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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 21 (1888)

Buchbesprechung: Théologie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

BULLETIN

THÉOLOGIE

E. Bœhl. — Exposé de la doctrine chrétienne, sur la base de la dogmatique ecclésiastique réformée[1].

A plus d'une reprise, la *Revue de théologie et de philosophie* a déjà parlé du Dr Bœhl, un des rares théologiens actuels demeurés rigoureusement fidèles à l'orthodoxie réformée du XVIe et du XVIIe siècle[2]. En 1884, par la publication d'un ouvrage *Von der Incarnation des göttlichen Wortes* (Wien), il préludait en quelque sorte à la publication de sa dogmatique.

Nous ne l'avons point encore étudiée comme elle le mérite; et cependant nous ne saurions tarder davantage à annoncer, tout au moins, un pareil ouvrage, empreint d'une foi profonde aux saintes Ecritures, d'une vaste érudition relative aux temps passés non moins qu'à notre époque, et d'une véritable aptitude dogmatique. Plusieurs de nous ont l'avantage de connaître le savant professeur, qui a passé, il y a quelques années, sur nos rives. Il continue à nous envoyer ses livres, désire que nous en rendions compte et, comme fils de la vieille Genève, nous aimons à constater son respect et son admiration pour le

[1] *Dogmatik. Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reformirt kirchlicher Grundlage*, von Eduard Bœhl, Dr der Philos. und Theol., Prof. an der k. k. evangelisch-theologischen Fakultät in Wien. Amsterdam, Leipzig, Basel, 1887, in-8. 654 S.

[2] Voir en particulier 1875, p. 311; 1879, p. 175.

grand réformateur. Parmi les singularités du temps présent, si fécond en contrastes, c'en est bien une que de voir un professeur de théologie dans une faculté protestante de Vienne se dresser ainsi dans la mêlée théologique de notre époque comme un calviniste aussi courageux que distingué. M. Bœhl, si nous ne nous trompons, originaire de la Prusse rhénane, ce foyer toujours vivant de l'antique foi réformée, cette Ecosse et cette Angleterre de l'Allemagne, se rapproche encore de nous à d'autres égards, car c'est comme privat-docent à l'université de Bâle qu'il a débuté dans la carrière professorale.

Sa dogmatique se compose d'une introduction et de cinq grandes parties : *Théologie* proprement dite ou doctrine de Dieu, *anthropologie* ou doctrine de l'homme, *sotérologie* ou doctrine de la personne et de l'œuvre du Rédempteur, *sotériologie* ou doctrine de l'appropriation de la rédemption par le moyen du Saint-Esprit, *eschatologie*. Division très simple et qui, pour l'essentiel, nous paraît encore la meilleure.

Il nous faut bien parler d'abord de l'*introduction*, quoiqu'elle nous paraisse fort incomplète, et cela quand même nous pensons comme l'auteur, que les prolégomènes de la dogmatique sont d'ordinaire beaucoup trop chargés. Elle se compose d'un premier chapitre, d'une dizaine de pages, sur l'idée de la dogmatique, — d'un second, beaucoup plus long, dans lequel l'auteur passe en revue les théories de quelques-uns des principaux dogmaticiens modernes sur les sources de la dogmatique [1], mais dans le but avoué de montrer qu'on ne pourrait faire route avec eux, ni examiner chemin faisant leurs divers points de vue, — et d'une simple petite page où l'auteur résume les principes qui présideront à sa dogmatique.

Ainsi cette introduction manque presque entièrement d'une théorie positive sur ces principes et spécialement sur le grand principe, pour Bœhl comme pour nous, celui des saintes Ecritures comme source principale et comme seule norme absolue du dogme. L'ancienne dogmatique réformée, à laquelle il est

[1] Schleiermacher, Ritschl, Biedermann et Lipsius; (beaucoup plus brièvement) Thomasius, v. Hoffmann, Philippi, Dorner, Frank. Pas un mot sur C.-J. Nitzsch, et presque pas un sur J.-T. Beck.

si heureux de se rattacher, débutait cependant, à en juger par la dogmatique purement historique de Heppe, par traiter *de theologia naturali et revelata, de scriptura sacra, de fundamento doctrinæ scripturæ sacræ*, et nous croyons que c'était avec raison. M. Bœhl s'occupe bien, lui aussi, de l'Ecriture sainte dans la quatrième partie, à propos de l'appropriation du salut (p. 439-454). Mais ce sujet aurait dû être déjà traité dans les prolégomènes et même y trouver sa principale tractation.

Il est à regretter que l'auteur n'insiste nulle part sur la grande distinction à faire entre la Révélation historique, principe du dogme chrétien, et la sainte Ecriture, document inspiré de cette révélation.

Il semble aussi qu'après avoir proclamé avec énergie (p. XIV) le devoir pour le dogmaticien de n'admettre que l'autorité de la Bible, indépendamment des décisions de l'Eglise, il se contredise en quelque sorte, en n'hésitant point à dire que le dogmaticien « dépend complètement de l'Ecriture sainte et du contrôle des confessions de foi de son Eglise. » (P. 1. Comp. p. LVII.) Il aurait fallu tout au moins expliquer dans quel sens et dans quelles limites l'autorité dogmatique de la Bible peut être ainsi associée à celle de l'Eglise.

La première partie traite tour à tour de l'existence de Dieu, de la Trinité, de l'activité divine à l'égard du monde (décret, création, Providence, miracle, anges). Il est assez caractéristique que les perfections morales de Dieu soient étudiées dans cet ordre : amour, justice, sainteté. A propos de la Trinité, il s'occupe d'abord de la Trinité économique, puis de la Trinité ontologique, et, sur ce dernier point, nous paraît trop enchaîné à l'ancienne formule : une seule essence et trois personnes. Nous avons peine à comprendre comment il peut dire (p. 122) que « ce qu'il y a de mieux, c'est de reproduire l'enseignement ecclésiastique de la Trinité, en se servant le moins possible des expressions scolastiques et dans une forme purement biblique. » Au nom de la Bible et des expériences de siècles déjà nombreux nous voudrions plus de hardiesse à l'égard du scolasticisme des formules ecclésiastiques.

Quant à la seconde partie, nous nous bornerons à deux re-

marques. D'un côté, il nous semble bien hasardé de maintenir que l'homme sortant des mains du Créateur n'était pas seulement innocent, mais « vraiment saint » (p. 160) « parfait » (p. 177 : der Mensch stand da in Vollkommenheit). D'autre part, la déchéance morale de l'homme à la suite de la chute ne nous paraît point telle qu'on ne puisse rapporter Rom. VII, 7-24 à l'homme déchu dans ses rapports avec la loi. Bœhl, à la suite de Calvin, se croit obligé de rattacher à l'homme régénéré l'état si tragique décrit dans ces versets.

La troisième partie est celle qui nous paraît la plus distinguée, moins toutefois à cause de ce qu'elle renferme sur la personne du Rédempteur, que pour la manière dont son œuvre est exposée. Sur le premier point, Bœhl nous paraît innover malheureusement quand il voit dans Jean I, 14 : « la Parole est devenue chair », non seulement son incarnation, mais encore son introduction « dans notre état d'éloignement de Dieu, ou dans la nature qui a péché. » (p. 229). De plus, si nous comprenons que Bœhl ne soit satisfait ni par l'enseignement actuellement le plus en vogue sur la *kénosis*, ni par le point de vue de Dorner, nous ne comprenons guère comment il peut s'en tenir à l'ancien point de vue réformé et aux formules du concile de Chalcédoine et de Léon le Grand. (P. 330 : Bischof Leo der Grosse præcisirte für immer den orthodoxen Lehrausdruck. Comp. p. 332.) Le sujet qui nous paraît le mieux étudié dans cette troisième partie et même dans tout l'ouvrage, c'est l'expiation. C'est là que l'auteur, tout en visant spécialement Ritschl, nous semble déployer à la fois le plus d'indépendance et le plus de fidélité biblique : il combat à la fois, d'un côté, ceux qui voient surtout dans le principe de l'œuvre rédemptrice l'amour de Dieu et dans le but de cette œuvre, le relèvement de l'homme, de l'autre, Anselme et ses disciples postérieurs.

La descente de Christ aux enfers selon le symbole dit apostolique désigne, pour Bœhl comme pour Calvin, les souffrances du Rédempteur, en particulier sur la croix (p. 424).

Les deux dernières parties se ressentent beaucoup de l'imperfection avec laquelle elles étaient déjà traitées dans l'an-

cienne dogmatique réformée et en général dans l'ancienne dogmatique protestante.

