

La dogmatique de H. Lang

Autor(en): **Rambert, Fréd / Lang, H.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **7 (1874)**

PDF erstellt am: **12.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379174>

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.

LA DOGMATIQUE DE H. LANG¹

Les rapports lus, cette année-ci, dans la section vaudoise de la Société pastorale suisse, devant être, par décision du comité, livrés à l'impression, nous nous bornons à insérer ici un fragment de celui qui traite la question suivante : *Quels sont les devoirs les plus pressants de l'apologétique protestante dans le temps présent ?* Cette question si vaste, le comité central lui-même l'avait divisée ainsi :

1^o *Quelles sont dans le temps présent les théories les plus dangereuses pour le christianisme ?*

2^o *Quels sont les moyens les plus propres à les combattre, et, par suite, les plus efficaces ?*

Dans la première partie de son travail, le rapporteur vaudois distingue deux classes de théories dangereuses pour le christianisme : les théories *empiriques*, qui attaquent la religion chrétienne au nom de certaines lois de la nature ou de l'histoire, puis les théories *a priori*, qui l'attaquent au nom de certaines opinions sur le principe des choses. Le matérialisme, le scepticisme, l'idéalisme, sont les principaux systèmes qui rentrent dans cette seconde catégorie. Nous reproduisons ici une partie de ce qui concerne, dans le rapport, le dernier de ces systèmes, l'idéalisme.

On n'a jamais cherché, que je sache, à formuler la doctrine chrétienne au point de vue du matérialisme ou du scepticisme proprement dit ; mais il n'en a pas été de même de l'idéalisme panthéiste. Toute une école s'est efforcée d'appliquer à la théologie le système philosophique de Hegel. On peut citer, sous ce rapport, *Strauss*, le célèbre auteur de la *Vie de Jésus*. Il importe de remarquer toutefois qu'il n'appartenait pas à ces naïfs disciples de Hegel, qui proclamaient l'accord de leur philosophie avec les anciens dogmes chrétiens. Il se donnait pour tâche, au contraire, de dévoiler et de dissiper la fiction d'un pareil accord. Dans sa *Vie de Jésus*, il pensait avoir détruit les faits historiques en y découvrant toutes sortes de contradictions. Il fait de même dans sa dogmatique. Il dissout les

dogmes chrétiens, en cherchant à montrer qu'ils se résolvent, eux aussi, en contradictions. Le premier qu'il détruit ainsi, c'est la personnalité de Dieu. Parler d'une personnalité infinie, d'un être à la fois infini et personnel, c'est, d'après lui, une contradiction dans les termes. Il faut donc renoncer au Dieu personnel, renoncer par là même à toute révélation surnaturelle et ne plus voir en Jésus qu'une individualité religieuse remarquable, dont nous ne savons, du reste, presque rien.

Une tendance qui se rattache, au fond, au même courant, c'est celle qui a pour organe les *Zeitstimmen* et dont l'un des principaux représentants est le rédacteur de cette feuille, M. le pasteur *Lang*, de Zurich. Si le programme m'imposait le devoir d'un examen critique des théories estimées dangereuses pour le christianisme, je devrais commencer ici par exposer avec quelque détail quelles sont les vues de cette école théologique zuricoise. Je dois me borner à indiquer en quoi ces vues me paraissent dangereuses pour le christianisme, sauf à justifier chaque fois mes assertions par des indications précises. J'ai dit que le christianisme se réalise essentiellement dans le fait de la communion spirituelle avec Dieu par Jésus-Christ. MM. Lang et Biedermann n'auraient probablement aucune objection grave à se ranger à cette formule. C'est, sans doute, pour cela, qu'ils estiment que leur théologie a droit encore au titre de chrétienne, et qu'ils s'indignent contre Strauss parce qu'il avoue très simplement ne plus pouvoir s'appeler chrétien. Nous nous ferions toutefois grandement illusion, si nous nous flattions d'un accord qui n'est et ne peut être que très superficiel, qui réside dans les mots plutôt que dans les choses. De fait, sous le voile d'une analogie de formule se cache le désaccord le plus profond.

