**Zeitschrift:** Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

**Band:** 1 (1868)

**Buchbesprechung:** Théologie

**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:** 15.07.2025

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

# BULLETIN

## THÉOLOGIE.

### J. Vickers. Imaginisme et Rationalisme [1].

Ce livre est une attaque non déguisée contre le christianisme, ou, pour parler plus exactement, contre ce que l'auteur appelle le christianisme. Cependant, quoiqu'il soit certainement dédaigneux, le ton de l'ouvrage n'est pas passionné. Aux yeux de l'auteur, si le christianisme est fondé sur des illusions, il n'en a pas moins sa raison d'être. Il répond à une des phases du développement humain; phase enfantine, où, faute de science, l'imagination résout, à sa manière, les problèmes soulevés par la vue des phénomènes qui nous entourent. Mais on ne peut pas demander à tous les hommes de s'élever en même temps et d'un bond au point de vue supérieur du rationaliste. Le rationaliste doit même se bien garder de rompre avec les formes ecclésiastiques, et de se livrer à un prosélytisme hâtif. Les conceptions inférieures à la sienne sont comme les classes progressives par lesquelles, dans tout bon établissement d'éducation, les élèves doivent passer pour parvenir enfin à la classe supérieure; et chacun sait qu'une promotion prématurée, au lieu de faire avancer l'élève si malheureusement privilégié, le fait reculer.

Le but du livre est de prouver que la religion chrétienne, comme toutes les religions rivales qui se partagent les suffrages des hommes, est un produit de l'*Imaginisme*. Et qu'est-ce que l'imaginisme? C'est la tendance des enfants et des peuples enfants à se laisser guider par l'imagination, sous l'influence de l'ignorance et de la passion. Le *Rationalisme*, au contraire, consiste à se méfier de l'imagination et à suivre les enseignements de l'observation, de la réflexion et de l'expérience. L'imaginisme porte les hommes à attribuer les phénomènes naturels à l'intervention d'un pouvoir mystérieux et arbitraire, et à attendre de cette intervention, plutôt que de l'emploi rationnel des ressources qui sont à leur portée, la solution des difficultés dans lesquelles ils peuvent se trouver. La foi au surnaturel, voilà le produit de l'imaginisme et l'essence des religions.

Le côté métaphysique du sujet est à peine effleuré. M. Vickers

[1] *Imaginism and Rationalism*; an explanation of the origin and progress of Christianity, by John Vickers. London, 1867, un vol. in-8°.

professe la foi à « *l'Ame éternelle de l'Univers éternel,* » qui n'agit et ne peut agir que par les lois immuables de la nature. Mais il ne donne point le sens exact qu'il faut attribuer à ces expressions, pas plus que les raisons sur lesquelles s'appuie la foi du rationaliste. Cette prémisse métaphysique, si peu élucidée théoriquement, n'en est pas moins, en fait, la base de tout son travail. Par contre, lorsque l'auteur discute les preuves alléguées en faveur de la réalité historique des miracles, et compare aux miracles bibliques les miracles des temps anciens et modernes, ceux des Grecs et des Romains, la végétation instantanée des Indous, la bible des Mormons, le miracle de la Salette, les prodiges de St. Bernard, etc., etc., l'argumentation est très-serrée et la discussion approfondie. Les miracles, bibliques et autres, sont, ou bien des faits réels mal compris et mal interprétés par l'ignorance, ou bien des fraudes pieuses. La solution mythique ne doit pas être rejetée entièrement, mais on en a singulièrement abusé. Quant aux fraudes pieuses, qui expliquent la plupart des miracles évangéliques, elles ne doivent pas être toutes mises sur le compte de Jésus lui-même. Jésus a été plus souvent trompé que trompeur. — La grande difficulté consiste à établir la limite entre les vrais et les faux miracles, entre les miracles divins et les miracles diaboliques, enfin, entre les temps miraculeux et ceux qui ne le sont pas. Il est tout à fait arbitraire de faire des miracles bibliques une classe particulière, et des temps bibliques une période exceptionnelle, en dehors desquelles la critique exercerait tous ses droits, mais devant lesquelles elle devrait s'arrêter.

Cependant, si le christianisme est fondé sur l'illusion, l'ignorance, le fanatisme ascétique, comment a-t-il pu prendre un si prodigieux développement et exercer une influence si considérable sur les destinées humaines?