Nous signalerons comme singularité étrange que la sanctification est envisagée comme un premier degré et sous la rubrique de la glorification. Cela doit se rattacher au caractère par trop secondaire de l'anthropologie du dogmaticien.

Dans la même quatrième partie, la réprobation apparaît comme « le revers et la conséquence nécessaire de l'élection. » (P. 539.)

Quant à la cinquième partie, elle ne compte que vingt et une pages, dans lesquelles il est successivement question de la survivance de l'homme après la mort, du retour du Christ, de la résurrection des morts, du jugement dernier et de l'éternel salut.

Selon Bœhl (p. 597), le règne de mille ans appartient à l'ère chrétienne actuelle; les liens de Satan dont il est parlé Apoc. XX, 2 désignent l'enchaînement du Prince des ténèbres, qui résulte déjà du gouvernement de Jésus.

Signalons encore que Bœhl estime (p. 609) que « le nouveau corps des damnés » ne sera pas moins incorruptible que celui des élus « comme étant destiné à supporter des peines éternelles. »

« Depuis les œuvres dogmatiques de Wyttenbach et de Stapfer dans la quatrième dizaine d'années du siècle précédent, dit notre auteur dans une courte préface, aucune dogmatique réformée n'a été publiée, et depuis la septième dizaine d'années du même siècle toute production tarit dans ce domaine, comme le dit Schweizer. On pourrait avec encore plus de droit appeler Heidegger (1698) le dernier dogmaticien réformé. » Cette appréciation fait bien ressortir le strict calvininisme de Bœhl, et encore, même à ce point de vue, est-elle exacte ? Parmi les dogmatiques réformées postérieures à Heidegger, ne faut-il donc compter, outre celles de Wyttenbach et de Stapfer, ni les œuvres dogmatiques de Jonathan Edwards (1703-1759), ni la *Théologie systématique* de Ch. Hodge (1797 ou 1799-1878), ni la *Théologie chrétienne* et la *science du salut* de Bénédict Pictet (1655-1724), ni la *Christliche Dogmatik* d'Ebrard (1re édition, 1851, 1852), ni la Dogmatique de van

Osterzee, parue d'abord en hollandais de 1870 à 1872, traduite en anglais en 1874 ? Assurément toutes ces dogmatiques ne sont pas également calvinistes, il en est même qui ne le sont pas du tout, et cependant ne méritent-elles pas toutes d'être appelées des dogmatiques réformées ? Bœhl est trop porté comme Baur et Schweizer, à identifier ce qu'on appelle le calvinisme et l'ancienne théologie réformée. Et cependant il semble qu'on devrait distinguer même entre ce calvinisme et l'enseignement personnel de Calvin. Son enseignement n'est-il pas en réalité plus riche et moins raide que celui de l'école qui en est résultée ? Il n'est pas toujours si facile qu'on pourrait l'imaginer de résumer en une formule brève, nette et complète les explications de celui qui fut incontestablement un des grands docteurs de la chrétienté.

Dans la même préface, Bœhl dit encore en parlant de l'ancienne théologie réformée : « Un bijou qui est resté longtemps dans la poussière n'en demeure pas moins un bijou, et celui qui le trouve s'en réjouit et il a hâte d'annoncer à « ses voisins » ce qu'il a trouvé. » Cette comparaison rend aussi bien compte du caractère général de la dogmatique de Bœhl. Tandis que Schweizer a fait connaître notre ancienne théologie réformée avec respect, mais sans grande sympathie, Bœhl l'expose avec le plus vif enthousiasme, il s'y sent très cordialement uni, mais il se borne presque à l'exposer.

« Tout scribe versé dans le royaume des cieux, a dit le Seigneur, est semblable à un maître de maison qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes. » M. Bœhl ne tire guère de son trésor que des choses anciennes. Le défaut contraire n'est que trop fréquent à notre époque, mais il n'en est pas moins vrai que ni l'un ni l'autre extrême n'est conforme à la parole du Seigneur.

Nous aussi, nous avons de la sympathie pour notre ancienne théologie réformée, nous pensons qu'il y a toujours là beaucoup à apprendre, mais nous ne saurions nous y enfermer, nous souffrons de ses étroitesses, de ses lacunes, de ses excès et des duretés qui en résultent. A son école même, nous avons appris à étudier avant tout la Bible, et c'est au nom de la Bible, seule

toujours ancienne et toujours nouvelle, que nous pensons que la vraie dogmatique réformée de notre époque doit être moins étroitement liée que celle dont nous rendons compte, à notre glorieux passé, afin de pouvoir exprimer plus purement encore et plus complètement la sainte vérité révélée en Jésus-Christ. Nous n'aspirons du reste qu'à réaliser quelques progrès de plus dans l'intelligence de cette vérité, dont les anges eux-mêmes ne se lassent pas de sonder les profondeurs.

Nous n'en sommes pas moins très reconnaissant envers le digne professeur de Vienne pour son vaillant et beau travail. Il y a une vraie jouissance et un riche profit à se retremper avec lui dans la foi théologique de nos pieux ancêtres, en général tout autrement plus profonde, plus virile, plus claire et plus conséquente que celle des générations auxquelles nous appartenons. Leur foi théologique n'est-elle pas trop souvent superficielle, énervée, indécise et vacillante? Et où sont donc actuellement les grands théologiens, aussi forts par la pensée que par le caractère?

L. Th.

Jean Réville. — La religion a Rome sous les Sévères[1].

L'ouvrage que nous annonçons a valu à son auteur le grade de docteur en théologie avec distinction. Il se propose de fournir une contribution sérieuse à l'histoire du christianisme des trois premiers siècles en dépeignant la situation religieuse du paganisme pendant la période qui précède l'avènement officiel du christianisme. C'est le tableau du paganisme depuis la mort de Commode (192) jusqu'à l'avènement de Décius (249) ; c'est une période de cinquante années qui se caractérise par les règnes successifs de Septime Sévère, de Caracalla, d'Héliogabale et d'Alexandre Sévère[2]. Le renoncement absolu et la grande tristesse de Marc Aurèle avaient été impuissants à renouveler la société humaine. Commode

[1] Paris, Ernest Leroux, 1886.

[2] On se demande pourquoi l'auteur après avoir dit qu'il « faudrait y rattacher Gordien et Philippe l'Arabe qui relèvent des mêmes tendances que les Sévères » (pag. 7) n'a pas dit un mot de leurs règnes.

s'était jeté dans une dissolution sans frein. Mais avec Septime Sévère s'ouvre une nouvelle période de l'histoire romaine. Sous le despotisme militaire exercé tour à tour par des Africains, des Syriens ou des Germains, la société proprement romaine est débordée et le cosmopolitisme domine ; Rome et le monde se confondent ; au-dessus de la loi nationale règne la loi naturelle ; c'est l'âge du droit romain ; un idéal moral plus élevé se fait jour ; le goût des arts est vif ; l'enseignement littéraire se développe ; et sans rien approfondir on est curieux de tout. La religion est le grand souci du IIIe siècle ; le voltairianisme de Lucien est vaincu ; tout le monde est croyant et pratique ; la conscience de la fin du monde antique fait chercher les consolations du monde suprasensible et par la combinaison des divinités les plus diverses on donne naissance au *syncrétisme* religieux.

C'est ce syncrétisme de la première moitié du IIIe siècle que notre savant auteur retrace dans la première partie de son mémoire ; la seconde est consacrée aux tentatives de réformes religieuses à la cour des Sévères.

I

Trois éléments principaux constituent la religion païenne à Rome au IIIe siècle.

Le premier est naturellement *gréco-romain* ; dans la vie publique comme dans la vie privée ces traditions se maintenaient, le culte des empereurs était sévèrement observé ; le chef de l'empire était considéré comme une seconde providence ; chaque individu avait son génie gardien auquel il offrait ; la famille, la cité, l'empire romain avait chacun le sien ; les vertus et les fonctions étaient personnifiées, *virtus*, *libertas*, *spes*, *pietas*, et formaient autant d'esprits intermédiaires entre la divinité et les hommes. Bref au culte des dieux et à celui des empereurs se joignait celui des génies.

