

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 8 (1875)

Buchbesprechung: Théologie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

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

BULLETIN

THÉOLOGIE

EDOUARD DE HARTMANN. — LA DISSOLUTION INTERNE DU CHRISTIANISME ET LA RELIGION DE L'AVENIR ¹.

Quelques mots sur le récent écrit de l'auteur de la *Philosophie de l'inconscient* sont réclamés par la rapidité avec laquelle a été enlevée sa première édition et par l'attention que lui ont prêtée la plupart des journaux allemands. Certes la théologie de M. de Hartmann laisse fort à désirer, et son jugement sur le christianisme est en conséquence extrêmement superficiel. Mais il n'en reste pas moins deux sources d'intérêt à ce petit volume : d'abord il est curieux de voir le pessimisme, pour lequel tout espoir est *illusion*, parler d'une « religion de l'avenir; » puis le fond de l'écrit de M. de Hartmann est une critique du protestantisme libéral qui n'est pas sans vérité.

« Le XVIII^e siècle, dit M. de Hartmann, comprenait que le vieux christianisme avait fait son temps, mais il n'en continuait pas moins à en suivre les formes tout en en riant sous cape. Nous savons, nous, que la religion n'est pas un jeu : la puissance que le catholicisme possède encore sur les masses, d'autre part le spectacle affreux d'une populace irréligieuse, telle que nous l'a offert la Commune de Paris, nous démontrent visiblement la nécessité de la religion. Elle est nécessaire au peuple comme la seule source d'idéal possible pour lui. Nous avons jusqu'ici tout attendu du christianisme; mais il se pourrait bien qu'il eût maintenant usé ses forces; pourquoi ne pas nous avouer la banqueroute si elle est là, et ne pas chercher de nouvelles ressources ailleurs? »

Un coup d'œil suffit, d'après M. de Hartmann, pour reconnaître l'incompatibilité du christianisme avec notre civilisation. D'abord le chris-

¹ *Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*, von Ed. Hartmann. — Berlin, 1874, in-8, 122 pages.

tisnisme hait radicalement la science; elle ne peut l'intéresser, lui qui vit pour un autre monde; elle ne peut que lui être dangereuse. L'église a soupçonné et persécuté même ses propres docteurs (Origène, etc.); et si l'on parle de la science du moyen âge, il faut remarquer que ce n'est point par amour pour le savoir, mais par désir de dominer que les prêtres cultivaient les études. Le christianisme est ennemi de l'art; ce n'est que par l'influence païenne que celui-ci est entré dans l'église. Tandis que notre civilisation est essentiellement « mondaine, » il soupire après un monde meilleur et méprise les biens et la vie de la terre. Enfin, le chrétien obéit aux « commandements de Dieu, » sa morale est hétéronome, point de vue que depuis Kant nous avons abandonné. La vraie tradition chrétienne est pour M. de Hartmann celle du catholicisme : l'ultramontanisme c'est le christianisme conséquent. De ce point de vue la thèse de l'incompatibilité du christianisme avec la civilisation moderne est facile à prouver. A Sedan, dit l'auteur, les deux puissances se sont rencontrées; Rome et Berlin continuent la lutte; c'est le combat décisif : ou le christianisme ou la liberté des peuples y succombera. Quant au protestantisme, son rôle a été la dissolution du christianisme : pendant que le catholicisme embaumait sa momie, le protestantisme disséquait son cadavre. Luther a ruiné le principe de la foi en ôtant à l'autorité de la Bible sa seule base : l'autorité de l'église qui nous a transmis le canon et celle du pape qui nous explique les saints livres. Il a abandonné l'idée chrétienne de l'ascétisme, et, tendant la main à la renaissance païenne, a rendu à la vie terrestre sa considération. Tout en croyant maintenir la morale hétéronome, comme obéissance aux commandements de Dieu, la réforme est en fait arrivée, par le *libre arbitre* accordé à chaque chrétien, à l'autonomie de la conscience personnelle. Enfin elle a ouvert le champ à la science critique, qui n'a pu dès lors que faire des ruines. L'histoire de la théologie montre le progrès de cette œuvre de destruction : Luther avait coupé la chaîne historique en limitant arbitrairement l'inspiration à l'époque canonique; on fut obligé de remonter toujours plus haut. Les réformateurs avaient fondé leur théologie sur saint Paul; mais sa thèse du péché héréditaire, sa rédemption juridique, son Dieu mourant, devinrent des dogmes insoutenables. On se tourna alors du côté de saint Jean (Spener déjà, et surtout Schleiermacher), et pour quelques instants on crut avoir retrouvé un terrain solide. Mais le dualisme que l'apôtre accentue entre les enfants de Dieu et ceux du diable ne pouvait concorder avec notre humanitarisme; ses restes