« Ni les miracles, ni les enseignements de Jésus n'ont produit, de son vivant, un effet étendu et général; au contraire, ils n'ont excité que le dédain des autorités romaines et des concitoyens éclairés de Christ. Cela n'empêche pas ses disciples modernes de s'imaginer que son action et sa parole ont dû recéler quelque mérite extraordinaire, sans lequel la nouvelle religion ne serait pas parvenue à son triomphe définitif. Le fait est qu'on ne se rend pas clairement compte des conditions variées qui rendent le succès possible; on confond ce qui fait appel à la raison avec ce qui s'adresse à la fantaisie, au tempérament, à la passion, et l'on se figure que le mérite est également et partout une condition essentielle de succès. L'accueil qui attend de la part du public un traité scientifique, une invention mécanique, un projet de réforme législative, sera presque toujours en proportion de sa valeur intrinsèque; au contraire, des modes nouvelles, des romans populaires et des systèmes *imaginistes* de religion doivent rarement leur vogue à une excellence qui leur soit propre, mais bien plutôt à l'opportunité avec laquelle ils entrent dans le courant des dispositions du moment. La religion nazaréenne a été une incarnation particulière de la grande manie d'ascétisme qui régnait dans tout l'Orient, il

y a deux mille ans. Elle naquit de la croyance superstitieuse qu'il était de l'intérêt des hommes de souffrir la pauvreté, les afflictions et l'injustice dans la vie présente, afin de trouver en compensation la félicité dans la vie à venir. Cette croyance avait commencé à se répandre parmi les Juifs à l'époque de leur captivité à Babylone, et, bien des années avant la naissance de Jésus, elle était devenue une doctrine fondamentale des religions essénienne et pharisienne. Le partage général des fortunes et la prochaine récompense des pauvres et des opprimés dans le nouveau royaume des cieux, prêchés par Jésus et Jean-Baptiste, étaient des notions particulièrement attrayantes pour d'ignorants paysans juifs, quoiqu'elles ne pussent que déplaire à leurs voisins plus intelligents. Paul de Tarse, en imprimant une nouvelle direction à cette humble secte juive, et en l'affranchissant du double joug du cérémonialisme et du communisme, attira dans son sein une classe supérieure de néophytes, des gentils imbus des idées platoniciennes et stoïciennes. Il lança ainsi la secte dans une croisade de prosélytisme contre la Rome païenne. Jusqu'au temps de Constantin, le christianisme, même réformé par Paul, ne fut guère autre chose qu'un mouvement désordonné de fanatisme révolutionnaire, comme le montre la conduite de quelques-uns des plus éminents Pères de l'Église; et son triomphe final, lorsqu'il devint la religion officielle de l'empire, fut dû à la direction séculière à laquelle il fut soumis, tandis que sa forme lui fut imposée par la *raison extérieure* qui, dès lors, exerça sur lui sa pression. Nous parlons quelquefois des merveilleux résultats obtenus par la vapeur dans notre siècle, et cependant cette vapeur, qui possédait sa grande puissance avant James Watt, n'avait encore rien fait que soulever des couvercles de marmites et causer de temps en temps une explosion, lorsque l'intelligence de l'ingénieur réussit à la dompter et à la rendre utile. Des voyageurs ont exprimé la surprise et l'admiration que leur avait fait éprouver la vue du grand succès industriel de la colonie des Mormons dans l'Utah; mais chacun sait que la prospérité de la cité du Lac Salé et l'apparition d'une nouvelle nation dans le désert sont dus bien moins au génie insensé du mormonisme, qu'au petit nombre d'esprits politiques et rusés qui ont su nourrir et diriger ce fanatisme pour en faire un moyen d'exécuter leur grande entreprise de colonisation..... » Il en est de même de l'Église chrétienne. Au lieu de s'opposer à elle, Constantin et ses successeurs ont préféré s'en servir. Jésus n'est pas le vrai fondateur de la secte juive qui a donné naissance à l'Église chrétienne; il n'a été qu'un instrument. Les auteurs des faux miracles, les aposteurs de mendiants habiles à contrefaire les maladies, voilà les pères du christianisme. Plus intelligents que Jésus, ils se sont servis de son zèle ascétique et l'ont, pour ainsi dire, dressé au martyre.

