Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1940)
Heft: 117

Buchbesprechung: 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: 14.12.2025

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

COMPTES RENDUS

PAUL HUMBERT, *Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse.* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, t. XIV.) Neuchâtel, 1940. Fr. 7.50.

Les Mémoires de l'Université de Neuchâtel viennent de s'enrichir d'un nouveau volume de M. Paul Humbert. Les lecteurs de la Revue en connaissent déjà le thème principal par l'article publié l'an dernier : *La faute d'Adam* (1939, t. XXVII, p.225-240). Les thèses essentielles y étaient exposées, mais le livre nous en apporte la justification détaillée. Nous ne pouvons mieux caractériser la méthode suivie par l'auteur qu'en citant la conclusion de ses études : « Ce vieux récit yahviste du paradis et de la chute ne sera, pour le théologien et pour le chrétien, Parole divine qu'à deux conditions : d'abord, l'examen strictement historique et impartial de ce texte devra lui en expliquer la signification exacte, objective et tragique, sans aucune falsification allégorique ou édifiante ; au prix de cette probité seulement et en se soumettant à cette exigence de vérité, il accédera ensuite au débat personnel ouvert par Dieu en cette page de la Bible, au débat vital et existentiel de sa relation avec Dieu. Alors enfin, le récit de la chute ne sera plus Histoire seulement, mais Vérité, ne sera plus parole humaine, mais Parole divine et révélation : Péché, Grâce » (p. 193).

Examen strictement historique et impartial du texte, c'est bien là l'une des caractéristiques essentielles de ce livre. Les deux premiers chapitres sont consacrés à l'étude de la composition des chap. II et III de la Genèse. Avons-nous là deux récits parallèles amalgamés plus ou moins adroitement, ou bien un seul récit cohérent ? Contre la majorité des critiques et avec des arguments convaincants, M. Humbert nie la dualité des récits ; les doublets que certains ont voulu reconnaître dans ce récit ne sont pas une preuve suffisante. L'auteur démontre que le Yahviste a incorporé à son récit de la chute des fragments d'une cosmogonie plus ancienne, dont les conceptions théologiques diffèrent radicalement des siennes sur certains points. Ceci avait déjà fait l'objet d'une étude de M. Humbert dans la *Revue d'Histoire et de*

Philosophie religieuses de Strasbourg [1]. Le Yahviste avait sous les yeux des textes écrits et non pas de simples traditions orales, mais il emploie ces textes « en les métamorphosant profondément, conformément aux exigences de sa pensée théologique personnelle » (p. 77).

Le troisième chapitre étudie l'expression : « connaître le bien et le mal » interprétée de tant de manières divergentes : conscience morale, instinct sexuel ou raison en général. L'examen minutieux des passages dans lesquels nous rencontrons cette expression et d'autres analogues, donne un verdict philologique parfaitement net : il ne s'agit pas de conscience morale, moins encore d'instinct sexuel, mais de savoir. Avant la chute, l'homme est innocent comme l'enfant ; sa faute consiste à désobéir à un ordre de son Dieu, elle est religieuse et non pas morale ; de là la disproportion apparente entre une faute, qui serait minime si elle était morale, et le châtiment qui est énorme.

Le quatrième chapitre : « mortalité ou immortalité de l'homme primitif » reprend un détail du récit et l'étudie avec la même rigueur de méthode et la même acribie. La solution proposée est à l'abri de toute schématisation, mais elle reste très nuancée.

Le cinquième chapitre : « l'*Imago Dei* dans l'Ancien Testament » peut paraître un peu en dehors du sujet, car il se rattache au récit sacerdotal de la création, au chap. I et non aux chap. II et III de la Genèse. Mais il est bien dans la même ligne que les autres études. L'auteur part de quelques textes de Calvin, pris comme exemples d'exégèse dogmatique, puis il détermine le sens exact des termes employés : « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance ». A la ressemblance de Dieu, ce n'est pas, comme le dit Calvin, « participant de la sapience divine » ; au contraire, par cette expression, l'auteur sacerdotal veut établir une distinction essentielle entre Dieu et l'homme, tout comme entre l'homme et l'animal. Et cela l'oppose aux conceptions courantes des autres religions orientales. Cette idée féconde du vieux théologien connaîtra dans le judaïsme postérieur un grand développement.

La conclusion, enfin, résume les données essentielles de ces études et pose le débat personnel que Dieu ouvre à tout homme religieux devant cette page de notre Bible.

Certains lecteurs s'effaroucheront un peu de voir telle ou telle de ces pages hérissée de citations bibliques et de mots hébreux, mais ils seront vite saisis et charmés par la rigueur de la méthode scientifique de l'auteur. Aucune affirmation en l'air, aucun rapprochement approximatif avec des textes qui n'ont rien de commun avec le débat ; quand un parallèle est donné avec un texte assyrien ou égyptien, il est toujours parfaitement pertinent. Chaque nuance de la pensée est justifiée avec rigueur, mais sans vain étalage de science. Les ouvrages théologiques français ne nous ont pas habitué, en

[1] Article paru en 1936, comme l'indique exactement la p. 22, et non en 1937, comme cela est dit à plus d'une reprise, p. 46, 48, 49, 57 et 116.

général, à pareille rigueur de méthode ; même ceux qui ne sont pas théologiens de métier l'apprécieront.