de judaïsme, sa divinité de Jésus, son Christ médiateur, l'ont fait abandonner à son tour. Le protestantisme libéral a déclaré alors vouloir s'en tenir à Jésus lui-même. Mais, quand on y regarde d'un peu près, que trouve-t-on en Jésus ? — un juif, rien qu'un juif libéral, tel que le Talmud pouvait en former à cette époque. Deux points seuls sont originaux chez lui : sa foi à sa propre messianité, qui ne naquit du reste que sous l'influence de l'enthousiasme de ses disciples, puis son idée d'une prochaine fin du monde, d'où découle chez lui le mépris de la vie terrestre, de la famille, de l'état, etc. La morale positive qu'il prêche à côté de ce pessimisme n'est que celle de Moïse, à laquelle il mêle le précepte égoïste de réciprocité du rabbin Hillel. (Math. VII, 12.)

Le protestantisme libéral ne croit plus à la messianité miraculeuse de Jésus et abhorre en lui toute trace de pessimisme; de quel droit se nomme-t-il donc *chrétien*? Il ne croit à Christ ni comme ses apôtres ni comme lui-même y croyait; s'il croit au « Dieu de Jésus-Christ, » les juifs et les mahométans en font de même; sa foi chrétienne consiste à croire à Jésus comme « fondateur de la religion absolue; » or ceci n'est qu'une grosse erreur, car c'est Paul et non Jésus qui a fondé le christianisme; c'est en outre une absurdité, on tourne ici dans un cercle ridicule et vide de tout contenu : la foi chrétienne consiste à croire que Christ est le fondateur de la foi qui consiste à l'en croire fondateur ! En vérité le protestantisme libéral n'a plus affaire avec la Bible et avec Christ. Il emploie les textes de l'Écriture sainte comme *motto*, le nom de Christ comme autorité pour faire passer ses propres idées philosophiques, ce qui est un procédé déloyal. « Ces messieurs, » dit M. de Hartmann, ont en main une feuille blanche où ils écrivent ce qui leur plaît, puis ils la mettent dans un cadre chrétien pour la faire accepter avec respect de leurs auditeurs. Strauss a avoué qu'il n'était plus chrétien, le protestantisme libéral aurait dû le suivre; au lieu de cela il se cramponne plus que jamais à son semblant de christianisme : plus son trésor est petit, plus il en est avare, et tout semble prouver que si le protestantisme libéral venait un jour au pouvoir, ce serait la plus intolérante des sectes. »

Si le protestantisme libéral ne peut loyalement se donner pour l'héritier du christianisme, peut-il au moins se donner pour une religion nouvelle? Pas même; il est, pense M. de Hartmann, radicalement *antireligieux*. Le peuple cherche dans la religion la vérité, et il a raison : elle doit, sous une forme qui soit à sa portée, lui donner tout ensemble une métaphysique, un culte, c'est-à-dire un exercice qui