« Un Messie guerrier aurait été plus en harmonie avec les anciennes prophéties et avec les vœux qui agitaient le peuple, et, s'il y eût eu quelque espérance raisonnable de réussite, il se serait trouvé nombre de Juifs instruits, prêts à donner à ce champion le

secours de leurs avis et de leur influence, et à imprimer la première impulsion au mouvement révolutionnaire. Mais, en présence de la force toute-puissante des armées romaines et sous l'impression de la défaite à laquelle avait abouti la lutte héroïque et obstinée de Juda le Galiléen, tous les membres les plus perspicaces de la nation s'étaient convaincus qu'il ne restait plus aucun espoir de voir réussir une insurrection uniquement appuyée sur des efforts humains. L'impossibilité même d'une semblable entreprise était ce qui faisait incliner beaucoup de Juifs vers les vues des ascètes, et reporter leurs espérances de délivrance sur l'attente du grand jugement des nations, prédite par Daniel. On n'avait donc plus qu'à se préparer à cette consommation de toutes choses par une organisation du règne des saints, par une révolution sociale et non politique, par le partage des biens et par une vie commune et fraternelle, dans la pureté et l'égalité. Une fois le peuple élu préparé de cette manière, sans doute Jéhova viendrait le délivrer. Le grand obstacle qui s'opposait à cette œuvre préparatoire était le scepticisme de la nation; il fallait le vaincre par des arguments puissants et frappants. Si la pensée de l'avenir empêchait les riches d'abandonner leurs biens, il fallait leur répéter, jour après jour, que le royaume des cieux était proche; si beaucoup refusaient de croire à moins qu'ils ne vissent le Messie, il fallait chercher un Messie et le leur montrer; si d'autres doutaient que les morts pussent ressusciter, il fallait que des résurrections vinssent confondre leur incrédulité. Joseph d'Arimathée, Nicodème, Lazare de Béthanie et d'autres pouvaient croire sincèrement que le royaume des cieux était proche; mais ils résolurent de hâter sa venue et de le prendre « par force » (Matth. XI, 12), parce que les signes des temps qui les avaient convaincus ne paraissaient pas suffisants à leurs concitoyens..... Comme un grand nombre d'hommes religieux et instruits, qui sont venus après eux, ils ne se firent pas scrupule de se servir de fictions pour défendre une doctrine qu'ils croyaient vraie. Mais, au lieu d'écrire un *livre* de controverse, comme c'est la mode parmi nous, ils montèrent un *drame* de controverse, dans lequel Jésus, l'humble paysan prophète de Nazareth, eut à jouer le premier rôle, sous l'inspiration des auteurs du drame. »

C. G. CHAVANNES.

---

## C. L. W. GRIMM. LEXIQUE GREC-LATIN POUR LES LIVRES DU NOUVEAU TESTAMENT [1].

L'auteur de ce Dictionnaire se proposait d'abord de donner une troisième édition de la *Clavis philologica Novi Testamenti* publiée en 1841 à l'usage des étudiants par C. G. Wilke; mais la *Clavis* a dû subir tant de rectifications qu'elle est devenue un livre nou-

[1] *Christiani Gottl. Wilkii Clavis Novi Testamenti philologica.* Quem librum ita castigavit et emendavit, ut novum opus haberi possit Carol. Ludov. Wilibaldus Grimm. Lipsiæ, 1862-1868. Un vol. in-8°, 467 p.

veau, n'ayant de commun avec l'ancien que le plan et la teneur de quelques articles. C'est maintenant un répertoire commode par sa concision et sa clarté, dans lequel sont énumérées toutes les locutions du texte reçu et les variantes introduites par Griesbach, Lachmann et Tischendorf. Les écrivains classiques, la Vulgate et les Pères ont fourni les mots de la traduction latine. Les termes hébraïques sont indiqués, s'ils peuvent éclaircir les expressions grecques. La date de celles-ci dans l'histoire de la langue est rappelée par le nom de l'auteur qui les a employées le premier. La version des LXX, Philon, Josèphe et les Pères apostoliques ont aussi fourni d'utiles rapprochements. M. Grimm a su étendre l'utilité de son ouvrage en notant dans les Commentaires, dans les Revues et les travaux philologiques les plus récents, les explications données des passages difficiles, en sorte que son Lexique constate et réunit les principaux résultats de l'exégèse contemporaine.

---

## R. Rothe. Ethique théologique [1].

La seconde édition de cet ouvrage célèbre était attendue depuis longtemps. Le public théologique, récemment affligé par la nouvelle imprévue de la mort du Dr Rothe, accueillera sans doute avec un intérêt d'autant plus vif un travail que son auteur a appelé dans sa préface son « testament scientifique, » et dont, malheureusement, il n'a eu le temps de publier lui-même que les deux premiers volumes. Ces volumes, du reste, renferment toute la partie générale et les principes de l'*Ethique ;* ils forment un ensemble relativement assez complet pour laisser voir dans quelle mesure l'auteur a conservé, développé ou abandonné ses premières vues. Disons d'avance que les changements ont surtout porté sur le détail, tandis qu'en somme, les principes aussi bien que la méthode sont restés les mêmes.

