

# Théologie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **11 (1878)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# BULLETIN

---

## THÉOLOGIE

---

SAMUEL CHAPPUIS. — DE L'ANCIEN TESTAMENT, CONSIDÉRÉ  
DANS SES RAPPORTS AVEC LE CHRISTIANISME <sup>1</sup>.

Quand cette dissertation parut, il y quarante ans, ce fut presque un événement. Le point de vue auquel se plaçait le jeune candidat à la chaire de théologie systématique dans l'académie de Lausanne, certaines idées développées dans le cours de son travail, l'interprétation qu'il donnait de certains passages, quelques-uns des principes posés dans les thèses finales parurent nouveaux et même dangereux. On parlait de hardiesse, d'idées « allemandes, » d'orthodoxie menacée. Ce qui est certain, c'est que le sujet n'était traité ni à la façon de l'ancien supranaturalisme, ni selon les habitudes de ce qu'on a appelé la théologie du réveil. Nombre de bonnes âmes redoutaient, dit-on, de voir l'enseignement théologique tomber entre de pareilles mains. Grâce à Dieu, nous avons fait du chemin depuis lors, — on aurait pu en faire davantage, et on en eût fait davantage, sans doute, sans les événements qui brisèrent la carrière académique du professeur S. Chappuis, — mais enfin, nous avons fait quelques pas, et c'est à lui; pour une bonne part, que nous le devons. La dissertation de 1838 a été réimprimée, et personne, que je sache, n'en a conçu la moindre inquiétude. Le seul regret que cette publication ait pu inspirer, disons plutôt ranimer, c'est qu'on en soit réduit à réimprimer ces *juvenilia*, tandis que les travaux du théologien parvenu à sa pleine et riche maturité sont condamnés, de par ses dernières volontés, à ne voir jamais le jour de la publicité. C'est là une perte dont tous ceux qui, de près ou de loin, ont connu cet homme éminent auront pour longtemps de la peine à se consoler.

<sup>1</sup> Lausanne, Arthur Imer, éditeur, 1877; 292 pag. in-12.

A-t-on bien fait de rééditer cette dissertation ? C'est ce que nous nous sommes demandé dès le premier jour, et nous en sommes encore à nous le demander aujourd'hui. L'auteur lui-même aurait-il vu avec plaisir cette réimpression?... Tout porte à croire que si, surmontant sa répugnance à se voir imprimé, il avait publié lui-même une nouvelle édition de son travail, il n'en aurait guère modifié l'économie générale. Pour le fond, pour les idées principales, l'ouvrage serait demeuré le même, je n'en veux pour preuve que la conférence publique que M. Chappuis nous a donnée sur l'Ancien Testament, en 1869, un an avant sa mort. Mais dans le détail de l'exécution, dans les développements, dans l'interprétation des textes, il aurait sans doute trouvé matière à de nombreux remaniements. Il aurait refondu l'œuvre primitive en tenant compte de l'évolution qui s'est produite dans la théologie protestante et de tant de travaux de premier ordre qui ont paru sur l'Ancien et le Nouveau Testament et sur les rapports des deux économies. Il se serait efforcé de la rendre aussi actuelle qu'elle l'était lors de sa première apparition.

Telle qu'elle est, elle n'en demeure pas moins une œuvre remarquable. Ceux-là mêmes, et nous sommes du nombre, qui seraient disposés à trouver que l'auteur n'évite pas toujours l'écueil qui consiste à trop rapprocher l'Ancien Testament du Nouveau et à y « porter les idées évangéliques et les faits qui leur servent de base, » ceux-là mêmes qui voudraient que le développement progressif qui se manifeste dans la révélation préparatoire fût encore plus nettement accentué, que l'interprétation symbolique occupât moins de place, que les résultats de la critique historique et littéraire, en ce qui concerne le Pentateuque, les Psaumes, certains livres prophétiques, fussent moins ignorés, rencontreront bien des pages instructives, des aperçus fins et profonds, des idées sinon neuves, du moins présentées sous une forme originale, toujours parfaitement claire et souvent frappante. Les chapitres, en particulier, qui traitent de la théocratie et de la loi méritent d'être médités avec soin. A notre connaissance, on n'a rien écrit, en français, qui explique mieux cet ensemble d'idées, de conceptions et d'institutions que l'on désigne depuis Josèphe par le terme souvent si mal compris et si mal à propos employé de théocratie. Le chapitre sur la prophétie, en revanche, nous paraît être la partie la moins satisfaisante et la plus vieillie du livre : l'influence de la *Christologie* de Hengstenberg s'y fait décidément trop sentir.

En somme, et malgré ces réserves, l'ouvrage ressuscité par M. Imer peut rendre à bien des lecteurs un excellent service, en leur appre-

nant à envisager l'Ancien Testament et ses rapports avec le Nouveau d'un point de vue plus historique et plus organique qu'on ne le fait encore trop généralement parmi nous. A cet égard ce petit volume vaut, à lui seul, toute une pile de brochures apologétiques *in majorem veteris Testamenti gloriam*.

H. VUILLEUMIER.

---

\* J.-G. MULLER. — LE TRAITÉ DE FLAVIUS JOSEPH CONTRE APION, SUR L'ANTIQUITÉ DU PEUPLE JUIF <sup>1</sup>.

MM. Riggerbach et d'Orelli, professeurs à l'université de Bâle, ont publié le dernier ouvrage de leur collègue, feu J.-G. Muller, qui l'avait terminé peu avant sa mort <sup>2</sup>. Ce travail d'érudition est une explication de l'écrit de Joseph qui a pour titre *contre Apion*, ou *de l'antiquité des Juifs* et qui est une apologie de son peuple. Il offre en premier lieu une introduction sur la vie et les œuvres de ce Juif, non sans fraude, qui fut courtisan de Vespasien, sur les éditions de ces œuvres, sur Apion et l'apologie qui porte son nom; puis vient le texte même de Joseph qui est intact, sauf une lacune (livre II, chap. V, 3 à IX, 2) comblée par la traduction latine dite de Rufin. Ce texte n'occupe qu'une faible partie du volume (58 pages.) On ne peut s'empêcher de regretter que l'auteur n'ait pas donné une traduction complète dont tous les éléments se trouvent à l'état brut dans le copieux commentaire qui suit et qui compte près de 300 pages. Non-seulement chacun des 76 chapitres (XXXV et XLI) de ces deux livres y est soigneusement résumé dans un sommaire, mais chacun des paragraphes de ces chapitres (il y en a parfois sept et même davantage) porte un titre développé. En outre le commentateur a donné une nouvelle division de l'ouvrage, qui jette de la clarté et fait entrer

<sup>1</sup> *Des Flavius Josephus Schrift gegen Apion. Text und Erklärung aus dem Nachlass von J.-G. Müller, Phil. und Theol. Doctor, der Theol. ord. Professor. Herausgegeben durch C.-Joh. Riggerbach, Prof., und C. von Orelli, Prof.* — Basel 1877. Bahnmaier (C. Detloff), 1 vol. in-8, 394 pag.

<sup>2</sup> Nous rappelons que les principales publications de J.-G. Muller sont une étude sur la création du monde d'après Philon, une étude sur l'épître de Barnabas, plusieurs articles de l'encyclopédie de Herzog (en particulier, *Philon, Introduction au Nouveau Testament, Polythéisme, Sémites, Baal*), etc.

\* Tous les ouvrages allemands de théologie et de philosophie annoncés dans le *Bulletin* se trouvent à la librairie De Hoff, à Bâle.

d'emblée dans le sujet. D'abondantes notes éclaircissent les passages particuliers par des renseignements historiques, archéologiques, philologiques ou bibliographiques. Bref, on trouve réunis dans ce volume tous les secours nécessaires pour lire l'ouvrage de Joseph dans le texte original. Le plus grand nombre des personnes qui seraient désireuses de le connaître préféreraient peut-être une traduction annotée, et celles qui lisent facilement le grec peuvent se passer d'une partie des remarques du commentaire. Il faut que cette publication, outre l'intérêt de son contenu, ait un but pratique spécial pour que sa forme s'explique; il est probable en effet qu'elle est destinée à des étudiants pour servir à des exercices d'interprétation.

Ce n'est pas que ce contenu manque d'intérêt : l'écrit est une sorte de brochure du temps (commencement du II<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ), qui doit réfuter les calomnies dirigées contre le peuple juif. Apion n'a pas seul fourni l'occasion de cette apologie, beaucoup d'autres noms paraissent comme ceux de témoins à charge ou à décharge ; il n'est lui-même pris à partie que dans quelques paragraphes du II<sup>e</sup> livre. Apion était un rhéteur originaire du sud de l'Égypte; après avoir fait des études grecques à Alexandrie, il se fit passer pour alexandrin. Il était du reste d'un caractère vantard. Les Alexandrins l'envoyèrent à Rome à la tête d'une délégation qui accusa devant Caligula les Juifs de leur ville. C'est probablement cette circonstance qui amena Joseph à diriger contre lui sa défense. L'antagoniste d'Apion devant l'empereur fut Philon : ainsi se rapprochent par un rôle momentané Philon et Joseph, deux compatriotes à peu près contemporains, si différents par leur esprit et leur caractère.