Le second élément est d'origine *orientale* : ce sont les divinités *alexandrines*, les plus influentes et les plus populaires à Rome. Isis, personnification du principe de vie dans la nature, la déesse de la fécondité, est à la fois la protectrice du commerce, la patronne de la navigation et surtout des fonctions féminines. Son clergé nombreux, ses offices réguliers, ses fêtes fastueuses, ses prétentions à la sainteté et à la possession de révélations supérieures exerçaient une grande fascination sur des empereurs tels que Commode et Caracalla autant que sur des rhéteurs comme Apulée. Au culte d'Isis

se rattache celui d'Anubis et surtout celui de Sérapis, le dieu de la vie dans le monde terrestre et dans le monde des morts. Protecteur de la santé pour le grand nombre, protecteur des lettres pour l'élite intellectuelle, ce dieu alexandrin avait de quoi satisfaire tout le monde. Il tend à prendre le premier rang à Rome.

Après le culte alexandrin il faut signaler le culte *phrygien*. C'est le culte de la Grande Mère et de son favori Attis, datant déjà à Rome de l'époque de la seconde guerre punique. C'est le culte phrygien dans toute son impureté, surtout à l'occasion de la grande fête du printemps. Parmi ses diverses pratiques on remarque surtout le taurobole, c'est-à-dire le baptême purificateur par le sang d'un taureau « Le fidèle, revêtu de la toge gabienne, coiffé de la mitre et d'une couronne d'or, était introduit dans une fosse au-dessus de laquelle était appliquée une planche à claire-voie. Les serviteurs amenaient un taureau enguirlandé ; un prêtre le tuait en lui plongeant un glaive dans le cou, et le sang qui s'écoulait de la blessure ruisselait à travers les trous et les rainures du plancher sur le pénitent. Quand tout le sang avait coulé, la bête était enlevée et le fidèle sortait de la fosse, tout souillé de sang, mais persuadé que ce baptême d'un nouveau genre l'avait régénéré et lui assurait une nouvelle vie. »

Enfin, parmi les cultes orientaux à Rome figure le culte *syro-phénicien*. Ici nous mentionnons la Dea Syra de Hierapolis en Syrie, décrite par Lucien et la Dea virgo ou Juno cœlestis de Carthage.

Le troisième et dernier élément du syncrétisme religieux du IIIe siècle à Rome c'est le culte *persan*, connu sous le nom de mithriacisme. Mithra c'est le soleil invincible qui triomphe de l'hiver et des ténèbres, la source de toute vie et son protecteur, le garant de l'immortalité. L'immolation du taureau par Mithra constitue certainement l'expression la plus haute et la plus saisissante du mithriacisme, et la plus imposante pratique de ce culte fut le bain purificateur administré dans le taurobole par le prêtre. C'était la communication d'une vie nouvelle. Au reste ce culte avec ses théories sur l'évolution des âmes et ses procédés pour assurer leur retour vers le monde supérieur en fait un gnosticisme païen. Desservi par un clergé nombreux, il se répandit avec une extrême rapidité au point de mettre momentanément en danger le triomphe du christianisme. Mais l'échec de la restauration païenne entreprise par Julien anéantit ces beaux succès et fit disparaître la religion mithriaque de la scène du monde occidental.

II

Après avoir rappelé le phénomène religieux du IIIe siècle à Rome il importe de l'apprécier.

On se demande comment des cultes si variés pouvaient vivre ensemble, communiquer ensemble et même se confondre? C'est que chaque dieu est pour son adorateur une expression du divin; en adorant son Dieu il a donc le divin... Ajoutez l'analogie des symboles, la ressemblance des rites et l'identité des pratiques, comme les guérisons surnaturelles attribuées à toutes les religions. N'oublions pas que l'enseignement était éclectique : chacun prend dans chaque culte ce qui lui convient et se fait sa religion; la foule instinctivement par besoin, les blasés, comme Commode, par le goût de distraction, les philosophes pour se créer un système. Plutarque est ici le maître par excellence : « Il y a, dit-il, une seule intelligence qui règne dans le monde ; il n'y a que les noms et les formes qui changent. Il n'y a qu'un Dieu ; les dieux particuliers sont des agents ; il faut donc leur rendre hommage. Les dieux divers servent à faire adorer Dieu qui est inaccessible. » Maxime de Tyr tient le même langage : « Qu'importe, dit-il, la diversité des cultes, pourvu qu'on connaisse les dieux, et qu'on les aime, qu'on en garde le souvenir. » Ce syncrétisme trouve son expression la plus complète dans le néoplatonisme, surtout à partir de Porphyre et de Jamblique.

D'où vient cette tendance ? D'abord les païens aiment à reporter sur leurs dieux les attributs qu'ils remarquent chez les divinités des autres. Ainsi Hérodote identifie Isis et Demeter, Osiris et Dionysos, Horos et Apollon Les Romains en font autant . Jules César et Tacite assimilent les dieux des Gaulois et des Germains aux dieux des Romains ; et en général dès l'origine de leur histoire ils sont fascinés par les dieux étrangers au point de se laisser envahir par eux. N'oublions pas que depuis longtemps l'invasion de la philosophie grecque avait engendré à Rome le scepticisme, ébranlé les croyances traditionnelles et ouvert la porte aux croyances étrangères, modifiées déjà par le contact de la civilisation grecque tant en Egypte qu'en Syrie[1]. Ajoutons que la religion romaine admettait un

[1] On trouvera sur ce sujet un article très intéressant : *le philosophe Carnéade à Rome* dans C. Martha, *Etudes morales sur l'antiquité*, 1883, pag. 61 et suiv.

grand nombre de dieux et de déesses dont la personnalité n'était pas fixée, génies, esprits qui n'avaient rien de concret. Or il est évident que ce pandémonisme se prêtait admirablement à toutes les combinaisons et à toutes les confusions. Disons enfin que la religion romaine était essentiellement cérémonielle et ne tenait pas à être fixée sur la personnalité du Dieu auquel elle adressait ses hommages. L'essentiel était qu'aucune infraction ne fôt faite à la rigoureuse orthodoxie des cérémonies et des formules traditionnelles. On peut donc dire que Rome était destinée à devenir la capitale religieuse du syncrétisme universel.

Mais c'est peu d'indiquer les causes du phénomène qui nous occupe, il faut le caractériser. C'est le sentiment religieux qui renaît plus fort et plus vivant que jamais avec de nouvelles aspirations et de nouvelles exigences ; il absorbe toutes les autres tendances idéalistes de la nature humaine, la tendance au bien, au juste, au perfectionnement, voire même la passion de la science ; il est éminemment individualiste ; la préoccupation constante de la dévotion choisit ou combine. Un sentiment religieux aussi absorbant devait en l'absence d'une méthode scientifique sérieuse, provoquer une abondance de superstitions. Aussi jamais une société instruite et blasée ne vécut davantage dans le surnaturel. Chacun croit à toutes les merveilles et à toutes les folies ; tout le monde accepte les miracles ; on douterait plus des dieux que des miracles. Un aventurier se fera passer avec succès pour Alexandre le Grand ; un charlatan, Alexandre le Paphlagonien, réussira à se faire passer pour un dieu. On était persuadé qu'on pouvait par certaines pratiques et formules forcer les dieux à se conformer aux vœux de leurs adorateurs. Oracles, anges, apparitions tout y aidait. Qu'on ne se trompe pas cependant sur la nature de ce débordement de superstitions : il cachait des aspirations nouvelles, des besoins qui ne trouvaient pas leur satisfaction dans les religions traditionnelles. La religion a cessé d'être un devoir de famille ou une fonction nationale ; elle est devenue une affaire individuelle. On demande surtout l'assurance de la vie future et, ce qui est curieux, toutes les conceptions, même les plus grossières, renfermaient un élément moral ; des punitions pour les coupables, proportionnées à l'étendue de leurs fautes. A cette préoccupation de la vie future se rattache le mépris du monde et des biens terrestres. Ici se révèle l'influence grandissante de l'acétisme oriental ; c'est l'idéal de la sainteté ! On veut échapper aux souillures en les prévenant ou en se purifiant ;

il n'y a pas de qualification plus élogieuse que celle de *pius* ou *sanctus*. Ce n'est pas l'acception chrétienne du mot : violation volontaire et consciente de la volonté divine ; mais c'est une conviction morale qui offre les plus grandes analogies avec l'acception chrétienne : les mauvais penchants résultent non d'un mauvais emploi de la liberté, mais de la constitution humaine ; c'est le dualisme : la matière, source du mal, d'un côté ; l'esprit, source du bien, de l'autre ; c'est l'antidivin et le divin. La chute appartient à une existence antérieure ; l'union de l'âme et du corps est la punition d'une faute commise avant la naissance. Le premier devoir est donc de se purifier pour se réconcilier avec les dieux ; il faut faire pénitence, il faut expier l'impureté.