Ce ne sont que des études et non pas l'examen complet de toutes les questions que peuvent soulever ces chapitres. Tout ce qui n'est pas essentiel au débat est simplement esquissé, toujours nous restons au centre de la question. Mais, et c'est là ce qui fait une des grandes beautés de cet ouvrage, nous ne sentons pas seulement le savant qui se penche par simple curiosité sur un texte pour en scruter le sens exact, mais aussi le chrétien qui, dans le texte, trouve le message que Dieu a pour lui personnellement. Laissons encore, pour finir, parler l'auteur lui-même dans les mots qui précèdent sa conclusion : « Par son histoire des origines, le Yahviste veut en effet apprendre à l'homme à désespérer de lui-même, de son péché, de son Savoir, de son incurable humanité, pour ne compter, comme un enfant, que sur Dieu, sur Sa volonté, seule suffisante, sur Sa grâce accordée à la foi. La Nature, c'est la mort, l'Homme, c'est le péché. A la foi simple et totale de l'enfant qui se contente de tout recevoir de Dieu, à cette foi seule Dieu accorde la grâce de la Vie : « Si vous ne devenez comme des enfants, jamais vous n'entrerez au royaume des cieux ! » (p. 193).

Geo. NAGEL.

AD. LODS, *La religion d'Israël.* Paris, Hachette, 1939.

Après les deux gros volumes consacrés à l'histoire d'Israël, envisagée surtout au point de vue du développement religieux (cf. *Revue de Théologie et de Philosophie*, t. XIX, 1931, p. 291 ss. et t. XXV, 1937, p. 164 ss.), M. Lods nous donne, dans le cadre d'une histoire des religions par monographies sommaires, un exposé de la religion d'Israël. Nous y retrouvons sous une forme plus condensée la riche substance des volumes précédents. Mais ici l'auteur a suivi plus longtemps le développement de la vie religieuse en Israël, il nous fait assister encore au contact entre le judaïsme et la civilisation gréco-romaine. Dans ce petit volume de 250 pages, nous retrouvons les mêmes qualités de clarté et de modération que dans les autres publications du savant professeur de Paris.

Geo. NAGEL.

H.-H. ROWLEY, *Israel's Mission to the World.* London, Student Christian Movement Press, 1939. 3sh. 6d.

Sous ce titre l'auteur a groupé quatre études sur les relations du judaïsme avec le monde extérieur. La première est consacrée aux prophètes de l'exil dont l'horizon s'élargit sur le vaste monde *(the Wider Vision)*. Puis, sous le titre « particularisme et prosélytisme », c'est l'étude de l'esprit du judaïsme tel qu'il apparaît dans les derniers livres canoniques et dans les Apocryphes.

Le troisième chapitre *(Aggression through Christianity)* confronte judaïsme et christianisme, ce que le christianisme a repris de la tâche missionnaire du judaïsme et ce qu'il y a ajouté. La quatrième étude, enfin, montre ce que le judaïsme a donné au monde *(Israel' Enduring Contribution to the World)*. Pour l'auteur, cet apport peut se résumer en cinq points : la charité active, le caractère historique de la religion, la foi en la résurrection, le sentiment de la paternité de Dieu et, enfin, le culte en esprit, c'est-à-dire dégagé de tout rite sacrificiel. Cet exposé sommaire montre bien quel sens il faut donner au titre choisi par l'auteur, titre qui n'est pas une simple façade. Nous n'avons pas une histoire de la religion d'Israël depuis l'exil, mais un aspect particulier du développement du judaïsme à partir de la grande catastrophe nationale.

Il ne faut pas demander à un ouvrage de ce genre des recherches de détail, les solutions sont esquissées, sans autre justification, mais elles sont le plus souvent tout à fait pertinentes. A la lecture de ces pages, le judaïsme d'après l'exil devient plus vivant, beaucoup plus proche de nous et de nos préoccupations actuelles.

Geo. NAGEL.

Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*. Texte établi et présenté par Jacques Pannier. Paris, Les Belles-Lettres, 1936-1939, 4 vol. in-8°.

Nous avons la joie de signaler l'achèvement d'une magnifique édition du premier texte français de l'*Institution chrétienne* de Jean Calvin.

Rappelons d'abord les circonstances dans lesquelles Calvin se trouvait lorsqu'il publia, en 1541, le texte que vient de rééditer M. Jacques Pannier.

Sorti de France au début de 1535, Calvin se fixe à Bâle, où il compose une docte et véhémente apologie de ses coreligionnaires persécutés. La première *Institutio*, latine, paraît pour les foires de mars 1536, précédée d'une Epître au Roi François Ier. Le jeune juriste, hier inconnu, devient tout à coup célèbre : Farel le retient à Genève et il demeure dans cette ville jusqu'en mars 1538. Il publie durant ce séjour deux lettres, l'une à Nicolas Duchemin sur le devoir de fuir les sacrements des impies, et l'autre à Gérard Roussel sur l'attitude du chrétien dans le sacerdoce ; puis les *Articles concernant l'organisation de l'Eglise* (1537) et un catéchisme : « *L'Instruction et confession de foy dont on use en l'église de Genève* ». (*Opera selecta*, vol. I[1].) A la suite d'un conflit avec le Conseil de Genève, Calvin quitte cette ville et se rend à Strasbourg. Ce séjour a duré jusqu'en septembre 1541 ; Calvin en a beaucoup retiré : c'est au contact de Bucer qu'il apprend à connaître les Luthériens allemands et qu'il enrichit sa pensée. Il lit devant les étudiants les épîtres aux Romains et aux Corinthiens, il fonde et organise la première Eglise française, qu'il dote d'une liturgie et d'un psautier. Il remanie et développe l'*Institutio* dont une seconde édition paraît chez Rihel en 1539 : c'est une

(1) Edités par Peter Barth, chez Kaiser à Munich, 1926. C'est dans cette édition que nous citons 1536.