C'était un opprobre parmi les nations de passer pour un peuple nouveau, et on ne manquait pas de le jeter à la face des Juifs. Joseph repousse avec indignation ce reproche et semble même le renvoyer aux Grecs en leur disant que le silence de leurs historiens relativement aux Juifs ne prouve rien, les Grecs n'ayant écrit l'histoire qu'après d'autres peuples, par exemple les Égyptiens, les Chaldéens et les Juifs eux-mêmes. Puis il invoque cette circonstance que les Juifs ont été séparés du monde par la position de leur pays et par leurs mœurs agricoles; il rappelle aussi que les Grecs ont ignoré l'ancienne histoire romaine, celle des Gaulois et des Ibères. D'ailleurs les voisins des Juifs, qui n'étaient pas tous bien disposés à leur égard, témoignent de leur ancienneté. La seconde partie du I<sup>er</sup> livre renferme les citations à l'appui de plusieurs écrivains d'Égypte, de Chaldée et même de Grèce. Les plus importants témoignages sont

ceux de Manéthon et de Bérosee; leur valeur n'est pas toujours très forte : ainsi Manéthon confond les Hébreux avec les Hyksos. La troisième partie réfute des calomnies de quelques auteurs; Manéthon voyait dans les Juifs des lépreux chassés d'Égypte à cause de leur maladie.

Le II<sup>e</sup> livre répond à d'autres attaques, parmi lesquelles figurent celles d'Apion. Joseph y rappelle les bonnes relations des Juifs avec plusieurs princes égyptiens, il nie le culte d'un âne, et le sacrifice d'un Grec dans le temple de Jérusalem. Apolonius Molo et Lysimaque paraissent à leur tour, et Joseph leur répond en exposant assez longuement la législation mosaïque.

La discussion est très mouvementée et instructive; cet écrit assez court met au courant de ce qui se disait pour et contre les Juifs dans le I<sup>er</sup> siècle de notre ère.

E. M.

---

HENRY SOULIER. — LA DOCTRINE DU LOGOS CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE <sup>1</sup>.

Nous regrettons vivement d'avoir attendu jusqu'à ce jour pour annoncer cette dissertation. Nous faisons nos sincères excuses à M. Henry Soulier, et nous tenons à lui dire que ce retard n'est nullement la faute de la rédaction de la *Revue de théologie*; nous sommes seul coupable; il y a plus d'un an qu'on nous a demandé de parler ici de cette publication. Le sujet traité n'a du reste rien perdu de son actualité. La ressemblance apparente ou réelle entre le *Logos* de Philon et celui de l'auteur du quatrième évangile, l'influence incontestable que la doctrine de Philon a exercée sur les docteurs chrétiens d'Alexandrie, sur les pères apologètes grecs et sur les gnostiques, rendent toujours actuelles, les vues du philosophe alexandrin, dans l'étude de l'histoire des dogmes et dans le débat palpitant que soulève encore maintenant le quatrième évangile. M. Soulier ne se préoccupe pas de la notion johannique du Logos; mais son étude de la doctrine philonienne rendra de réels services à ceux qui voudraient traiter des rapports entre les deux notions. Cette étude comble, en effet, une regrettable lacune dans la théologie de langue française. M. Soulier déclare avec modestie qu'il n'a pas l'intention de la combler à lui seul, qu'il n'apporte qu'une petite pierre à la construction de l'édifice

<sup>1</sup> *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie*, par Henry Soulier. — Hermann Loescher, Turin, 1876.

et qu'il espère que d'autres, plus autorisés, se chargeront de le terminer et de le perfectionner. Quoi qu'il en advienne de ces espérances, son travail se recommande à tout homme d'étude; il se lit facilement et ce n'est pas là le moindre de ses mérites. Les vues souvent très obscures, souvent aussi inconciliables, du philosophe alexandrin sont exposées avec clarté et disposées avec méthode. L'auteur s'est entouré des nombreux et importants ouvrages sur la matière qui ont été publiés en Allemagne; ils lui ont été d'un grand secours, bien qu'il les ait consultés avec indépendance.

M. Soulier divise son travail en deux grandes parties. Dans la première, il expose les principes généraux de la philosophie de Philon, notions de Dieu, de la matière et de l'univers; dans la seconde, il traite de son Logos. La première, qui est d'une étendue fort considérable (62 pages sur 165 qui forment la brochure), est le préliminaire indispensable d'une étude consciencieuse du Logos philonien. La base de tout le système de Philon et, par conséquent, aussi le point de départ de sa notion du Logos est son dualisme. D'après notre philosophe, Dieu est infiniment élevé au-dessus du monde; il est insaisissable, immuable; il est de sa nature de ne pouvoir s'unir à quelque chose d'autre. La matière n'est pas son œuvre. Dieu et la matière coexistent de tout temps; voilà son dualisme. M. Soulier combat, nous semble-t-il, victorieusement l'opinion de Vacherot, qui considère la *οὐσία* de Philon comme une émanation de la divinité; il établit que cette *οὐσία* est quelque chose de distinct et qu'elle existe en dehors de Dieu. (Voy. pag. 22-27.) Le monde, le *κόσμος*, est le résultat d'une détermination prise par un être indépendant qui le gouverne et le dirige; c'est la matière modelée et ornée. Comme les enseignements de Philon ont avant tout un but moral et pratique, le *microcosme*, l'homme, attire plus spécialement son attention. L'homme est doué d'un corps et d'une *ψυχή* comme tous les animaux, mais sa nature rationnelle (*λογική φύσις*), formée au moyen de l'éther, l'essence dont ont été produites les natures divines, en fait un être à part. Autant Philon exalte la nature et la félicité de l'homme primitif, autant il rabaisse sa position actuelle et son infortune. Nous n'énumérerons pas les causes que Philon donne à cette chute; ce serait trop long et nous ne voulons qu'analyser brièvement l'exposé de M. Soulier. Nous nous bornons à constater le fait de cette chute, pour établir la nécessité d'une opération et d'une action de Dieu sur sa raison, son intelligence et son cœur. De l'exposé de ces principes, M. Soulier tire les conséquences suivantes. D'une manière générale, la doctrine des in-

termédiaires divins est basée sur la transcendance divine absolue. L'idée de la *perfection métaphysique* de Dieu ne permet pas de le mettre en rapport immédiat soit avec la matière confuse, soit avec le cosmos, infiniment inférieur à Dieu. L'idée de la *perfection morale* de Dieu ne permet pas non plus de le considérer comme la cause immédiate de l'homme ni de le mettre en contact avec le mal pour en arrêter les progrès ou le punir. Ces diverses fonctions incompatibles avec la nature infinie de l'Être suprême sont attribuées à des intermédiaires, dont l'ensemble peut être compris dans la notion générale du Logos divin. Dans sa seconde partie, M. Soulier traite du Logos d'abord *dans ses rapports avec Dieu*. Le Logos est tout à la fois la force pensante et la pensée conçue; il est l'ensemble des idées universelles, types des choses qui doivent être créées; ces idées nous sont représentées par Philon, non pas comme des principes inertes, sans vie, sans énergie et sans mouvements, mais comme des puissances ou forces *τυποῦσαι δυνάμεις*. C'est par son Logos d'une manière générale, par ses forces d'une manière plus particulière que Dieu se manifeste ou exécute son dessein créateur. Philon n'indique pas avec précision le mode *essentiel* de cette manifestation. Divers passages, attestant l'idée d'une *projection continue*, pourraient être cités en faveur d'une théorie émanatiste, mais sans l'établir d'une manière absolue. Il en est de même du sens *parole* donnée souvent par Philon au mot *logos*. M. Soulier discute longuement la question de savoir si Philon a appliqué au Logos divin la théorie du λ. ἐνδιάθετος et du λ. προφορικὸς et y répond négativement. (Pag. 91-97.) Il nous semble que sur ce point-là, comme sur d'autres encore, il est difficile d'arriver à une conclusion entièrement irréfutable, et cela à cause du manque de systématisation du philosophe alexandrin. Le Logos est considéré aussi dans ses rapports avec Dieu comme *hypostase divine*, c'est-à-dire comme être distinct du sujet divin. « Si le Logos, dit M. Soulier (pag. 98), n'est pas quelque chose de distinct de l'être absolu, un élément séparé, une hypostase, il est impossible de maintenir l'idée de la transcendance divine. » M. Soulier cite à l'appui de cette distinction les propositions suivantes : le Logos est l'image de Dieu, le second type rationnel, le second Dieu, le nom, l'interprète, le vicaire, l'ombre de Dieu; il est subordonné à Dieu.

Le Logos *dans ses rapports avec l'univers* est le Créateur, l'organisateur et le conservateur du cosmos général. Il est le type de la nature rationnelle de l'homme ou *microcosme*; il est la source de sa vie intellectuelle et de sa vie morale. Par son moyen, l'homme peut arriver à la ressemblance avec Dieu ou, ce qui revient au même, à la



vie selon la nature. Philon, en traitant des *rappports du Logos avec l'ensemble des êtres intermédiaires*, identifie le Logos avec la *Σοφία*, comprend dans le Logos les forces divines et les lui subordonne. Il emprunte aux philosophies antérieures les notions de *logoi* et de génies, et à l'Ancien Testament celle des anges.