On ne saurait nier l'action moralisatrice du mouvement que nous étudions. C'est lui qui inspire de nombreuses réformes dans la législation : justice supérieure, adoucissement des conditions d'existence pour les faibles, les femmes, les enfants, les esclaves ; puis multiplicité de confréries religieuses en vue du secours mutuel, de conventicules d'amis ou d'élus ; tolérance mutuelle qui permettait aux adorateurs comme à leurs dieux de se supporter ; universalisme qui embrassait hommes et femmes, esclaves et libres, occidentaux et orientaux ; union plus intime des fidèles avec leurs dieux par le cœur et par l'esprit, jusqu'à faire perdre à l'âme exaltée la conscience du corps ; recherche de ce que nous appellerions aujourd'hui l'édification, qui relève, console, fortifie. Si la masse s'en tient aux formes extérieures du culte, on peut dire que l'élite des âmes religieuses s'élevait dans le syncrétisme à une grande hauteur de sentiment. Qu'on entende le néoplatonicien Maxime de Tyr sur la prière : « Toi, tu t'imagines que la prière du philosophe est une demande des choses qu'il n'a pas ; moi, je pense que c'est un entretien une conversation avec les dieux au sujet des biens existants et une manifestation de vertu. Le sage demande aux dieux non des richesses ou les charges publiques, mais la vertu de l'âme, la paix, une vie sans reproche et une mort sans crainte » Après cela il sera permis de s'inscrire en faux contre la tradition ecclésiastique qui nous représente la société gréco-romaine comme plongée dans une superstition et une erreur absolues jusqu'à ce que tout à coup, par on ne sait quel miracle, elle se convertit brusquement au christianisme.

Mais après avoir rendu hommage au sentiment religieux du syncrétisme païen, il faut bien reconnaître le vice originel qui le dé-

pare. Il lui manquait la simplicité, la naïveté, la jeunesse. C'est qu'on s'obstinait à faire marcher ensemble les traditions anciennes et les nouvelles convictions. On ne peut plus admettre à la lettre des légendes divines, et dans une absence complète du sens historique on recourt à ce qu'il y a de plus arbitraire, à l'allégorie. On est animé d'un spiritualisme passionné et l'on conserve les statues des dieux. Maxime de Tyr et Plotin s'ingénient à justifier une combinaison aussi incompatible. On vit ainsi dans un demi-jour en renonçant à la raison pour se livrer à l'intuition et à la révélation. On contracte le goût du mystérieux, on recherche le mystère. C'est dans les mystères que le symbolisme et l'allégorie triomphent en s'efforçant de révéler la sagesse profonde des anciennes légendes. On y affirmait d'autorité les vérités que la philosophie discutait ; on les représentait symboliquement dans de brillantes cérémonies, orgies repoussantes où se donnaient libre carrière l'enthousiasme religieux et l'enivrement des sens, les enfantillages de la piété et les plus hautes aspirations. Mais ici encore il sera bon de se souvenir, pour être équitable, qu'en religion, comme dans tous les autres domaines, les manifestations de la vie sont infiniment plus complexes que ne l'exigent en général nos systèmes.

III

Il ne suffit pas de se borner à l'étude générale des phénomènes religieux du IIIe siècle ; il faut examiner de plus près les tentatives de réforme qui furent entreprises de propos délibéré ou instinctivement dans les cercles syncrétistes les mieux connus.

La réforme qui attire ici avant tout notre attention, c'est la réforme néopythagoricienne.

Pendant quinze ans quatre Julie dirigèrent le monde civilisé. Julia Domna, femme de Septime Sévère et mère de Caracalla ; puis Julia Mœsa, sa sœur, femme de Julius Avitus, enfin les deux filles de celle-ci : Julia Sœmias, mère d'Elagabal et Julia Mamoa, mère d'Alexandre Sévère.

La plus remarquable est sans contredit Julia Domna, jeune syrienne d'Emèse, petite-fille d'un prêtre du temple du dieu Elagabal, riche et honorée, intelligente et ambitieuse, aussi distinguée par sa beauté que par son esprit philosophique et littéraire. Elle organisa un véritable salon, une réunion de beaux esprits, poètes, savants érudits, conteurs, jurisconsultes, philosophes, au milieu desquels

brillait Philostrate, le causeur préféré de l'impératrice. Les sophistes, représentants de la littérature et de la philosophie, tiennent le haut bout dans cette société, comblés de faveurs, orateurs critiques d'art ; ce sont des curieux à l'esprit ouvert à tous les sujets et désireux de connaître les mœurs, les usages, les croyances de tous les peuples ; ils s'occupent beaucoup de choses religieuses ; ils sont volontiers prêtres ; ils dissertent sur les dieux et sur les pratiques du culte. C'est dans cet entourage de Julia Domna que se fait la réforme néo-pythagoricienne. Philostrate, à l'instigation de l'impératrice, trace l'idéal religieux qui fût à la fois le révélateur et le modèle de la religion universelle, dans la vie d'Apollonius de Tyane, personnage historique à tel point idéalisé qu'entre le modèle primitif et le héros qui nous est présenté il n'y a guère plus de ressemblance qu'entre une esquisse à peine ébauchée et un tableau léché jusque dans ses moindres détails. Il est à proprement parler une création du sophiste, dans laquelle le brillant syncrétiste a personnifié l'idéal moral et religieux dont s'inspiraient autour de lui les beaux esprits de la cour des Sévères. Il est l'incarnation du paganisme réformé avec toutes ses grandeurs, mais aussi avec toutes ses faiblesses. Il est le Christ de ces païens avides d'une religion transformée et c'est bien véritablement un évangile que Philostrate a composé pour le glorifier. Cet effort a-t-il réussi ? Sans doute, grâce à Philostrate, le célèbre magicien d'autrefois a obtenu une réputation égale à celle des plus illustres représentants de l'antiquité. On lui érige des temples ; on salue en lui un dieu plutôt qu'un homme, on l'oppose à Jésus-Christ. On peut même dire que les principes fondamentaux de l'enseignement d'Apollonius trouvèrent leur réalisation dans le christianisme. Mais ce n'était pas là réussir de la façon dont les syncrétistes l'avaient compris. Il faut dire que leur réforme échoua : entre la franche et sublime inspiration de l'Evangile et l'enseignement élevé sans doute, mais singulièrement alambiqué d'Apollonius, la lutte n'était pas égale, pas plus qu'entre la puissante organisation du catholicisme triomphant et les décrépitudes des anciens organismes païens.

La tentative de la réforme pythagoricienne ne réussit pas ; celle de la réforme orientale fut-elle plus heureuse ? On va en juger.

Après que Caracalla eût été assassiné et que sa mère se fut laissé mourir de faim, Julia Mœsa, sa sœur, qui à l'ambition tenace joignait l'esprit politique, réussit à assurer le trône impérial à son petit-fils Elagabal, fils de Julia Sœmias, enfant de quatorze ans, acclamé

par les légions de Syrie parce qu'il était beau et parce qu'il était prêtre [1]. Le gouvernement romain dirigé par des femmes d'Emèse ! Un Baal affirmant cyniquement sa souveraineté à la barbe du Jupiter capitolin ! Et le sénat de Rome s'inclinant platement devant le dieu et devant son prêtre ! Quel romancier a jamais inventé de contrastes plus éclatants ? Nous avons ici le vieil esprit de Canaan contre lequel les prophètes se sont élevés avec tant d'énergie, l'esprit des Jésabel et des Athalie, ennemi irréconciliable des jahvistes. Le dieu d'Emèse était un dieu solaire, personnification du principe mâle et de la chaleur fécondante ; la glorification de la fécondité physique constituait l'essence du culte : l'hommage consista en scènes désordonnées et en voluptés sans frein. Le jeune empereur resta sous la pourpre le prêtre d'Elagabal et ne voyait d'autre avantage au pouvoir souverain que de célébrer avec plus de splendeur son culte. C'était tout simplement la transplantation du culte syrien en pleine ville de Rome avec toutes ses pratiques et toute son impudicité. Tous les dieux de Rome escortaient El-Gabal dans les processions. L'empereur lui-même se livrait à toutes les excentricités de sa monomanie sacerdotale. Finalement la suprématie du dieu Elagabal sombra dans les flots du Tibre avec le cadavre de son grand prêtre et le temple construit à Rome en son honneur ne fut plus qu'un sanctuaire entre tous ceux où le syncrétisme régnant se concentrait sur le culte du soleil.