affermissse sa foi, et une morale. Sur ces trois points, voyons ce qu'offre le protestantisme libéral. Quant à la métaphysique, il aimerait bien pouvoir s'en passer tout à fait; du moins il n'en parle pas volontiers, ce qui est naturel, parce qu'un vrai chaos règne sur ce chapitre dans le parti. Cependant, ce qui semble plus ou moins faire le terrain commun en cette matière, est quelque chose d'approchant du théisme rationnel de Kant; mais on a soin de ne pas trop appuyer là-dessus, car cela pourrait entraîner des suites désagréables : le besoin d'une théodicée, une foi à la liberté incompatible avec le déterminisme moderne, etc. Quant à la vie à venir, quelques-uns l'affirment, mais en tout cas on ne doit pas trop s'en préoccuper et vivre tout d'abord de la vie réelle. Ce qui fait la misère de toute cette métaphysique, c'est qu'on a voulu en bannir le mystère; or on ne conserve un idéal supra-sensible qu'au prix de l'acceptation du mystère dans la métaphysique, comme dans l'art et dans la religion. Notre point de vue moderne nous interdit sans doute d'accepter un mystère antirationnel, mais le mystère lui-même, l'incompréhensible, est inévitable. Le déisme essaie de l'éviter; aussi le matérialisme est-il toujours son dernier mot (voir le déisme anglais et surtout français); au fond, le protestantisme libéral est du matérialisme : Strauss en est la preuve. Quant au culte, il se résout pour cette tendance en vaines formes qu'on abandonnera sans doute peu à peu. La prière, simple moyen d'excitation subjective, a à peu près la valeur du juron dont s'encourage le portefaix lorsqu'il a à soulever un lourd fardeau. — Pour rester fidèle à son déisme, le protestantisme libéral devrait avoir une morale légale hétéronome; en dépit de la conséquence, il veut avoir une morale autonome, et lui donne pour formule : « l'amour de l'humanité. » Mais il ne peut que phraser sur ce thème, car il ne possède aucun principe d'obligation morale; s'il prêche à des gens bien disposés, il fait une œuvre inutile; s'il prêche à des méchants, il ne les convertira pas. Séparée de la métaphysique, la morale n'est plus qu'une science descriptive des bons et mauvais côtés du cœur humain, elle n'est plus une *éthique*, elle ne peut prétendre à améliorer l'individu. Sur toute la ligne donc le protestantisme libéral manque le but de toute religion; bien plus, son essence même est la négation de la religiosité. Toute religion repose en effet sur le pessimisme, sur le sentiment du mal, le mépris du monde; or le protestantisme libéral est au contraire l'affirmation la plus positive de l'optimisme, une vraie satisfaction païenne et matérialiste de la vie actuelle. Toute la valeur de cette tendance gît donc dans sa négation : elle est une protestation

de l'esprit du temps contre le christianisme; c'est par ce côté que le protestantisme libéral s'attire l'approbation du peuple; mais celui-ci ne peut sympathiser avec lui pour le fond, parce que ce qu'il prétend fournir est religieusement nul.

C'en est donc fait du christianisme; mais restent les besoins religieux. Peut-être que notre culture de plus en plus rationnelle finira par nous enlever ces besoins mêmes; cependant l'auteur n'ose pas s'y fier. Il remarque qu'à tout progrès de l'entendement correspond un progrès du sentiment et que, quant au pessimisme, base de la religion, il ne fera qu'augmenter avec les progrès de la civilisation. En tout cas pour le moment nous ne pouvons nous passer d'une religion. Il est clair que ce n'est pas aux savants à la construire: la religion a pour source d'autres facultés humaines que la science. Cependant cette dernière a une influence indirecte sur la religion. Après tout, les fondateurs de religion puisent leurs idées dans le milieu ambiant: la tâche de la science est donc d'amasser les matériaux nécessaires pour que la nouvelle religion soit la plus large et la plus solide possible.

M. de Hartmann termine en jetant un coup d'œil sur les deux principaux courants religieux à nous connus. D'un côté se trouve le mosaïsme, et à sa suite le christianisme *monothéiste* mais anthropomorphique et déiste, deux tendances aujourd'hui impossibles à accepter. D'autre part la religion de l'Inde nous offre un véritable *panthéisme*, mais entaché de polythéisme et naturellement aussi d'anthropomorphisme. Unir les qualités de ces deux courants religieux dans un *panmonothéisme* ou monothéisme panthéiste, telle sera la tâche de la religion de l'avenir. Le panthéisme nous est du reste déjà familier; il y avait longtemps qu'il vivait en Allemagne sous le manteau du christianisme lorsque Hegel est venu le révéler définitivement au monde. Seulement ce panthéisme-là n'est pas sans défaut: il a la couleur optimiste de toute la philosophie allemande qui le précède. Quant au panthéisme à la Bouddha que Schopenhauer a enseigné, il a à son tour deux défauts: d'abord il est idéaliste, il ne prend pas la vie réelle au sérieux; puis il est pessimiste non-seulement quant à l'individu mais quant à l'évolution même dans laquelle celui-ci est entraîné, d'où suit fatalement (comme on l'a vu en Inde) l'indolence et une morale ascétique négative. Les deux éléments doivent se combiner: l'optimisme seul serait irrégieux, le pessimisme seul immoral; il faut en faire la synthèse, reconnaître un pessimisme au point de vue eudémonologique de l'individu, mais un

optimisme au point de vue de l'évolution métaphysique de l'être en général. Il y aurait là la base d'une nouvelle religion et en même temps celle d'une morale. L'individu reconnaissant dans chaque être sa propre substance serait naturellement conduit au dévouement, et, rempli de l'idée du néant de l'existence, il soupirerait après le Nirvana, où il sera absorbé « comme la vague dans l'océan, » et délivré du fardeau de la vie.