M. Soulier termine son travail par un clair résumé de la conception philonienne du Logos et par un examen des diverses opinions sur cette conception. Il remarque avec raison que, soit dans sa nature, soit dans ses fonctions, le Logos de Philon nous apparaît sous deux points de vue bien distincts, comme *force divine impersonnelle* d'un côté et comme *hypostase personnelle* de l'autre. Nous reconnaissons avec M. Soulier qu'il ne faut sacrifier aucun de ces côtés, pour essayer de résoudre cette antinomie; elle ressort tout naturellement du point de départ de tout le système de Philon. Mais peut-être aurait-il fallu montrer que Philon formule ces deux conceptions contradictoires tour à tour sous l'influence du panthéisme stoïcien et du théisme péripatéticien et juif, double influence que M. Soulier ne nie pas du reste. Sous l'influence du stoïcisme, il considère le Logos comme raison, âme, pensée, unité des forces de Dieu. Dieu pénètre dans la nature au moyen de ses forces qu'il étend dans le monde; la ressemblance avec Dieu à laquelle l'homme doit tendre est expressément définie comme la vie selon la nature. Sous l'influence de son théisme transcendantal, il sépare le Logos d'avec Dieu, en lui donnant une place intermédiaire entre Dieu et le monde. Le Logos serait donc en dernière analyse le Logos stoïcien avec quelque mélange platonicien; il est l'idée du monde et l'expression de l'activité dans le monde.

Cette remarque ne change point la conclusion à laquelle M. Soulier est arrivé. Il pense avec raison que la question de la personnalité ne peut se poser à propos du Logos de Philon, cette notion étant étrangère à son cercle d'idée.

Cette rapide analyse engagera, nous l'espérons, à prendre connaissance de ce travail substantiel et suffisamment complet. M. Soulier nous dit dans sa préface que cette brochure n'est qu'une étude préliminaire; elle doit être suivie prochainement d'un travail sur la notion du *Logos*, telle qu'elle nous est présentée par les docteurs chrétiens d'Alexandrie. La dissertation que nous annonçons aujourd'hui nous fait bien inaugurer de celle que M. Soulier a l'intention de publier encore; nous souhaitons qu'il puisse bientôt réaliser sa promesse.

P. LOBSTEIN. — L'ETHIQUE DE CALVIN, EXPOSÉE DANS SES GRANDS TRAITS <sup>1</sup>.

La théologie de langue française, qui ne jouit d'aucune sorte d'opulence, est pauvre surtout en ouvrages et même en simples dissertations rentrant dans ce département de l'encyclopédie qui s'appelle *l'éthique*. Ce nom, un peu barbare, est nécessaire pour éviter les idées de banalité et de platitude qui, à tort ou à droit, s'attachent à celui de *morale*. L'étude qui mettrait au jour de nouvelles productions en ce genre ne manquerait cependant ni d'intérêt, ni d'actualité; il y aurait beaucoup à faire pour établir une science sur des bases fermes et la doter d'une méthode claire et sûre; mais cette nécessité même de frayer des voies nouvelles, de poser des jalons dans des terres peu explorées n'est-elle pas un excitant pour les esprits qui sentent la nécessité de tirer du trésor de l'Évangile des choses nouvelles pour les placer à côté des choses anciennes?

Une tendance très marquée de nos jours (et cette tendance n'a rien en soi qui ordonne ou permette la défiance) porte vers les descriptions, vers l'observation directe; elle se fait voir dans des domaines très divers, tels que la littérature, les sciences naturelles, la psychologie. Le christianisme lui-même, après avoir été trop exclusivement envisagé comme une doctrine révélée aux intelligences, est de plus en plus considéré comme une vie, communiquée à l'âme et à la conscience; plusieurs causes sans doute ont contribué à amener ce progrès et parmi ces causes l'une des plus actives est l'influence du Réveil du commencement de ce siècle: quoique le Réveil soit devenu trop dogmatique, il ne faut pas oublier qu'il a beaucoup insisté sur la vie chrétienne et les expériences intimes. C'est cette vie chrétienne qu'il faudrait décrire; ce sont ces expériences intimes qu'il faudrait étudier de près et grouper en corps de doctrines scientifiques. Les signes des temps nous convient donc à une tâche importante et nous la facilitent.

N'allons pas cependant nous imaginer que tout est à faire dans ce travail, comme si les écrivains chrétiens et les théologiens éminents avaient pu se passer de l'observation directe des faits de conscience. Il y aurait dans cette erreur beaucoup de présomption et de naïveté:

<sup>1</sup> *Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Ethik, von Lic. theol. P. Lobstein, Priv. doc. an der Universität Strassburg. — Strassburg, C. F. Schmidt's Universitätsbuchhandlung (Friedrich Bull), 1877, 151 pag. in-8.*

quelque engagé qu'on puisse être dans les procédés de la méthode d'autorité, quelque étranger qu'on soit à l'application consciente de toute autre méthode, il est impossible qu'on puisse parler pertinemment du christianisme, de la foi et du salut sans avoir recours à chaque instant à sa propre expérience, c'est-à-dire à l'observation des faits de la vie religieuse. Il suffirait d'un peu d'attention pour reconnaître la place qu'occupe l'observation dans les écrits des Pères de l'église de tous les temps et en particulier chez les réformateurs.

Le travail de M. Lobstein n'est pas écrit dans ce but, mais il peut contribuer à en rapprocher, en attirant l'attention sur les idées morales d'un homme qui est envisagé généralement comme le dogmatiste et l'autoritaire par excellence. M. Lobstein remarque que l'histoire de l'éthique n'est pas faite, et que si on possède quelques ouvrages sur les débuts de cette histoire, surtout dans l'église luthérienne, Calvin n'a pas encore été l'objet d'une étude spéciale à ce point de vue; et cependant, ajoute-t-il avec raison, il y aurait un grand intérêt à connaître les principes éthiques de l'homme qui a exercé une influence si grande précisément par le caractère moral de sa théologie.

L'auteur ne s'est pas contenté d'étudier les chapitres de l'*Institution* qui abordent directement les questions morales (livre III, chap. 6-10), il a trouvé d'importantes données dans ceux qui traitent du décalogue, de la pénitence, de la prière et de la prédestination; il a consulté aussi les écrits polémiques et dogmatiques où s'affirme l'opposition soutenue par Calvin contre l'église catholique d'une part et contre les Libertins de l'autre, ainsi que les commentaires et les prédications. La correspondance n'a, en ce qui concerne l'éthique, qu'une importance de second ordre.

M. Lobstein commence par nous donner une idée générale des thèses éthiques de Calvin. L'objet de la morale chrétienne, pour le réformateur, c'est non pas l'homme moral en général, mais le chrétien croyant et régénéré; il se sépare très franchement et très réellement du moraliste philosophe et du théologien scolastique. Il suit comme guide, non certaines règles reçues, mais l'Écriture qui lui rend deux services: elle enseigne comment l'amour pour la justice nous est inspiré, et elle donne une règle qui nous dirige dans nos efforts pour atteindre la justice. Quant à la matière même de la morale, Calvin voit son principe dans la régénération par le Saint-Esprit, au lieu de le mettre dans le libre arbitre, son but dans la glorification de Dieu, ses mobiles dans la sainteté et l'amour de Dieu, dans la reconnaissance pour le salut accordé, dans l'imitation de Christ.

Pour grouper les thèses morales de Calvin, l'auteur renonce à lui appliquer la division de Schleiermacher qui distingue trois doctrines, celle des *biens*, celle des *vertus*, et celle des *devoirs*. Il estime avec justesse que ce serait pécher contre l'histoire que d'imposer de force à un ouvrage des catégories d'un âge postérieur; la théorie des biens manque d'ailleurs entièrement. L'idée centrale de toute morale, même indirectement exposée, étant la vie nouvelle du chrétien, c'est d'après cette idée simple, féconde et expérimentale que M. Lobstein ordonne son travail. Il forme ainsi huit chapitres en étudiant successivement : la base objective de la vie nouvelle, *l'élection*; son principe subjectif, *la foi*; sa condition, *la liberté chrétienne*; sa norme, *le décalogue*; son commencement, *la pénitence*; la preuve de sa réalité, *le renoncement*; sa réalisation dans la communauté (*la famille, la société, l'état et l'église*); enfin son but, *la perfection chrétienne*.

Ce plan a le mérite d'être tiré de la réalité et d'avoir un caractère franchement *descriptif*; il a aussi celui de faire voir facilement les côtés forts et les points faibles des conceptions de Calvin, ainsi que ses vues distinctives.