Ainsi la tentative de réforme orientale à Rome échoua à son tour et la débauche religieuse de trois ans n'exerça directement aucune influence sur le développement religieux de la société romaine Mais comme symptôme des dispositions religieuses qui travaillent l'humanité civilisée au IIIe siècle, cette tentative est éminemment significative ; elle aspire, sans du tout s'en rendre compte, dans un culte déterminé à être le culte universel, comme les lettrés de la cour de Julia Domna avaient tenté de fonder, au moyen d'une vaste synthèse philosophique et religieuse, une religion définitive qu, convînt à la société syncrétiste et où tout le monde eût trouvé satisfaction. Mais au lieu de considérer tous les cultes comme autant d'expressions d'une vérité supérieure, Elagabal cherche l'unité dans la subordination de tous les cultes à un culte unique, le seul pur le sien, celui du dieu-soleil El-Gabal. S'il réunit dans son temple

[1] Son nom était Avitus, mais grand-prêtre du dieu d'Emèse, il n'a survécu dans la mémoire des hommes que sous le nom de son dieu, Elagabal dont on a fait Hélogabale. El-Gabal signifie le dieu Gabal.

tous les emblèmes des autres cultes, c'est surtout parce que le sacerdoce d'El-Gabal doit posséder et concentrer en lui-même le mystère de toutes les religions. Il ne veut pas supprimer les autres dieux : il veut simplement en faire les serviteurs du dieu, qui doit régner en monarque absolu [1]. L'avènement d'El-Gabal à Rome est le premier triomphe d'un dieu jaloux dans le monde occidental et comme un signe précurseur de l'avènement du monothéisme officiel.

Alexandre Sévère nous conduit à une dernière tentative de réforme dans le syncrétisme. C'est la réforme éclectique.

Après qu'Elagabal et sa mère eurent été tués par les soldats, la grand'mère Julia Mœsa et sa seconde fille Julia Mamoa avaient su prévenir le public et l'armée en faveur d'Alexianus qui portera désormais le nom d'Alexandre Sévère. Rarement l'histoire a enregistré un contraste aussi frappant que celui de ces deux cousins. A tous les vices de l'un correspondent toutes les vertus de l'autre. De même qu'Elagabal est un représentant attardé de l'impur esprit cananéen, de même Alexandre est le fruit le plus accompli de la civilisation raffinée dans une société syncrétiste. Sa mère Julia Mamoa se distinguait par la grandeur morale. Elle eut la piété du cœur qui se traduit par la pureté de la vie. Elle sut rester honnête dans un milieu qui autorisait la légèreté des mœurs. Sa vie entière fut dominée par une seule passion, l'amour de son fils, qu'elle aima jusqu'à l'aveuglement. Bref, Alexandre eut pour mère une sage, qui fut presque une sainte. Mais si la mère était éminente, le fils ne l'était pas moins. Egalement habile au maniement des armes, à la lutte, à la course, au jeu de paume, il faisait alterner la pratique de cette gymnastique bienfaisante avec les plaisirs les plus relevés des lettres. Il était du petit nombre des privilégiés auxquels a été dévolue l'aptitude exquise à goûter également toutes les joies de l'esprit. Aux qualités de l'esprit il joignait celles du cœur ; il était de nature douce et faible, très porté à la bienveillance.

Il est entouré d'hommes sages, instruits, d'une moralité éprouvée qui lui sont attachés comme à un ami bien plutôt qu'à un maître. Animé d'une sympathie instinctive pour l'humanité, il est accessible à tous. Dans le gouvernement, ses paroles et ses actes lui sont

[1] *Lampridius* in Heliogabalum, c. 3. Id agebat ne quis Romæ Deus, nisi Heliogabalus coleretur. Dicebat præterea Judæorum et Samaritanorum religiones et christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret.

inspirés par une préoccupation morale constante ; mais elle ne l'empêche pas de manquer d'énergie. Il moralise par ministère d'huissier. Alexandre Sévère, c'est un Apollonius de Tyane sur le trône, un essai de mise en pratique de l'idéal décrit par Philostrate dans son célèbre roman : de magnifiques aspirations, des principes admirables, une largeur d'esprit et une hauteur de vues comme l'histoire n'en a pas encore offert; et tout cela se traduisant trop souvent dans la pratique par des applications puériles. Quant à sa religion, Alexandre considérait la puissance impériale comme un sacerdoce, représentant attitré de la piété syncrétiste chargé de prêcher d'exemple afin d'amener les hommes par le seul ascendant de sa supériorité religieuse et morale à une piété plus large et plus pure. Sa tempérance frisait parfois l'ascétisme. Sa tolérance était absolue. En vrai syncrétiste il estimait que ce qui importe le plus c'est que Dieu soit adoré, et non qu'il soit adoré de telle ou telle façon à l'exclusion de tout autre [1]. Pour la première fois les chrétiens rencontraient auprès de lui non plus seulement de l'indifférence mais une réelle sympathie. L'empereur laissa chacun libre d'être chrétien et, qui mieux est, d'être chrétien à sa guise. Mais la même bienveillance qu'il témoigne aux chrétiens il la manifeste à l'égard des isiaques et des sérapiastes dont il fait décorer les temples. Il veut enrichir le domaine religieux, non le restreindre. Ainsi laisser la liberté entière aux chrétiens, ce n'était pas nécessairement se convertir à leur religion et ni Mamoa ni Alexandre n'accordèrent jamais une adhésion directe à l'Eglise. On le conçoit si l'on songe qu'Alexandre fréquentait les temples des divers cultes et célébrait les fêtes religieuses, quelle qu'en fût l'origine ; il avait des oratoires privés dans le palais impérial où l'on trouvait les images d'Apollonius de Tyane, du Christ, d'Abraham, d'Orphée, d'Alexandre le Grand. C'est là qu'il se sentait vraiment chez lui, dans la contemplation, dans ces dialogues intimes avec les illustres morts en qui son idéal s'était incarné. Son éclectisme syncrétiste est avant tout un culte des hommes divins qui se sont distingués parmi tous les autres par leur piété, leur élévation de sentiment, leur grandeur d'âme ; c'est avant tout le culte des saints.

Malheureusement l'œuvre religieuse d'Alexandre n'a pas plus

[1] *Lampridius* in Sev. Alex., c. 49. Cum christiani quemdam locum qui publicus fuerat, occupassent, contra popinarii dicerent, sibi eum deberi, rescripsit melius esse ut *quomodocunque illic Deus colatur*, quam propinariis dedatur.

réussi que celle de Julia Domna et d'Elagabal. Son syncrétisme si hautement moral ne pouvait convenir qu'aux esprits distingués. Son latitudinarisme illimité excluait d'avance toute propagande. C'était un agrégat sans consistance, sans principe organique ; après la mort de son idéaliste fondateur, assassiné à trente ans près de Mayence en compagnie de sa mère par les soldats du nord, les éléments disparates de cette conception religieuse devaient se désagréger immédiatement, parce qu'en dehors de la généreuse sympathie qu'ils inspiraient au jeune empereur il n'y avait aucun lien qui les retînt ensemble. Ajoutons cependant que si l'oratoire d'Alexandre disparut avec lui, les tendances religieuses qui en avaient inspiré la formation subsistèrent et ce sont elles qui, sous une autre forme, s'emparèrent de l'humanité civilisée et trouvèrent dans le Christ la satisfaction qu'elles cherchaient.

IV

Il est possible que l'impression que le lecteur a reçue du tableau de la religion à Rome sous les Sévères, soit celle d'un désordre et d'une confusion inextricables. Cependant la vérité est que cette société syncrétiste, dans l'infinie variété de ses manifestations religieuses, obéit à des tendances qui impriment une direction constante à son évolution spirituelle.

Jamais le monothéisme ne s'est affirmé d'une façon aussi générale : le syncrétisme ramène à l'unité définitive tous ces dieux qui se prétendent uniques, en montrant qu'ils sont des expressions ou des manifestations différentes du même être souverain [1]. Mais il faut à la société une représentation matérielle, visible de la divinité ; le soleil lui fournit satisfaction et toutes les variétés du paganisme se concentrent de plus en plus autour du culte du soleil, siège de la divinité suprême. C'est un monothéisme solaire.

