

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 24 (1891)

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: 02.04.2025

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

BULLETIN

THÉOLOGIE

L. TRIAL. — CONFÉRENCES ¹.

M. le pasteur Trial a réuni en un seul volume six conférences ayant pour titres : I. Science et Protestantisme ; II. Les prétendues religions de l'avenir ; III. La crise actuelle de la morale ; IV. L'idée de Dieu dans la poésie de Victor Hugo ; V. Evangile et démocratie ; VI. Amour et Justice. Une liste d'ouvrages consultés accompagne chaque conférence ; en rendant service au lecteur curieux d'informations sur ces sujets, cette nomenclature lui apprendra aussi les préférences de M. Trial, pour la regrettée Critique philosophique de M. Renouvier, entre autres.

Les Conférences ont un caractère franchement apologétique. Ce n'est pas de l'apologétique populaire ; ce n'est pas non plus de la dogmatique. Le conférencier s'adresse à un public cultivé que la science moderne et les nouveaux systèmes de morale ou de philosophie religieuse mettent en défiance contre le christianisme. M. Trial rassure ces esprits inquiets, en leur montrant dans l'Evangile la puissance toujours efficace pour réaliser l'idéal moral, une religion de raison, qui s'accommode des progrès des sciences, en même temps qu'une religion de liberté, sauvegarde de la démocratie ; c'est à cette religion, faite de justice et d'amour, qu'appartient vraiment l'avenir.

Avec un remarquable talent d'orateur, M. Trial a su présenter

¹ *Conférences*, par Louis Trial, pasteur de l'Eglise réformée de Nîmes. — Nîmes. Lavagne-Peyrot ; Paris, librairie Fischbacher ; un volume, in-12, 325 pages.

ces idées d'une façon nette et vivante. Les conférences se distinguent en effet par la clarté de l'exposition, une langue ferme, de la chaleur, et de l'entrain ; on souhaiterait toutefois un peu plus de souplesse, un ton moins uniformément grave. La discussion reste toujours élevée, digne, soutenue par un souffle généreux d'optimisme. L'orateur y fait preuve, semble-t-il, de plus de largeur d'esprit que de finesse d'analyse, et laisse entrevoir un certain penchant à simplifier les difficultés. Il est excessif, par exemple, de ranger dans la même catégorie morale, Epicure, Stuart Mill, les mystiques, les Jésuites (p. 283). Autant la précision du plan et l'enchaînement des arguments nous entraînent par endroits (1^{re} conf.), autant ailleurs (5^e, 6^e conf.) nous tenons-nous en garde contre les généralisations rapides et les résumés sommaires des doctrines ou des faits. Tendance à simplifier le complexe, qui peut après tout ne pas déplaire à l'auditeur, mais dont le lecteur des Conférences est moins satisfait.

On regrette aussi certaines exagérations, des répétitions, parfois du vague et de l'emphase. Ainsi, on a peine à se représenter les démocrates chrétiens « creusant le sol avec les ongles, pour y planter le drapeau de la raison, de la loi du devoir... » (p. 165) : affaire de goût ! L'expression de « période organique » appliquée à la morale (p. 127) n'est pas des plus lumineuses. Dans la conférence la plus faible du volume peut-être, après l'éloge de V. Hugo « créateur de mythes, » ce qui n'est pas bien clair, pourquoi ce long dithyrambe en l'honneur du « mage » (p. 183-188) ? Du reste la double thèse de M. Trial — progression du génie poétique (p. 182), et développement de l'idée religieuse chez V. Hugo dans le sens chrétien (p. 206) — est des plus contestables ; il est permis, au point de vue esthétique, de préférer les premières œuvres du poète aux dernières, et au point de vue religieux nous n'avons pas eu comme M. Trial le bonheur de découvrir dans celles-ci le « Dieu de l'Évangile. »

Le conférencier n'est pas tendre pour le catholicisme, et il a raison : l'aplatissement moral dont nous souffrons est à bien des égards une conséquence de l'abdication des consciences, selon le système romain. Il ne faudrait pourtant pas exagérer ses méfaits dans le domaine des sciences et de la politique. La Terreur, Robespierre et Napoléon, l'avortement partiel de la Révolution ne proviennent pas aussi exclusivement du catholicisme qu'on nous l'assure (p. 271) ; c'est lui faire trop d'honneur. C'est lui en faire trop peu que de le

vouer définitivement, vis-à-vis des sciences, « à un duel implacable et sans merci » (p. 43), et d'oublier qu'il a connu, lui aussi, « la critique indépendante et courageuse » (p. 51) : ne suffit-il pas à cet égard de rappeler les travaux de la libre critique d'un Richard Simon, d'un Lenain de Tillemont et les monuments de la science bénédictine ? C'est qu'il y a des catholiques qui valent mieux que la méthode de leur Eglise, comme il y a des protestants qui s'exagèrent les bienfaits du libre examen.

M. Trial est de ceux-là, quand « en sa qualité de protestant » il se déclare « au-dessus de toutes les manifestations de la piété, leur demande à toutes leurs titres de créance, et les juge toutes, en dernier ressort... Au moyen de cette méthode, ajoute-t-il, le protestant se fait à lui-même une foi personnelle. » (p. 45.) Faudrait-il, à ce compte, tenir la méthode, c'est-à-dire un procédé rationnel de recherche, en plus haute estime que la vérité elle-même, objet de cette recherche ?

En tout cas, à cette fière revendication, M. Trial laisse déjà deviner ce qu'il nous dit et redit ailleurs en tout autant de termes, à savoir sa foi profonde en la raison et en la liberté de l'homme. Selon notre auteur, le christianisme lui-même est « la religion de raison et de liberté » (5^e conf.), « Jésus-Christ est la plus haute raison qui ait jamais paru » (p. 253) — et la plus haute sainteté, n'est-ce pas ? — « l'homme de la raison et de la liberté » (p. 254); Luther, comme la Réforme, « représente la raison et la liberté » (p. 260) : là est le présent et l'avenir. Voilà qui est simple, trop simple même, et, sans parler du « serf-arbitre » de Luther, ne rappelle que de fort loin le christianisme de saint Paul ou de Pascal. Affirmer la liberté, c'est bien, mais il faudrait en même temps montrer ce qui la limite et l'entrave ; parler de raison, tant que l'on voudra, mais la « superbé » ne doit-elle pas être humiliée et devenir la captive de Christ ? On nous dit encore que la grande faute de la Révolution, qui continuait pourtant à certains égards l'œuvre de la Réforme, fut de ne point attacher l'homme à « la religion de raison et de liberté » (p. 273); chacun sait aussi ce que furent en ce temps-là le culte de la Raison et la pratique de la liberté.

Mieux vaut reconnaître que le christianisme, divine puissance de relèvement, est surtout une religion de la conscience. C'est aussi, pensons-nous, la conviction intime de M. Trial. Il s'adresse à l'esprit sans doute ; au fond, c'est la conscience qu'il veut atteindre. Il en appelle fréquemment à son témoignage, et s'il compte sur elle

pour dénoncer nos misères et la grandeur de notre destinée, il ne compte pas moins sur un Sauveur pour la réalisation du devoir qu'elle prescrit (2^e, 3^e conf.).

Voilà qui est capital, et l'orateur a bien fait d'insister. Nous aurions plus d'une réserve encore à faire, par exemple, sur cette thèse : « la morale s'épanouit en religion » (p. 250), ou sur la notion de l'amour, telle que l'expose M. Trial dans sa sixième conférence. En traitant de la « Justice et de l'amour » nous espérons qu'il aurait davantage montré dans l'amour chrétien un principe suprême de justice et « l'accomplissement de la loi » (Rom. XIII, 10). Mais trêve aux desiderata : sachons gré plutôt à M. Trial de ce qu'il a bien voulu nous donner.