La *méthode spéculative* n'a pas seulement été fidèlement maintenue ; elle est défendue avec plus de décision encore que précédemment contre toutes les attaques comme la seule méthode applicable à une connaissance systématique. L'auteur persiste à voir dans la spéculation le travail d'une pensée qui tire des idées uniquement d'elle-même, abstraction faite de toute expérience. « La pensée, lorsqu'elle *spécule*, ferme hermétiquement les yeux à tout ce qui est en dehors d'elle, pour les fixer uniquement sur elle-même : elle se borne à suivre la nécessité dialectique par laquelle chaque idée en enfante de nouvelles, en vertu de sa propre fécondité. » Sans doute, le système d'idées ainsi obtenu devra plus tard être contrôlé par la réalité empirique ; mais quant à son

[1] *Theologische Ethik*, von Dr Richard Rothe. Zweite völlig neu ausgearbeitete Auflage. Erster und Zweiter Band, 1867. Deux volumes in-8° de XXIV, 552 et non 494 pages. — Le *Compte-Rendu* donnera, dans une de ses prochaines livraisons, une analyse développée de cet important ouvrage.

origine, il ne dépend en aucune façon de cette dernière. Le point de départ de la pensée spéculative est exclusivement elle-même, la *fonction* pure (formelle) de la faculté cognitive, abstraction faite de tout contenu déterminé.

Cependant, quelque vide qu'il soit de tout contenu, le fait primitif de la pensée pure se produit aussitôt sous une double forme : la *conscience du moi* et la *conscience de Dieu*, toutes deux également primitives, d'une évidence immédiate, toutes deux propres, par conséquent, à être posées comme principes d'un développement spéculatif, la conscience du moi comme principe de la spéculation philosophique, la conscience de Dieu comme principe de la spéculation théologique. Ailleurs, l'auteur présente la connaissance de Dieu, non plus comme une connaissance absolument immédiate et coordonnée à la conscience du moi, mais comme « la conscience intellectuelle de certaines modifications de l'âme, qui y sont l'œuvre immédiate de Dieu lui-même ; » elle est donc une connaissance médiate, dérivée de la conscience du moi, et, par conséquent, subordonnée à celle-ci. » Nous n'avons pas à discuter ici l'accord de cette dernière définition avec la précédente. Qu'il nous suffise d'observer que c'est sur cette simultanéité originaire de la conscience du moi et de la conscience de Dieu que Rothe fonde l'indépendance de la spéculation théologique vis-à-vis de la philosophie. Quant au rapport de la spéculation théologique au dogme ecclésiastique, il doit être un rapport de liberté, attendu que la première a pour tâche de faire progresser le dogme et d'exposer l'essence de la religion chrétienne sous une forme plus pure que celle du dogme. Le résultat de la spéculation sera contrôlé par l'Ecriture sainte, non pas toutefois par les doctrines déjà toutes formulées que cette dernière renferme, mais par la conscience chrétienne primitive dont elle est le témoignage.

Le point de départ de la théologie spéculative est donc la conscience de Dieu. Mais à l'idée de Dieu se substitue bientôt l'idée de l'*Absolu*, qui est « la forme la plus élémentaire et la plus abstraite à laquelle la pensée élève le sentiment immédiat de la Divinité. » L'analyse de l'idée de l'Absolu fournit le concept de l'*Inconditionné ;* celui-ci, à son tour, soumis à la catégorie de causalité, revêt la forme plus précise de ce qui n'est déterminé que par soi, la cause de soi *(causa sui)*. Toutefois, ce concept ne désigne point un Être pur et simple ; en vertu du principe de causalité, il implique un *devenir*, et, par conséquent, un Non-Être à côté de l'Être. Dieu, en tant que Non-Être, est l'essence indéterminée, une simple possibilité, une virtualité de l'Être (déterminé), ou, comme l'appelle Schelling l'*Indifférence*, qui, en vertu de son indétermination, est l'Insondable absolu, insondable même pour soi. Or, comme chez Schelling, l'Indifférence produit d'elle-même l'opposition de l'Idéal et du Réel ; ainsi, d'après Rothe, il faut concevoir l'essence divine s'actualisant elle-même. Par son actualisation, elle se distingue en Être pensé et en Être existant, ce qui revient à dire, en *Idéal* et en *Réel ;* l'unité de ces deux termes constitue l'essence de l'*Esprit* (l'Esprit n'étant pas encore la Personnalité ou