Voici quelques-uns des points principaux sur lesquels la théologie de l'école zuricoise me paraît dangereuse pour le christianisme :

1° *La personne de Jésus-Christ et son œuvre y sont amoindries et dénaturées.* — On pourrait le conclure déjà d'un seul coup d'œil jeté sur la table des matières de la dogmatique de M. Lang. La personne et l'œuvre de Christ forment généra-

lement le centre, le point essentiel de la dogmatique. M. Lang n'en parle qu'à propos des moyens d'action de l'église. A son point de vue, c'est parfaitement logique; car, d'après lui, on ne peut pas dire que le christianisme soit lié à la personne de Jésus; ce serait dire qu'une vérité rationnelle est liée à une vérité historique accidentelle. (Pag. 193.) Jésus n'est pas le principe chrétien lui-même, il n'est pas la religion chrétienne; il n'est qu'un moyen historique, un instrument pour la réalisation de la religion chrétienne dans l'humanité. (Pag. 197.) Ce qui fait la valeur de Jésus pour l'église, c'est qu'en lui le principe chrétien a pris une forme personnelle, c'est à dire que, malgré toute notre ignorance sur sa vie, nous discernons pourtant en lui un caractère religieux dans lequel apparaît le véritable rapport entre l'homme et Dieu. (Pag. 192 et 204.) C'est lui qui a fixé les principes religieux fondamentaux, l'idée chrétienne de Dieu, c'est-à-dire que Dieu est Esprit et Père, et l'idée chrétienne de l'homme, c'est-à-dire que l'homme trouve le centre de son être dans l'esprit, non dans la chair, dans ce qui est éternel, non dans ce qui est temporel, dans ce qui est invisible, non dans ce qui tombe sous les sens. (Pag. 209.) C'est à cela que se réduit pour l'église la valeur de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ.

Quant au reste, Jésus lui-même s'est fait de grandes illusions. Selon toute probabilité, il avait du royaume de Dieu les mêmes idées grossières que ses premiers disciples. (Pag. 206.) Il s'attendait à revenir après sa mort comme un roi victorieux (pag. 222), il considérait sa mort comme appartenant à sa mission messianique, et même, — l'aveu est précieux à recueillir, — il l'envisageait comme une expiation voulue de Dieu pour le péché du monde¹. (Pag. 222.) Mais tout cela n'était que le rêve d'une imagination nourrie des symboles religieux du judaïsme. Jésus n'a point été le rédempteur, ou, du moins, ce n'est que dans un sens figuré et très secondaire que l'on peut lui donner ce titre. (Pag. 152.) La doctrine ecclésiastique relative au

¹ Cela n'empêche pas M. Lang de dire, à quelques pages de distance, que *Paul le premier* a donné à la mort de Jésus la valeur d'un principe dans l'économie divine du salut. (Pag. 214.)

sacrifice de Christ n'est que pure mythologie (pag. 215). Ce qui demeure, une fois ces excroissances mythologiques retranchées, c'est que la mort a été de la part de Jésus l'abandon de soi-même aux buts du royaume de Dieu, et qu'un tel abandon de soi-même est le salut pour les individus, comme pour la société. (Pag. 216.)

Ces indications suffisent à établir notre premier point, savoir que la théologie de M. Lang amoindrit la personne de Jésus et dénature son œuvre, qu'elle met en danger, par conséquent, en ce point-là, la religion chrétienne, qui est dans son essence même, et non pas seulement dans un sens figuré et très secondaire, la religion de la rédemption.

2° La théologie de M. Lang met encore en danger le christianisme, par le fait qu'elle envisage le péché comme une nécessité de nature. — Si l'on recherche pourquoi M. Lang en vient à nier la rédemption par Jésus-Christ, la réponse est aisée à trouver. Jésus n'est pas le rédempteur, par la simple raison qu'il n'y a nul besoin de rédemption. C'est bien à tort que l'on fait intervenir la rédemption par Jésus-Christ pour expliquer comment l'homme légal, c'est-à-dire l'homme soumis à la loi, devient l'homme spirituel. (Pag. 151.) En fait, chaque homme expie ses propres péchés, car chaque péché est accompagné de sa punition, en sorte qu'il n'y a nul besoin d'une autre expiation. (Pag. 160.)