Et il nous donne beaucoup : Au point de vue polémique, d'intéressantes discussions sur le catholicisme et les prétendus conflits de la science et de la religion ; des réfutations du panthéisme matérialiste de Strauss et du panthéisme spiritualiste de Hartmann ; de fermes répliques aux théories du scepticisme et du fatalisme de la matière. Au point de vue philosophique, les conclusions du spiritualisme kantien sur la loi morale, la liberté, Dieu, la vie future. Au point de vue chrétien, un *Credo* restreint, mais positif ; et ce n'est pas là le moindre mérite des conférences.

Il ne suffit pas, en effet, d'être armé contre l'ennemi, encore faut-il avoir une position à maintenir, une vérité à défendre. M. Trial a pris ses positions, il nous dit ce qu'est son christianisme. Il est au fond constitué par ces trois faits : la loi du devoir, ou ce qui doit être ; le péché, ou ce qui est ; le salut, c'est-à-dire l'Évangile lui-même (p. 47). « L'être raisonnable et libre a commis des fautes. Ces fautes, il les a répétées, il en a pris l'habitude. Cette habitude, il l'a transmise sous la forme de germe à ses descendants... C'est par la souffrance, compagne de l'égoïsme, que l'homme prend conscience de lui-même et du péché ; c'est par elle qu'il se repent et qu'il est altéré de relèvement et de bonheur. Or, voici qu'une main miséricordieuse lui vient en aide... Dieu intervient souverainement dans la trame de l'histoire et envoie dans le monde son Fils unique. Dès lors, au milieu de leurs larmes et de leurs détresses, les âmes repentantes se tournent vers Christ qui par sa parole, par son exemple et son sacrifice, leur apporte le pardon, les affranchit du mal et du malheur, les remet en possession de la vie éternelle et de la communion avec le Père céleste. Nier ces vérités, c'est cesser d'être chrétien. » (p. 8). Profession de foi, dont nous nous réjouissons sincèrement. C'est

que le parti dit libéral, auquel se rattache M. Trial, ne nous avait point accoutumés jusqu'ici à pareil langage ; au lieu de critiques négatives ou d'un vague sentimentalisme, on est heureux d'entendre ainsi affirmer le péché, le surnaturel, le salut par Jésus, Fils unique de Dieu. En félicitant M. Trial de cet accent positif, souhaitons-lui beaucoup d'imitateurs. Ses conférences ne seraient-elles pas un indice du réveil de la vie religieuse au sein des Eglises libérales, en même temps qu'un signe d'apaisement ? Nous en acceptons l'augure. Assez de querelles dogmatiques et d'escarmouches ecclésiastiques, depuis trop d'années. « Quand une ligue redoutable se forme contre des frères nourris et élevés au même foyer, est-ce le moment, pour ces frères, de chercher des sujets qui divisent ? de s'épuiser en luttes stériles ?... Serrons les rangs autour de notre antique et glorieux foyer : cherchons les sujets qui unissent, et, la main dans la main, défendons l'Evangile de Jésus-Christ... » (p. 84.) En remerciant M. Trial d'avoir par ses Conférences joint l'exemple au précepte, nous nous associons de grand cœur à son vœu fraternel.

P. E. V.

R. A. LIPSIIUS. — DIE HAUPTPUNKTE DER CHRISTLICHEN GLAUBENSLEHRE IM UMRISSE DARGESTELLT ¹.

Sous ce titre, le savant dogmaticien d'Iéna vient de publier à part le résumé de sa dogmatique inséré dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie* de 1889. C'est un abrégé fidèle de son manuel de dogmatique de 700 pages, abrégé suffisamment complet pour permettre au lecteur de se faire une idée nette du système dogmatique de son auteur. Nous ne voulons pas donner un résumé des idées exposées dans cet abrégé : ce serait par trop sec et ne pourrait que nuire à leur clarté. Nous préférons en traduire, le plus fidèlement possible, les deux premiers paragraphes, où Lipsius énonce sa théorie de la connaissance, et recommander chaleureusement cet abrégé lui-même à l'attention de tous ceux qui, pour une raison ou une autre, ne pourraient se livrer à la lecture de la dogmatique elle-même, dont une seconde édition a paru il y a deux ans. Pour ne point risquer de trahir la pensée du savant théologien,

¹ Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn. 1890, — 41 pages. Prix : 1 marc,

nous avons serré de près le texte, quitte à donner à notre traduction un parfum germanique un peu accentué — pour ne pas dire plus.

Avant de laisser M. Lipsius exposer sa théorie de la connaissance, notons les titres de ses divers chapitres, pour faire connaître le plan de sa dogmatique. Celle-ci débute donc par l'exposé de sa théorie de la connaissance, détermine ensuite les caractères propres de la religion en général et du christianisme en particulier. Lipsius termine son introduction par l'énoncé de ses vues sur la révélation chrétienne, et donne à ce propos son opinion sur l'emploi et la valeur dogmatique de l'Écriture Sainte.

La dogmatique elle-même est divisée en trois grandes sections dont la première est consacrée à l'étude de Dieu, en tant qu'objet de la foi chrétienne, et traite des rapports de Dieu avec le monde et avec l'homme, de la création et du péché. La seconde section s'occupe de la personne et de l'œuvre du Christ, et la troisième de l'appropriation du salut révélé en Jésus-Christ, autrement dit de l'œuvre du Saint-Esprit. Sous ce titre général l'auteur détermine les faits chrétiens de la justification et de la nouvelle naissance, de l'Église et des moyens de grâce, du royaume de Dieu, enfin de la vie future.

Voici comment Lipsius s'explique dans son introduction au sujet des *Limites de la connaissance*.

Toute tractation scientifique de la foi chrétienne, mais non pas cette foi elle-même, suppose une certaine théorie de la connaissance. L'exposition suivante repose sur la théorie kantienne de la connaissance, telle que nous l'avons développée dans notre ouvrage *Philosophie et religion* (Leipzig 1885), en opposition soit à l'interprétation sceptique et empirique qu'en ont donnée quelques néo-kantiens, soit au positivisme de Kaftan et à la philosophie de Lotze remaniée par Ritschl, lequel commence par l'idéalisme subjectif pour passer au réalisme le plus naïf. A la base de notre théorie de la connaissance nous maintenons la pensée fondamentale de Kant : toute connaissance réelle est un composé d'idée et de perception (*Begriff und Anschauung*). « Des idées sans perceptions sont vides, des perceptions sans idées sont aveugles. » Pour nous, il n'y a pas d'autre perception que la perception sensible, dans le temps et dans l'espace, ou sa reproduction et sa transformation plus ou moins volontaire au moyen de l'imagination. Par là nous n'excluons pas la possibilité d'une autre espèce de perception, mais nous ne pouvons pas nous la représenter. Il suit de là que notre connaissance ne dépasse pas le domaine de notre perception sensible assu-

jettie aux limites du temps et de l'espace. Ce domaine, nous l'étudions avec les catégories de notre pensée, et ce n'est que dans la mesure où nous réussissons à y montrer un enchaînement, à y discerner des lois, que nous pouvons parler d'une connaissance scientifique. Par ce moyen, nous acquérons toujours une connaissance objective.

Quoique nous ne puissions connaître les objets qu'au moyen de nos facultés, donc au travers de notre subjectivité, nous devons pourtant ramener à une unité supérieure les deux facteurs sur la relation desquels repose toute connaissance: d'une part, les rapports tantôt permanents, tantôt variables des choses hors de nous, d'autre part les formes de notre perception et de notre pensée.

On ne comprend, en effet, qu'à cette condition, comment il peut exister dans les phénomènes perçus un enchaînement interne indépendant du caractère accidentel de nos perceptions subjectives, et persistant au sein de toute expérience. Les conditions de notre connaissance, tout comme les rapports existant entre les objets perçus par nous, sont soumis à une régularité objective, et entre ces deux sortes de régularités subsiste une correspondance parfaite prouvée jusqu'à présent par tout progrès de la science.