le Moi). Mais l'Être pensé et l'Être existant ne sont possibles que là où il y a quelque chose qui pense et quelque chose qui donne l'existence, c'est-à-dire une *Intelligence* et une *Volonté*. Nous devons donc admettre qu'en vertu de la distinction qui s'est accomplie au sein de l'Indifférence, l'Intelligence et la Volonté sortent l'une et l'autre de l'essence de Dieu, « où elles étaient toutes deux renfermées avec tout le reste. » Leur unité donne la *Personnalité*. Cette dérivation de la Personnalité de l'essence indéterminée de Dieu n'est encore, il est vrai, que l'effet d'un développement tout impersonnel : mais, en tant qu'elle constitue le premier facteur de l'Être actuel de Dieu, cette Personnalité devient aussitôt le principe moteur et directeur de tout le développement intérieur de Dieu. Elle se crée un *organisme naturel* en déterminant le contenu que renferme l'essence divine, en la diversifiant dans une pluralité d'êtres, distincts et différents de cette essence, se trouvant cependant avec elle dans un rapport mutuel. Dans la première édition, l'auteur faisait précéder en Dieu la personnalité par la nature. La personnalité formait ainsi le terme final du développement; mais, en même temps, elle se trouvait dépendante d'un être impersonnel et borné dans sa liberté actuelle par une nécessité antérieure. C'est évidemment à prévenir cette dernière conséquence que Rothe a songé en changeant sur ce point sa manière de voir. Toutefois, en renonçant par là à toute analogie avec le développement de la personnalité dans les créatures, sa nouvelle théorie rend plus énigmatique encore cette personnalité divine, qui ne procède plus que de la pure indifférence : la difficulté ne se trouve nullement amoindrie par le fait que la personnalité de Dieu, après être née originairement d'une nécessité naturelle, se produit tout à nouveau en s'affirmant librement elle-même. En outre, il faut remarquer que les trois modes sous lesquels Dieu existe, celui de l'essence, celui de la nature et celui de la personnalité, ne se succèdent point dans le temps, mais existent toujours simultanément, de sorte que le développement qu'ils constituent se réduit en fait à un simple rapport logique de causalité. Du reste, Rothe se distingue d'autres dogmaticiens spéculatifs contemporains en ce qu'il refuse à ces trois modes de l'existence divine toute analogie avec les trois personnes de la Trinité. Il établit que la doctrine chrétienne n'a point sa source dans des spéculations métaphysiques sur l'essence divine, mais uniquement dans la christologie historique.

Le rapport de Dieu avec le monde ou la *Création* se déduit de la manière suivante : Dieu, en se concevant lui-même comme *Moi*, conçoit en même temps nécessairement son contraire, le *Non-Moi*. Si, après l'avoir conçu d'une manière nécessaire, Dieu donne à ce Non-Moi l'existence, il ne le fait que par suite d'une détermination libre. Son acte provient d'une nécessité morale et non physique : ne pas réaliser cette possibilité, constituerait en Dieu une imperfection. Le Non-Moi ainsi réalisé est d'abord la *Matière*, dont l'idée est simplement la contradiction de l'idée de Dieu. Mais une contradiction de ce genre, qui équivaut à un pur *Non-Etre*, peut-

elle avoir une réalité? « Tout ce qui est pensée, fût-ce négation pure, peut être réalisé. » Mais, en posant et réalisant son contraire, Dieu se met lui-même dans la nécessité, pour conserver le caractère absolu de sa propre essence, de supprimer son contraire comme tel; il s'oblige non pas à l'anéantir, mais à travailler sur lui par la création, de manière à l'élever à la qualité d'un *alter ego*. Telle est l'œuvre de l'activité créatrice de Dieu, dans le sens propre de ce mot. Elle consiste à tirer de la matière, et par le moyen de la matière, des formes nouvelles. Le développement de la matière s'accomplit par elle-même en même temps que par Dieu: elle se développe et elle est développée. Il en résulte que sa transformation parcourt une série indéfinie de degrés, dans laquelle aucun terme moyen ne fait défaut et qui ne présente, sur aucun point, une solution de continuité. Cette activité créatrice n'est donc jamais absolument inconditionnelle; elle dépend de la nature de ce qui est déjà créé. Dès lors, chacune de ces formes du monde n'étant pas créée par un acte pur et absolu de Dieu, ne peut pas être parfaite; l'imperfection du monde est la conséquence nécessaire du fait que le Créateur est lié aux éléments sur lesquels il agit, c'est-à-dire, en dernière analyse, à la matière. « De la négativité de ce premier facteur (la matière) résultent toutes les défectuosités du monde créé, tout ce qui s'y manifeste avec le caractère du *mal*. » C'est pourquoi aussi aucune des formes du monde ne peut être considérée comme définitive, mais toujours comme une phase provisoire, dont les imperfections tendent à disparaître dans le mouvement d'un progrès continu. La création n'atteint donc jamais son terme; elle se poursuit à travers une suite indéfinie de sphères, dont chacune, accomplie en elle-même, n'est jamais adéquate à l'Absolu divin. A la suite de chacune de ces phases, la matière se retrouve à l'état de résidu irréductible, réclamant tout de nouveau, sous une forme plus élevée, le travail créateur et servant d'élément originel pour la construction d'une nouvelle sphère, supérieure à celle qui l'a précédée. Est-on disposé à voir dans cette idée d'une matière à jamais irréductible une atteinte au caractère absolu de Dieu? Rothe répond en faisant observer que sa théorie n'est point le dualisme, puisqu'elle présente la matière comme librement créée de Dieu. Dans la première édition de l'*Ethique*, cette apparence de dualisme était plus accentuée, parce que la matière, tout en étant créée par Dieu, était le produit d'un acte nécessaire, et que son existence elle-même se trouvait par là nécessaire et primitive.