PH. B.

RIEHM. — DICTIONNAIRE DE L'ANTIQUITÉ BIBLIQUE ¹.

Il se produit depuis quelques années un mouvement très réjouissant au sein de la théologie protestante de l'Allemagne. Trop longtemps et trop exclusivement livrée à la science pour la science, elle semblait oublier qu'elle a une tâche à remplir en dehors des étroites et aristocratiques limites de l'école. Des travaux immenses ont été accomplis, des trésors de science et de patience ont été entassés dans les bibliothèques; la Bible surtout a été scrutée et perscrutée avec toutes les ressources de l'érudition et des méthodes modernes; les théologiens allemands ont frayé la voie aux théologiens des autres nations, et dans presque toutes les branches de la science ils sont encore aujourd'hui nos guides après avoir été nos pionniers. Mais de toute cette dépense de forces, de toutes ces richesses accumulées, quel profit le public a-t-il retiré jusqu'à ces dernières années? Qu'en est-il revenu à ces lecteurs nombreux de la Bible, en particulier de l'Ancien Testament, qui éprouvent le besoin de *comprendre* véritablement *ce qu'ils lisent* et de participer, dans la mesure du possible, au bénéfice que la science de la Bible a retiré des découvertes souvent étonnantes que l'on a faites, dans notre siècle, dans les domaines de l'histoire, de la géographie, de l'ethnologie, de l'archéologie, de la philologie et de la religion? Les Allemands, sous ce rapport, se sont laissé devancer par d'autres, notamment par les Anglais qui jouissent depuis plusieurs années des beaux travaux de Kitto. Ils ont enfin compris qu'il y avait là une grande lacune à combler, disons mieux, une dette sacrée à payer.

Parmi les ouvrages allemands qui ont pour but de mettre les résultats de la science théologique, et spécialement de la science bibli-

¹ *Handwörterbuch des biblischen Alterthums für gebildete Bibelleser.* Herausgegeben von Dr. Eduard C. Aug. Riehm, ord. Prof. der Theol. in Halle a. S. Erste Lieferung. — Bielefeld und Leipzig, Verlag von Velhagen & Klasing, 1875.

que, à la portée du public à la fois religieux et cultivé, nous voyons au premier rang le *Bibel-Lexicon*, publié sous la direction du professeur Schenkel, de Heidelberg. Commencé en 1869, ce lexique va s'achever dans le cours de cette année. Il formera un corps de cinq volumes compactes de plus de six cents pages, grand in-octavo. Pour un ouvrage destiné « aux paroissiens, » c'est évidemment trop. D'ailleurs les articles, quels qu'en soient l'intérêt et la valeur scientifiques, supposent la plupart un degré de culture très sensiblement au-dessus de la moyenne. Il est vrai qu'il faut un grand effort et beaucoup d'abnégation pour être, en ces matières, à la fois court, populaire, dans le bon sens du mot, et pas trop incomplet. Ce qui n'est pas moins difficile, ce qui est plus difficile peut-être, c'est de résister à la tentation de donner pour certain ce qui n'est qu'hypothétique, et de faire passer sous le nom de dernier et indubitable résultat de la science ce qui n'est encore qu'opinion individuelle plus ou moins bien motivée. Les auteurs du *Bibel-Lexicon* ont-ils tous réussi à surmonter cette tentation? Nous n'oserions l'affirmer. En somme, nous ne croyons pas nous tromper en disant que le lexique auquel notre compatriote schaffhousois a attaché son nom, sera consulté par les théologiens bien plus que par les laïques. Mais n'est-ce pas quelque chose, n'est-ce pas beaucoup déjà, d'avoir compris qu'il y avait un besoin général à satisfaire et d'avoir fait une belle tentative pour y répondre? Une première tentative en appelle d'autres, et de progrès en progrès on finira bien, en ceci comme en toutes choses, par se rapprocher de l'idéal.