Il résulte de là que les formes de notre pensée et de notre perception ont une valeur objective, c'est-à-dire qu'elles sont appropriées à saisir les lois qui se manifestent dans les rapports des choses entre elles. Cela n'exclut point leur caractère, physiologiquement et psychologiquement conditionné. Le moi saisit son activité sous la forme de la perception, et il rapporte cette perception au monde extérieur, en interprétant, par le moyen de son activité subjective, les rapports des objets entre eux. Mais la conception humaine des objets placés hors de nous n'est que la manière subjective dont nous saisissons réellement la régularité qui se manifeste dans les rapports de ces objets. Ce sont des faits, des rapports objectifs, mais que nous exprimons avec *nos* catégories et *nos* formes de perception; de même, ces formes et ces catégories de notre esprit sont empreintes d'une nécessité objective qui s'impose à nous. Ainsi, il faut distinguer soigneusement le caractère psychologique et physiologique des formes de la pensée et de la perception de leur fondement objectif; et dans la mesure où nous parvenons à ramener à des rapports et à des lois objectives notre conception anthropomorphique des choses, nous obtenons réellement une connaissance objective, une science.

La science des rapports objectifs des choses hors de nous est la

science de la nature; la science des lois qui sont à la base des déterminations intérieures et variables du sujet, ainsi que des formes de son activité, est la science de l'esprit, au sens le plus vaste du mot (psychologie, théorie de la connaissance, logique, morale, etc.).

Toute connaissance scientifique trouve sa limite dans l'expérience, au sens que nous avons donné plus haut à ce mot. Il n'y a de science expérimentale que dans la mesure où une perception — extérieure ou intérieure — peut, par le travail de la pensée, être élevé au degré d'une connaissance réelle des rapports réguliers de l'être (nature ou esprit). Mais, en cherchant à connaître les causes et les réalités dernières nous élargissons les catégories de la pensée et nous en faisons des idées régulatrices de la raison. Au moyen d'une déduction nécessaire de la raison, nous nous élevons de la variété des phénomènes à l'idée d'une dernière unité, d'une dernière cause. Ainsi naissent en nous les idées de l'être absolu ou inconditionné, du monde et de ses éléments premiers, enfin de l'âme en tant que l'être à la base de notre activité expérimentale et consciente. Toutes ces idées, nous les posons en vertu d'un besoin indestructible de l'esprit, pour satisfaire au besoin d'unité de notre connaissance. De plus, nous devons analyser le contenu de ces idées, c'est-à-dire les déterminer d'après les caractères logiques qu'elles renferment. Par là, nous atteignons la limite de notre connaissance scientifique. Ces idées sont ce qu'on pourrait appeler des idées terminales ou limitatives (*Grenzbegriffe*), parce que, si notre connaissance doit aller nécessairement jusque-là, elle ne peut pas dépasser cette limite, et cela ensuite d'une perception défectueuse.

L'impossibilité d'une connaissance métaphysique de l'être transcendant nous apparaît dès que nous essayons de nous représenter ces objets métaphysiques, en nous servant des formes de la conscience empruntées à la sphère de l'expérience. Aussitôt naissent pour nous des antinomies entre la forme abstraite et logique, que ces idées revêtent dans notre pensée, et la forme sensible, figurative au moyen de laquelle nous essayons de nous représenter leur contenu.

Ce fait se montre surtout à propos de la notion de l'Absolu. Tant que nous pouvons exprimer dans une formule logique exacte le rapport de l'absolu avec le monde, son opposition essentielle avec le monde, sa raison d'être pour le monde, nous obtenons des énoncés scientifiquement exacts sur cette notion, nécessaire pour

notre raison, de l'absolu. Mais ces déterminations logiques sont purement formelles et ne méritent point le nom d'une connaissance réelle, positive de l'absolu. Elles sont toutes obtenues par la voie de la causalité et de la négation ; mais si, sur cette voie de la négation, nous voulons aller jusqu'au bout, nous enlevons à nos énoncés tout contenu concret. Si, au contraire, nous déterminons l'absolu comme esprit absolu, c'est-à-dire comme Dieu, nous transférons à l'absolu une vie spirituelle analogue à celle de l'homme. L'obligation d'attribuer à l'esprit absolu tout ce qui appartient à l'essence même de l'esprit, d'en écarter, au contraire, tout ce qui tient au caractère fini de notre esprit, est aussi légitime qu'inexécutable, au moins pour la métaphysique en tant que science exacte. Partout se répètent les antinomies insolubles pour notre pensée entre la notion de l'absolu et l'idée religieuse de Dieu. Celle-ci ne peut être obtenue par la voie de la pensée pure ; ce sont d'autres motifs, de nature morale et religieuse, qui, à côté du besoin d'unité de notre raison, nous obligent de nous représenter Dieu *via eminentiae*, ou comme prototype de l'esprit humain. Mais, sur cette voie, nous n'arrivons jamais qu'à des énoncés métaphoriques, à des analogies de conscience. Quoi qu'il en soit, cette forme de représentation métaphorique contient précisément le contenu, précieux pour l'homme religieux et moral, de l'idée de Dieu, contenu en comparaison duquel les déterminations abstraites de l'absolu n'apparaissent que comme des formules vides, dans lesquelles l'homme religieux ne reconnaît nullement le Dieu de sa foi.

La métaphysique détermine le concept de l'absolu aux trois points de vue du temps, de l'espace et de la causalité. L'absolu est la cause première de tout ce qui existe dans le temps et dans l'espace, mais il est lui-même absolument élevé au-dessus du temps et de l'espace. Il est non seulement le principe réel (*Realgrund*) de tout ce qui existe, mais aussi le principe idéal du développement régulier et des rapports normaux de l'être soumis aux conditions de l'espace et du temps. En tant que cause finale, il est le principe de toute série de moyens groupés en vue d'un but, telle que nous en constatons dans la nature et surtout dans la vie spirituelle. Mais ce sont là des déterminations abstraites que la métaphysique ne peut pas dépasser. Les notions d'être absolu, de causalité absolue etc. ne sont, en effet, pas autre chose que les catégories de notre esprit érigées en idées de notre raison. Aussi bien, avec l'idée de l'absolu que nous obtenons au moyen de ces déterminations

formelles, bien des conceptions sont compatibles: la conception matérialiste qui considère la vie de l'esprit comme un simple produit de la vie naturelle; la conception idéaliste, qui voit dans l'esprit l'origine et le but de toute existence naturelle; la conception panthéistique, qui conçoit l'absolu comme une puissance naturelle inconsciente et aveuglément intelligente; la conception théiste qui comprend l'absolu comme un Dieu personnel. Ce ne sont que des nécessités pratiques, d'ordre moral et religieux, qui nous conduisent à préférer le point de vue idéaliste au point de vue matérialiste, le théisme au panthéisme.

Conception causale et conception téléologique du monde. Tandis que l'école de Ritschl établit un mur infranchissable entre la connaissance théorique et la certitude morale et religieuse, nous voulons une conception du monde qui ramène à un tout, à une unité, l'ensemble de nos expériences. De même qu'il ne peut y avoir une double vérité, il ne peut exister une double réalité, permettant à la science de rejeter comme des illusions subjectives les objets auxquels nous croyons sous l'empire de nécessités d'ordre pratique, et forçant la foi religieuse, pour se garer des objections de la science, à se replier sur elle-même et à se résoudre uniquement en jugements qualificatifs (*Werthurtheile*), sans s'inquiéter des prononcés de la science à son égard. Au contraire, le même besoin d'unité qui force notre pensée à poser les idées terminales de la métaphysique nous oblige à ne leur donner qu'au moyen des certitudes obtenues par voie pratique, morale, leur contenu vraiment raisonnable. C'est ainsi que nous aboutissons à une conception du monde vraiment une, ayant son point de départ dans nos expériences religieuses et morales et dans les énoncés fondés sur celles-ci.

