérieur de l'Eglise, de se comprendre de mieux en mieux elle-même.

Fernand MÉNÉGOZ.

Marc BŒGNER, *Dieu, l'éternel tourment des hommes*. Conférences données à l'Eglise réformée de Passy. Clamart, Editions « Je sers », 1929. Un vol. in-16, de 212 p.

Ne prenons pas le livre du pasteur Bœgner pour ce qu'il n'est pas : l'exposé rigoureux et désintéressé de la doctrine chrétienne de Dieu (on lui reprocherait à faux, dans ce cas, d'aller un peu vite et de prêcher ; mais pour ce qu'il est : une perche tendue à ceux qui sont aux prises avec le grand léviathan du doute, tendue avec autant d'intelligence que d'amour, afin d'attirer ceux qui s'y fieront dans la barque de l'Eglise.

Perche solide et opportune. M. Bœgner pénètre d'un regard aigu dans l'âme des douteurs, chrétiens ou non, et conclut, avec saint Augustin : *Inquietum cor hominum, donec requiescat in Deo*. Puis il aborde de front la grande question : Ce Dieu, que tous désirent, est-il réel ou n'a-t-il qu'une existence verbale ? M. Bœgner entend d'abord les rationalistes agnostiques dire : « Nous ne pouvons répondre. — Votre vie répond pour vous, leur dit l'auteur, et non sans éloquence. Vos actes posent, bon gré mal gré, au delà de l'ordre logique des mots, une réalité « transrationnelle » qui garantisse leur valeur. Puis il écoute l'immanentisme de MM. Brunshvicg et Piaget : « Dieu est pensée... Là où deux hommes sont réunis au nom de la divinité, ce n'est pas un troisième terme qui vient s'ajouter à eux du dehors... Mais, par leur compréhension réciproque, par leur coopération intime, ces deux hommes

prennent conscience qu'en chacun d'eux est présent un principe d'unité spirituelle qui ne saurait, sans contradiction, être tiré hors de son immanence radicale ». A ces déifications de l'acte du jugement, M. Bœgner reconnaît un accent « profondément religieux », à telle de leurs paroles « une résonnance authentiquement chrétienne ». Mais s'ils viennent à parler de la conversion, désignant par ce mot la rupture non avec le péché mais avec le subjectivisme, s'ils font état de la grâce de Dieu tout en niant qu'il puisse aimer ses créatures, M. Bœgner n'hésite pas à crier : « jeu de mots », « équivoque », « Dieu fictif », « athéisme religieux ». Tant il est nécessaire de signaler le danger ; danger de faire entrer les données de la révélation dans les cadres vraiment trop étroits de l'immanentisme, quitte à « laisser tomber » le meilleur de l'Évangile. Mais je me persuade que M. Bœgner ne s'effraie pas outre mesure. Il sait et il dit qu'il n'y a pas vraiment contradiction entre le Dieu qui juge et le Dieu qui agit, entre le Dieu perçu sur le plan de l'implication rationnelle ou sur celui de la causalité physique. L'essor contemporain de l'industrie nous fait voir assez qu'un jugement vrai est condition d'une action forte. Et Spinoza ne se plaisait-il pas à dire : *Ratio sive causa* ? Enfin, M. Bœgner signale « à qui ne désire que de voir » la pensée spiritualiste des Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier, Boutroux et Bergson.

Le problème suivant est celui de l'homme, créature dépendante et libre à la fois, qui ne trouve qu'en Dieu sa raison d'être. Au besoin que l'homme a de lui, Dieu satisfait en se révélant : « Inspiration, intuition, révélation : trois aspects de la même réalité, trois moments de la même action divine ». Les livres sacrés (non pas seulement notre Bible) en témoignent. Bien plus, Dieu vient vivre, parler, agir parmi nous en Jésus-Christ : « Dieu est devenu homme, afin que vous appreniez d'un homme comment l'homme peut devenir Dieu ».