édition pour étudiants, imprimée en gros caractères, avec de larges marges. Puis il répond à Sadolet et il commente l'Epître aux Romains. C'est alors, en 1541, qu'il fait paraître chez Jehan Girard à Genève la traduction française du texte de 1539 : seuls les savants connaissent le latin, l'édition française va mettre l'œuvre à la portée de tous.

L'édition de 1536 a-t-elle été traduite en français ? Calvin dit dans une lettre d'octobre 1536 qu'il emploie tous ses loisirs à une telle œuvre. Cette édition française a-t-elle jamais existé ? Certains indices le font croire, mais aucun exemplaire n'a survécu pour apporter une preuve irréfutable. (Voir à ce sujet : J. PANNIER, « Une première institution française dès 1537 ? » dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. Strasbourg, t. VIII, 1928, p. 513 ss.)

Le texte français de 1541 avait été réédité en 1911, dans la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, par M. Abel Lefranc, mais ces deux volumes sont depuis longtemps introuvables. La Collection des Universités de France le publie dans la série des Textes français, par les soins de M. Jacques Pannier, pasteur, docteur ès lettres, bibliothécaire de la Société de l'Histoire du Protestantisme français. On peut bien parler d'un événement littéraire.

De 1536 à 1539-1541, l'*Institution* a presque triplé de volume et le nombre des chapitres a passé de six à dix-sept. Le petit livre de 1536, c'est un catéchisme développé et un ouvrage de polémique. Le plan est celui du catéchisme de Luther : La Loi, la foi, la prière, les sacrements, avec en plus un chapitre sur « les cérémonies appelées faussement sacrements » et un petit traité de la liberté chrétienne. L'*Institution* de 1541, traduction pas toujours littérale de 1539, annonce déjà la Somme théologique de 1560 en quatre livres.

Les deux premiers chapitres sur la connaissance de Dieu et la connaissance de l'homme développent considérablement les quatre petites pages (37-40) consacrées à ces « prolégomènes » en 1536. Calvin insiste sur la nécessité d'une révélation spéciale de Dieu, sur la corruption de l'homme et sur le serf arbitre. Ce n'est qu'au chapitre III que 1541 aborde l'étude de la loi et le commentaire du Décalogue (1536 : chap. I). Le chapitre IV traite de la foi. On y trouve pour la première fois la belle définition qui reviendra dans toutes les éditions subséquentes : La foi « c'est une ferme et certaine cognoyssance de la bonne volonté de Dieu envers nous, laquelle, estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ, est révélée à nostre entendement, et scellée en nostre cœur par le Sainct Esprit » (t. II, p. 13). Tandis que 1536 traite de la pénitence dans un paragraphe du chapitre consacré aux cérémonies (*Opera*, t. I, p. 170-200), 1541 consacre à ce sujet tout le chapitre V. Il faut se rappeler que la pénitence « consiste en la mortification de nostre chair, et nostre vieil homme, et vivification de l'Esprit » (t. II, p. 176). Jésus-Christ nous offre à la fois la justification et la sanctification ; mais, pour prévenir l'objection selon laquelle la justification *fide sola* conduit au relâchement, Calvin traite d'abord de la pénitence, puis il consacre aussitôt

son chapitre VI à la doctrine capitale de la justification par la foi, afin d'éviter toute apparence d'un retour à l'erreur du salut par les œuvres. 1536 parle de la justification à la fin du chapitre I (*Opera*, t. I, p. 60). Nouveaux sont les chapitres VII : « De la similitude et difference du viel et nouveau Testament » (dirigé en partie contre les Anabaptistes) et VIII : « De la prédestination et providence de Dieu », formé d'éléments empruntés à l'exposé du *Credo* de 1536. L'« oraison » fait l'objet du chapitre IX, et les sacrements (généralités, baptême et sainte Cène) sont traités en trois chapitres au lieu d'un seul en 1536. Les paragraphes nouveaux renferment surtout une longue justification du baptême des enfants et une polémique contre la transsubstantiation (t. III, p. 240-278 et t. IV, p. 13-38). Le chapitre XIII, sur les « cérémonies faussement appelées sacrements », est allégé, par rapport au chapitre V de 1536, de tout ce qui concerne la pénitence. Le chapitre VI de 1536, intitulé : De la liberté chrétienne, est divisé en trois : de la liberté chrétienne, de la puissance ecclésiastique, du gouvernement civil. Ces trois chapitres XIV-XVI reproduisent, à de brèves adjonctions près, le texte de 1536. A plus d'une reprise, 1541 semble traduit sur 1536 plutôt que sur 1539 (cf. t. IV, p. 62, p. 202). Quant au dernier chapitre, « De la vie chrestienne », il date entièrement de 1539. Calvin y fait profiter le lecteur de ses expériences douloureuses : « Chacun porte sa croix. Car tous ceux que le Seigneur a adoptés et reçus en la compagnie de ses enfants se doivent préparer à une vie dure, laborieuse, pleine de travail et de infinis genres de maux » (t. IV, p. 264). Ce dernier chapitre ne subira aucune modification et constitue les chapitres VI à IX du livre III de la dernière édition (1560).