Quoique ces énoncés ne puissent pas être prouvés scientifiquement, ils doivent cependant ne point contredire les résultats assurés de la science. Mais la possibilité de réunir en un tout les deux séries d'énoncés (ceux de la conscience théorique et ceux de la connaissance pratique) se fonde, pour nous, sur l'unité du moi. Celui-ci, en effet, fait du monde où il vit un objet de connaissance scientifique et cependant il juge ce même monde, vis-à-vis duquel il se pose comme un sujet doué d'une vie et d'une activité propres, comme un moyen qui lui a été donné pour réaliser le but moral et religieux de sa vie. Le moi, en se connaissant comme partie du monde, étend au domaine de sa vie spirituelle la conception causale qui est propre à la connaissance scientifique. D'autre part,

dans le sentiment de sa destination morale il s'élève à la foi à un ordre moral du monde, et pose en face de la conception causale du monde la conception téléologique à laquelle il croit soumise la vie de la nature. Les deux points de vue ont leur point d'intersection dans le même moi, qui a un droit égal à employer la catégorie de la causalité pour la connaissance des rapports mutuels des phénomènes de la nature, et la catégorie du but pour comprendre les relations de la nature avec le sujet moral et sa destination. Aucun de ces deux points de vue ne peut être simplement ramené l'un à l'autre, pas plus qu'il ne peut être confondu l'un avec l'autre, ou employé, l'un pour remplir les lacunes de l'autre. Cependant il faut l'un et l'autre pour embrasser toute la réalité. La nature et l'histoire sont les deux grandes sphères de l'existence au sein desquelles se déploie l'activité consciente de la personne humaine; mais de même que la première sert de base à la seconde, celle-ci ne suit son cours que sur la base des conditions fournies par celle-là au développement de la vie intellectuelle et morale. La personne humaine, dans l'emploi de sa liberté morale (dont la sphère est précisément l'histoire), s'élève par-dessus la nature empirique et déterminée, à un monde supraempirique où elle reconnaît sa véritable patrie; cependant, dans les actes empiriques au travers desquels elle exécute cette ascension, elle reste liée à l'enchaînement régulier des causes et des effets, enchaînement qui nous apprend à reconnaître, même dans l'activité spirituelle, un moment, une des faces de la nature empirique.

Le même fait peut être considéré soit au point de vue causal (ou scientifique) soit au point de vue téléologique. Mais les deux points de vue ne sont pas indifférents l'un à l'autre, ce qui serait le cas si le premier s'appliquait uniquement à la vie de la nature et le second à la vie historique, mais l'un comme l'autre s'appliquent aux deux sphères. Toutefois, c'est d'abord la vie historique, morale de l'humanité qui fait de la téléologie, incomplètement démontrable dans la nature, un facteur capital pour la construction d'une conception d'ensemble de l'univers. C'est dans des considérations d'ordre pratique et moral que le point de vue téléologique a ses racines, tandis que le domaine de la science est et demeure une explication causale du monde. Personne ne peut être forcé au moyen d'une démonstration scientifique à reconnaître le caractère téléologique de l'univers. Cette reconnaissance repose sur une expérience intérieure de la personne morale; cette expérience conduit l'homme

qui se sent contraint de reconnaître son obligation morale à croire à un ordre moral supérieur à l'ordre de la nature. Mais cette certitude morale ne doit pas nous rendre indifférent aux conditions naturelles de la vie morale, si nous ne voulons pas nous priver de la possibilité de reconnaître notre destination morale au sein de l'existence empirique soumise aux conditions de l'espace et du temps, et de nous élever à la liberté intérieure au-dessus de l'espace et du temps.

Ainsi, pour obtenir une vue d'ensemble de l'univers en partant du moi personnel comme dernière certitude, se justifie l'obligation, soit de distinguer soigneusement le point de vue causal ou empirique du point de vue téléologique ou idéal, soit de les rapporter l'un à l'autre comme les deux faces d'une même chose.

Telle est la méthode qu'il faut appliquer d'une manière conséquente à la dogmatique. Celle-ci est une conception éthico-religieuse de la vie et du monde, elle doit donc être basée absolument sur le point de vue téléologique; mais elle ne doit pas être en opposition avec les résultats certains du savoir théorique, et, pour cela, elle doit reconnaître absolument la légitimité du point de vue empirique.

L. E.

E. BOEHL. -- LA JUSTIFICATION PAR LA FOI ¹.

Encore une nouvelle production du pieux et vaillant professeur de Vienne, dont la Dogmatique faisait l'objet d'un compte rendu de la Revue en 1888 (p. 80).

C'est à plusieurs égards que ce nouvel ouvrage se recommande à notre attention.

Rien de plus important au point de vue du protestantisme évangélique que la doctrine de la justification par la foi, et cette importance est aussi grande en théorie qu'en pratique. Cette doctrine a surtout brillé aux temps apostoliques et au siècle de la Réformation, c'est-à-dire aux plus belles époques de l'histoire de la chrétienté. Par contre, quand elle a comme sombré, il y a eu profonde décadence spirituelle et ecclésiastique : au moyen âge comme au

¹ *Von der Rechtfertigung durch den Glauben*. Ein Beitrag zur Rettung des protest. Cardinaldogmas, von Dr Eduard Böhl, o, ö. Professor an der evangel.-theolog. Facultät in Wien. Leipzig 1890. Verlag von K. Gustorff. Amsterdam, Scheffer & Co. 327 pages.

XVIII^e siècle. Ainsi se vérifie en grand la fameuse qualification de Luther : *articulus stantis et cadentis ecclesie*.

A notre époque, le Réveil, dans le plus large sens du mot, n'a pas manqué de porter aussi sur la théorie et sur l'expérience bénie de la Justification par la foi. Parmi les ouvrages théologiques qui ont paru en Allemagne depuis un quart de siècle, nul peut-être n'a exercé plus d'influence que celui de Ritschl sur la Justification et la Réconciliation, mais qu'il s'en faut que le système qui y est exposé soit irréprochable !

Malgré cet ouvrage, la nouvelle édition de la *Real-Encyklopädie* disait encore avec raison en 1883 : « Il manque encore sur la Justification par la foi une monographie nous offrant tout le matériel historico-dogmatique. »

On ne peut méconnaître, d'autre part, que la tractation de cette doctrine ne soit des plus difficiles ; et cela se comprend à cause de son caractère central, de son rapport intime avec plusieurs autres et tout particulièrement celle de l'Expiation. Ritschl a eu une très heureuse idée en étudiant simultanément la Justification par la foi et la Réconciliation (die Versöhnung), bien qu'il eût encore mieux fait, ce nous semble, en rapprochant surtout de la Justification par la foi, non la Réconciliation en général, mais précisément une de ses parties les plus essentielles, à savoir l'Expiation (die Versöhnung). Il est vrai que celle-ci devait alors être interprétée dans un sens à la fois plus biblique et plus conforme à la foi des Réformateurs.

Au point de vue historique, l'ouvrage de M. Boehl que nous annonçons, fait bien saisir comment, même dans le fécond siècle de la Réformation, le développement de la doctrine de la Justification par la foi n'a pas été poussé aussi loin qu'il aurait pu l'être (voir en particulier, p. 36-49).

L'ouvrage ne comble pas cependant la lacune signalée, ne fût-ce qu'à cause de son silence sur l'histoire du dogme depuis la fin de l'âge apostolique jusqu'au XVI^e siècle. Toutefois il rétrécit la lacune, et ainsi l'auteur a bien accompli la promesse qu'il avait faite dans le sous-titre qu'il a choisi : il a prétendu seulement donner une contribution pour le grand œuvre, et cette contribution a une réelle valeur.