Il y a plus. Cette fusion des religions et des traditions a fait surgir à l'horizon un nouvel idéal : l'héroïsme de la sainteté, le salut

[1] Maxime de Tyr (diss. XVII) dit : « Au milieu d'une si grande guerre, querelle et discordance, on peut constater sur toute la terre une loi et une pensée unanimes, c'est qu'un seul Dieu est le roi de tous et le père, et que les dieux multiples sont les fils de Dieu et règnent avec lui. Voilà ce que dit le grec et le barbare, l'homme du continent et celui de la mer, le sage et l'ignorant. Et lors même que vous iriez aux rivages de l'Océan, vous trouveriez encore des dieux qui s'arrêtent très près des uns et se cachent aux autres. »

par la pureté du cœur, commençant ici-bas pour se perpétuer dans un monde supérieur. C'est un homme nouveau qui se dégage avec des facultés intellectuelles modifiées, et surtout avec de nouveaux sentiments dans le cœur et de nouveaux besoins dans la conscience

Cette évolution n'a pas pu sauver le paganisme de la mort, mais elle lui a prolongé l'existence tout en lui ingérant des principes qui devaient le faire mourir d'autant plus sûrement plus tard. D'autre part le passage du paganisme au christianisme n'aurait pas pu s'opérer si la société antique n'avait pas été transformée par le syncrétisme; mais d'autre part, le paganisme gréco-romain dans son acception traditionnelle était trop usé pour fournir une plus longue carrière. En réformant le paganisme on travailla pour l'église catholique triomphante. L'âme du soleil que les syncrétistes païens saluaient comme la divinité suprême correspondait à la lumière du monde, au logos divin, dispensateur de tout salut et de toute grâce. Les êtres intermédiaires entre Dieu et les hommes préludaient à la réconciliation avec Dieu par la médiation de Jésus-Christ. La tendance vers une religon élevée au-dessus des distinctions de nationalité et de race préparait l'universalisme chrétien. Mais à la différence du syncrétisme qui était tolérant et laissait subsister les intérêts différents, le christianisme fut intransigeant et apporta l'unité positive dans son organisme ecclésiastique.

Disons cependant que l'action du syncrétisme sur le christianisme fut très réelle. L'Eglise déguise mal le polythéisme sous des apparences monothéistes; connaît les anges et les démons; emprunte les plus nobles pensées à la philosophie grecque et aux rhéteurs païens, calque son administration sur celle de l'empire romain; rappelle les mystères par sa discipline du secret; prête aux symboles païens une signification chrétienne; rappelle par ses formules magiques le cérémonialisme romain et offre à la foule païenne qui recule devant l'austérité de la vie chrétienne une morale à son usage laissant à quelques élus l'honneur de vivre dans la sainteté. Ainsi, tandis que le paganisme se christianise, le christianisme se paganise. De la fusion de ces deux puissances est né le catholicisme.

Après avoir donné une esquisse rapide de ce beau travail, il nous reste à résumer l'impression qu'il nous a faite.

En présence de ce bel édifice, nous sommes frappé de la richesse des matériaux qui ont servi à le construire. Les informations sont sûres. L'auteur possède pleinement la littérature de son sujet, fruit

de ses grandes lectures et de celles de ses prédécesseurs. S'il n'a pas pu lire tous les auteurs anciens qu'il cite, il a évidemment vérifié les citations; et ce travail est déjà considérable. Je me permettrai à ce propos une couple de réflexions destinées à montrer l'application mise à cette étude. A propos du syncrétisme d'Alexandre Sévère, je n'ai pas vu citer deux dissertations de *Heyne*, Opusc. Acad. VI, 169. Mais peut-être cet auteur est-il dépassé. Celui qui ne l'est pas sans doute, c'est *Zeller* (Vorträge und Abhandlungen II, p. 154 sqq. éd. 1877) qui n'est pas allégué à propos d'Alexandre le Paphlagonien, p. 132-134. J'ai cherché en vain l'hymne X de Prudence indiqué p. 68. C'est qu'aucune œuvre de ce poète n'existe sous ce nom. Il s'agit du *Peristephanon* X, 1010 sqq. qui renferme la des cription classique du taurobole.

C'est peu de rassembler en érudit des matériaux; il faut savoir les disposer. Ce qui revient à demander si l'historien a appliqué une critique rationnelle indépendante à ses documents. Nous n'hésitons pas un seul instant à l'affirmer. S'il ne dissimule pas chez Julia Domna une ambition qui va jusqu'à se laisser mourir de faim plutôt que de survivre à sa déchéance, il réfute le témoignage de Spartien qui l'accuse d'inceste (p. 200 et 196). S'il défend son héros justement admiré contre l'accusation d'avarice (p. 263), il insiste sur la faiblesse de son gouvernement et signale franchement ses défauts (265-267). Il combat l'intention qu'aurait eue Philostrate d'opposer Apollonius de Tyane au Christ des évangiles et réfute même les démonstrations de son père à ce sujet (229). Peut-être serait-il permis de regretter que l'auteur n'ait pas dans son introduction défini la valeur de ses sources, notamment celle des chroniqueurs de la *Historia Augusta*, tels que Spartien et Lampride qui sont ici une source capitale d'informations. On sait que représentants de la *plebs* et de ses dictons, ils manquent absolument de judiciaire et souvent même de bon sens.

Pour bien écrire l'histoire religieuse, il faut avoir des sympathies religieuses. L'homme irréligieux ne comprend pas la religion et ne sait pas l'apprécier; elle est à ses yeux un élément inutile ou une vieillerie discréditée; qu'on se rappelle les auteurs anticléricaux de notre temps, jugeant les cérémonies et les sacrements du culte catholique. Eh bien ! c'est par cette sympathie que brille notre historien ; c'est elle qui lui donne l'intelligence des phénomènes religieux et lui permet de signaler autant ce qu'il peut y avoir de bon dans une tendance comme celle d'Elagabal (p. 256) que ce qui man-

que aux dispositions d'ailleurs si pieuses d'Alexandre Sévère (p. 269-282); d'apprécier les mystères païens sommairement condamnés par les apologètes chrétiens et par plusieurs érudits modernes (186-187) et d'opposer à l'indignation qu'inspirent les cérémonies du culte catholique les sentiments élevés, les hautes aspirations morales, les pures et mystiques impressions religieuses que ce culte provoque dans la grande majorité des âmes sincèrement croyantes (187).

Cette même sympathie ne l'empêche pas d'estimer qu'il n'y a guère moins de différence entre le christianisme de Nicée et le christianisme de Jésus qu'entre le monothéisme solaire des syncrétistes et le paganisme traditionnel encore tout imprégné de naturisme (p. 294). Cette sympathie n'a donc garde de dégénérer en tolérantisme. De ce que l'on comprend et respecte les sentiments et les pensées de son prochain, il ne s'ensuit pas qu'il faille indistinctement les approuver ou les encourager. « La vraie largeur d'esprit, la vraie tolérance, dit excellemment l'auteur, n'implique pas le laisser aller et l'indifférence. Je puis reconnaître à mon prochain la pleine et entière liberté de croire autrement que moi, m'expliquer les raisons qui le font croire ainsi, et néanmoins combattre avec toute l'ardeur de ma conviction contraire ce qui me paraît être son erreur. » (P. 282)

N'oublions pas enfin la forme attrayante dont l'auteur a su revêtir sa savante élucubration. S'il doit beaucoup à la science allemande, il en a rendu les résultats importants, à la manière française, dans un style naturel, clair, élégant, brillant même, sans être léché, comme dans la description du salon de Julia Domna (p. 200 sqq.), peut-être par-ci par-là redondant aux dépens de la sobriété et de la netteté qui conviennent à un livre scientifique. M. Réville a su faire ce que les Français, dit-on, savent seuls faire : il a fait un livre.

Certes, la théologie protestante française contemporaine qui, à la différence de celle du dix-septième siècle, est si peu abondante en représentants transcendants, pourra saluer avec orgueil ce fils éminent d'un père distingué et lui pronostiquer un bel avenir.

Octobre 1886.

F. C. J. VAN GOENS.

ALBERT RITSCHL. — HISTOIRE DU PIÉTISME. Tome troisième[1].

Après avoir donné précédemment à nos lecteurs un aperçu des richesses contenues dans les deux premiers volumes de l'œuvre magistrale du professeur de Gœttingue (années 1880, pag. 381-403; 1881, pag. 225-259 ; 1885, pag. 113-153 et 266-312), il ne nous sied pas de garder le silence au sujet de ce troisième et dernier volume. Si nous nous bornons à une simple annonce, ce n'est pas, tant s'en faut, que cette dernière partie soit inférieure en valeur et en intérêt à ses devancières ; mais il nous a paru plus difficile d'en détacher tel ou tel fragment pour le faire passer, traduit et abrégé, sous les yeux de notre public français. Que ceux de nos lecteurs qui lisent l'allemand prennent la peine d'étudier le livre lui-même. C'est à dessein que nous disons *étudier*. A lire du Ritschl, on ne s'instruit pas en s'amusant. Mais on est sûr de s'instruire, d'aller au fond des choses et d'apprendre à les voir, — même celles que l'on croyait assez bien connaître, — sous un nouveau jour. Il n'y a que les premiers pas qui coûtent. A-t-on commencé, on ne peut faire autrement que d'aller jusqu'au bout, *durch dick und dünn*.