L'ouvrage dont le titre est inscrit en tête de cet article se présente à nous comme un nouvel essai en ce genre, et s'il est permis d'en juger par une première livraison, l'essai promet d'être heureux. Ce sont les éditeurs Velhagen et Klasing qui en ont conçu l'idée et qui ont confié la direction de l'œuvre à un homme des plus compétents, M. le professeur Ed. Riehm, de Halle, l'un des rédacteurs des *Studien und Kritiken*. Ce nouveau *Dictionnaire de la Bible*, si son programme est fidèlement suivi, comme on a tout lieu de le croire, évitera plusieurs des écueils que nous venons de signaler et répondra mieux à ce que l'on attend d'un livre à l'usage des « lecteurs cultivés de la Bible. » Ce ne sera pas un lexique biblique dans toute l'étendue de ce terme, mais, comme le dit son titre, un dictionnaire de l'*antiquité* biblique, destiné à répandre du jour sur tout ce qui, dans le texte de la Bible, demeure étranger et inintelligible pour le lecteur moderne sans une connaissance suffisante des résultats fournis par l'explora-

tion savante de l'antiquité. L'ouvrage en question renfermera donc des articles d'histoire, de géographie, d'ethnographie, d'histoire naturelle et d'archéologie bibliques. En revanche, la théologie biblique restera exclue, et l'histoire de la littérature biblique (les matières comprises sous le nom traditionnel d'isagogique) n'y entrera que dans la mesure où cela est nécessaire pour caractériser les hommes dont les œuvres occupent une place dans cette littérature. M. Riehm s'est décidé à ce rétrécissement de son cadre, non-seulement eu égard à la dimension de l'ouvrage, mais parce qu'il croit, avec raison selon nous, que ces sujets-là ne comportent guère la tractation sous forme de lexique, mais demandent à être traités d'une manière suivie.

Malgré cette réduction, la tâche était trop grande pour les forces d'un seul homme. Aussi M. Riehm a-t-il cherché et réussi à s'assurer le concours d'un certain nombre de savants éminents, chargés d'articles qui tous rentrent dans leur spécialité. Ces collaborateurs ne se rattachent pas tous au même point de vue théologique et ecclésiastique, mais « ce qui leur est commun à tous, c'est l'amour pour l'Écriture sainte, comme étant la parole de la vérité, le désir de contribuer à la faire mieux connaître et mieux comprendre à leurs compatriotes, la haine de la superficialité ainsi que des jugements prématurés et légers. » Les résultats généralement admis de la science sont exposés d'une manière aussi objective que possible, et là où l'accord n'est pas encore intervenu, les opinions divergentes sont rapportées avec impartialité.

Parmi les collaborateurs qui ont fourni des articles pour la première livraison, il suffit de signaler les noms connus de M. Delitzsch (art. *Altar, Amen, Amulete, Arzneikunst, Asmodi*), de M. Beyerschlag (art. *Abendmahl, Ælteste im N. T., Apostel*, etc.), de M. Schrader (art. concernant l'Assyrie, l'Éthiopie, l'Arabie, la Perse), de M. Ebers (art. concernant l'Égypte), de M. Kleinert (art. biographiques divers), de M. Kamphausen (antiquités domestiques et civiles), de M. Fraas (art. *Alabaster*). En fait d'articles rédigés par M. Riehm lui-même, nous remarquons ceux-ci : *Aaron, Abraham, Ackerbau, Asasel*, et beaucoup d'autres relatifs à l'histoire, l'archéologie et la géographie de l'Ancien Testament.

Ce qui augmente singulièrement la valeur de l'ouvrage, ce sont les illustrations dont il est enrichi. Ces illustrations sont nombreuses et en général excellentes. Elles sont faites en partie d'après des photographies prises dans les musées ou sur les lieux, quelques-unes d'après des dessins originaux; plusieurs sont tirées des ouvrages les

meilleurs et les plus dignes de foi. (Layard, Wetzstein, Fraas, Wilkinson, Brugsch, etc.) Les cartes et les plans ne font pas non plus défaut.