Après une courte introduction, l'ouvrage se compose au fond de trois parties. La première est historique, et comprend deux chapitres séparés par la date de la mort de Mélanchton (1560). La seconde expose brièvement les « présuppositions biblico-théologiques de la

doctrine évangélique de la Justification » et passe successivement en revue la Loi, les livres historiques de l'Ancien Testament, les Prophètes et le Nouveau Testament. La troisième envisage la Justification dans une série de relations: avec l'état primitif, le péché originel, les rapports de la nature humaine avec Dieu (ni panthéisme, ni déisme), le Saint-Esprit, la foi, l'incarnation, la régénération, la prédestination (envisagée au seul point de vue des croyants), la sanctification, le vieil homme et l'homme nouveau, ainsi que l'union mystique, les sacrements (très court), la vie de l'homme justifié. Cette troisième partie se termine par un paragraphe intitulé: Rückblick und Ausblick, où l'auteur cherche surtout à montrer que la doctrine de la Justification par la foi « est incomparable pour produire chez ses adhérents la paix en regard du passé, le courage dans le présent et la confiance dans l'avenir, puisque la vie entière est alors fondée sur le mérite perpétuel de Jésus-Christ et sur la grâce de Dieu basée sur ce mérite. »

Ce qui semble le mieux caractériser cet ouvrage, c'est que l'auteur insiste principalement sur la conduite tenue par Mélanchton dans la controverse osiandriste. Il est pour lui le théologien du XVI^e siècle qui a compris le mieux et exposé le plus exactement la grande doctrine, bien que Luther l'ait représentée et vécue de la façon la plus héroïque, la plus typique. Si éminent que fût celui-ci, ce n'était pas proprement un dogmaticien: il ne s'exprimait pas toujours avec une rigoureuse conséquence¹.

Le point culminant de la controverse osiandriste est une déclaration rédigée pour les pasteurs par Mélanchton en 1555, non pas proprement contre l'enseignement d'Osiander, déjà mort en 1552, mais contre celui de Culmann, un de ses disciples, prédicateur à Nuremberg. Elle fut signée par près de 60 prédicateurs ou hommes considérés et, dans l'exemplaire original que Boehl a eu sous les yeux, elle est intitulée: « Dans la conversion en cette vie, l'homme devient juste devant Dieu à cause de l'obéissance du Médiateur et par la foi, non à cause de la justice essentielle » (p. 260). Cette déclaration, à laquelle Mélanchton donna lui-même le nom de confession de foi (p. 269), signale comme erronées un certain nombre de thèses osiandristes que parfois elle réfute brièvement. Nous allons la traduire et distinguer, pour plus de clarté, les thèses osiandristes par des caractères gras.

¹ P. 10-35, 259-269. Cf. Real-Encykl. 2 A., art. Rechtfertigung p. 573.

1. L'homme devient juste à cause de la justice essentielle.
2. L'homme devient juste à cause de la justice essentielle de Dieu le Père, du Fils et du Saint-Esprit.
3. L'homme devient juste devant Dieu à cause de l'habitation de Dieu en lui.
4. Justice est l'habitation de Christ (en nous), c'est pour cela que Dieu nous impute justice. — Il est erroné de dire : « La justice nous est imputée à cause de l'habitation, » tandis qu'elle nous est imputée à cause de l'obéissance de Christ et que la foi doit se confier dans l'obéissance de Christ, non dans son habitation en nous.
5. On ne doit pas dire non plus : Il y a deux ou plusieurs parties dans la justification : foi, habitation, bonnes œuvres, etc... Car être justifié devant Dieu, c'est recevoir le pardon de ses péchés et être agréable à Dieu à cause de Christ. Il faut distinguer cela des actions subséquentes de Dieu, et des bonnes œuvres, afin qu'on ne puisse pas conclure que nous sommes justifiés à cause de la nouvelle obéissance, qui commence après la justification. On explique souvent dans nos églises comment cette nouvelle obéissance est agréable à Dieu et peut être appelée justice.
6. La proposition suivante est inexacte aussi : Le régénéré après la chute d'Adam est juste de la même manière qu'Adam avant la chute, *scilicet non imputatione, sed inhabitatione, vel originali justitiâ.*
7. Cette définition-ci : La justice est ce qui nous fait bien agir doit être comprise comme étant purement légale (als eine Gesetzlehre). Il faut fidèlement expliquer et maintenir la différence soit entre la Loi et l'Évangile, soit entre la justice de la personne devant Dieu et l'œuvre juste.
8. Il n'est pas vrai non plus de dire comme quelques-uns : *Fide sumus justi, scilicet præparative, ut postea simus justi justitiâ essentiali.* Au fond c'est du papisme et c'est anéantir la foi. La différence entre cette déclaration et celle des papistes, c'est que ceux-ci appellent *effectum* : « Nous sommes justes à cause des nouvelles vertus et œuvres, » et *causam* : « Nous sommes justes parce que Dieu le fait. » L'homme est ainsi détourné (abgeführt) du Médiateur.
9. Il faut rejeter tout à fait cette autre assertion : *L'obedientia Christi est appelée justitia figurément, Christ justifie per accidens.* »

Après avoir cité cette déclaration collective (p. 32), Boehl dit : « Ce que Mélanchton combat ici, n'est pas quelque chose qui soit bien éloigné de l'Église évangélique, et l'intérêt que nous pouvons y trouver n'est pas seulement celui que présente tout fragment de l'histoire des dogmes. Non, il y a là une importance très actuelle pour l'église luthérienne et pour l'église réformée en général, et au moment

même où nous sommes. La théologie actuelle est moins au clair qu'on ne l'était auparavant sur le rapport entre la justification et la sanctification. » — Il dit ailleurs (p. 250): « A côté de plusieurs erreurs (Irrungen) qui doivent être reconnues chez Mélanchton, il faut cependant lui maintenir le mérite d'avoir le mieux combattu Osiander (1550-55); et il est déplorable qu'à cause d'autres opinions repoussées par la Formule de Concorde, on ait laissé tomber dans l'oubli le service éminent et impérissable qu'il rendit alors (auch diese höchste, ja unvergängliche Leistung). »

Boehl revient plus loin (p. 260-269) sur la déclaration de Nuremberg pour en faire ressortir toute la vérité, toute l'importance, et il la commente ensuite au moyen d'une prédication que Mélanchton fit faire sur le même sujet par Jac. Rungius (p. 269-275).

Certes il est malaisé de bien s'orienter dans le petit labyrinthe des controverses doctrinales qui s'élevèrent dans l'église luthérienne au milieu du XVI^e siècle et dans lesquelles le docte Mélanchton joua directement ou indirectement un rôle multiple et compliqué. Il est encore plus difficile d'arriver à comprendre autant que possible la doctrine de la Justification par la foi, et toutes les relations qu'elle soutient dans l'ensemble du système chrétien. Toutefois il semble évident que l'intervention de Mélanchton dans la controverse osiandriste fut sage et profondément d'accord avec l'enseignement de saint Paul, et il ne nous paraît pas moins clair qu'aux temps où nous sommes, il importe d'élever le même drapeau dans la théologie et dans l'Eglise.

N'est-il pas incontestable, en effet, soit au point de vue biblique, soit au point de vue de l'expérience chrétienne la plus autorisée, que le chrétien ne peut être justifié que par la foi en Jésus-Christ, et que plus il avance réellement dans la carrière spirituelle, plus aussi il est conduit à chercher directement en Jésus le seul fondement de son pardon et de ses espérances? Il peut paraître à ses frères bien haut placé dans l'accomplissement de son devoir, mais lui-même sentira toujours plus vivement toute sa misère, toute son indignité devant l'absolue sainteté de Dieu et de sa loi. — Il y a déjà bien des années, un humble pasteur du premier Réveil nous faisait remarquer que saint Paul s'appelait dans 1 Cor. XV, 9 « le moindre des apôtres, » plus tard dans Eph. III, 8, « le moindre des saints, » plus tard encore dans 1 Tim. I, 15, « le premier des pécheurs, » et nous nous souvenons de l'éloquence vraiment cordiale avec laquelle Rothe exposait dans une de ses leçons comment cette dernière

appellation, loin de fournir une objection réelle contre l'authenticité de la Première à Timothée, en était au contraire une preuve.