Le point de vue de M. Ritschl est exclusif, je le veux bien. Mais cette vigoureuse exclusivité ne repose pas sur des impressions superficielles. Elle est parfaitement raisonnée et conséquente. Les jugements sont toujours fortement motivés, appuyés sur une étude pénétrante des sources historiques, réglés ou (pour nous servir d'un terme que l'auteur semble affectionner) *orientés* sur les principes primitifs et authentiques de la Réformation. Malgré leur sévérité, ils n'empêchent pas, d'ailleurs, l'historien de rendre hommage aux qualités religieuses des individualités, en partie si originales et si complexes, qu'il est appelé à passer en revue. Nous ne saurions trouver mauvais, pour notre part, qu'on se permette de réagir contre le courant qui tend à faire de l'histoire du piétisme une nouvelle hagiographie. Au lieu de viser avant tout à l'édification en traçant le portrait plus ou moins idéalisé d'un certain nombre d'âmes d'élite, M. Ritschl, — et c'est là son principal mérite, — a voulu embrasser une fois le sujet dans son ensemble, à la lumière de l'histoire réelle, replaçant chaque individu, chaque groupe, chaque école ou secte

[1] *Geschichte des Pietismus* von Albrecht Ritschl. Dritter Band: *Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts.* Zweite Abtheilung. — Bonn, Adolph Marcus, 1886. — VIII et 469 pages.

dans son vrai milieu, et montrant la relation qui existe entre les formes et les tendances si diverses de ce grand mouvement religieux.

Le premier volume, publié en 1880, était consacré au piétisme dans l'église réformée des Pays-Bas, de l'Allemagne et de la Suisse allemande, dès le milieu du XVIIe siècle jusqu'au commencement du nôtre. Le second volume, qui porte la date de 1884, s'occupait du piétisme dans l'église luthérienne des XVIIe et XVIIIe siècles, à l'exclusion du piétisme wurtembergois et de l'Unité des frères moraves. C'est de ces deux groupes mis à part que traite tout le troisième volume.

La sympathie relative que l'auteur semble éprouver pour la forme *wurtembergeoise* du piétisme a été généralement remarquée. On ne s'éloigne sans doute pas beaucoup de la vérité en expliquant cette bienveillance par le double fait que, dans le Wurtemberg, le piétisme a conservé en général un caractère plus ecclésiastique, et qu'il a compté dans son sein un plus grand nombre de représentants se distinguant par leur culture théologique (Pfaff, Bengel, Jérémie-Fréd. Reuss, Oetinger, et leurs disciples). A notre sens, le chapitre le plus intéressant, le plus riche en vues nouvelles, est le premier, où l'historien recherche les causes de la différence si marquée entre le piétisme wurtembergeois et celui de l'école de Halle. Ces causes il les découvre, non pas tant dans le génie particulier de la race souabe, que dans les circonstances politiques et sociales du duché de Wurtemberg, dans la position qui était faite au peuple par sa constitution d'une part, et l'attitude de son gouvernement de l'autre. Piétisme et patriotisme, loin de faire divorce, sont ici étroitement unis, et les autorités ecclésiastiques ont su, mieux qu'ailleurs, allier le respect de la liberté religieuse, des aspirations qui se faisaient jour dans les conventicules, au souci légitime de l'ordre dans l'Eglise. Signalons aussi, sans nous y arrêter, les portraits, tracés de main de maître, de tout une série d'originaux, tant laïques qu'ecclésiastiques, à commencer par Béata Sturm († 1730) et le publiciste Jean-Jacques Moser († 1785), jusqu'au paysan J. Michel-Hahn († 1819) et au bourgmestre G. W. Hoffmann, le fondateur de Kornthal en 1819.

La seconde et majeure partie de volume a pour sujet *Zinzendorf et la communauté des frères moraves* (pag. 195—459). A vrai dire, c'est en toute première ligne de la personne même de Zinzendorf qu'il s'agit. Mais le Zinzendorf que nous apprenons à connaître diffère notablement de celui du commun des biographes. C'est ici

surtout que M. Ritschl a cru de son devoir d'historien de déchirer les voiles dont la légende pieuse aime à couvrir les humaines faiblesses de ses héros.

Jusqu'ici, dit-il, on a bien écrit la chronique de la vie de Zinzendorf, mais on n'en a pas fait l'histoire pragmatique. Son vrai caractère, le but et la méthode de sa multiple activité n'ont pas encore été mis en pleine lumière. Et il faut le dire, il n'était pas possible de s'acquitter de cette tâche sans une connaissance exacte des différents groupes piétistes. Seule la comparaison avec ces derniers permet de comprendre la place et le rôle historiques de Zinzendorf et de son œuvre. A quoi il faut ajouter qu'on n'a guère fait entrer en ligne de compte les jugements portés par ses adversaires. « Or la défaveur d'un grand nombre de contemporains qui étaient des hommes graves et dont le nom fait autorité, est un fait qu'il n'est pas permis à l'historien d'ignorer, et c'est mal comprendre son devoir de biographe que de passer simplement ces éléments-là sous silence ou de les reléguer le plus possible dans l'ombre. Dans les récits traditionnels on n'apprend pour ainsi dire rien ni des accusations formulées par des hommes considérables tels que J. G. Walch, S. J. Baumgarten, J. Ph. Fresenius, J. A. Bengel, ni des apologies circonstanciées par lesquelles Zinzendorf lui-même et Spangenberg y ont répondu. Aussi la figure du comte est-elle devenue une image de saint, son histoire s'est changée en légende et cette légende n'a pas de vénérateurs plus obstinés que ceux qui ne sont pas membres de l'Eglise des Frères. »

Ce qui, toujours au dire de M. Ritschl, rend particulièrement difficile la tâche de ceux qui ont à cœur de ramener les esprits prévenus par la légende à une appréciation plus exacte, à un jugement impartial, c'est que les admirateurs de Zinzendorf subissent, peut-être inconsciemment, l'influence du critère d'après lequel il entendait être jugé lui et son œuvre. Il prétendait à être jugé, non point sur l'état *réel* des choses, mais d'après l'*idée* qu'il s'était faite de sa mission et de son église. « Tandisque Christ attachait la preuve de la divinité de sa mission à la condition qu'on accomplisse les commandements de Dieu dont il était l'organe, Zinzendorf voulait que l'on commençât par se mettre à l'unisson de son sentiment personnel touchant la communauté qu'il avait fondée ; à cette condition seulement on devenait capable de saisir la démonstration d'esprit et de puissance qui s'opère dans ce milieu ; hors de là, il ne reconnaissait à personne le droit de porter un jugement sur lui et sur sa cause. Que

n'a-t-il appliqué la même mesure aux autres églises ! Mais ce devoir de charité, en vertu duquel les adversaires devaient faire abstraction des défauts de l'église actuelle, concrête, pour s'en tenir à l'Eglise « en soi », à l'idéal qu'elle aspire à réaliser, ce devoir, il ne l'a jamais rempli à l'égard de l'Eglise luthérienne ; jamais il ne l'a jugée d'après « l'intention » qui lui est propre et qui ressort de ses documents. Autrement il ne serait pas entré dans la voie où il s'est engagé ; il n'eût pas entrepris d'établir son église *morave* à confession *luthérienne* à côté ou au sein de l'église luthérienne.