La première livraison, de 96 pages à deux colonnes, va jusqu'au mot *Asphalt*. Il y aura environ dix livraisons. L'ouvrage complet reviendra à une vingtaine de francs.

Pour que l'on puisse se faire une idée de l'esprit dans lequel le dictionnaire est conçu, en même temps que de la dimension des articles, nous faisons suivre cette annonce de la traduction d'un article de M. Riehm.

« *Adam*, mot hébreu exprimant la notion d'*homme*, figure dans la Bible allemande à partir de Gen. III, 8¹, dans le texte original depuis III, 17, ou plutôt IV, 25, comme nom propre du premier homme. Dérivé de *adamah* (la terre rougeâtre), ce mot signifie « celui qui est formé de matière terrestre. » Signe caractéristique de la manière sérieuse dont les Hébreux envisageaient le monde : ils ont donné à l'homme un nom qui lui rappelle sa bassesse et sa nature passagère, et non point, comme c'est le cas de beaucoup d'autres peuples, ce qui fait sa prééminence. Par exemple : *Mensch* — l'être pensant, de *mná* penser ; *anthropos* — qui a un visage florissant ou une face virile ; *homo*, d'après les anciens, il est vrai, de *humus*, mais d'après la philologie moderne — qui appelle, qui est doué de la parole.

» Il existe deux récits bibliques touchant le premier homme et sa création. Ces récits, à côté de certaines idées fondamentales qui leur sont communes, ont chacun leur cachet distinctif. — D'après la narration la plus ancienne (Gen. I, 26-31 ; V, 1-5), l'homme, but et terme de l'activité créatrice de Dieu, fut créé *après* tous les autres êtres vivants, et il fut créé homme et femme en même temps. Ce premier document fait ressortir surtout la parenté de la nature humaine avec la nature divine, par la notion de l'*image de Dieu*, notion qui comprend en soi tout ce qui distingue l'homme, en tant qu'être spirituel et personnel, des autres créatures (y compris la faculté de parler et les avantages corporels), ainsi que sa destination à dominer sur la terre, qui se fonde sur ce caractère distinctif de son être. Pour le reste, le récit se borne à quelques indications sur la nourriture des premiers hommes et la longévité d'Adam, en vue de caractériser la supériorité de l'état primitif de l'humanité ; il rapporte la naissance de Seth et ne dit qu'un mot des autres descendants d'Adam.

¹ Dans les versions de Martin et d'Ostervald déjà dès II, 19.

» D'après l'autre récit (Gen. II, 4-IV, 26), l'homme fut créé dès que les conditions les plus indispensables à son existence se trouvèrent réalisées. Il fut créé *le premier* de tous les êtres vivants, et c'est l'homme (*vir*) seul qui fut créé d'abord; ensuite, en vue de lui, les bêtes des champs et les oiseaux; en dernier lieu, la femme destinée à lui servir de compagne. Ce second récit entre dans plus de détails sur la création du premier couple, sur son état originel, sur sa chute et sur l'histoire de sa famille. En distinguant deux actes créateurs, celui de la formation du corps au moyen de poussière de la terre, et celui de la vivification de ce corps encore inanimé au moyen d'un souffle de vie, il montre dès l'abord que la mortalité est le propre de l'être humain dans son état naturel (comp. III, 19), et n'indique sa parenté avec Dieu que par le fait que c'est Dieu lui-même qui souffle dans ses narines une respiration de vie. L'état primitif est dépeint ici comme un état d'innocence et de félicité enfantines; l'homme est encore pur de péchés, exempt de douleurs et de travaux pénibles, en rapport filial avec Dieu; il n'a encore d'autre connaissance du bien et du mal que celle, tout à fait élémentaire, que lui donne la défense divine (II, 17, comp. 25). Mortel par sa nature, il ne peut et ne doit devenir immortel qu'en mangeant du fruit de l'arbre de vie. Mais par suite de la transgression de la défense divine et en vertu de la sentence qu'elle entraîne, il tombe au milieu des conditions et circonstances actuelles de l'existence et se trouve assujéti au pouvoir du mal physique et de la mort.