Il est assez naturel qu'en lisant chacun des chapitres, on rencontre une série de remarques plutôt qu'un développement suivi; en effet la matière du travail de M. Lobstein se compose de pièces rapportées; Calvin n'a pas écrit un ouvrage de morale, il n'a pas séparé ce qui pour lui forme la dogmatique de ce qui constitue la morale; la distinction, assez difficile à préciser, d'ailleurs, entre ces deux disciplines, telles qu'elles sont enseignées dans les universités, n'a été faite que plus tard; tout ce que Calvin expose dans *l'Institution* ou dans ses prédications est pour lui articles de foi et non thèses de science. La préoccupation scientifique au sens moderne n'est pas encore née, il n'est pas étrange que ses exigences ne soient pas satisfaites, mais on peut rechercher ce qui, dans des ouvrages anciens, répond aux questions posées par la théologie de nos jours, et si on se livre à ce travail, on obtient un certain nombre d'idées ou d'observations qu'on place les unes à côté des autres, dans l'ordre le plus heureux possible, sans pouvoir réussir à en former un tout compacte et complet.

L'auteur fait plusieurs reproches au système moral de Calvin: outre l'absence d'une conciliation entre l'incapacité au bien qu'il attribue à l'homme et les appels qu'il fait à ses efforts, il faut relever particulièrement une idée de *la foi*, qui, en fait une activité trop exclusivement réceptive, et ne montre pas comment, la foi, loin de n'être que l'antithèse des œuvres, est le principe actif qui les produit nécessai-

rement; cette expression d'*œuvres* n'est pas elle-même très heureuse, elle donne à la moralité un caractère trop extérieur et trop morcelé, Il règne aussi dans la théologie de tous les réformateurs une regrettable confusion de la *loi morale* et de la *loi civile*; elle se montre chez Calvin à propos du décalogue qui est, pour lui, la norme de la vie nouvelle et auquel ni les prophètes, ni les apôtres, ni le Christ lui-même n'ont rien ajouté.

La base objective du système moral de Calvin est pour M. Lobstein l'élection; il nous semble que cette remarque est très juste et très propre à faire voir la véritable portée de ce dogme. L'homme ne peut avoir de confiance et de paix que s'il ne compte absolument pas sur lui-même; en lui, il ne trouvera jamais qu'incertitude et condamnation; il faut que la bonne volonté de Dieu soit entièrement indépendante de toute considération de l'état moral du pécheur; il faut donc qu'elle n'ait d'autre motif qu'elle-même. La prescience de Dieu ne pourrait déterminer sa volonté qu'en la mettant en relation avec les dispositions de l'individu, et cette relation suffirait pour ramener l'incertitude dans l'âme du pécheur. C'est donc un besoin de conscience, un sentiment vrai d'humilité qui a mis au jour la doctrine de l'élection au salut. C'est un autre besoin, plus personnel à Calvin et moins moral qui a ajouté la doctrine de la prédestination à la mort.

Le chapitre qui est peut-être le plus intéressant est celui qui traite de la pénitence ou de la repentance (*pœnitentia*). Selon Calvin, ce n'est pas une époque de la vie, c'est la tâche de l'existence terrestre entière; elle s'accomplit par l'union avec Christ, elle réalise la mort du vieil homme et la vivification du nouveau par l'esprit, et surtout elle suscite le zèle pour une vie pieuse et sainte. La sanctification est ainsi le dernier terme de la repentance qui a pour principe la foi; la foi précède et fait naître la repentance; sans elle il n'y a pas pénitence mais endurcissement ou désespoir. Cette doctrine est intéressante et belle; elle montre la présence et l'activité de Dieu déjà dans l'homme tourmenté et averti par sa conscience, et elle donne de l'unité à la vie spirituelle au travers de ses phases successives.

En terminant, l'auteur rend hommage au grand mérite de Calvin qui est d'avoir manifesté dans sa théologie, dans sa personne et dans son action au dehors la puissance morale du christianisme. A notre tour nous rendrons justice à M. Lobstein en disant que son travail soigné et nourri semble garantir un enseignement universitaire solide et animé d'un esprit de sage critique.

ERNEST MARTIN.

HERMANN (ERNST). — COMMENT NAIT UNE RELIGION POSITIVE  
(EXPOSÉ AU MOYEN DE L'HISTOIRE PRIMITIVE DE L'ISLAM<sup>1</sup>).

Le titre que nous venons de transcrire se trouve sur la couverture et à la première page de l'opuscule de M. Hermann. Mais sur le feuillet suivant, nous découvrons un seul mot : *Mohammed*, qui constitue un second titre, le titre véritable, celui que justifie le contenu de l'ouvrage. L'autre est une étiquette qui peut aisément induire en erreur et que ne peuvent légitimer quelques pages de réflexions qui terminent le livre. Celui-ci porte donc en librairie un titre que, selon nous, il ne mérite guère et que nous ne saurions approuver sans réserves.

Les premières pages font allusion à l'intérêt tout particulier que les circonstances actuelles donnent au mahométisme. M. Hermann espère jeter du jour sur le présent et l'avenir de l'Islam, en présentant un aperçu de son passé, de ses origines. Voilà le programme, d'après le début du livre : est-il conforme aux promesses du titre ?

Vient ensuite une biographie de Mahomet et une description de son œuvre (pag. 7-64). L'auteur dit s'être servi surtout du remarquable ouvrage de M. Sprenger : *La vie et la doctrine de Mahomet*<sup>2</sup>, qui est plein de science et de faits puisés aux sources, mais qui par cela même n'est pas d'une lecture facile pour le grand public. M. Hermann a désiré populariser les résultats des recherches de M. Sprenger ; il a été encouragé personnellement dans son entreprise par le célèbre D. F. Strauss. Nous n'avons pas à analyser ni à juger ici cet exposé rapide de la vie et de l'œuvre de Mahomet ; il est écrit avec talent et présente un vif intérêt. Ce n'est pas ici non plus le lieu de rappeler les objections qui ont été faites, à tort ou à raison, à certaines théories favorites de M. Sprenger. Contentons-nous de constater que M. Hermann raconte des faits beaucoup plutôt qu'il n'étudie le caractère de Mahomet et de ses adhérents ; les événements politiques tiennent dans son récit une place bien plus considérable que la doctrine de l'Islam.

Les six ou huit dernières pages sont destinées à faire connaître, en guise de conclusion, « les conditions selon lesquelles une religion

<sup>1</sup> *Wie eine positive Religion entsteht. Dargethan an der Urgeschichte des Islam von Ernst Hermann. Bonn 1877; 72 pages in-8.*

<sup>2</sup> *Das Leben und die Lehre des Muhammad*, von A. Sprenger. 3 volumes. Berlin 1861-1865. — M. Hermann semble ne pas connaître la seconde édition, qui est de 1869.

positive se développe et se répand. » Notons en passant que l'auteur ne dit nulle part ce qu'il entend par « religion positive ; » une définition de deux lignes aurait pourtant bien eu son avantage : elle nous aurait peut-être fait comprendre ce que c'est qu'une religion négative. Nous sommes fondé à croire que par religion positive notre auteur entend l'une des trois grandes religions monothéistes. A ses yeux, le christianisme et le judaïsme présentent des difficultés plus grandes que le mahométisme, au point de vue de l'étude de leurs origines. L'Islam se prête seul d'une manière commode à la recherche des analogies, des lois générales qui président à l'origine des religions <sup>1</sup>. Nous n'avons donc pas besoin de démontrer que, dans le titre de l'ouvrage, la phrase « Comment naît une religion positive » est synonyme de : « Comment naissent les religions positives en général. » M. Hermann aurait pu prendre pour épigraphe : *ab uno disce omnes*.

Ces lois ou conditions générales, voici comment nous les trouvons résumées. La première, c'est que le terrain doit être suffisamment préparé. La seconde, c'est que toute innovation religieuse (littéralement : toute création à nouveau en matière religieuse) doit s'adresser à des hommes idéaux, c'est-à-dire à des hommes ayant des aspirations idéales ; elle doit avoir par conséquent une morale idéale <sup>2</sup>. Troisièmement, les honneurs rendus au fondateur de la religion sont un facteur d'une grande importance ; et ces honneurs doivent, une fois que le fondateur a disparu, passer à ses paroles, aux documents sacrés, qui jouent un rôle considérable. Il faut, en quatrième lieu, que les fondateurs de religion se présentent avec une grande décision, qu'ils se donnent hardiment pour les instruments d'une puissance supérieure ; s'ils remplissent cette condition essentielle, leur caractère peut, comme celui de Mahomet, n'être point du tout exempt de taches. Enfin cinquièmement, les circonstances politiques contribuent largement à faire réussir ou échouer une religion nouvelle, et les

<sup>1</sup> Il ne faut pourtant pas exagérer la certitude des renseignements qu'on possède sur les premiers temps de l'islamisme.

<sup>2</sup> M. Hermann admet que cette morale idéale si élevée, si tolérante, doit nécessairement faire place à l'intolérance et au fanatisme exclusif, pour que les religions puissent gagner du terrain et acquérir une importance universelle. (Voy. pag. 39 et 40, 67 et 68.) La supériorité de la civilisation moderne dans les pays de l'Europe occidentale ne vient pas de ce que ces pays sont chrétiens, mais de ce qu'ils se sont affranchis de l'influence rétrécissante de la religion. (Pag. 72.)

succès militaires sont une preuve éloquente en faveur de la force vive intérieure que possède une religion.