Le texte de 1541 présente sur celui de 1560 l'avantage d'être plus bref (presque de moitié), sans rien omettre d'essentiel. Les éditions postérieures ont précisé la pensée calvinienne par rapport aux diverses hérésies contemporaines ; elles ont amélioré l'ordre des matières. Par exemple, en 1560, le chapitre sur la Providence se lit au livre I (chap. XVI et XVII), tandis que la prédestination est étudiée au livre III (chap. XXI-XXIV) à la fin de l'exposé de la sotériologie. L'édition de 1560 traite avec une méthode plus sûre le problème de la connaissance de Dieu et de l'homme.

Par sa concision relative, l'édition de 1541 rend service aux lecteurs que rebuteraient les 1730 colonnes de l'édition de 1560 ; le prix des 4 volumes (fr. fr. 120.—) n'est pas prohibitif.

Le nom de M. Jacques Pannier et le patronage de l'Association Guillaume Budé offrent toute garantie aux érudits et aux bibliophiles les plus exigeants. J'ai relevé deux erreurs d'impression : t. I, p. 42, note 1 : lire : Jug. au lieu de Josué ; t. II, p. 251, ligne 1, lire entre crochets la date de 1539 au lieu de celle de 1536. Les dates entre crochets indiquent pour chaque alinéa si 1541 traduit 1539, si le texte est nouveau ou s'il figurait déjà en 1536.

Des notes, dues pour le premier volume à M. Aug. Lecerf, pour les suivants à M. Max Dominicé, donnent des éclaircissements théologiques, des renseignements sur les sources et les ouvrages parallèles, citent dans un très grand

nombre de cas le texte latin. Elles sont, d'un volume à l'autre, en constant progrès sous le rapport du nombre et de l'intérêt. Il y a un glossaire et un errata à la fin du tome IV.

Il est superflu de souligner que l'impression est soignée et la présentation impeccable. Le brochage l'est moins.

Citons, pour terminer, cette phrase de la préface : « L'édition actuelle, préparée par la Société calviniste de France, paraît sous les auspices de l'Association Guillaume Budé avec une généreuse subvention de la Société du musée historique de la Réformation à Genève. Budé et Genève, le Collège de France, où Calvin se formait à Paris vers 1530, et Genève, où il publiait son livre en 1541, se trouvent ainsi évoqués ensemble, par une heureuse coïncidence !

La meilleure façon de célébrer le quatrième centenaire de l'*Institution* était de mettre de nouveau ce livre à la portée des lecteurs du XXe siècle. Puissent-ils y trouver le même intérêt que ceux du XVIe ! »

Robert CENTLIVRES.

René Guisan par ses lettres. Lausanne, La Concorde, 1940.

La *Revue* a demandé à un élève de René Guisan, non pas sans doute de présenter aux lecteurs — ce serait certainement inutile — le premier volume des *Lettres* si admirablement préparé par M. Pierre Bovet, mais tout au moins d'essayer d'en rendre compte ici. Entreprise bien difficile ! En présence d'un esprit si largement ouvert à tout, et discutant de tout, malgré sa jeunesse, avec une aisance étonnante et une rare pénétration, on ne sait de prime abord à quoi il importerait le plus de s'arrêter. Il ne serait, en effet, pas possible de toucher, même simplement en passant, tous les domaines, toutes les questions qu'aborde cette riche correspondance.

Mais comment pourrait-on lire sans émotion les lettres du temps des études, ces lettres de Heidelberg, de Lausanne, de Berlin ? Elles nous montrent un étudiant passionné de théologie. « Il me semble », écrit-il, « que cette théologie est sans bornes : il y a toujours une question nouvelle, un problème captivant à creuser, un travail à faire ; j'y passerais ma vie, dans cette étude théorique dont on dit qu'elle est sèche ; mais là on se trompe ; c'est inouï » (p. 37). Il est bien décidé à ne pas « devenir un de ces pasteurs, comme ils courent la campagne, qui regardent de bien haut la théologie, parce qu'ils n'osent pas la regarder en face et que depuis leur installation ils ont un peu perdu de vue en quoi elle consiste » (p. 47). Ce qui ne l'empêche pas de connaître parfois des heures difficiles de découragement intellectuel (p. 49, 92), des heures de douloureuse inquiétude et de doute (p. 19, 57, 80, 84) [1],

(1) Signalons en passant le précieux complément aux *Lettres* que constituent, sur ce point comme sur d'autres, les indications données par M. A. Reymond dans son *In Memoriam* (*Revue de théologie et de philosophie*, 1934, p. 178-180) et, en particulier, les quelques notes tirées de l'Agenda de René Guisan.

comme aussi une certaine crainte en pensant au ministère qui l'attend (p. 36 s.) et spécialement à la responsabilité de la prédication (p. 41, 48). Mais il va de l'avant, pénétré d'un profond besoin de sanctification (p. 33, 97) et poussé par la certitude que l'essentiel, c'est d'être utile (p. 41), de servir, de « se donner cœur et âme à une tâche qui vaut qu'on s'y donne » (p. 99).

Ses études terminées, René Guisan est à Paris, sous-directeur de l'Ecole des Batignolles ; école décriée par certains devant sa mère, mais à laquelle il s'attache sans attendre de tout son cœur (p. 238), et qu'il défend de toute son énergie (p. 103, 161). Avec quel oubli de soi-même il se donne à sa tâche nouvelle ! Avec quelle conscience de ses responsabilités (p. 173), avec quel amour il se donne à ses élèves, à chacun d'eux ! Au point que c'est toujours à grand'peine qu'il peut s'échapper durant quelques heures pour visiter Paris ou ses amis, pour suivre quelques cours, assister à telle ou telle conférence ou s'occuper de l'Université populaire. Au point, surtout, qu'il ne peut travailler comme il le voudrait à sa thèse sur Schleiermacher (p. 104, 177, 188) (1), sa « pauvre thèse », comme il dit (p. 175, 243), qui le passionne cependant, à laquelle il pense et travaille depuis Berlin, durant ses quatre ans de Paris, ses deux ans de Moudon ; après quoi, quand s'achève le premier volume des *Lettres*, elle est toujours sur le chantier.