» En face des représentations mythologiques souvent très fantastiques de l'antiquité païenne, en face, également, des hypothèses scientifiques modernes d'un Oken et d'un Darwin, tout esprit que n'a pas faussé un excès de culture reconnaîtra toujours dans la simple et religieuse conception biblique, d'après laquelle l'homme doit son existence à un acte créateur immédiat du Dieu d'amour, la conception la plus digne à la fois de Dieu et de l'homme.

» Selon la tradition biblique, Adam est le père de tout le genre humain (Gen. III, 20); en cela il y a analogie entre les Hébreux et quelques autres peuples, tels que les Parses, qui font descendre également tous les hommes d'un seul couple. Cette conception historique n'a pas été sans influence sur la *forme* de la doctrine biblique du péché et de la rédemption. (Comp. surtout Rom. V, 12 sqq.) Toutefois la Bible insiste principalement sur son contenu idéal, *religieux et moral*, à savoir sur cette idée que toute l'humanité, sans distinction de peuple, de tribu ni de caste, doit son origine à la même pensée

créatrice et au même acte de volonté de Dieu, de telle sorte qu'elle forme une unité, et que tous sans distinction portent en eux la même image de Dieu et ont la même destination. (Gen. V, 3; IX, 5 sqq.; Esa. LVIII, 7; Prov. XIV, 31; XVII, 5; Job XXXI, 15.) En vertu de ce contenu religieux et moral, la conception biblique de la consanguinité de tous les hommes et de leur descendance d'un couple unique, est l'une des bases fondamentales de la prophétie touchant l'entrée de toutes les nations dans le royaume de Dieu, l'une des bases de l'universalisme chrétien (comp. Act. XVII, 24 sqq.), et de toute vraie *humanité*; elle est de la plus grande importance pratique, en particulier pour la question de l'esclavage et pour l'œuvre des missions. Ce noyau éthico-religieux resterait parfaitement intact alors même que les recherches physiologiques et anatomiques d'une part et, de l'autre, les explorations des philologues et des historiens en viendraient à démontrer positivement que le genre humain n'a pas pu se répandre sur la terre en partant d'un point unique. La seule chose qui importe, c'est que les diverses races humaines ne soient réellement que les variétés d'une même espèce, et non des espèces différentes.

» Déjà dans Job XV, 7, nous rencontrons l'idée que le premier homme possédait une connaissance supérieure de Dieu et de ses desseins. Ce passage marque la direction dans laquelle s'est développée plus tard, dans la spéculation et la fantaisie religieuses, la conception de l'état originel. A côté de cela, les légendes relatives à Adam et Eve s'égarèrent, chez les Juifs, les Arabes et les Chrétiens, dans toute sorte de fables aventureuses et en partie insipides. »

H. V.

D. LEBET. — INTRODUCTION A L'ÉPÎTRE DE SAINT JACQUES.
Lausanne 1874.

Dans un chapitre premier, M. Lebet s'occupe de l'auteur de l'épître. Des cinq Jacques que nous trouvons mentionnés dans le Nouveau Testament, le fils de Zébédée est d'abord mis hors de cause. Jacques, fils d'Alphée et Jacques le mineur, fils de Marie, femme de Cléopas, étant un même personnage, il ne nous reste dès lors plus que trois Jacques : Jacques l'apôtre, fils d'Alphée et cousin de Jésus, Jacques, le propre frère de Jésus, et Jacques l'évêque de Jérusalem. Notre auteur identifie ensuite Jacques, évêque de Jérusalem et Jacques, frère de Jésus, après quoi il aborde le problème : « Jacques, évêque de Jérusalem »