Ces conditions ne doivent pas être placées sur le même niveau ; la dernière est certainement d'un ordre secondaire. En général, elles renferment une part de vérité, mais elles sont pourtant toutes contestables partiellement ; les affirmations d'un auteur ne sauraient équivaloir à des démonstrations. Il y aurait encore beaucoup à faire pour prouver qu'elles s'appliquent même à l'Islam. Quoi qu'en dise M. Hermann, on peut objecter que le terrain n'était pas particulièrement bien préparé pour la nouvelle religion que fondait Mahomet ; les hommes idéaux n'abondent pas non plus autour du prophète de la Mecque ; sa morale n'est pas toujours idéale ; la décision n'est pas un des traits les plus marquants de son caractère ; on n'ignore pas sa timidité, non plus que les concessions qu'il a faites à ses adversaires en certaines occasions ; M. Hermann accorde lui-même que Mahomet a renoncé à se faire passer pour thaumaturge. Nous ne faisons pas ces objections pour refuser absolument notre assentiment aux conclusions de notre auteur ; nous désirons seulement montrer que tout n'est pas aussi simple, aussi incontestable qu'il peut sembler au premier abord.

Ce qui manque d'ailleurs, ce que nous aurions voulu voir mentionner en première ligne, comme condition de succès pour une religion nouvelle, c'est la part de vérité, plus ou moins grande, il est vrai, qu'elle doit renfermer. Une religion toute d'erreur ne saurait triompher. Ce qui amène le triomphe, c'est la vérité, c'est le progrès, mêlés à l'erreur. Ce qui a probablement assuré en grande partie le succès de Mahomet, c'est sa doctrine fondamentale : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu. » Il faudrait que M. Hermann s'expliquât sur le mobile qui a poussé Mahomet, sur le mobile qui pousse en général les fondateurs de religions nouvelles <sup>1</sup>. Est-ce le besoin de propager ce qu'ils croient être la vérité et de la faire triompher ? Il semblerait que non, et que, pour notre auteur, cette prédication fût plus un moyen qu'un but. (Voy. pag. 66-67.)

<sup>1</sup> On peut encore se demander si le caractère de Mahomet n'était pas plus élevé que MM. Sprenger et Hermann ne le dépeignent. On sait l'immense importance que M. Sprenger attribue à l'état maladif de Mahomet. En ne donnant qu'un résumé sommaire, un squelette de l'ouvrage de M. Sprenger, M. Hermann a peut-être contribué à mettre en évidence le fait que cette exposition, si remarquable à tant d'autres égards, rabaisse trop la valeur morale du prophète arabe.



Il est une autre condition de succès que M. Hermann ne nomme pas explicitement, mais qu'il sous-entend à plusieurs reprises : c'est que le fondateur de religion doit être nécessairement une dupe ou un imposteur, peut-être l'un et l'autre en même temps, peut-être l'un puis l'autre successivement. Que ce soit vrai pour Mahomet, c'est ce qu'on admet à peu près généralement. Mais il n'est pas difficile de lire entre les lignes et de voir où veut en venir M. Hermann. Une citation de Goëthe, faite à la page 24, jette un jour suffisant sur ses intentions : « Crucifiez les enthousiastes à l'âge de trente ans. S'ils apprennent à connaître le monde, ils deviennent, de trompés, trompeurs. » L'allusion est claire, d'autant plus que Mahomet nous est présenté comme « un exemple instructif, qui montre avec quelle facilité les illusions malades peuvent se transformer en tromperie consciente. »

Nous sommes tout disposé à admettre la libre discussion sur les origines du christianisme, nous demandons qu'elle se produise et nous l'accueillons toujours avec déférence, mais à une condition : c'est qu'elle se présente franchement, sans insinuations, sans allusions revêtues d'un voile transparent. Il y a d'ailleurs un proverbe qui dit : « Comparaison n'est pas raison. » M. Hermann n'a donc pas prouvé qu'il eût raison, pas plus qu'il n'a prouvé qu'il eût tort. La voie unique de l'analogie ne suffit pas à trancher de semblables questions. Il ne suffit pas de quelques assertions, discutables même en ce qui concerne l'Islam et dont la démonstration exigerait un travail tout autre et beaucoup plus long, il ne suffit pas, dis-je, de quelques assertions, placées à la fin d'une notice sur Mahomet, pour résoudre ce problème difficile : « Comment naissent les religions ? » Elles ne font que montrer plus nettement combien il est difficile de faire des recherches de ce genre. M. Hermann aurait donc mieux fait, à notre avis, de se contenter de son second titre, Mahomet ; de rester fidèle au programme de ses premières pages et d'exécuter purement et simplement la tâche louable de mettre brièvement l'ouvrage de M. Sprenger à la portée de ses lecteurs. Il n'aurait pas eu besoin pour cela de modifier sa conclusion dernière, qui est consacrée aux affaires d'Orient, à l'avenir de la Turquie et de l'Islam, ce que notre auteur appelle lui-même « une tout autre question. » Il y a deux questions dans son livre : l'une est traitée, l'autre pas ou presque pas. C'est pourtant cette dernière qui donne le nom à l'ouvrage ; aussi n'y trouve-t-on pas ce qu'on y cherche et y trouve-t-on ce qu'on n'y cherche pas.

LUCIEN GAUTIER.

P. S. L'article ci-dessus était déjà composé quand nous avons reçu l'ouvrage que M. le professeur *Goergens*, un des collaborateurs de notre *Revue*, vient de consacrer à Mahomet <sup>1</sup>. Cet opuscule, d'une lecture agréable, donne une description rapide de la personne de Mahomet, de son caractère, de ses habitudes et de son genre de vie. Ce n'est point, comme on pourrait le supposer à tort, un travail de seconde main : au contraire, c'est à des sources originales et inédites que le savant auteur a puisé. Il a résumé pour ses lecteurs les données diffuses d'un célèbre écrivain arabe, Termidî, dont le *Recueil de traditions* jouit d'une grande autorité chez les musulmans. C'est dire que la publication de M. Goergens a une valeur intrinsèque pour les savants, en même temps qu'elle offre un vif intérêt pour quiconque désire faire plus ample connaissance avec le fondateur de l'Islam.

L. G.

J. GINDRAUX. — HARMONIES DE L'ÂME AVEC L'ÉVANGILE <sup>2</sup>.

Ce livre n'est pas d'hier. Pendant les deux années de son existence, il a eu l'honneur déjà de plusieurs comptes rendus et d'appréciations diverses. Aussi bien, pourrait-il se passer de notre tardive analyse. Cependant, comme il ne s'agit pas ici d'une de ces productions légères qu'il faut se hâter de saisir au vol ainsi que les papillons du printemps, afin de les présenter au public au moment propice, il ne sera pas nécessaire de plaider avec trop d'insistance les circonstances atténuantes en faveur d'une lenteur qui n'est point due à l'indifférence.

En effet, s'il est des livres qu'on se borne à parcourir et d'autres qu'on lit une fois pour toutes, par acquit de conscience, il en est aussi, — et ce n'est pas le plus grand nombre par le temps qui court, — qu'il faut étudier à loisir et qu'il faut relire, parce qu'ils le méritent ou l'exigent. C'est le cas, en particulier, de l'ouvrage de M. Gindraux.

Le titre que l'auteur a choisi : *Harmonies de l'âme avec l'Évangile*, fait monter au premier abord comme un léger parfum qui rappelle vaguement la poétique mais fragile apologie rêvée par Chateau-

<sup>1</sup> *Mohammed*. Ein Charakterbild, auf Grund der Darstellung von Termidî's, von E. P. Goergens. Berlin 1878, 43 pag. in-8. (N° 290 des *Conférences scientifiques* publiées par R. Virchow et F. von Holtzendorff.

<sup>2</sup> *Harmonies de l'âme avec l'Évangile. Les premiers fondements de la croyance*, par J. Gindraux, pasteur de l'église du canton de Vaud. Lausanne, Arthur Imer, éditeur, 1876.

briand, et qu'il avait cru pouvoir appeler *le Génie du christianisme*, — ou telle autre de ces œuvres éphémères, qui n'ont été enfantées que par l'imagination et n'ont satisfait que l'imagination. Mais que les lecteurs sérieux se rassurent : nous avons bien ici un fruit de la pensée, d'une pensée vigoureuse, familiarisée avec le monde agité de la pensée moderne, peut-être trop abondamment nourrie de lectures pour que son vol soit toujours plein d'aisance et d'essor, mais enfin d'une pensée et profonde et chrétienne, qui ne dédaigne ni les régions de la philosophie, ni celles de l'art, ni celles de la science positive, tout en se vivifiant aux sources de la foi.

Le titre même que nous venons de rappeler, lu attentivement, montre bien que ce n'est pas le christianisme d'une manière générale, en tant qu'institution, mais l'Évangile, c'est-à-dire cette œuvre divine dont le centre et l'accomplissement est Jésus-Christ, qui va être mis en regard de l'âme humaine, considérée dans ses puissances de connaissance, de sentiment et de volonté. C'est une confrontation de deux éléments, et ce sera une œuvre d'apologétique, qui fera ressortir des harmonies, réelles dans la mesure où ces deux faits, l'âme humaine et l'Évangile, seront l'un et l'autre exactement appréciés; en d'autres termes, cette apologétique vaudra ce que vaudront la théologie et la psychologie qui sont à sa base.