Cette manière de concevoir la création comme une activité continue, exclut l'idée d'une *conservation* distincte de la création, ou, du moins, la conservation n'est plus que la *non-destruction* des essences matérielles (car, pour les essences spirituelles, elles échappent définitivement à la destruction). La conservation est ce *gouvernement* divin qui dirige le développement du monde vers son but. Cette direction téléologique suppose un *plan*. Toutefois, il ne nous faut pas appliquer l'idée de ce plan jusqu'aux détails concrets de la réalité; elle ne renferme que la formule abstraite du

développement nécessaire, c'est-à-dire son but, ses degrés principaux, et, pour ainsi dire, ses articulations. Ainsi posé *à priori*, le plan divin laisse un espace suffisant au libre jeu des causes secondes. Non-seulement Dieu ne détermine pas les événements particuliers qui sont les effets de ces causes secondes : il ne les connaît même pas d'avance. Le résultat général n'en est pas moins toujours son œuvre, parce que c'est dans sa main que se réunissent tous les fils moteurs. Rothe expose, dans une sorte de philosophie de la nature, la marche de la création jusqu'à l'homme, ce produit suprême du développement du monde.

Dans le moi humain apparaît un principe immatériel et purement idéal, supérieur et opposé à la matière et à l'âme animale. Sorti de la vie animale par un équilibre des fonctions matérielles, le *moi* devient le point fixe d'où part l'Idéal pour agir librement sur le Réel, réaliser avec ce dernier une unité intérieure, en d'autres termes, le spiritualiser. Par suite de cette apparition du moi comme puissance libre vis-à-vis de la matière, le développement de la création devient un développement *moral*, dont la tâche est que la créature se fasse elle-même ce qu'elle doit être, et qu'elle apprenne, sous certains rapports, à se déterminer absolument elle-même (car c'est à elle de rendre actuelle, de réaliser sa propre liberté). Mais il n'y a encore là qu'une détermination formelle sans contenu, une abstraction sans réalité en elle-même. Le développement moral reçoit son contenu du double rapport de l'homme : 1° avec la nature matérielle terrestre, 2° avec Dieu. Il se présente donc sous deux faces : 1° le développement *éthique* proprement dit (*der sittliche Prozess*) ; 2° le développement *religieux*. Ils sont coordonnés entre eux, et l'un et l'autre subordonnés au développement moral, dans le sens étendu du mot (*der moralische Prozess*). Ce dernier est pour tous les deux la *forme* nécessaire, mais il n'a qu'en eux une réalité.

La tâche du développement éthique est de régler le rapport de la personnalité avec la nature matérielle, de sorte que celle-là détermine absolument celle-ci et ne se laisse absolument pas déterminer par elle. Il faut que la nature matérielle devienne pour la personnalité un pur moyen et lui soit appropriée comme organe ; en d'autres termes, l'unité de l'Idéal et du Réel étant l'Esprit, la personnalité a pour tâche de spiritualiser sa nature matérielle et devenir ainsi elle-même *Esprit*. Par cette spiritualisation de soi-même, l'homme devient *cause de soi* (*causa sui*). Sa dépendance naturelle est élevée au rang d'un absolu dérivé : la créature devient l'image du Dieu absolu. Ce n'est que sur cette spiritualisation, produit du développement moral, que se fonde *l'immortalité* de l'essence personnelle. L'homme, ou l'âme humaine, n'est pas encore immortelle par nature. Le sujet de l'immortalité est la *personne*, dans laquelle l'organisation psychique devient spirituelle et indépendante. Il en résulte que les enfants qui meurent trop jeunes pour que leur personnalité ait pu s'actualiser, ne sont pas immortels ; quoique douée d'une aptitude à la

personnalité, leur âme partage dans la mort la destinée des âmes des bêtes, parce que, en réalité, elle est encore tout animale.