L'attachement émouvant de Guisan à ses élèves, c'est là un des aspects de ce profond besoin de contact qui le caractérise ; aussi bien faudrait-il parler également de son attachement à sa famille, qui s'exprime avec tant de douceur et de force à la fois dans les lettres à sa mère, de son attachement à son pays. Faisons tout au moins ici une place à l'amitié telle qu'il l'a comprise et pratiquée. Dans une lettre à M. Arnold Reymond — on sait que de toutes les amitiés de René Guisan, la plus intime est celle qui l'unit dès le temps des études à M. Arnold Reymond — il se plaint un jour « d'en être réduit à une lettre où l'on ne dit jamais ce que l'on voudrait » (p. 91). Et pourtant ! Qu'on lise ses lettres, et l'on saisira sans peine ce que devait avoir d'admirable l'amitié d'un tel homme. Amitié qui se témoigne au travers d'une correspondance merveilleusement régulière et fréquente (p. 128) ; dont les liens sont constamment resserrés par d'étroites relations intellectuelles (p. 79) ; et qui demeure fidèle toujours, jusque et peut-être surtout dans les

(1) Voici ce qu'il écrit de Berlin (31 janvier 1898) lorsqu'il en parle ouvertement pour la première fois : « Je tâche de préciser quelque projet de thèse, perçu intuitivement jusqu'ici plutôt que conçu, car je suis dans le grand vague, — je veux parler de la question psychologique de l'essence de la religion qui fait le fond des premiers chapitres de la dogmatique de Schleiermacher » (p. 76). Quelques jours plus tard, à propos de Schleiermacher et de sa définition de la piété par le sentiment d'absolue dépendance, il parle ainsi de son travail : « ...faire une étude aussi générale que possible des origines psychologiques du sentiment religieux et me demander jusqu'à quel point il est un fait psychologique primitif, comme le prétend Schleiermacher » (p. 79).

heures de difficultés et d'épreuve. Ce qui permet à Guisan de parler de « la chose sacrée et chère par excellence de la communion continuelle avec [les] amis » (p. 128).

* * *

Il serait téméraire de prétendre indiquer, simplement d'après les *Lettres*, les hommes qui ont eu sur René Guisan une influence déterminante. Mais il est bien permis de recueillir ici quelques-uns de ses témoignages.

Guisan rend naturellement un juste hommage à ses professeurs de la Faculté libre de théologie, en particulier à Charles Porret, dont il admire la forte personnalité, tout en se sentant assez loin de lui au point de vue de la pensée théologique, et à Auguste Bernus, qui fut toujours pour lui un appui très ferme et même un ami extrêmement compréhensif.

Cependant, ceux qui semblent bien avoir été les véritables maîtres de René Guisan, ce sont Eugène Dandiran, Paul Chapuis et, plus encore, Charles Secrétan. De Dandiran, « la bête noire des orthodoxes », il écrit en 1894 : « C'est, avec Charles Secrétan, ma plus grande admiration, et celui en qui j'ai le plus de confiance. C'est comme s'il était mon professeur » (p. 35). Aussi bien est-ce sous « la vigoureuse impulsion de cet homme admirable » qu'il entreprend avec son ami Reymond la lecture et l'étude de Kant (p. 45 s.). Chaque fois qu'il le peut, soit au temps des études, soit lors de ses retours à Lausanne, il passe une soirée avec Dandiran, « dans cette petite chambre », écrit-il — et l'on sent que cela signifie beaucoup pour lui — « où l'Esprit de l'Evangile souffle librement et où l'on aime le vrai parce que c'est le vrai » (p. 266) ; et chaque fois, il se réjouit du contact avec cet homme dont il pourra écrire à propos de la confession de foi : « Dandiran est certainement de tous celui qui nous a le mieux compris, le plus sérieusement critiqués et conseillés et aussi le plus effectivement encouragés à aller de l'avant coûte que coûte... C'est le conseiller le plus sûr et le plus sage, à condition qu'après l'avoir quitté, on lie soi-même sa gerbe » (p. 231).

En Paul Chapuis, Guisan voit pour des étudiants un merveilleux guide ; non pas le maître qui cherche à imposer sa pensée — et sur ce point, Guisan, tout en défendant Chapuis, semble bien faire certaines réserves (p. 294) —, mais le maître qui aide ses élèves à prendre nettement conscience de leurs propres idées (p. 211). Et c'est par conséquent avec une grande joie et beaucoup d'espérance qu'il le voit appelé pour la seconde fois en 1902 à la chaire de Nouveau Testament de l'Université de Lausanne, et il lui écrit à cette occasion une lettre (p. 213-218) dans laquelle il lui dit tout ce qu'il attend de son professorat comme aussi, d'une façon plus générale, de sa présence à l'Université.