L'auteur a très bien indiqué la marche qu'il a voulu suivre, en la comparant à une ascension de montagne. Les touristes sont nombreux, tant qu'il s'agit de gravir les premières pentes; mais leur nombre diminue à mesure que la pente devient plus escarpée et que la course exige de plus grands efforts et procure des jouissances moins faciles. Les harmonies de l'âme avec l'Évangile sont entendues et comprises d'un grand nombre d'esprits, aussi longtemps qu'il ne s'agit que de l'impression générale produite par les fruits extérieurs du christianisme, ou qu'on se contente de proclamer la beauté de sa morale. Mais les adhésions deviennent plus rares, et par conséquent on conteste plus fréquemment l'accord de la révélation avec l'âme, dès qu'on entre dans l'intérieur de l'édifice et qu'on aborde les doctrines spécifiques de l'Évangile, telle que le surnaturel ou la chute. Il est donc convenable et c'est d'un bon pédagogue de s'avancer du connu à l'inconnu, des axiomes aux vérités qu'il s'agit de démontrer.

Tel est l'ordre des six chapitres dont se compose cette première partie des *Harmonies de l'âme avec l'Évangile*, les *premiers fondements de la croyance*.

CHAP. I. *Harmonies préliminaires*. — Il s'agit ici de ce « quelque

chose » qui est dans notre être et « qui se remue et s'agite en faveur du Christ. » L'autorité de l'Écriture, cette autorité qui n'a pas besoin d'appui parce qu'elle n'est pas une simple autorité extérieure et qui s'impose, cette autorité que les réformateurs ont proclamée comme à nouveau en la présentant sous son vrai jour, se légitime par ce fait qu'il y a en nous un œil sensible à la vérité et capable de la concevoir. Bien que ce fait tout intérieur ait été souvent méconnu, et par ceux-là même qui auraient dû le proclamer, par les théologiens du XVII<sup>e</sup> siècle, héritiers infidèles des réformateurs, il n'en demeure pas moins certain pour tout cela. Il a été remis en lumière à nouveau par les théologiens modernes, à commencer par *Schleiermacher* et *Vinet*, et le mouvement qui s'est produit à la suite de ces penseurs a même pris le caractère d'une réaction excessive contre toute autorité extérieure attribuée à l'Écriture. Ces harmonies préliminaires ont reçu un nom bien connu; la théologie les appelle *le témoignage du Saint-Esprit*. L'Évangile lui-même reconnaît l'existence d'un témoignage intérieur qui lui donne accès dans le cœur de l'homme <sup>1</sup>.

Est-ce à dire que l'autorité extérieure de l'Écriture soit à dédaigner ou que la foi, dite d'autorité, soit sans valeur? Nullement. Mais il faut que la foi, reçue du dehors, devienne personnelle; et cela est possible en vertu de cette harmonie qui existe entre l'âme humaine et l'Évangile.

L'Évangile n'est si puissant que parce qu'il vise à convaincre et non-seulement à dominer. Les preuves qu'il fournit à l'âme, ce ne sont peut-être pas toujours celles qu'elle préférerait et auxquelles elle est accoutumée; ce sont nos besoins, nos idées les plus élémentaires, c'est-à-dire des preuves qui sont à la portée des simples aussi bien que des savants. Le juge auquel l'Écriture fait appel en nous-mêmes, c'est notre « bonne nature, » ce qu'il y a en nous de sain et de vivant.

Quand l'âme cherche à saisir l'Évangile, elle ne procède pas par raisonnements compliqués; elle procède par *intuitions*. C'est là aussi le caractère de la plupart de nos opérations intellectuelles les plus élémentaires: ainsi procèdent l'enfant qui apprend à lire et le philosophe qui s'assimile la pensée d'un maître. Qu'on ne dise pas que ces jugements d'intuition sont sans valeur démonstrative! N'est-il pas vrai le jugement intuitif du montagnard inculte qui, à la vue d'un spectacle qui s'offre à lui sur les hauteurs, s'écrie: « *Que c'est beau!* »

La conscience morale procède aussi par intuition. Pas n'est besoin d'avoir fait un cours de morale pour distinguer entre le juste et l'in-

<sup>1</sup> Jean I, 9; Math. XI, 25; Rom. II, 14, 15, etc.

juste. Ses jugements sont justes bien qu'inconscients. Cependant ils n'ont pas la rigueur des axiomes mathématiques; ils laissent place au doute, mais par cela même ils permettent la foi, car s'il n'y avait pas la possibilité du doute, il n'y aurait pas non plus la possibilité de la foi.

La raison toute seule dit peu de chose du christianisme; elle a plutôt un rôle formel. C'est dans tous les domaines qu'on puise des informations favorables à l'Évangile dans la nature, dans la vie humaine et ses vicissitudes, dans le domaine de la volonté et surtout dans celui du cœur. Les lois mêmes de la raison fournissent à leur tour quelque argument. La nature révèle une intelligence sœur de la nôtre; le cœur humain nous expose ses aspirations au bonheur, inséparable de la vérité, et trouve la paix dans la communion avec Dieu; la volonté nous donne l'idée de la sainteté de Dieu. Il y a donc une parenté secrète entre le moi et le christianisme.

C'est ce qu'il s'agit d'examiner en détails.

CHAP. II. *Impressions générales.* — Une première impression favorable au christianisme provient de la vue même de l'église chrétienne. Le fait qu'une opinion réunit un grand nombre de partisans, dans le passé et dans le présent, constitue déjà une prévention favorable. Puisqu'on respecte l'opinion du grand nombre dans d'autres domaines, pourquoi la mépriserait-on dans celui-ci? Et si, à cette considération, on ajoute celle des noms célèbres qui ont illustré le christianisme, tels que les Kepler, les Pascal, les Milton et tant d'autres, ou des œuvres admirables enfantées par l'esprit chrétien, œuvres de civilisation, d'art et de bienfaisance, l'estime pour cette religion grandit encore.

Il est vrai qu'on objectera les persécutions, les massacres, toutes les intolérances exercées au nom de la foi et qui fournissent la meilleure excuse à l'incrédulité. Mais une connaissance tout élémentaire des Écritures suffit pour prouver que la violence n'est point chrétienne, puisque la religion du Christ ne commande que l'amour.

Et avec l'amour, quel renoncement ne se manifeste pas dans la vie des hommes qui sont les monuments vivants du christianisme et surtout dans la vie des personnages bibliques, témoins et instruments de la révélation! Aucun homme, aucun fondateur de religion, n'eut une plus petite part de bonheur terrestre que ce maître, ces prophètes et ces apôtres qui étaient fidèles à leur mission. Leur désintéressement, leur renoncement est une preuve irréfutable de leur sincérité, de même que leur simplicité, leur naturel et leur bon sens attestent leur santé morale et intellectuelle.

On peut appliquer aux documents de la révélation cette parole de Pascal dans toute sa rigueur : « *Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorgés.* »

CHAP. III. *Accord de la conscience et de la morale chrétienne.* — En nous élevant d'un degré, nous constatons un assentiment plus péremptoire donné par l'âme humaine à l'Évangile : la conscience salue la morale chrétienne et reconnaît son excellence. La morale ne doit pas être séparée des dogmes, car elle est le premier des dogmes, et il faut qu'elle soit crue pour être aimée et suivie. Elle est la clef de voûte de l'édifice doctrinal du christianisme; car sans elle on ne peut comprendre ni la notion du Dieu saint, ni le péché, ni la loi, ni la personne de Christ. Elle suppose des dogmes, ne fût-ce que celui de l'existence de Dieu, sans lequel il ne saurait être question de ces devoirs envers Dieu auxquels elle accorde une si large place.

Cependant, il est une partie de la morale chrétienne qui a son évidence propre, c'est cette morale qu'on peut appeler *temporelle* et qui traite des devoirs de renoncement et d'amour du prochain. Il est naturel de commencer par cette dernière partie, plus accessible, pour s'élever ensuite à la première.

Or en quoi consiste cette morale *temporelle* du christianisme? Elle comprend des devoirs vis-à-vis des *choses de ce monde*, et des devoirs vis-à-vis des *êtres de ce monde*, et elle se résume dans ces deux paroles : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive<sup>1</sup>. » — « Tu aimeras ton prochain comme toi-même<sup>2</sup>. »

Le *renoncement* n'a pas un but purement négatif; il a son but positif, qui est de former la volonté, de la tremper et de l'assouplir. Il n'a rien de commun avec l'ascétisme, qui est une mutilation de la personne humaine. Et s'il est une réaction contre l'idolâtrie des Grecs épris de beauté extérieure, il n'en favorise pas moins pour tout cela l'expansion de toutes les puissances de la vie.

L'*amour du prochain*, tel que le prescrit l'Évangile, ne peut être accusé ni d'avoir un caractère trop vague, ni d'être trop exclusif. Il y a place dans ses rayons pour la famille et l'état, aussi bien que pour l'église et l'humanité.