Sans doute, la foi est nécessairement elle-même un principe de sanctification, même elle ne serait pas s'il en était autrement, — et Boehl ne nous paraît pas l'avoir toujours suffisamment reconnu, par exemple quand il semble continuer à rapporter aussi au chrétien comme tel la lutte entre les deux hommes, décrite Rom. VII, 7-24 (p. 127), quand il déclare que le chrétien est en lui-même « depuis le commencement jusqu'à la fin de sa carrière terrestre le même *impius* qu'il était au moment de l'acte de la justification » (p. 222)¹, quand il dit en outre que le nouvel homme n'est dans le chrétien que par imputation (p. 287). — Mais quels que soient les fruits déjà portés chez le chrétien par la foi et le Saint-Esprit, ils ne sauraient aucunement entrer en ligne de compte, tout au moins pour nous, comme élément de notre justification. Nous devons attribuer en entier celle-ci à ce que Jésus a été et a fait pour nous. Ce n'est même que dans la proportion où nous le ferons, que notre foi deviendra toujours plus sanctifiante.

Une raison qui nous fait particulièrement comprendre toute l'importance de l'idée de la Justification par la foi, suivant son sens biblique, c'est-à-dire celui de pardon des péchés, c'est que, tandis que le terme de pardon nous rappelle aussitôt Dieu, sa miséricorde et sa libre grâce, celui de justification par la foi évoque avant tout une pensée non moins essentielle, en proclamant ce que Christ a fait au service de cette miséricorde, et le droit qu'en notre faveur il s'est ainsi acquis devant la justice du Père céleste.

Que de choses n'aurions-nous pas à relever encore dans l'ouvrage de Boehl, soit pour exprimer une complète adhésion, soit pour faire des réserves en rappelant certain côté laissé par trop dans l'ombre au profit de tel autre ! L'auteur touche à tant de sujets, il connaît si bien l'histoire ancienne du protestantisme, il est si au courant de ce qui se passe actuellement en Allemagne, en Angleterre, aux Etats-Unis, en Hollande, la chaleur de son cœur et la rigueur de sa conscience s'unissent en lui à tant de largeur pour tout ce qui est chrétien : églises de multitude et sectes de toute sorte, et il y a chez lui tant d'indépendance d'esprit, de franc parler, de sollicitude frater-

¹ Pour bien interpréter Rom. IV, 5 il ne faut pas négliger dans V, 6 le *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἐτι*. Voir les Commentaires de Meyer, de Godet et d'Oltramare.

nelle. C'est un théologien en qui on sent toujours le chrétien, bien que, comme Ewald, il fasse aussi penser aux prophètes de l'Ancienne Alliance.

Mais pour entrer plus avant dans le détail de l'analyse critique de l'ouvrage, il nous faudrait d'abord avoir pu l'étudier plus encore que nous ne l'avons fait.

Ajoutons cependant que si Boehl combat souvent et énergiquement les opinions de Ritschl, souvent aussi il est heureux de reconnaître les services que lui et ses disciples ont déjà rendus (p. 8, 68, 257, etc.). Sous ce rapport, il y a, ce nous semble, et si nous nous souvenons bien de la Dogmatique du savant théologien de Vienne, un vrai progrès réalisé. Même les meilleurs, n'ont-ils pas toujours à progresser ?

En fait d'études publiées récemment sur la Justification par la foi, dans notre milieu réformé de langue française et outre celles renfermées dans les Commentaires sur l'Épître aux Romains, d'Oltramare et de Godet, nous aimons à signaler deux articles du professeur Bovon insérés dans le *Chrétien évangélique* de 1879, intitulés : La Justification, les p. 369-429 du 2^d vol. de la Dogmatique du professeur Gretillat (Neuchâtel 1890), et les p. 322-348 du Manuel de Dogmatique du pasteur Arnaud (Paris, 1890). Tous ces travaux et d'autres encore, même à sa manière la Thèse de G. Fulliquet : La Justification par la foi, essai de psychologie chrétienne (Genève 1889), donnent à espérer que de plus en plus la doctrine de la Justification par la foi retrouvera aussi dans les Eglises réformées de langue française la même place qu'elle y occupait jadis. *Spiritus agit molem.*

L. TH.

LOUIS THOMAS. — LA DOCTRINE DU DIMANCHE AU XVI^e SIÈCLE ¹.

Dans cet extrait d'un *discours présidentiel* lu à la Société des sciences théologiques de Genève, le savant auteur des études historiques sur le sabbat primitif et les traces qu'il a pu laisser chez divers peuples anciens, — études publiées dans cette Revue en 1887, 1889 et 1890, — s'occupe d'un chapitre particulièrement intéressant de l'histoire de la doctrine du dimanche. Il s'agit de l'enseignement des réformateurs sur ce point-là. Après avoir rappelé

¹ Genève, imprimerie Aubert-Schuchardt, 1891. — 44 pages.

quelle était dans ses traits essentiels la doctrine catholique-romaine du moyen âge, l'auteur met en regard (p. 10-23) la doctrine professée par Luther et par Mélanchton, en faisant suivre cet exposé de ses observations critiques ; puis (p. 23) il s'arrête sur Calvin dont il caractérise et apprécie pareillement le point de vue, pour arriver enfin (p. 37) à Th. de Bèze.

Il résulte pour M. Thomas de cette étude historique que si, d'une part, Dorner avait raison de dire que « la doctrine du dimanche était en général restée inachevée au temps de la Réformation, » on demeure persuadé, d'un autre côté, de l'importance qui, dans des sens divers, voire même contradictoires, a été reconnue ces dernières années, par différents auteurs allemands, aux idées exposées sur ce sujet par Th. de Bèze à la fin du seizième siècle. Sans être de tout point irréprochables, ces idées n'en semblent pas moins à M. Thomas « les meilleures du siècle, son fruit le plus mûr » (pag. 44). Elles ne sont pas restées sans influence, au dix-septième et au dix-huitième siècles, sur « le grand mouvement qui a ramené le protestantisme en général à une vue en somme plus juste, mieux équilibrée, sur le dimanche que celles de Luther et de Calvin. » Cette influence se constate en particulier dans l'avènement du dimanche puritain, sauf pourtant que le côté le plus faible de « cette très remarquable institution religieuse, morale, sociale et politique, » son côté judaïque, « ne saurait aucunement être rattachée à Théodore de Bèze. » Le temps dont M. Th. pouvait disposer ne lui a malheureusement pas permis d'aborder cette face du sujet.

L'étude de M. Thomas présente un intérêt d'actualité très réel, et à ce genre d'intérêt s'ajoute celui qu'offre toujours un travail historique fait avec conscience et avec amour. On retrouve dans ces pages les qualités d'érudition et d'exactitude auxquelles l'auteur nous a habitués par ses précédentes publications. Les limites que lui imposaient les circonstances ne l'ont pas empêché de donner à son exposé historique et critique le développement nécessaire et de citer un choix de textes assez abondant pour permettre au lecteur de se faire une idée exacte de la doctrine des réformateurs sur le point en question. Il faut lui savoir gré du soin qu'il a pris de remettre en lumière les vues si franchement spiritualistes des Pères de la Réforme évangélique du seizième siècle, lesquelles d'ailleurs ne diffèrent pas essentiellement de celles qui ont dominé dans l'Eglise de saint Paul à saint Augustin.