Mais c'est surtout en Charles Secrétan que René Guisan a trouvé son maître. On le sent tout pénétré et nourri de sa pensée. « Quel plaisir tu me fais », écrit-il en octobre 1895 à son ami Jean de Rougemont, « en me parlant en si bons termes de la *Philosophie de la Liberté* ! Plus j'étudie ce Secrétan,

plus je l'admire ; il a le don de m'empoigner et de m'enthousiasmer plus que tout autre ; il comprend si bien les questions qui nous préoccupent tous et les traite avec une profondeur et une conviction qui émeuvent. Que de pages éclatantes de pensée ! » (p. 40). Et six ans plus tard, quand la question de la confession de foi est ouvertement posée, il écrit à sa mère : « ...j'ai relu dans *Mon Utopie* de Secrétan la conférence sur le problème religieux ; je ne l'avais pas relue depuis nos discussions sur la confession de foi, elle m'a paru plus belle et plus profonde qu'autrefois ; j'étais entraîné par cette lecture et je retrouvais tant d'idées que nous avons défendues cet été ; cela fait plaisir et cela encourage de se sentir toujours sur le même terrain que le philosophe que nous avons tant aimé dès le début de nos études » (p. 233-234). Le même terrain... C'est bien cela, et il suffit, pour s'en convaincre, de reprendre le chapitre de *Mon Utopie* dont parle Guisan et d'y relire ce que Secrétan écrit du christianisme intérieur (p. 98), de l'inspiration littérale des Ecritures (p. 116) et spécialement cette affirmation sur la confession de foi : « Fonder l'Eglise sur une profession de foi, c'est... la diminuer en en mutilant les membres, c'est la condamner à des déchirements perpétuels » (p. 138). On ne s'étonne pas, dès lors, que Guisan écrive de Secrétan et de Vinet — car Vinet, est-il besoin de le dire ? est, lui aussi, un de ses maîtres, et il est assez piquant que, dans sa lettre de démission, il le cite pour répondre à une objection faite à l'attitude qu'il a cru devoir adopter (p. 382) — : « Voilà les guides que nous avons aimés et qui nous semblent avoir le mieux compris le christianisme dans son essence » (p. 250).

Est-il, par ailleurs, superflu de rappeler que Guisan a suivi à Berlin les cours de Harnack, dont il parle avec admiration (p. 64) en des termes que ses propres élèves pourront plus tard lui appliquer à lui-même ?

* * *

Le problème de la confession de foi, auquel nous venons de faire allusion, constitue le centre même de ce premier volume des *Lettres*, tout gravite là autour ; si bien qu'on assiste à un véritable drame spirituel, qui permet de pénétrer et de découvrir toujours mieux l'âme si noble, si profonde, passionnée de franchise et de clarté, authentiquement consacrée à la vérité, de René Guisan.

Dès le temps de leurs études, Guisan et son intime ami, M. Arnold Reymond, font des réserves à l'égard de la confession de foi qu'il leur faudrait signer pour devenir pasteurs de l'Eglise libre du canton de Vaud (p. 85, 143, 185). Dans le conflit théologique du moment, les deux amis ont pris position : opposés à l'orthodoxie traditionnelle, et tout particulièrement au dogme de l'inspiration littérale des Ecritures, ils ne sont pas davantage partisans d'un libéralisme qui nierait toute autorité de la Bible comme aussi toute action réelle de Dieu dans le cours des événements. Respectueux des faits, de l'histoire (p. 295), des droits légitimes de l'intelligence, défenseurs de la critique historique, ils ne luttent pas, et loin de là, pour une *théologie* au sens

d'une position dogmatique, mais bien pour une *méthode* en théologie (p. 222 s.); ils recherchent un harmonieux « équilibre entre la vie et la pensée, entre la philosophie la plus rigoureuse et la religion, entre l'activité pratique et la vie intellectuelle » (p. 170 s.). La cause qui est la leur, et à laquelle ils considèrent comme le plus grand privilège que de pouvoir se consacrer, c'est « celle de la religion de l'esprit » (p. 145, 229, 243), du « christianisme intérieur » (p. 159), dont la seule méthode est « la méthode expérimentale », du christianisme qui n'est pas « la vérité figée, comme on la concevait autrefois, mais la vérité intérieure qui s'impose à la conscience religieuse et qui ouvre les yeux fermés devant le mal » (p. 240 s.). Convaincus du caractère subjectif (1) des formules théologiques (p. 245, 295, 322, 355) — sans cesser pour autant de croire à la nécessité de la théologie (p. 245) —, ils ne peuvent pas, en conséquence, signer une confession de foi qui, à leurs yeux, a une portée dogmatique et dont ils savent que la plupart des membres de l'Eglise la comprennent « dans un sens conservateur orthodoxe », ce qui est une « source de malentendus » (p. 197). Leur profond désir, c'est de voir leur Eglise renoncer à toute confession dogmatique et se donner une confession purement religieuse. Dans ce but, après de longues réflexions (p. 190), après en avoir conféré avec leurs professeurs de la Faculté dont ils sentent bientôt qu'ils ne seront pas suivis, ils publient, de Paris, en 1902, dans cette *Revue*, un article de principes où sont exposées leurs idées sur les confessions de foi dans l'Eglise contemporaine et esquissé un projet conforme à leurs vœux (2). Article suivi, deux ans plus tard, d'une brochure (3) dans laquelle les deux amis, toujours inséparables, non seulement reprennent la question de principe, mais encore proposent, sous la forme d'une prière, une confession de foi purement religieuse ; adoptée telle quelle ou remaniée par l'Eglise, ce pourrait être le symbole de tous les chrétiens ayant fait l'expérience salutaire de leur péché et du pardon en Jésus-Christ, symbole auquel les membres de l'Eglise se rattacheraient par « une adhésion du cœur dégagée de toute préoccupation dogmatique » (4).