Comment, du reste, le péché aurait-il des conséquences plus graves? Il n'est pas absolument ce qui ne doit pas être, un désordre, une révolte de la créature. Le mal moral, de même que le mal physique, appartient à l'ordre naturel du monde. (Pag. 70.) Un monde moral sans péché, c'est-à-dire sans mal moral, est aussi inconcevable qu'un monde naturel sans mal physique. Le bien et le mal sont des notions corrélatives; l'un ne se conçoit pas sans l'autre. C'est l'expérience du mal qui maintient vivante en nous celle du bien. (Pag. 136.) Le péché étant inhérent à la nature humaine, sa présence dans le monde et son universalité sont ordonnées de Dieu, en sorte que, loin d'être accidentel, il est, au contraire, nécessaire, il appartient à l'ordre du monde. (Pag. 137-138.) M. Lang ajoute, il est vrai,

que le mal n'est pas ordonné de Dieu de la même manière que le bien, qu'il est ordonné comme ce qui ne doit pas être, tandis que le bien est ordonné comme ce qui doit être (pag. 138); mais il n'en reste pas moins que le mal est voulu de Dieu en vue du bien, qu'il est nécessaire, et que le pécheur, par conséquent, peut en rejeter sur Dieu la grosse part de responsabilité. C'est là un point de vue qui me paraît renverser les bases morales du christianisme. Si le mal est inhérent à l'ordre du monde, le bien ne se conçoit pas sans le mal, il n'y a plus de bien absolu, le mal doit s'attacher au principe même du bien. Dieu lui-même n'est plus le Dieu saint.

3° La théologie de M. Lang met encore en danger le christianisme, *par l'idée qu'elle donne de Dieu et de la relation de Dieu au monde.* — Si l'on s'étonne des vues de M. Lang sur le péché, on peut en trouver l'explication dans son idée de Dieu et des rapports de Dieu au monde. Nous avons vu tout à l'heure quelle est, d'après lui, l'idée chrétienne de Dieu, telle que Jésus l'a fixée : « Dieu est Esprit et Père. » Cette affirmation, « Dieu est Esprit, » implique que la cause de tout chose est une cause pensante, consciente d'elle-même et agissant librement. M. Lang le déclare en termes exprès (pag. 51); il admet donc la spiritualité de Dieu. Mais ailleurs, lorsqu'il combat l'idée d'une création du monde dans le temps, il nous dit : « Dieu avant la création serait l'esprit en lui-même et pour lui-même, c'est-à-dire une abstraction vide qui équivaut au néant : l'esprit, c'est quelque chose d'intérieur qui se manifeste dans quelque chose d'extérieur. Esprit et matière, intérieur et extérieur, Dieu et monde, ce sont des idées corrélatives dont chacune n'existe que par l'autre. » (Pag. 80-81.) Ainsi l'esprit ne se conçoit pas sans la matière, Dieu ne se conçoit pas sans le monde. L'esprit sans la matière, c'est une abstraction vide que équivaut au néant. Que faut-il conclure de là? Evidemment, me semble-t-il, il faut en conclure que M. Lang n'est pas allé jusqu'au bout de sa pensée, lorsqu'il a affirmé la spiritualité de Dieu. Il ne peut pas se contenter de dire que Dieu est esprit; car cela signifierait que Dieu est une abstraction vide qui équivaut au néant. Il faut qu'il dise : « Dieu