Mais, en devenant esprit, l'homme acquiert la faculté de devenir organe de Dieu; il acquiert la communion avec Dieu, par laquelle déjà Dieu habite en lui et prend en lui une existence cosmique. Le développement éthique est donc en même temps un développement religieux. Comme Dieu, en tant qu'esprit, ne peut habiter que dans un être spirituel, le développement religieux est dépendant du développement éthique. D'un autre côté, l'homme ne peut réaliser sa propre personnalité, c'est-à-dire accomplir son développement éthique, qu'en la livrant entièrement à la personnalité prototypique de Dieu. « Ce n'est qu'en s'ouvrant à l'influence divine que la personnalité humaine conserve son intégrité contre les influences déterminatrices de la nature matérielle. » A ce point de vue, le développement éthique est, à son tour, dépendant du développement religieux. Jusqu'ici, le rapport de l'ordre éthique et de l'ordre religieux apparaît comme celui de deux sphères de la vie, indépendantes et coordonnées, qui, à la vérité, dans leur manière d'être normale, ne peuvent être séparées l'une de l'autre, mais qui ne peuvent ni ne doivent pas davantage rentrer l'une dans l'autre. Ce qui semble avoir permis à l'auteur de déterminer ainsi ce rapport, c'est le soin qu'il a mis à établir au-dessus des deux sphères particulières et concrètes de l'éthique et de la religion et comme leur forme commune, la sphère morale. Au contraire, d'après la première édition, où aucune différence n'était encore faite entre l'idée éthique et l'idée morale et où le premier de ces mots était employé comme terme générique de tout le développement, la religion devait apparaître comme un simple appendice de la morale. Et cependant, l'espérance d'une plus grande indépendance de la religion relativement à la morale est loin d'être réalisée par les changements qu'offre la seconde édition. En effet, on y trouve répétée, avec une égale décision, l'assertion suivante: « La religion n'a son accomplissement concret et sa réalité que dans la morale; il n'y a point d'autre manière d'aimer Dieu que de travailler avec une soumission complète au but moral; la moralité est le domaine concret dans lequel la pensée de la communion avec Dieu se donne une existence. La piété chrétienne n'est autre chose que la moralité chrétienne. » Il est clair, dès lors, que la société qui est fondée sur la piété chrétienne rentre dans la société qui a pour base la morale: l'Eglise et l'Etat se confondent.

*L'Eglise* est la société purement religieuse. Or, comme toute distinction entre des sociétés humaines provient du rapport de la personnalité à la nature, et tombe ainsi dans le domaine du développement éthique, la société purement religieuse devra en même temps constituer la société absolument générale et fournira le terrain commun sur lequel se réuniront les diverses sociétés éthiques. La différence entre celles-ci et l'Eglise ne sera donc qu'une différence d'étendue extérieure; elle disparaîtra aussitôt que la société éthique se sera perfectionnée au point d'atteindre une généralité absolue. Ainsi, avec le progrès du développement éthique la

société religieuse ou l'Eglise s'efface peu à peu derrière la société éthique, qui, à son tour, tend à devenir toujours plus éthique et plus religieuse à la fois, en d'autres termes, à créer *l'Etat chrétien.* L'activité de l'Eglise est, d'après la définition de cette dernière, purement religieuse, c'est-à-dire nulle dans l'ordre éthique proprement dit. Mais elle est aussi éthique en ce qu'elle se propose pour but l'édification de la société religieuse par une exposition extérieure et symbolique de la vie religieuse, c'est-à-dire par *le culte.* Or, comme la piété n'est point indépendante de l'éthique, son exposition dans le culte, loin de prétendre à subsister nécessairement, doit, à mesure que l'Eglise se transforme en *Etat*, se confondre avec la vie artistique et la culture sociale.