Nous lui en sommes, pour notre part, d'autant plus reconnaissant,

que notre point de vue en cette matière diffère de celui qui a ses préférences. C'est dire que, tout en approuvant ses critiques sur tel ou tel point particulier, nous ne saurions adopter ses conclusions. Les idées de Th. de Bèze, bien loin de constituer un progrès, marquent à nos yeux une déviation fâcheuse, une tendance à ramener le *jour du Seigneur* au niveau du *sabbat*. Malgré ses réserves à l'endroit des cérémonies judaïques et des superstitions romaines, le successeur de Calvin abolit *en principe* la différence entre le dimanche chrétien et le sabbat juif, et en revient en définitive à ces *nugae pseudoprophetarum* dont parlait le grand réformateur.

De Bèze a beau s'en référer à Gen. II, 3, au lieu d'en appeler directement à Ex. XX. Il n'en est pas moins judaïsant pour cela. C'est illusion pure que de vouloir fonder l'institution « divine » du dimanche sur ce que, d'une part, le Seigneur (dans Gen. II) aurait « ordonné » de sanctifier « un jour sur sept, » et que, d'autre part, l'Esprit saint aurait « dicté » aux apôtres de « substituer » le premier jour de la semaine au septième. Cette substitution d'un jour à l'autre sous la dictée du Saint-Esprit est une simple fiction, qui, pour pieuse qu'elle soit, s'accorde assez mal avec la manière dont l'un de ces apôtres, l'apôtre par excellence, parle de ceux qui « observent certains jours » (Gal. IV, 10) ou « considèrent un jour comme plus sacré qu'un autre » (Rom. XIV, 5). Quant au texte de Gen. II, en premier lieu il ne renferme pas *d'ordre*, pas de commandement, — la *loi* du chômage hebdomadaire en l'honneur de Iahwéh n'a été donnée que par Moïse (cp. Néh. IX, 14). Ensuite, le jour dont il est dit que le Créateur le bénit et le sanctifia, c'est-à-dire le solennisa comme un jour à part, n'est pas *un jour quelconque* sur sept, mais *le septième* jour, et ce septième jour du monde était sans aucun doute, dans la pensée du narrateur israélite, le prototype du sabbat par lequel devait, depuis Moïse, se terminer chaque semaine *juive*. L'exégèse à elle seule enseigne cela, même abstraction faite de tout recours à la critique des sources du Pentateuque. (Celle-ci attribue le texte en question au document sacerdotal qui, même de l'aveu de critiques tels que Delitzsch, n'est pas une des sources les plus anciennes. L'auteur de ce document — ou la tradition qui avait cours dans le milieu où il vivait et dont il est pour nous l'écho — n'a fait qu'appliquer à l'œuvre du Créateur le cadre anthropomorphique de la semaine de sept jours, de sorte que le sabbat dit *primitif* ne serait qu'une anticipation et comme une projection du sabbat *mosaïque*. Nous ne pourrions donc, à ce

point de vue historique et critique, nous approprier l'opinion énoncée par Vinet dans son opuscule sur le *Sabbat juif et le dimanche chrétien*, que « rien, dans ce récit, ne nous conduit au sabbatisme juif. »)

Peut-on dire après cela que le côté judaïque du dimanche puritain, de ce dimanche que ses partisans eux-mêmes ne craignent pas d'appeler sabbat, ne saurait *aucunement* être rattaché à Th. de Bèze? — Au reste, le théologien genevois n'était pas seul, vers la fin du seizième siècle, à poser le pied sur cette pente glissante. Le même mouvement rétrograde se produisait alors au berceau du protestantisme réformé, à Zurich, chez les successeurs de Bullinger. C'est ce qui ressort très clairement des « témoignages » que l'antis-tès J.-J. Breitinger a ajoutés en appendice à son traité populaire sur le *Sabbat chrétien*, publié à Zurich en 1620. H. V.

ALOYS BERTHOUD. — LE CALVINISME DE L'AVENIR¹.

« Le calvinisme de l'avenir ne saurait être identique à l'ancien. » S'il veut continuer à vivre, il doit se modifier sérieusement. Il faut qu'empruntant à la confession luthérienne ce qu'elle a de meilleur, il accorde à l'élément mystique, au sentiment, une plus large place; qu'il joigne à la virilité la candeur enfantine, à l'héroïsme moral des anciens jours et à la puissance d'action qui le distingue encore, la simplicité de cœur et l'abandon filial. Il faut surtout qu'il transforme son dogme spécial, celui de la prédestination absolue. « La doctrine de l'*horribile decretum* est un des fruits amers de l'intellectualisme, ce parasite de toutes les orthodoxies, ce malentendu séculaire qui a fait tant de tort à la chrétienté jusqu'à nos jours, héritage de la scolastique du moyen âge, que dis-je? préjugé païen inoculé à l'Eglise par la philosophie grecque, qui mettait le savoir au premier rang des vertus. »

Mais comment le transformer, ce dogme? En s'élevant à un calvinisme « plus fidèle à la vraie pensée de Calvin que Calvin lui-même; » en étant plus conséquent qu'il ne le fut avec ses propres prémisses. C'est à la volonté qu'appartient le rôle suprême: telle est la pensée maîtresse du calvinisme. Or si Calvin avait mis la

¹ Genève, imprimerie Wyss et Duchêne, 1890. 24 pages.

volonté plus haut que l'intelligence, comme il l'a mise plus haut que le sentiment ; s'il avait statué, avec le grand Pascal, que le domaine moral et le domaine intellectuel ne sont pas du même ordre, et que le premier est infiniment supérieur au second, il en aurait conclu que le savoir divin, lui aussi, dépend du vouloir divin, et toute sa théologie en était transformée. Au lieu de concevoir la Divinité comme une puissance arbitraire et contradictoire, « il eût compris que dans le plan éternel les méchants et les réprouvés étaient complètement passés sous silence, par la simple raison que Dieu ne savait même pas qu'il y aurait des méchants et des réprouvés. » — La toute-puissance, en effet, et la toute-science ne sont pas Dieu lui-même ; elles sont en lui des facultés, des organes ; l'une est son bras, l'autre est son œil ; mais il peut les déployer ou les contenir à son gré, sans renier sa propre essence. Et il n'y a pas de raison pour que, limitant l'une, il n'ait pas limité l'autre. — Les prédestinatiens disent : Dieu a tout prévu et à la fois tout voulu ; pour lui, savoir, c'est vouloir. Ils confondent ce qui est distinct. D'autres disent : Dieu a tout prévu, mais il n'a pas tout voulu. Ils séparent ce qui est uni. « La seule formule satisfaisante est celle-ci : Dieu a prévu ce qu'il a voulu ; et ce qu'il n'a pas voulu, il ne l'a pas prévu. »

Telle est la substance du discours que M. Aloys Berthoud, professeur de dogmatique à l'Ecole de théologie de Genève, a prononcé à la dernière séance de rentrée de cette Ecole. Nous renvoyons au texte même ceux qui désirent connaître plus à fond la théorie de l'orateur sur le mystère de l'élection et, d'une manière plus générale, le « calvinisme de l'avenir » tel qu'il le conçoit et qu'il le souhaite aux Eglises de la Réforme. Ce discours ne manque pas de hardiesse, surtout si l'on songe au milieu où il s'est produit. Aussi l'auteur a-t-il soin de nous avertir par une note qu'il est « seul responsable des idées qu'il avance. » On le lira avec un réel intérêt, et lors même qu'on ne goûterait pas sa métaphysique à lui plus que celle de Calvin, on trouvera plaisir à la vigueur de sa pensée et à la saveur de son style.