Il faut remarquer que les préceptes moraux du christianisme ne sont pas recueillis sous forme de traité, mais *incarnés* dans des personnages réels, vivants, humains. La Bible a un réalisme de bon aloi; elle n'invente pas des types fictifs, elle nous raconte l'histoire des ser-

<sup>1</sup> Luc IX, 23. — <sup>2</sup> Lévit. XIX, 38; Math. XXII, 39.

viteurs de Dieu, sans effacer les taches de leur vie, et elle a soin de signaler le mal comme tel. Cet enseignement moral est en outre *progressif*, adapté au degré de développement de l'âme humaine. Ainsi s'expliquent ses apparentes contradictions<sup>1</sup>.

Et maintenant quel jugement l'âme humaine porte-t-elle sur cette morale? — Elle s'exprime par ces deux voix : *la voix du bonheur* et *la voix de la conscience*.

Nous avons soif de bonheur et cette aspiration est légitime. Or, qu'est-ce que le renoncement, la tempérance, l'humilité, le sacrifice même<sup>2</sup>, sinon des gages certains du véritable bonheur? L'Évangile répond donc à la voix de l'âme qui appelle le bonheur.

Notre conscience, qui n'est pas une faculté, mais une loi de notre être, une loi qui existe avec des nuances, chez tous les peuples et chez tous les individus, se manifeste par l'estime pour certains actes, tels que l'héroïsme ou le dévouement, et dans le mépris pour d'autres, tels que le mensonge ou la lâcheté; et conséquemment elle nous invite à accomplir ce qui est digne d'estime et à éviter ce qui mérite le mépris, à poursuivre la vertu et à fuir le vice. La vertu, c'est le propre d'une *volonté libre*, et une volonté libre se manifeste précisément dans le sacrifice, suprême expression de la morale chrétienne. La conscience reconnaît donc la morale de l'Évangile comme bonne.

Ainsi résulte une nouvelle harmonie, l'accord de l'âme humaine, consultée au double point de vue du bonheur et de la conscience, avec la morale de l'Évangile. Et cette conséquence en entraîne une autre, savoir l'acceptation de ces devoirs plus spécialement religieux, les devoirs envers Dieu, résumés dans le sommaire bien connu : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. » En tant que perfection et amour suprême, le Dieu de la Bible mérite d'être aimé d'une pareille manière.

CHAP. IV. *La révélation naturelle de Dieu*. — S'il a été relativement facile d'obtenir les harmonies précédentes, maintenant la route va devenir plus ardue et suivie d'un moins grand nombre. L'incrédulité va rester en arrière, parce qu'elle est, non pas l'incrédulité d'une manière absolue, mais une moindre foi, « une foi incomplète encore. »

Il s'agit de la croyance en Dieu. Examinons par quel chemin naturel l'âme croyante arrive à cette affirmation.

1° *Par la notion de cause*. Le monde a une cause première, unique, telle est l'affirmation qui nous est dictée par les lois de notre esprit.

2° *Par l'intuition de nos activités*, à la base desquels nous voyons

<sup>1</sup> Math. XIX, 8. — <sup>2</sup> Math. XVI, 25.

toujours un acte spirituel. En vertu de cette intuition nous acceptons la doctrine biblique, qui nous enseigne que le monde a pour cause un *moi*, semblable à notre *moi*, un esprit distinct de la matière.

3° *Par le besoin d'unité* que notre esprit porte en soi et qu'il cherche à satisfaire dans toutes ses opérations, dans l'art et dans la science. Cette unité il la reconnaît dans la nature, au sein de ses innombrables variétés; et il en conclut que cette unité vivante existe aussi dans la cause première.

De cette notion, à la fois rationnelle et biblique de l'unité se déduisent aisément les attributs de la *toute-puissance* et de l'*éternité*; en effet, la cause première ne saurait avoir d'antécédents et ne saurait procéder du néant, car ce serait une flagrante contradiction, puisqu'il faudrait affirmer l'existence du néant.

Quant à la *personnalité* de Dieu, c'est une notion tellement inhérente à l'esprit humain qu'on peut la dire instinctive; on la voit d'ailleurs manifester sa vitalité dans l'anthropomorphisme de toutes les religions. Cette notion n'a rien à redouter des tentatives du matérialisme et du panthéisme qui ne deviendront jamais populaires.

Ce qui précède ne touche pas encore à la *nature* même de Dieu. De cette nature incompréhensible nous ne savons qu'une chose, c'est que nous sommes *son image*. Mais nous pouvons tirer de l'idée de la personnalité de Dieu une importante notion, souvent niée de nos jours, la notion de *finalité dans la création*. Dieu poursuit un but puisqu'il est non pas une force inconsciente, mais une personne consciente d'elle-même. Ce but se résume dans ces deux termes : l'*amour* et la *sainteté*; l'amour dans ce sens que tout se rapporte à l'homme, à son véritable bien; la sainteté dont l'écho se fait entendre dans la conscience, voix de Dieu.

Du reste, toute l'idée chrétienne de Dieu peut être déduite de l'instinct du bonheur. La confiance au Dieu de l'Évangile est un élément de joie, et c'est là la base d'une affirmation plus convaincue encore de l'existence de Dieu. On peut dire que, puisque Dieu est nécessaire à notre bonheur, donc il existe.

CHAP. V. *Des titres du surnaturel biblique*. — Le Dieu qui crée est en même temps pour le croyant le Dieu qui conserve et répare et duquel provient chaque battement de la vie universelle. Il faut donc admettre une intervention surnaturelle de Dieu, ou bien, retombant dans le déisme, croire que le Créateur a fait du monde une machine capable de se remonter elle-même, à moins qu'on ne préfère se réfugier dans le panthéisme, qui conduit à l'adoration de soi.



Le miracle porte d'ailleurs avec soi plusieurs des vérités chrétiennes. Il est inséparable de la doctrine de la sainteté de Jésus, de la rédemption, de la résurrection, du Saint-Esprit, de la prière. Il est indissolublement lié à l'espérance qui fait la force du christianisme. On ne saurait le supprimer pour le remplacer, comme on l'a proposé<sup>1</sup>, par la foi au progrès, car la loi du progrès demande à être complétée par la loi, non moins évidente, de la décadence.

On appelle surnaturels, *des faits miraculeux qui attestent l'intervention d'une volonté supérieure*, tels que des guérisons, des exaucements et des conversions.

Cette définition est admise même par les adversaires. Écoutons leurs objections à la chose elle-même.

On objecte l'impossibilité d'une *vérification* de ces faits; mais cette objection se réfute aussi facilement qu'elle s'explique : les miracles sont accordés à *ceux qui croient*, non pas, entendons-nous, à ceux qui sont prévenus d'avance en leur faveur, mais à ceux qui croient à la toute-puissance de Dieu.

Un second argument contre le surnaturel est tiré de son *incompatibilité avec l'idée des lois de la nature*. On peut admettre sans peine que l'idée des *lois de la nature* est une induction probable, mais elle n'est que probable. On comprend aussi que la science donne la préférence à la loi, parce que la loi est l'ordinaire, tandis que le miracle n'est que l'exception, et qu'elle répond au besoin d'unité. Mais le champ de la science est infini et ne sera pas exploré de longtemps; ses affirmations ne sont donc pas absolument rigoureuses. D'ailleurs, Dieu observe la loi même, dans ses interventions, ainsi dans la venue de Jésus-Christ au temps marqué.

Quant aux titres positifs du surnaturel biblique, les voici : il sauvegarde la toute-puissance et la liberté de Dieu; il est en harmonie avec l'idée que nous devons nous faire de sa bonté, puisque les miracles ont un caractère marqué de bénédiction, tandis que les prétendus miracles du paganisme ou du catholicisme sont indignes de la divinité, et il sert de signe aux révélations. Le grand miracle, c'est la rédemption; un miracle permanent, c'est le Saint-Esprit, un autre encore, c'est la prière et ses exaucements. Constater ces miracles, voilà l'essentiel, et dès lors on sera moins exigeant pour les miracles d'une importance secondaire.

On peut remarquer que les attaques contre le surnaturel sont moins

<sup>1</sup> M. Dollfus. *Loi et miracle*, lettre au P. Hyacinthe.

absolues aujourd'hui qu'elles ne l'étaient naguère; c'est que le doute s'est déconsidéré lui-même par ses propres excès.

CHAP. VI. *Le pressentiment d'Eden.* — Les pages qui forment ce chapitre sont incontestablement la partie la plus solide de tout ce livre et en même temps la plus importante. On peut regretter seulement que leur liaison avec ce qui précède ne soit pas suffisamment marquée.

Le récit qui, dans la Bible, fait immédiatement suite à celui de la création se retrouve en substance dans les traditions de la plupart des peuples. Presque tous ont placé un âge d'or à l'aurore de l'humanité. Tel qu'il se présente dans l'Écriture, il nous apparaît comme une véritable tragédie, avec son début tranquille, sa péripétie et son dénouement. Au bonheur d'Eden, à ce bonheur sans mélange, qui n'excluait d'ailleurs ni le travail intellectuel et corporel, ni l'obligation morale, ni la poursuite de la perfection, mais qui les réclamait bien plutôt afin d'être un bonheur digne de l'homme, a succédé la défaillance avec son cortège de funestes conséquences.