saalem et frère de Jésus, doit-il être distingué de Jacques l'apôtre, fils d'Alphée et cousin de Jésus, ou peut-être ne sont-ils qu'une même personne en ce sens qu'on aurait postérieurement donné à ce dernier le titre de frère du Seigneur, tandis qu'il n'était réellement que son cousin germain? » Les arguments en faveur de deux Jacques, l'un apôtre et cousin, l'autre propre frère de Jésus, sont d'abord examinés, après cela ceux qui « engagent nombre de commentateurs à voir dans ce dernier le même personnage que l'apôtre Jacques, fils d'Alphée. » Cette étude faite, notre auteur conclut : « Paul, en parlant de Jacques, en fait à la fois un apôtre et un frère de Jésus et nous contraint par là à voir dans ce Jacques le même personnage que l'apôtre connu sous le nom de fils d'Alphée et parent rapproché de Jésus. Les arguments contre cette identification ne font qu'aboutir à une contradiction. — Dans un chapitre second, notre attention est attirée sur les « lecteurs de l'épître. » Ils appartiennent à des synagogues où l'élément judeo-chrétien dominait. — La date de la composition est déterminée dans un troisième chapitre. La majorité des critiques place cette date vers l'an 60 ou 61. Cette opinion, — appuyée sur le rapport entre la doctrine de Jacques et celle de Paul, puis sur l'état de dégénérescence des églises auxquelles s'adresse l'apôtre, — est rejetée par M. Lebet, qui recule la composition de l'épître vers l'an 45 environ. — L'authenticité de l'épître est ensuite (chap. IV) appuyée sur les témoignages des anciens docteurs, mais « elle possède une base plus solide dans la substance même des idées chrétiennes de l'auteur, de même que dans l'analogie de sa doctrine avec celle de Jésus et des autres écrivains apostoliques. » Cette dernière assertion est fondée sur une analyse de l'épître (chap. V), dont l'idée fondamentale (chap. VI) est formulée en ces termes : « La vie du chrétien sur cette terre est l'épreuve de sa foi; c'est une attente patiente, qui doit produire une œuvre parfaite. » L'ouvrage se termine par une exposition de la *doctrine de la justification* d'après Jacques (chap. VII), et une revue des *doctrines spéciales* de l'épître. (Chap. VIII.)

R. MEYHOFFER. — LA DOCTRINE DU PÉCHÉ D'APRÈS SAINT PAUL.

La connaissance de Christ repose sur celle de notre misère ; aussi la doctrine du péché est-elle fondamentale. Nul écrivain sacré ne nous présente une doctrine plus nette à ce sujet que Paul, et l'auteur trouve dans la vie et la conversion de cet apôtre la raison de ce fait

et la source de sa doctrine. Il détermine la notion du péché par rapport à la loi dont il est la transgression, par rapport à Dieu contre lequel il est une désobéissance, et par rapport à la vie humaine, où il apparaît sous la forme de l'égoïsme. L'apôtre n'a pas précisément une théorie sur l'origine du mal; il présente le péché comme un élément primitivement étranger à l'homme et qui ne s'est emparé de la puissance sur lui que par sa faute. Dès lors, l'homme en présence de la loi, se sent douloureusement partagé en lui-même et tombe dans une crainte servile; il s'attire de la part de Dieu la colère présente (mort, maladie) et à venir; enfin ses facultés: intelligence et volonté, sont rendues impuissantes ou corrompues. L'auteur est amené à propos de ce dernier point à étudier le sens du mot chair dans saint Paul: il n'y trouve point le germe d'un dualisme ascétique.

Il conclut par l'idée que le péché, puissance extérieure dominant l'homme, ne saurait être vaincu par l'homme lui-même sans le secours d'une autre puissance: le secours de Dieu en Jésus-Christ.

PHILOSOPHIE

J.-E. ALAUX. — ETUDES ESTHÉTIQUES ¹.

Comme son titre l'indique, le volume de M. Alaux est composé de trois parties distinctes: 1° Une thèse présentée en 1855 à la Faculté des lettres d'Aix. 2° Une *Etude* sur la poésie. 3° Un morceau sur l'*Esprit de la France dans sa littérature*, qui a la forme d'un article de revue, mais qui paraît être également inédit.

Dans sa thèse, M. Alaux « se propose d'établir une théorie (esthétique) *à priori*, une théorie générale de l'art, puis une théorie de chaque genre. » (Pag. 16, 17.) Voici, en résumé, cette théorie. « L'art est la science et l'application des lois du beau, tel que l'homme le peut produire. » (Pag. 45.) Le beau est « la réalisation sensible de l'idée. » (Pag. 56.) Mais « l'idée doit être sentie; l'idée sentie — doit être rendue par une image. » (Pag. 59.) Cette image, pour la poésie, est à la fois, comme pour « les arts plastiques, l'image de la nature

¹ *Etudes esthétiques* (l'art dramatique, la poésie, l'esprit de la France dans sa littérature), par J.-E. Alaux, docteur ès lettres et agrégé de philosophie, professeur à Neuchâtel. Paris, Sandoz et Fischbacher, Neuchâtel, J. Sandoz, 1873.