est esprit et matière, il est intérieur et extérieur, il est Dieu et monde. » C'est bien là, au fond, sa pensée ; car il répète sous toutes les formes que Dieu est l'ordre universel, l'esprit du monde, la raison du monde (pag. 55), que le rapport de Dieu au monde est celui du monde idéal à la réalité (pag. 57), que Dieu n'existe que dans le monde (pag. 58), que l'action de Dieu et celle du monde se correspondent exactement, que tout ce qui se fait au moyen de l'organisme de la nature, c'est Dieu qui le fait, et qu'inversement tout ce que Dieu fait, il le fait au moyen de l'organisme de la nature. (Pag. 68.) M. Lang va même jusqu'à comparer la relation de Dieu et du monde à celle de l'esprit et du corps en l'homme (pag. 51), comparaison qu'il exprime, d'ailleurs, dans le style le plus pittoresque : « Prétendre, dit-il, que Dieu fasse quelque chose en dehors ou à côté de l'ordre de la nature, c'est, au point de vue de notre idée de Dieu, tout aussi bizarre que si l'on disait qu'un homme a couru une lieue de chemin après avoir suspendu ses jambes au clou, ou qu'il a pensé, après que le cerveau, l'organe nécessaire de la pensée, lui a été extrait de la tête. » (Pag. 74.) Le monde serait donc, en quelque sorte, les jambes de Dieu, le cerveau de Dieu, l'organe nécessaire de sa pensée. Qui se douterait, après cela, que le théologien dont nous parlons déclare à l'anthropomorphisme une guerre à mort ! Il faudrait remonter jusqu'au plus réaliste des Pères de l'église, jusqu'à Tertullien, pour trouver l'anthropomorphisme poussé à un tel degré. On dira peut-être que c'est du style figuré. Je le veux bien, mais que l'on veuille bien aussi se rappeler que, pour M. Lang, l'esprit n'existe pas sans la matière. Il faut donc bien à ce Dieu de la pure immanence une espèce de cerveau pour penser, une espèce de bras et de jambes pour agir. Si l'on va au fond de la pensée de l'auteur, l'image est beaucoup moins forte qu'il ne le paraît à première vue.

N'y aurait-il vraiment dans cette idée de Dieu aucun danger pour le christianisme ? Elle exclut, il va sans dire, tout surnaturel. Il n'y a plus de miracle possible. Il n'y a plus de révélation divine ailleurs que dans les lois de la nature. C'est une idée enfantine, que Dieu soit intervenu pour rétablir dans le

monde l'ordre troublé. (Pag. 91.) Même dans le domaine religieux, tout est le produit de lois naturelles. Le monothéisme s'explique, exactement comme les religions de la Grèce et de Rome, par les dispositions naturelles du peuple qui en fut le porteur (pag. 72), la personne de Jésus est un produit des causes naturelles, exactement comme Goethe et Shakspeare (pag. 73), la résurrection de Jésus est une illusion qui devait nécessairement se produire, étant donné le fait de sa mort et celui de la foi de ses disciples à sa messianité. (Pag. 222.) La prière n'est plus qu'une élévation de l'âme à Dieu : elle ne saurait avoir jamais d'effet extérieur. M. Lang a même découvert que ce serait contraire à l'esprit de Jésus. (Pag. 17.) La justification et le pardon des péchés ne sont que des modifications de la conscience. (Pag. 160.) Sur tous ces points, les conséquences du système sont développées avec une rigueur impitoyable. Mais je me demande ce que de tels principes laissent encore subsister du christianisme. Je vais même plus loin : je me demande ce qu'ils laissent encore à la religion, à la vie religieuse.

Loin de moi la pensée qu'il soit absolument impossible d'accepter les vues que je viens d'exposer, et d'être pourtant, aux yeux de Dieu qui sonde les cœurs, un homme pieux, même un chrétien ! Je reconnais volontiers qu'il y a dans certaines parties de la dogmatique de M. Lang un souffle religieux très vif dont je ne suspecte en aucune façon la sincérité. Mais ce n'est pas encore une réponse suffisante à la question posée. En fait de contradictions tout est possible chez l'homme. Quel que soit l'abîme qui sépare du christianisme le matérialisme, je n'oserais affirmer qu'il fût rigoureusement impossible de professer même le matérialisme et d'être néanmoins un chrétien, ou inversement, de se croire chrétien, et d'être, au fond, un matérialiste. Laissons donc de côté les questions de personne pour lesquelles nous sommes absolument incompétents ! Il s'agit seulement ici de savoir si logiquement les principes théologiques de M. Lang laissent subsister la religion.