Livre bien fait, que ce *Dieu, l'éternel tourment des hommes*, mieux ordonné que son titre un peu 1830 ne le laisserait supposer ; œuvre d'une âme pastorale vibrante de charité, œuvre aussi d'un esprit lucide et vigoureux.

J.-D. BURGER.

THÉOLOGIE ET SCIENCES NATURELLES

Arthur TITIUS. *Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht, 1930.

M. Arthur Titius est un esprit vigoureux et une riche intelligence.

Il a publié entre 1895 et 1900, en quatre volumes, une importante étude intitulée *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit* qui peut, à certains égards, être considérée comme une théologie du Nouveau Testament, et qui a fondé sa réputation d'exégète et de théologien. Après ce brillant début, il semblait voué pour la vie aux études néotestamentaires.

Il n'a pas tardé, cependant, à se faire connaître comme l'un des chefs du mouvement qui orientait la théologie protestante vers l'étude pratique et théorique des questions sociales et qui a abouti, entre autres, à la conférence œcuménique de Stockholm, dont M. Titius a été l'un des principaux inspireurs. Depuis 1928, il est codirecteur de la Revue *Stockholm*, qui sert d'organe scientifique à ce mouvement et qui a acquis en peu de temps une réputation quasi universelle.

Il s'est révélé enfin, en 1926, par la publication d'un gros ouvrage de plus de huit cents pages intitulé *Natur und Gott*, penseur original, historien très informé du mouvement scientifique contemporain et grand connaisseur dans le domaine des sciences naturelles. Ce livre, que son auteur présente lui-même comme un essai destiné à rapprocher les sciences de la nature et la théologie, a eu un succès exceptionnel. Salué par les hommes de science, par les philosophes et par les théologiens comme un ouvrage magistral, il a été épuisé en deux ans, si bien que ses éditeurs viennent d'en entreprendre la réédition par fascicules ; le premier a paru en octobre de 1929, on espère que le dernier sera prêt avant l'automne 1930 (1).

L'examen attentif des cinq cents premières pages de la nouvelle édition permet de constater que l'auteur a soumis son œuvre à un travail de revision approfondi. Non seulement la documentation a été enrichie et mise à jour, mais des développements nouveaux ont été introduits dans le texte, qui renseignent le lecteur sur les théories les plus récentes. Et l'on ne sait ce qu'il faut admirer le plus chez M. Titius, de son immense érudition ou de l'aptitude qu'il possède à un degré éminent de ramener les théories les plus compliquées à leurs principes essentiels et à leurs lignes générales. La comparaison des deux éditions est à cet égard des plus instructive.

L'histoire du livre de M. Titius en fera connaître l'esprit et la portée. Préoccupé, comme théologien, par les problèmes de l'apologétique chrétienne à un moment où cette discipline était — au sein du protestantisme allemand tout au moins — captive du dualisme kantien ; disciple lui-même d'Albrecht Ritschl, mais disciple inquiet et perspicace, M. Titius a commencé ses recherches sur les problèmes qui font l'objet de son dernier livre à Goettingue, où il a professé la théologie systématique pendant quinze ans. C'est là que, dans un intime contact avec quelques-uns des savants qui ont illustré la science de notre temps, il a lentement révisé les fondements de la méthode ritschlienne. Il en a élargi les horizons, répudié les partis-pris, assoupli les formules, renouvelé l'esprit ; et son œuvre s'est trouvée achevée à un moment où les sciences de la nature ayant elles aussi révisé leurs méthodes et renoncé à leur exclusivisme philosophique, il était possible de procéder à un travail de large et respectueuse confrontation des premiers principes, travail auquel le livre de M. Titius est tout entier consacré.

(1) Le prix de souscription est fixé à 4 mk. 40 par fascicule de 160 pages environ. Il y aura cinq ou six fascicules en tout.

C'est ainsi qu'il est arrivé à chef à l'heure opportune, et l'on ne s'étonnera pas que l'accueil fait à son ouvrage, parmi les théologiens comme dans les milieux scientifiques, ait été si unanime et si flatteur. *Natur und Gott* — on peut le dire d'avance sans crainte d'être démenti par les événements — sera pour notre génération un livre fondamental. R.-C. A.