Quand paraît cette brochure, il est vrai, Guisan n'est plus à Paris. Il est à Moudon, pasteur de la petite communauté libre de cette ville ; cette tâche, il a cru pouvoir l'accepter, parce que la constitution de l'Eglise est en révision, non sans avoir d'ailleurs clairement exposé à la Commission synodale sa position personnelle à l'égard de la confession de foi (p. 289-293) ; il est à Moudon, profondément désireux d'être utile en accomplissant fidèlement sa

(1) La thèse de M. Arnold Reymond, présentée à la Faculté libre de théologie, était précisément consacrée à la question du subjectivisme : *Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance.* 1900. — (2) A Reymond et R. Guisan : *A propos des confessions de foi*, janvier 1902. N'aurait-il pas convenu de donner le titre et la date de parution de cet article ? N'aurait-il pas été précieux, par ailleurs, de trouver dans le volume des *Lettres* certains fragments qu'on peut lire, il est vrai, dans cette *Revue* (1940, pp. 7-16) et dont plusieurs font allusion à l'article en question ? — (3) A. Reymond et R. Guisan : *La confession de foi de l'Eglise libre du Canton de Vaud.* Moudon, 1904. — (4) *Ibidem*, p. 17.

tâche, et désireux aussi de prouver que son attitude théologique ne le rend aucunement inapte au ministère pastoral (p. 309). Et c'est en donnant une telle preuve, en étant un admirable pasteur, en menant de front le travail pratique et le travail intellectuel — il reprend alors son histoire du Canon du Nouveau Testament (1) —, que Guisan attend, plus uni que jamais à son ami qui est pasteur, lui aussi, dans une paroisse voisine, la révision de la constitution de l'Eglise et les résultats de leur tentative de réforme... Jusqu'au jour où, le Synode ayant refusé d'entrer dans leurs voies et maintenu l'attitude antérieure de l'Eglise sur les points essentiels de la confession de foi, il ne lui reste qu'une seule attitude possible : renoncer au ministère pastoral et rester en dehors de l'Eglise ; ce qu'il fait dans une lettre d'une haute dignité par laquelle, en date du 4 avril 1905, il fait part en toute franchise à la Commission synodale des raisons qui l'ont conduit à une telle détermination (p. 373-384).

Ce renoncement est pour René Guisan une profonde souffrance, une épreuve dont le pourquoi lui échappe (p. 352, 367), et qui est sans doute d'autant plus difficile à accepter que dans cette question de la confession de foi, comme en tout, il n'a cherché et voulu qu'une chose : accomplir son devoir, faire ce qu'il *fallait* faire. « Je t'assure », écrit-il à sa mère, dès le premier moment où il lui expose ses scrupules à l'égard de la confession de foi, « que j'aimerais mieux entrer tranquillement dans l'Eglise en signant la confession de foi. Il y a cependant souvent des devoirs auxquels il faut se soumettre quoiqu'ils vous peinent » (p. 186). Et plus tard, quelques jours avant le Synode décisif de Vevey : « Je puis te redire encore une fois que tout cela est fait dans le plus grand sérieux et que, si nous allons jusqu'au bout, c'est par un devoir impérieux » (p. 342).

Du reste, en aucun instant, René Guisan ne perd confiance ; de nombreuses portes ont beau se fermer pour lui à cause de l'attitude qu'il a cru devoir adopter ; les efforts les plus désintéressés et les plus difficiles ont beau ne rencontrer, apparemment tout au moins, qu'un douloureux échec, il *sait* que « Dieu dirigera, éclairera toutes les ténèbres et montrera les voies » (p. 180, 226). D'où ces mots, d'un message adressé à son intime ami après la démission commune : « ...Il reste Dieu qui saura faire mûrir l'effet, et nous donner un jour, j'en suis sûr, la tâche absorbante et lourde après laquelle nous crions du fond de l'âme » (p. 371).

Oui, comme l'écrit M. Pierre Bovet — auquel nous devons une infinie gratitude pour son admirable choix de lettres —, c'est bien là, et dès les premières

(1) Ceux qui ont entendu — avec quel intérêt ! — le cours sur l'*Histoire du Canon du Nouveau Testament*, et qui n'ont pas oublié le désir ouvertement exprimé par un maître, par ailleurs si discret, de publier cela un jour, ne s'étonneront pas de ces mots écrits par René Guisan à propos de l'histoire du Canon : « C'est superbe et c'est bien là la bûche de ma vie » (p. 359). C'est du reste à la même question qu'il consacrera, en 1928, sa leçon inaugurale à l'Université. (René Guisan : *Reliquiæ*. Cahiers de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, VII, 1935, p. 42-53.)

années, la vie droite, active, savante, aimante, que René Guisan a vécue parmi nous (p. 10). Et l'on peut affirmer, en reprenant un mot de René Guisan lui-même, que ce « spectacle toujours renouvelé d'une vie consacrée entièrement à sa tâche, c'est la vraie prédication » (p. 181).

Dommartin. Eugène REYMOND.

Georges MOTTIER, *Le phénomène de l'art.* Paris, Boivin, 1936.

L'actualité, heureusement, est moins tyrannique en philosophie qu'en politique, et il n'est point trop tard pour parler ici de l'ouvrage que M. Georges Mottier a consacré au problème de l'art, et qui lui a valu le doctorat en philosophie de l'Université de Genève.