Nous ne nous arrêterons pas sur la manière dont l'auteur a exposé l'activité morale et religieuse; cette partie n'a pas été changée dans la seconde édition. Comme chez Schleiermacher, la combinaison individuelle et universelle des deux termes contraires de la *connaissance* et de la *production* donne lieu aux quatre formes du *sentiment*, de la *connaissance*, de l'*action* et de l'*assimilation.* A ces formes de l'activité humaine en général, correspondent dans l'ordre religieux, l'*adoration*, la *théosophie*, la *prière* et la *consécration.* De là encore résultent les formes de la société éthique : l'*art*, la *science*, la *vie sociale* et la *vie civile.* La famille en est le fondement commun, et l'Eglise forme la société universelle. A la fin du second volume, Rothe expose les degrés du développement historique de la société : la *Famille*, la *Tribu*, la *Nation*, l'*Etat* et l'*Eglise.* Les Etats particuliers tendent à former entre eux, par les progrès de l'unification éthique, un vaste organisme général, lequel, en réalisant la grande société éthique et religieuse universelle, se confond avec le royaume de Dieu. Dès lors, à l'Eglise se substitue la société éthique. L'Etat lui-même n'a plus d'existence empirique. Non-seulement les frontières particulières sont effacées, mais les hommes eux-mêmes, parvenus à ce degré de perfection et de spiritualisme, sont devenus des anges et sont en libre relation avec le monde entier des esprits de tous les espaces et de tous les temps ; la terre est remplacée par le ciel; sa partie matérielle est transfigurée et sert à de nouvelles formations. Ainsi entendue, l'identification de l'Eglise et de l'Etat n'est plus si dangereuse qu'il pouvait le sembler d'abord. Distincts pendant toute la période historique terrestre, ce n'est qu'à la fin qu'ils sont absorbés l'un en l'autre dans le royaume de Dieu.

---

## Revues.

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN. XLI^er J., I^er B.

1^es H. — *J. Köstlin.* L'Institution de Calvin, étudiée dans son développement historique (1^er article). — *G. E. Steitz.* L'Interprétation des discours du Seigneur, de Papias de Hiérapolis. — *W. A. Hollenberg.* Bonaventure comme dogmaticien. — *R. Rüetschi.* Remarques exégétiques sur les Proverbes de

Salomon. — *J. C. M. Laurent.* Le pluralis majestaticus dans les Epîtres aux Thessaloniciens.

*Bulletin.* — Leçons sur l'histoire des dogmes chrétiens, par *F. Ch. Baur.* Ier V. 1re P. (1865). 2e P. (1866). — D. Herm. Hupfeld, par *E. Riehm* (1867). — Les Psaumes, trad. et interpr. par *H. Hupfeld.* 2e édit. Ier V. (1867). — Année théologique, par *W. Hauck.*

2es H. — *Chr. J. Riggenbach.* De la justification par la foi, à propos des ouvrages récents de MM. Döllinger[1] et Romang[2]. — *Groos.* La notion johannique de la κρίσις, d'après les données de l'exégèse. — *L. Wahl.* La doctrine psychologique de maître Eckhart. — *R. Röhricht.* La doctrine johannique du Logos.

*Bulletin.* — Le pasteur d'Hermas, par *E. Gaab* (1866). — Les livres historiques de l'Ancien Testament, par *Ch. H. Graf* (1866). — Appendix Codicum celeberrimorum Sinaitici Vaticani Alexandrini, par *A. F. C. Tischendorf* (1867).

JAHRBÜCHER FÜR DEUTSCHE THEOLOGIE. XIIIer B.

1es H. — *G. E. Steitz.* Histoire de la doctrine de la Cène dans l'Eglise grecque (6e article). — *A. Ritschl.* Etudes historiques sur la doctrine chrétienne de Dieu (2e article). — *O. Pfleiderer.* De la composition du discours eschatologique dans Matth. XXIV, 4 et suiv.

*Bulletin.* — La vie de Moïse, par *H. Reckendorf* (1868). — Recherches historiques sur les plus anciens témoignages relatifs aux écrits du Nouveau Testament, par *H. Scholten* (1867). — L'Evangile de Paul et de Pierre, par *Ch. Holsten* (1868). — Nouvelles études architecturales, historiques et topographiques sur la Palestine, par *Sepp* (1867). — Bibliographia geographica Palestinæ, par *T. Tobler* (1867). — Matériaux pour la topographie de la plaine occidentale du Jourdain, par *H. Zschokke* (1866). — Observations géologiques sur le Nil, la presqu'île du Sinaï et la Syrie, par *O. Fraas* (1867). — La mer Morte, par *O. Fraas* (1867). — De l'importance de l'école d'Antioche au point de vue de l'exégèse, par *H. Kihn* (1866). — L'Empire romain de l'Occident (375-388), par *H. Richter* (1865). — Les lettres de Henri Suso, publiées par *W. Preger* (1867), etc., etc.

---

## PHILOSOPHIE.

FR. HOFFMANN. ÉCRITS PHILOSOPHIQUES [3].

La philosophie de Baader prend faveur en Allemagne. Elle y occupe les penseurs et inspire des ouvrages qui mettent à la portée des hommes cultivés les théories profondes mais abstruses du

[1] *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung.* 1860.
[2] *Ueber Unglauben, Pietismus und Wissenschaft.* 1859.
[3] *Philosophische Schriften*, von Dr Fr. Hoffmann. Erster Band, 1868. L et 579 p.