Le début du récit se légitime, soit qu'on parte de l'idée de Dieu, puisque ce Dieu ne peut avoir créé l'homme que pour le bonheur, soit qu'on se place au point de vue de la vie individuelle, type de la vie de l'humanité, car l'individu reporte aussi son Eden aux jours de son enfance.

La péripétie, qui est la tentation, abonde en traits qui portent le cachet de la vérité. Il faut remarquer comme tels ces faits significatifs et féconds en enseignements : la tentation venant du dehors, d'une puissance supérieure, est admirablement dépeinte sous l'image du serpent; sa marche habile et progressive, d'abord l'insinuation du doute, puis une affirmation plus hardie, phases auxquelles correspondent chez le premier couple humain l'indécision puis l'entraînement réciproque.

La punition ne vient pas subitement et avec fracas; elle est précédée de la honte et du remords, et c'est au *vent du jour*, sur le soir, qu'est annoncé le châtement qui consiste dans l'empire donné sur l'humanité au mal moral et au mal physique, unis désormais d'une manière indissoluble.

Le mal physique n'est pas contesté; il porte avec soi la preuve de son existence. Quant au mal moral, il arrive souvent qu'il est atténué ou méconnu dans la pensée philosophique par le pélagianisme rajeuni par Rousseau, qui rejette sur l'exemple toute la faute de sa transmission, et par le rationalisme qui ne voit dans le péché qu'une conséquence de l'imperfection humaine.

L'Écriture admet l'existence d'un libre arbitre, assez fort pour éviter les grands péchés, mais trop faible pour réaliser la loi morale. La science, la science historique surtout, confirme cet enseignement, car elle fait voir dans les destinées humaines ces deux facteurs, la loi d'hérédité et la liberté de l'individu dans de certaines limites. Elle confirme le fait de l'unité de notre race et de la dépendance de chaque génération vis-à-vis des générations précédentes. L'hérédité n'est pas absolue, mais elle est réelle. « La croyance chrétienne diminue dans le passé nos responsabilités individuelles en chargeant nos ancêtres d'une partie du mal actuel, mais les augmente aussi dans l'avenir d'autant, en nous apprenant qu'à notre tour nous influons en bien ou en mal sur nos fils et nos filles par l'éducation, l'exemple et l'hérédité. » Elle a en outre le mérite de sauvegarder l'amour de Dieu, qui aime l'homme pour lui-même et pour son bien moral, en haïssant l'injustice, la volupté et l'orgueil; elle nous révèle le même Dieu qui se manifeste dans la création et dans la conscience et dont les punitions mêmes apparaissent comme un remède qui prépare l'action du médecin; enfin, elle nous fait comprendre que Dieu, pas plus que l'homme, ne peut assister impassible au spectacle du mal et fait naître en nous le désir et l'espérance de la Rédemption.

En cherchant à analyser l'ouvrage de M. Gindraux, nous nous sommes efforcés d'en faire saisir la marche, les contours et l'esprit; mais nous sentons bien ce qu'une telle analyse a d'insuffisant et nous craignons fort d'avoir, en quelque sorte, desservi notre auteur. En effet, l'intérêt de ce livre ne réside pas tant dans sa conception générale que dans les aperçus intéressants et souvent profonds qu'il renferme à profusion, dans l'abondance de ses informations et dans l'appréciation saine et impartiale des idées qu'il expose pour les combattre.

Nous aurions assurément bien des critiques à formuler si tel était notre but principal, quant aux idées et quant à l'expression.

Bornons-nous à dire, quant au style, qu'à côté de qualités remarquables, il présente malheureusement un caractère trop oratoire, trop peu coulant et je dirai trop artistique pour devenir facilement populaire. Assurément on peut admirer la variété des images et son coloris qui rappelle, dans un autre genre, les pages de Théophile Gautier; mais il lui faudrait moins de souci des nuances pour courir plus rapidement au but.

Peut-être y a-t-il aussi un manque de proportion entre les différents sujets traités, quant à l'importance qui leur est accordée. On s'attarde un peu trop aux *impressions générales* et aux discussions théologiques

qui les accompagnent, et l'on aimerait consacrer plus de temps à des sujets tels que *l'accord de la conscience et de la morale chrétienne* ou *le pressentiment d'Eden*.

Les pages consacrées au *surnaturel biblique*, sont assurément intéressantes à bien des égards. Cependant nous ne les trouvons pas convaincantes au point où nous l'aurions désiré. Leur place eût été, du reste, non pas dans cette première partie de l'œuvre qu'a conçue M. Gindraux, dans ce volume qu'il a intitulé *les premiers Fondements de la croyance*, mais dans une autre partie qui traiterait de la Rédemption.

D'ailleurs, convient-il de traiter cette question du surnaturel *a priori*, d'une manière générale, absolue et — qu'on nous passe l'expression — en bloc? Nous ne le pensons pas. Cette méthode, admissible dans une discussion philosophique, ne nous paraît guère à sa place dans un essai d'apologétique. On a fait de fort belles dissertations sur ce sujet. On parle de « brillantes défenses » du surnaturel. Mais il nous paraît que ce sont trop souvent des batailles dans les nuages, et que cette question, si jamais elle doit être résolue, ne le sera que par la méthode historique. C'est en s'efforçant de se placer dans le milieu historique qui a vu apparaître ces phénomènes qu'on appelle les miracles, et dans lequel ont pris naissance les relations que nous en possédons, que l'historien et le théologien les apprécieront avec le plus de chances d'exactitude et qu'on évitera les malentendus et les luttes oiseuses. La question du surnaturel est peut-être psychologique autant qu'historique. L'intervention surnaturelle de Dieu s'est effectuée essentiellement au sein d'Israël, mais on ne saurait admettre qu'elle se soit bornée à ce peuple, si grande que soit son importance. D'où vient donc que les autres peuples n'en ont pas eu conscience ou qu'ils ne l'ont connue que dans ses caricatures, sinon de ce qu'ils n'avaient pas cette croyance, aussi fondée que bienfaisante à la toute-puissance et à la liberté de Dieu. Les *régions de l'ombre de la mort* où ils vivaient ne sont-elles pas ce développement moral faussé, ce point de vue religieux inférieur, qui ne leur permettait pas de saisir l'action divine sous sa forme directe et immédiate, et qui ne leur laissait voir que les agents matériels et les intermédiaires? Il s'agit donc de réconcilier non pas les miracles avec les lois de la nature, mais l'esprit scientifique avec l'âme religieuse, deux pôles de notre nature qui ont chacun leur limite et chacun leurs moyens d'action.

Nous avons déjà dit que la partie à notre avis la plus féconde du travail de M. Gindraux, c'est le chapitre qui traite de la Chute sous

ce titre un peu vague : *le pressentiment d'Eden*. Ce chapitre nous paraîtrait même mériter d'être reproduit à part, si la chose était possible. Ce serait là une excellente monographie sur un sujet qui préoccupe à juste titre tous les esprits sérieux et elle serait certainement de nature à convaincre comme à nouveau ceux-là mêmes qui sont convaincus, tout en dissipant bien des préventions chez ceux qui ne le sont pas encore.

CT. P.

## PHILOSOPHIE

PAUL-EMILE TULELLI. — ESQUISSE D'UNE MÉTAPHYSIQUE DE L'ÉTHIQUE <sup>1</sup>.

Vinet, en traitant *de la spontanéité de l'esprit humain*, démontre par des arguments tirés de l'histoire et d'une étude vraie du cœur humain l'impossibilité d'une dépréoccupation absolue, de ce que les Allemands appellent *Voraussetzungslosigkeit* dans le domaine de la spéculation pure. Il dit excellemment (*Moralistes français des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, pag. 354, 355):

« Lorsque la nature a réuni dans un même homme une âme très forte et un esprit méditatif, il ne faut guère s'attendre que l'âme prendra contre elle-même le parti de l'esprit. Le proverbe de droit que le mort emporte le vif ne trouve point ici d'application. Où la vie est forte, elle se soumet la pensée. Soit au début de la spéculation, soit dans son cours, l'âme toujours présente, toujours attentive à ses intérêts, s'arrange pour n'être pas éconduite. Le système prend insensiblement l'inflexion du caractère, et l'âme s'applaudit d'une coïncidence qu'elle a secrètement et à son propre insu ménagée. Le fils du célèbre Fichte nous apprend avec quelle joie son père, ayant achevé son système, le vit cadrer avec tous les besoins et les tendances de son âme élevée et forte. Il ne se doutait pas que c'était dans le sens même et dans l'intérêt de ces tendances qu'il avait spéculé: qu'il n'était pas possible qu'il eût jamais une philosophie à contre-sens de sa nature morale, et que rien n'est plus facile que d'assortir, en pareilles matières, son système à son besoin. »

<sup>1</sup> *Schema d'una metafisica dell'etica*, di Paolo Emiliano Tulelli. — Napoli 1872 et 1877. 2 vol in-4.