LE CHRISTIANISME ORTHODOXE.

Stefan ZANKOW. *Das orthodoxe Christentum des Ostens. Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*. Berlin, Furche-Verlag, 1928. 148 p. in 8°.
— *The Eastern Orthodox Church*. Trad. par Donald-A. Lowrie. London, Student Christian Movement, 1929. 168 p. in 12.

Sous sa forme originale allemande, cet ouvrage est la reproduction de six conférences données à l'université de Berlin, pendant le semestre d'été 1927. L'édition anglaise est une adaptation un peu allégée du texte allemand.

L'auteur, docteur en théologie de l'université de Czernovitz et docteur en droit de celle de Zurich, est actuellement professeur de jurisprudence ecclésiastique à l'université de Sofia. Il a pris une part active aux conférences de Stockholm et de Lausanne, ainsi qu'au mouvement de l'Amitié internationale par les Eglises.

Ce livre, exposé succinct des caractères essentiels du christianisme orthodoxe, vient à son heure. Après mille ans d'isolement presque complet, l'Eglise orthodoxe entre subitement en contact avec la chrétienté occidentale dans les pays riverains de la mer Baltique, en Pologne, dans les Etats Balkaniques, sur une « ligne de front » ininterrompue allant de la Finlande jusqu'en Asie-Mineure et dans plusieurs centres d'Europe et d'Amérique où les groupes d'émigrés russes ont fondé de vrais centres de pensée orthodoxe. Le christianisme oriental est donc sorti de son isolement séculaire, et cela au moment précis où une poussée intense de vie spirituelle, avivée par la persécution, et un renouveau de vie intellectuelle le pénètrent de part en part. Le livre de M. Zankow, écrit dans un esprit de largeur œcuménique, est lui-même un signe de cette rénovation. Sans édulcorer les traits spécifiques du christianisme orthodoxe, l'auteur cherche évidemment à montrer les points de contact des Eglises orientales avec les Eglises protestantes, plus spécialement avec le luthéranisme et l'anglicanisme.

Après un chapitre d'introduction, qui renferme des données statistiques et un aperçu historique, l'auteur étudie successivement le credo orthodoxe, la notion orthodoxe de l'Eglise, le culte orthodoxe et la vie religieuse dans les pays où prédomine le rite orthodoxe. Un dernier chapitre compare l'Eglise d'orient avec le catholicisme romain et avec le protestantisme ; il définit aussi son attitude à l'égard des tendances actuelles vers l'unité chrétienne. Une bibliographie intéressante termine l'ouvrage.

L'exposé est très clair. On a l'impression, après l'avoir lu, de s'être documenté à une source de premier ordre sur l'organisation et les croyances des quelque cent cinquante millions de chrétiens orthodoxes. A ce titre le livre de M. Zankow est extrêmement précieux et mériterait d'être traduit en français.

A-t-on, en le lisant, pénétré très avant dans la connaissance de l'âme slave, si mystérieuse pour nous autres occidentaux? C'est là une question à laquelle nous n'oserions répondre avec assurance. Remarquons, du reste, que l'auteur n'est pas un Russe, mais un Bulgare. De plus — M. Zankow le dit lui-même — il faut, pour connaître la foi de l'Eglise orthodoxe, étudier les auteurs profanes autant que les penseurs proprement religieux. « Des écrivains comme Chomyakow, Soloviev, les deux princes Troubetskoï, Rosanow, Gogol, Dostoïevsky, K. Leontiew, et d'autres, sont considérés comme les meilleurs penseurs orthodoxes. Certains d'entre eux, ainsi Chomyakow et Dostoïevsky, sont même considérés comme les pères modernes de l'orthodoxie russe » (p. 36). M. Zankow tient compte, dans une certaine mesure, de la pensée religieuse qui se dégage de la littérature profane. Mais il est évident qu'une étude complète de la foi orthodoxe, envisagée sous cet angle, embrasserait l'histoire littéraire et philosophique des peuples slaves dans son ensemble, et cela sortirait manifestement du but que se proposait l'auteur.