Je prends la définition la plus générale possible, celle que donne M. Lang lui-même, lorsqu'il met la religion en opposi-

tion au dogme. « La religion, dit-il, est une émotion du sentiment et de la volonté produite par un infini dont le souffle effleure l'esprit fini. » (Pag. 1.) Cet infini, dont le contact produit la religion, c'est Dieu. Mais le Dieu de la dogmatique de M. Lang est-il bien réellement un infini? Ce Dieu qui est esprit, mais qui ne se conçoit pas sans la matière, ce Dieu qui n'existe que dans le monde et par le monde, ce Dieu qui est à un tel point sous la dépendance du fini, que sans lui il ne serait plus qu'une abstraction vide équivalente au néant, comment l'appellerions-nous encore l'infini? Il est peut-être le premier des êtres finis; mais il n'est pas l'infini. Je ne vois pas dès lors de quel droit il exigerait de moi la soumission absolue que suppose la religion, ni même comment il me serait possible de la lui accorder. Je puis bien donner à un être fini une autorité relative, conditionnelle, sur moi, dans la mesure des garanties que me donne cet être sur ce qu'il est et sur ce qu'il veut, mais une autorité absolue, jamais! On veut que j'adore l'esprit du monde!..., que je l'adore, c'est-à-dire que je me donne à lui sans réserve, sans conditions, que je m'identifie à lui au point de ne vouloir que ce qu'il veut, de n'aimer que ce qu'il aime! Mais je demande des garanties. Qu'est-il cet esprit du monde? Est-il l'esprit absolu, l'esprit véritablement souverain, parce qu'il est la source de tout être et qu'il ne dépend, lui, que de lui-même? On me répond: « Non point, il n'existe que dans le monde et par le monde: sans le monde il ne serait qu'une abstraction vide équivalente au néant. » Est-il au moins l'esprit infini et nécessairement parfait? Puis-je avoir la certitude qu'il ne saurait vouloir que le bien? On me répond: « Non point, tout le mal qui survient dans le monde, mal physique, mal moral, c'est lui qui le veut et qui doit le vouloir; car le monde n'est possible qu'à cette condition. » Tel est le nouveau Dieu qu'il faudrait adorer, auquel il faudrait se donner au point de ne vouloir que ce qu'il veut. Non, cela n'est pas possible. Ce nouveau Dieu n'est qu'une idole. Il peut avoir des esclaves, il n'aura jamais des adorateurs en esprit et en vérité. Il peut, à la faveur de l'ignorance ou des préjugés, s'insinuer dans les esprits et se

faire accepter pour le vrai Dieu ; mais, au fond, l'âme proteste contre cette usurpation, elle proteste au nom de ses besoins religieux et moraux qui ne sont pas satisfaits, elle proteste même au nom de cette affirmation de l'infini qu'elle porte en elle et qui s'appelle la raison.

Il faut donc que M. Lang corrige sa définition de la religion, qu'il y efface le mot d'infini, s'il veut rester fidèle au Dieu de sa dogmatique, ou bien qu'il corrige le Dieu de sa dogmatique, qu'il l'affranchisse de ses liens et lui donne une vraie spiritualité, s'il veut rester fidèle à sa notion de la religion. Je dirige contre lui un argument tout semblable à celui par lequel il combat le matérialisme. « Si le matérialisme avait raison, dit-il..., si la spiritualité de Dieu était attaquée, alors le christianisme ne pourrait plus même subsister comme religion, parce que les notions théoriques fondamentales qu'il suppose auraient perdu leur base. » (Pag. 8.) Je dis à mon tour : « Si la dogmatique de M. Lang avait raison, si le Dieu esprit n'était que l'esprit du monde, alors le christianisme ne pourrait plus subsister même comme religion, parce que les notions théoriques fondamentales qu'il suppose, auraient perdu leur base. » Le christianisme suppose un Dieu supérieur au monde, indépendant du monde. Or le Dieu de la dogmatique de M. Lang est, en fait, écrasé sous le poids de l'univers. Le sentiment religieux ne peut s'arrêter à un tel Dieu : il doit nécessairement s'élever plus haut.