La prétention du comte n'était pas exempte de naïveté. Elle ne s'en est pas moins perpétuée si bien que, aujourd'hui encore, se permettre de porter sur lui et son œuvre un jugement qui s'affranchisse de la prétendue condition préalable, c'est s'exposer chez un nombreux public au reproche de manquer de charité, si ce n'est même à celui d'être un franc incrédule. M. Ritschl s'en console à la pensée que, en histoire, la charité consiste à être vrai. D'ailleurs, Zinzendorf lui-même n'a-t-il pas dit dans une de ses apologies : « Si telle chose dont on m'accuse devait être vraie, on me rend service en la signalant ; car ainsi une partie de la communauté perd de temps à autre quelque chose de cette haute considération pour ma personne, que j'estime superflue, nuisible et, dans ses dernières conséquences, antichrétienne. »

L'auteur a divisé son étude en huit chapitres, dont les deux premiers ont le caractère d'une introduction. Ils traitent, l'un, de la jeunesse de Zinzendorf et de la tendance primitive de son piétisme : gagner dans toutes sortes d'églises et de sectes des âmes pour le Sauveur et entretenir des relations fraternelles avec tous les « amateurs » du Seigneur Jésus ; l'autre, de l'ancienne Eglise des frères de Bohême, dont les restes vinrent de Moravie chercher un asile en Saxe en 1722. Les trois chapitres suivants retracent les péripéties de la vie et de l'œuvre de Zinzendorf depuis le moment où il entra en contact avec les « moraves » jusqu'à sa mort, en 1760. Viennent ensuite deux chapitres de nature plus synthétique, intitulés : « le caractère de Zinzendorf et les coutumes et institutions de l'unité des Frères » et « la théologie de Zinzendorf. » Le récit se termine par un chapitre sur l'unité des Frères depuis la mort de son fondateur jusque vers la fin du XVIIIe siècle.

M. Ritschl reconnait hautement la virtuosité religieuse de Zinzendorf, l'énergie et la vivacité de sa foi, son génie organisateur. Mais les faits l'obligent à faire largement la part des ombres qui ternis-

saient l'éclat de cette grande lumière. Plusieurs de ces défauts sont, du plus au moins, le propre de toutes les natures féminines comme l'était celle de Zinzendorf. Il en est un sur lequel M. Ritschl insiste plus que sur d'autres parce qu'il est le plus accusé et que les contemporains déjà s'en sont plaints à mainte reprise : c'est ce qu'un des amis du comte a appelé sa dissimulation profonde, ce que d'autres ont traité de manque de véracité ou de sincérité, d'inconstance, etc. Comment, chez un homme si foncièrement religieux, s'expliquer un défaut qui ne peut qu'affecter péniblement quiconque l'aime et le vénère ? La question se pose avec d'autant plus d'insistance que, dans sa jeunesse, Zinzendorf se distinguait au contraire par sa franchise et son ouverture de cœur, et que c'est à mesure qu'il avançait en âge que le défaut en question s'est accentué. S'il faut en croire M. Ritschl, — et cette explication est certainement bien digne d'attention, — ce je ne sais quoi de louche, ces équivoques, ces apparences de duplicité seraient la conséquence et le châtiment de la fausse position où Zinzendorf se serait mis ou laissé mettre au point de vue ecclésiastique. Il a cru pouvoir greffer une communauté de frères de Bohême, avec leurs idées et leurs traditions particulières en matière de doctrine, de constitution, de discipline sur le tronc de l'Eglise de la confession d'Augsbourg à laquelle il était personnellement attaché. Des tiraillements étaient inévitables. Pour les surmonter, il fallut des prodiges d'habileté et de diplomatie. En définitive, ce fut l'élément morave qui l'emporta ; mais la nouvelle église n'en était pas moins censée faire partie intégrante de l'église établie, tout en se considérant comme ayant dans un sens spécial le Seigneur Jésus pour Ancien suprême. Au fond, ce qui manquait à Zinzendorf, c'était la clarté d'esprit ; autrement il eût compris ce que sa politique ecclésiastique avait de confus, de contradictoire, et il n'eût pas remis au sort le soin de le tirer d'embarras.

Un chapitre fort intéressant, c'est celui de la théologie de Zinzendorf. On aurait pu s'attendre à voir un théologien de profession, comme l'est au plus haut degré le docteur de Gœttingue, traiter avec un certain dédain les élucubrations théologiques d'un autodidacte. Il n'en est rien. M. Ritschl a su démêler, au milieu des écrits parfois informes du comte-évêque, au milieu de sa phraséologie incorrecte et exubérante, des pensées saines, profondes, dignes d'un Luther, des aperçus remarquables touchant la théorie et la méthode de la connaissance religieuse. Mais ce sont des aperçus,

ce sont des lignes qui demandaient à être prolongées, des prémisses dont il eût fallu tirer les conclusions logiques, au lieu de retomber tôt après dans les ornières traditionnelles ou de s'abandonner aux fugues de l'imagination.

Dans l'origine, M. Ritschl avait l'intention de faire entrer aussi le néopiétisme de notre siècle dans les cadres de son histoire. Réflexion faite, il y a renoncé, parce que ce mouvement, bien qu'il soit à son déclin, n'a pas encore dit son dernier mot. Nous ne serons pas seul à regretter qu'il n'ait pas poussé son travail au moins jusque vers le milieu de ce siècle. V. R.

G. Koffmane. — Abrégé de l'histoire de l'Eglise au XIXe siècle [1].

A mesure que ce siècle approche de sa fin, les essais d'en retracer l'histoire se multiplient. L'histoire de l'Eglise n'est pas la dernière à bénéficier de ce mouvement. Et comme l'histoire du siècle où l'on vit est celle, à la fois, qui vous touche de plus près et qu'on connaît le moins, ces essais, pour peu qu'ils soient sérieux, sont sûrs de rencontrer des lecteurs attentifs et reconnaissants.

L'esquisse que nous annonçons est destinée à compléter l'*Histoire universelle de l'Eglise*, en trois volumes, de feu le professeur J.-J. Herzog, d'Erlangen, laquelle s'arrête au seuil du XIXe siècle. L'auteur résume en quatre chapitres l'histoire de l'Eglise catholique, depuis le retour de Pie VII à Rome jusqu'à la paix récemment conclue entre Bismarck et Léon XIII. Le chapitre cinquième traite en quelques pages de l'Eglise grecque. Les trois chapitres suivants sont consacrés aux destinées de l'Eglise évangélique en Allemagne et ailleurs, et à la vie « intérieure » du protestantisme. Dans un chapitre final, l'historien passe en revue les sectes chrétiennes, pseudo-chrétiennes et antichrétiennes. Tout cela en moins de deux cents pages, d'un respectable format il est vrai, et d'une impression assez compacte.

Le style est concis ; parfois il l'est à l'excès. Le choix des matières s'est fait, à tout prendre, d'une façon judicieuse, et l'auteur nous

[1] *Abriss der Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, bearbeitet von Lic. theol. G. Koffmane, Pastor in Kunitz. — Erlangen, Ed. Besold. 1887. VIII et 200 pages.

semble avoir réussi à les grouper avec ordre et clarté, sans trop multiplier les paragraphes. Son point de vue luthérien est remarquablement peu accentué. Nous ne serions même pas surpris qu'en certains cas on trouvât sa largeur par trop évangélique. Ce qui est certain, c'est que de M. Koffmane à M. Zahn, le farouche calviniste dont cette *Revue* nous entretenait naguère, la distance est grande. On ne manquera pas de remarquer, entre autres, la sympathie, — trop rare, à notre sens, — pour les vieux-catholiques et le jugement calme, équitable, respectueux qui est porté sur Ritschl et son école.

La nationalité de l'auteur et du public en vue duquel il a écrit en première ligne, explique un certain défaut de proportion entre les différentes parties de son récit. Les chapitres et paragraphes concernant, d'une part, la papauté, de l'autre, le protestantisme allemand, sont traités avec un soin particulier et ont reçu bien plus de développements que ceux, par exemple, qui ont pour objet la Suisse et le protestantisme français. L'histoire de nos pays de langue française est, sans aucun doute, celle qui a le plus perdu à n'être pas traitée par M. Herzog lui-même. Où donc le digne pasteur de Kunitz a-t-il puisé la nouvelle, inédite jusqu'à ce jour, d'un voyage qu'Alexandre Vinet et Adolphe Monod auraient fait ensemble en Italie ? (P. 144.)

Un point qui mérite d'être relevé en terminant, et cela à la louange de l'auteur, c'est qu'il se montre pénétré de l'idée que, « en ce qui concerne notre siècle surtout, l'histoire de l'Eglise n'est pas essentiellement une histoire des théologiens et de leurs opinions. » L'histoire de la vie religieuse et des œuvres chrétiennes occupe dans son livre une large et belle place. Ce n'est que justice.

R.

REVUES

Revue philosophique

de M. Th. Ribot.

Juillet.

Seignobos : Les conditions psychologiques de la connaissance en histoire. — *E. Durkheim :* La science positive de la morale en Allemagne : I. Les économistes, les sociologistes et les juristes. — *J.-M. Guardier :* Les sentiments intimes d'Auguste Comte, d'après son testament. — *P. Tannery :* Le monisme de Mélissos. — Analyses et