L'âme slave peut nous paraître étrange ; elle nous est étrangère sur plus d'un point. Un fait est cependant certain : elle n'est pas étrangère au message chrétien. Pensons seulement à ce qui se passe depuis la révolution dans l'Eglise russe.

A l'une des conférences préparatoires de Genève, en 1920, d'où sont sortis les congrès de Stockholm et de Lausanne, le métropolitain Euloge a fait cette remarque significative : « Les chrétiens d'occident savent comment vivre, les chrétiens d'orient savent comment mourir », et le Dr Siegmund-Schultze, citant ces paroles, ajoute : « Oui, ils meurent dans la puissance de la résurrection ». Cela est admirablement vrai ; et le livre de M. Zankow nous est précieux, non seulement parce qu'il nous renseigne de façon exacte et précise sur une fraction de l'Eglise chrétienne que nous connaissons souvent mal, mais aussi parce qu'il nous met en contact avec une « Eglise sous la croix » qui possède une puissance de martyre formidable. Une pareille communion est toujours bienfaisante.

Robert WERNER.

Leopold CORDIER. *Der deutsch-evangelische Liederpsalter*. Giessen, Töpelmann, 1929. 70 p. in 8°.

M. Léopold Cordier, professeur de théologie pratique à l'université de Giessen, n'a pas oublié ses origines huguenotes, pas plus que le ministère qu'il a exercé naguère dans la paroisse française de Francfort et dans l'Eglise

réformée allemande d'Elberfeld. Il vient de publier, enrichie de notes documentaires, une conférence remarquable sur l'histoire des *psaumes chantés* en terre allemande. Il s'agit, dit-il, d'un patrimoine évangélique presque oublié, mais dont la renaissance est imminente à en juger par quelques indices qui ne trompent point.

L'auteur commence par dissiper quelques légendes, notamment celle qui se résume dans cet aphorisme : les chorals aux luthériens, aux réformés les psaumes ! Nullement : le chant des psaumes est le patrimoine commun de tous les fils de la Réforme et il remonte à Luther lui-même. Luther a voulu donner à l'Eglise la Parole de Dieu mise en musique et non pas des poésies lyriques ou des confessions de foi individuelles. Parmi les trente-six cantiques qu'on lui attribue, seize sont des variations sur des textes bibliques, douze des adaptations de chants latins, quatre des revisions d'anciens textes allemands et quatre seulement des inventives libres d'une note plus personnelle. Dans une lettre à Spalatin, Luther s'est exprimé ainsi : « Consilium est, exemplum prophetarum et priscorum patrum psalmos vernaculos condere pro vulgo quo *Verbum Dei* vel cantu inter populos maneat. Cum vero tibi sit data et copia et elegantia linguæ germanicæ, oro ut nobiscum in hac re labores et tentes aliquem psalmodiarum in cantilenam transferre sicut sic habes meum exemplum ». Et Luther propose les psaumes xxxii, xxxiii et ciii, après avoir adapté lui-même les sept psaumes de pénitence.

Nous arrivons ainsi au premier recueil de 1524, renfermant les Ps. xii, xiv et cxxx, et à l'*Enchiridion* d'Erfurt, de la même année, qui ajoute les Ps. x, li, lxvii, cxvii, cxxiii, cxxiv et cxxviii. Après les premiers huit psaumes d'Œhler (1525), les treize de Hans Sachs (1526), ceux de Strasbourg (1525 et 1530), nous arrivons déjà au Psautier allemand *complet* d'Aberlin et Salminger (de 1537) et de Dachser (de 1538). Les éditions françaises respectives datent de Strasbourg 1539 (*Aulcuns Pseaulmes et Cantiques*), 1541 (Les Trente Psaumes de Marot ⁽¹⁾), 1542 (*La forme des prieres et chantz*).