4^o La théologie de M. Lang met encore en danger le christianisme, parce qu'elle rabaisse l'idée chrétienne de l'homme. Si l'on se demande comment M. Lang a pu s'arrêter à une idée de Dieu si insuffisante, si peu proportionnée aux besoins religieux de l'âme humaine, on en trouvera l'explication dans ses vues sur l'homme. Notre conception de Dieu est toujours plus ou moins anthropomorphique. Notre point de départ pour nous élever à Dieu, c'est toujours nous-même, en sorte qu'il y a toujours une étroite corrélation entre notre idée de Dieu et notre idée de l'homme. Nous ne pouvons limiter l'infini, sans avoir, au préalable, limité en nous-même l'idée de l'infini, le besoin de l'infini. Nous ne pouvons considérer le mal comme lié à la volonté

divine aussi nécessairement que le bien, sans l'avoir envisagé de même comme lié nécessairement à la volonté de l'homme. Nous ne pouvons affaiblir la spiritualité de Dieu sans avoir amoindri déjà la personnalité humaine, sans avoir diminué la valeur morale de l'individu. Ne serait-ce point là le vice originel, l'erreur première de cette conception soi-disant moderne du monde ? Nous ne sommes point rassuré par tout ce que l'on nous dit de l'image de Dieu immanente en l'homme, de l'esprit infini qui fait le fond de son être et qui l'élève graduellement de l'état d'homme naturel à celui d'homme spirituel. Nous ne sommes pas même rassuré, lorsqu'on nous affirme que l'humain sans le divin n'est qu'une abstraction vide. (Pag. 175.) Cette façon de diviniser l'homme ne tend-elle point à l'absorber dans le divin, à ne plus faire de lui qu'une manifestation pure et simple de Dieu, c'est-à-dire de l'esprit du monde ? On peut le craindre, assurément, et les pages dans lesquelles M. Lang traite la question de la persistance de l'existence individuelle après la mort, ne sont guère propres à dissiper de semblables craintes. Il n'admet pas une résurrection proprement dite, une résurrection corporelle, mais bien la persistance de l'existence de l'esprit humain : c'est même, à ses yeux, une exigence de la raison, en même temps qu'un fait de l'expérience (pag. 261) ; car il est nécessaire que ce qui s'est une fois manifesté ici-bas comme cause continue ses effets à l'infini. Cependant l'esprit humain ne subsiste que comme une cause subsiste dans ses effets. Jésus, par exemple, n'est point ressuscité corporellement, mais il subsiste dans son corps, qui est l'église, de même que Dieu existe dans son corps, qui est le monde. Tout individu se perpétue de la même manière dans les effets de son action. (Pag. 230-231.) Nous le remarquons nettement pour les hommes de génie ; mais ce qui est vrai pour eux, l'est aussi pour tous, quoique dans des proportions moindres. (Pag. 261.) L'homme subsiste donc dans les effets de son action. Toutefois ce serait une idée fantastique que de se représenter l'existence individuelle se poursuivant à l'infini, et la preuve que l'on avance à l'appui de cette assertion est significative, elle ne déparerait point un écrit de Bü-

chner ou de Moleschott : « Comment, dit M. Lang, la conscience individuelle, la conscience de soi, subsisterait-elle, lorsque le cerveau, qui en est l'organe, est détruit ? » (Pag 265.)

Il nous faut donc en prendre notre parti. Nous avons beau porter en nous l'image de Dieu, et la porter au point que si l'on nous ôtait notre divinité, on nous réduirait à l'état de pure abstraction : cela ne nous garantit point l'immortalité personnelle. Après la mort nous perdons la conscience de nous-même, la faculté de penser disparaît avec le cerveau, nous ne subsistons que dans les effets que nous continuons à produire : ainsi le veut la conception moderne du monde. L'immortalité personnelle dérangerait sa psychologie.

Voici donc, en résumé, les quatre points essentiels sur lesquels la dogmatique de M. Lang me paraît dangereuse pour le christianisme :

1. Elle altère l'idée chrétienne de l'homme, en rabaissant la valeur morale de l'individu.
2. Elle altère l'idée chrétienne de Dieu en le rabaissant à n'être plus que l'esprit du monde.
3. Elle altère l'idée chrétienne du péché, en l'envisageant comme une nécessité du monde moral.
4. Elle altère l'idée chrétienne de la personne et de l'œuvre de Christ, en le rabaissant à la simple humanité et en supprimant la rédemption.

FRÉD. RAMBERT.