Fort de 237 pages in-octavo, d'une impression très soignée et rédigé dans un style remarquablement clair et nuancé, ce livre est divisé en deux parties : l'une historique, l'autre personnelle et constructive.

Dans la partie historique, M. Mottier expose et critique, avec beaucoup de finesse et une certaine alacrité, les doctrines esthétiques émanant d'Allemagne et de France. Le procédé ne va pas sans inconvénient. Pourquoi s'être limité à ces deux pays en laissant délibérément les autres de côté ? Ne compte-t-on pas de remarquables esthéticiens en Angleterre, par exemple, et en Italie ? M. Mottier n'y contredirait point, qui montre dans son ouvrage en quelle haute et méritée estime il tient un Benedetto Croce.

Mais les limites de cet article ne me permettent pas de suivre l'enquête à laquelle se livre M. Mottier à travers l'histoire. Je me borne à souligner qu'il repousse les doctrines esthétiques de Schopenhauer et de Bergson comme n'accordant point une place suffisante au moment créateur dans l'art.

Qu'est-ce donc que l'art pour M. Mottier ?

L'auteur le définit comme une connaissance d'un caractère spécial, à laquelle se trouve attachée une vérité spécifique concernant, non pas seulement l'objet, mais une attitude du sujet. Cette connaissance a ceci de particulier qu'elle est indifférente au jugement de réalité et qu'elle ignore la distinction entre le réel proprement dit et une réalité imaginaire.

Cette indifférence de l'art à l'égard du réel ou du simple possible constitue, aux yeux de M. Mottier, la différence essentielle entre la connaissance esthétique et la connaissance scientifique, laquelle part toujours du *constaté.*

Mais si l'art ne se soucie pas de la notion de réalité telle que l'entend l'esprit scientifique, où chercher le critère de la vérité esthétique ? Ce critère, selon M. Mottier, réside dans une logique organique, aux exigences de quoi l'œuvre d'art, pour être telle, doit satisfaire. Et il n'y a pas lieu d'établir de ce point de vue une différence entre la beauté dite naturelle et la beauté esthétique, l'une et l'autre ne devant leur réalité qu'à l'esprit capable de les refaire en soi, de les recréer.

M. Mottier prouve ce qu'il avance par une analyse très fine du procès formateur de l'œuvre d'art, et il est ainsi conduit à réfuter l'opinion commune d'un dualisme dans la création esthétique. Selon lui, à envisager les choses

d'une façon concrète, on ne peut distinguer dans l'œuvre d'art un contenu choisi par l'artiste et la forme que ce dernier aurait donnée à ce contenu. En fait, c'est de sa forme seule que l'œuvre d'art tire sa valeur propre, et le travail créateur de l'artiste est précisément l'élaboration, en une vision synthétique et organique, d'un contenu informe et qui n'est *contenu* que par métaphore.

Il est également faux, selon M. Mottier, de vouloir subordonner l'art, en tant qu'art, à quelque chose qui ne soit pas lui. En fait cette subordination possible et fréquente de l'art à un but étranger (moral, religieux, social) nous introduit dans un domaine qui n'est plus celui de l'art proprement dit.

L'art serait donc *Zwecklos* ? Pas du tout, mais il s'agit d'une finalité interne. L'art a son but en lui-même, et ce but est atteint toutes les fois que l'esprit se forme du réel une vision dégagée des liens passionnels qui nous lient pratiquement aux choses. De cette activité spirituelle intense, qui lui permet de voir la réalité, de la saisir comme un spectacle, dépend, selon M. Mottier, l'attitude de désintéressement si souvent signalée chez l'artiste. Mais l'artiste n'est pas artiste parce qu'il est désintéressé, ainsi que le croit Bergson, il est désintéressé parce qu'il est artiste (p. 149).

Affirmer que le but de l'art est atteint chaque fois que l'esprit se forme du réel une vision désintéressée, c'est mettre l'accent sur le caractère théorique de l'expression esthétique. Il faut savoir gré à M. Mottier d'éliminer ainsi du même coup les incongruités artistiques et les controverses qu'elles ont engendrées, nées d'une confusion inconsidérée entre l'expression artistique et de simples manifestations physiologiques.

Produit d'un enfantement douloureux de l'esprit pour réduire à une unité organique et théorique la multiplicité empirique, l'art est pour l'homme un moyen d'affranchissement éternel, qui durera autant que lui. M. Mottier refuse donc de faire siennes les idées hégéliennes sur le caractère transitoire de l'art. D'autre part, et pour des raisons identiques, l'art ne peut avoir une histoire progressive, une évolution dans des limites précises, contrairement à la science qui vise à la domination systématique de l'esprit sur les choses, à un accord universel.

Telles sont, trop brièvement résumées, les idées essentielles défendues par M. Mottier. Elles s'apparentent étroitement à la nouvelle esthétique italienne, à laquelle sont attachés les noms de De Sanctis et de Benedetto Croce, qui affirme le caractère *sui generis* de l'activité esthétique et prétend étudier le phénomène de l'art dans sa spécificité, sans le laisser noyer dans la multitude des éléments psychologiques, historiques ou sociaux qui en constituent la matière abstraite. La pensée italienne est certainement à l'avant-garde dans le domaine de l'esthétique, et j'ai été heureux de constater que M. Mottier, par des voies qui lui sont propres, arrive à des conclusions analogues.

M. Mottier est jeune et actif. Son premier livre est riche en promesses, et l'on attend avec une confiante curiosité les prochains fruits de sa méditation toujours en éveil.

Fernand-Lucien MUELLER.