Puis les recueils se succèdent avec une étonnante rapidité. En français, en 1551 : les trente-quatre psaumes de Bèze et, en 1562 : le Psautier complet. En allemand, après les recueils de Clausen et Gamersfelder (1542), de Bonn (1544), de Strasbourg encore (1545 et 1560), de Burkhart Waldis (1553), d'Augsbourg, de Bâle (1559), de Nuremberg (1560), de Francfort (1569), nous voilà enfin parvenus à la grande date de 1573 : c'est alors que le luthérien Ambroise Lobwasser, de Kœnigsberg, adapte son psautier pour la première fois aux airs français (ils ne le sont pas tous), et, de ce fait, réussit à maintenir le psautier huguenot en terre allemande — en partie, du moins — jusqu'à nos jours. Ce qui a sauvé le chant des psaumes en Allemagne, ce sont les airs français et la coupe métrique des psaumes français. Les nombreux autres

(1) Dans sa biographie de Marot, P.-Aug. Becker démontre l'entière dépendance de ses Psaumes du Commentaire de Bucser (1529), ce qui expliquerait la sympathie évidente mais plutôt surprenante de Calvin pour Marot.

psaumes versifiés allemands — ceux dont nous venons de parler et ceux qui verront le jour plus tard — ont tous eu la vie courte. Ils ont une autre coupe, ce qui fait qu'on les a adaptés à d'autres airs, de chorals notamment. En les revisant, à travers les siècles, le mètre a changé, les airs ont varié, les textes ont disparu. Ce sont les airs français qui ont permis de vivre aux psaumes allemands. Marot et Bèze ont pu choisir les airs, le protestantisme allemand a dû les subir et arranger les textes pour le mieux.

Ambroise Lobwasser n'a du reste pas été seul à reconnaître la nécessité d'adopter la musique française des Psaumes. Si Cornelius Becker, en 1628, a essayé de nouveau de s'en émanciper en lui préférant la musique de H. Schütz, le pasteur allemand de La Haye, Matthias Jorissen, y est revenu dans ses nouvelles éditions du Psautier complet, en 1798 et en 1806. Mais le piétisme, plus encore que le rationalisme, a été un ennemi redoutable des Psaumes, parce qu'ils ne répondaient pas aux besoins de la piété individuelle. Les Psaumes, dans les nouveaux recueils, ont été mélangés aux cantiques; le bloc s'est disjoint et on a changé les airs. Dès 1852, Auguste Ebrard — professeur de dogmatique réformée à Zurich, puis à Erlangen — a renoué la tradition en publiant des psaumes choisis à quatre voix, avec l'harmonie de Goudimel (mélodie au soprano). En 1868, les Bâlois Chr.-J. Riggerbach et R. Lœw ont publié un recueil analogue et complémentaire. En 1924 et 1925, M. Cordier lui-même, lassé des déformations dont le psautier d'Elberfeld est défiguré, a publié cinquante psaumes à quatre voix en une édition impeccable. En 1929 enfin, l'évolution est arrivée à son terme dans le recueil des réformés du Hanovre, recueil dont la première partie reprend les cent cinquante psaumes au grand complet, avec toutes leurs strophes, dont cent trente-sept dans la traduction de Jorissen, les autres de divers auteurs. A de très rares exceptions près, les airs sont ceux du psaume français correspondant, mais toujours ceux d'un psaume huguenot. Parfois, en variante, un second texte et un autre air (choral) y sont adjoints, afin de tenir compte de certaines traditions plus récentes. Le même recueil contient en outre quatre cent cinquante cinq cantiques !

M. Cordier fait remarquer très justement que le caractère objectif et scripturaire de la théologie de Karl Barth se traduira certainement par un regain des Psaumes dans le culte. Il serait étonnant que les pays protestants de langue française ne se rattachent pas à un mouvement qui aurait dû prendre naissance chez eux. Le quatrième centenaire des Psaumes huguenots approche, nous lui devons une édition intégrale et populaire des psaumes de Marot et de Bèze, révisée et munie de l'harmonie et du rythme des originaux.

Edouard PLATZHOFF-LEJEUNE.

LAUSANNE — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE LA CONCORDE