Après cela, il sera permis de se demander si le moment est vraiment aussi « propice » que le pense M. Berthoud pour essayer de sauver la vie au calvinisme ou de le rajeunir, en le transformant. On nous parle de *calvinisme de l'avenir*. Mais le calvinisme a-t-il un avenir ? Aujourd'hui même, où en est-il ? N'appartient-il pas déjà presque au passé ? M. Berthoud ne le dit-il pas lui-même :

« En dépit des théoriciens qui, comme Böhl, professeur à Vienne, reproduisent intégralement la dogmatique du seizième siècle, les calvinistes pur sang se font de plus en plus rares; les anciennes formules ne portent plus les âmes, mais sont portées par elles avec effort; de toutes parts, l'Eglise cherche sa voie. Il n'est pas jusqu'aux pays anglo-saxons, l'Angleterre, l'Amérique, l'Ecosse même, ce ferme rempart de l'orthodoxie, qui ne semblent peu à peu entraînés dans le mouvement. C'est une page qui se tourne dans l'histoire du royaume de Dieu. » Nous craignons bien que les tentatives faites pour galvaniser ce mourant n'aient aussi peu de succès que les efforts opiniâtres auxquels se livrent les confessionalistes luthériens pour faire revivre son frère rival.

D'ailleurs, le résultat le plus clair des remèdes proposés ne serait-il pas, si on les appliquait « sérieusement, » de hâter sa fin? Déjà le calvinisme a été dépouillé de ce qui faisait la moitié de son originalité et de sa force, de ce qui le distinguait le plus nettement de la Réforme suisse et allemande, je veux dire de son régime disciplinaire. Si vous transformez « toute sa théologie » (même à prendre ce mot au sens restreint) et que, par-dessus le marché, vous lui instilliez « ce que la confession luthérienne a de meilleur, » on se demande vraiment ce qu'il restera de calviniste à votre calvinisme. Ne ressemble-t-il pas à s'y méprendre à cette théologie ni calviniste ni luthérienne, mais simplement « évangélique, » qu'ont rêvée depuis plus d'un demi-siècle déjà certains partisans de l'*Union*?

Certes, le calvinisme a un *passé* admirable. Il fera ou plutôt il fait grande figure dans l'histoire. Mais, il faut en prendre son parti et ne pas se faire illusion en se payant de mots, le calvinisme, — je ne dis pas l'esprit réformé, mais le calvinisme comme tel, — a fait son temps. Oui, « c'est une page qui se tourne dans l'histoire du royaume de Dieu. » « De toutes parts l'Eglise (et non seulement l'Eglise réformée) cherche sa voie. » « Les anciennes formules ne portent plus les âmes. » C'est une théologie *nouvelle* qu'il nous faut. M. Berthoud lui-même en salue l'éclosion en d'excellents termes quand il dit: « Ce n'est pas le doute, mais la foi, qui s'agite dans le sein de l'Eglise; et si elle n'accepte plus l'héritage du passé que sous bénéfice d'inventaire, c'est qu'elle aspire à prendre conscience d'elle-même, à mieux définir ses croyances. A première vue, nous sommes en plein désarroi; mais, à travers ce désordre qui nous afflige, on discerne les tressaillements de la vie qui veut éclore, on pressent un nouvel ordre de choses, que l'Esprit de Dieu,

comme aux anciens jours, fera surgir du chaos à l'heure voulue. »

Seulement, l'Esprit de Dieu a coutume de se servir dans ce but d'instruments humains, quelquefois même de théologiens. Si ce ne sont pas toujours des Luther et des Calvin, ce sont tout au moins des Schleiermacher et des Vinet, et pourquoi pas des Ritschl ? S'ils ne sont pas ce qui s'appelle des créateurs, ils sont sans contredit de vaillants pionniers. Ils ouvrent à la pensée chrétienne des voies nouvelles ou bien, au travers des broussailles séculaires, retrouvent d'anciens sentiers qu'on avait abandonnés à tort pour rentrer dans les routes banales, plus commodes, plus sûres en apparence, mais aboutissant à des impasses. Ces hommes-là méritent notre reconnaissance et ils nous sont donnés, je pense, pour que, sans nous asservir à leur système, nous recueillions avec soin les précieux éléments de vérité qui s'y trouvent renfermés.

A ce point de vue, nous ne pouvons nous empêcher en terminant de regretter que M. Berthoud ait cru devoir imiter l'exemple d'un trop grand nombre de conférenciers théologiques allemands, peu calvinistes ceux-là, qui croiraient avoir perdu leur journée s'ils ne commençaient par porter un coup de boutoir à Ritschl et à son école. Cette sortie est d'autant plus regrettable dans le cas particulier, qu'elle porte absolument à faux. En effet, elle repose tout entière sur l'idée erronée que la brochure (de M. Thikötter, traduite par M. Aguiléra) qui a fourni à l'orateur son idée d'exorde est intitulée : « La *religion* de l'avenir, » tandis qu'elle a pour titre : « La *théologie* de l'avenir, » ce qui est fort différent. Il est clair que le titre exact n'eût pas permis d'opposer, comme le fait M. Berthoud, la doctrine de Ritschl à la religion du Christ et des apôtres, et de faire croire à l'auditeur ou au lecteur que la théologie du « célèbre docteur » de Göttingue est fondée sur autre chose que sur « l'Évangile de la grâce de Dieu. » Décidément la mémoire de l'éloquent professeur de l'Oratoire lui a joué là un bien mauvais tour. Car s'il est une chose qui caractérise la théologie de Ritschl, c'est précisément l'importance qu'elle attache à cette affirmation, que la vérité chrétienne ne peut et ne doit être dérivée que de la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ à l'exclusion de toute autre source quelconque.

V. R.

LE NOUVEAU MYSTICISME, par F. Paulhan. Paris, 1891. Félix Alcan, éditeur. — 1 vol. in-18. Prix : 2 fr. 50.

Nous assistons actuellement à la formation d'un esprit nouveau. D'une part, un mysticisme qui, loin de repousser l'appui de la science, la recherche volontiers et envahit quelques esprits attachés à ces phénomènes obscurs et troublants qui marquent la limite actuelle de nos connaissances; d'autre part, la conviction se répandant que toute effusion sentimentale non soutenue par des connaissances précises, court grand risque de rester sans efficacité, et au-dessus, un besoin religieux ou un besoin moral de se rattacher à quelque chose de supérieur, de trouver une base de croyance donnant à la fois l'unité à nos connaissances et à nos actes. Dans son livre intitulé *le Nouveau mysticisme*, M. Fr. Paulhan s'est proposé de déterminer les circonstances qui ont amené la situation actuelle et de montrer celle qui l'a précédée et, à quelques égards, produite; il étudie ensuite les différents éléments de l'esprit nouveau et leurs différentes manifestations. Il essaie enfin de déterminer sa valeur logique et son avenir possible.

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE, publiée sous la direction de F. Pillon, ancien rédacteur de la *Critique philosophique*. 1^{re} année, 1890. — Paris, Félix Alcan.

L'*Année philosophique*, dont M. Pillon vient de publier le premier volume avec la collaboration de MM. Renouvier et L. Dauriac, est destinée à remplacer la *Critique philosophique*. Son objet est de faire connaître et suivre, année par année, le mouvement philosophique contemporain. Elle s'adresse aux professeurs, aux étudiants en philosophie et à tous les esprits curieux des idées générales. Elle se compose de deux parties, consacrées : la première à des études sur les grands problèmes philosophiques posés et discutés en notre temps; la seconde à l'analyse et à l'examen critique des ouvrages philosophiques de langue française, ou de langues étrangères traduits en français, parus dans le cours de l'année. Le volume actuel contient trois études impor-

tantes : la première, de M. Renouvier, sur l'accord du phénoménisme rationnel avec la croyance en un dieu personnel et créateur; la seconde, de M. Pillon, sur la critique des idées d'infini et de parfait; la troisième, de M. L. Dauriac, sur l'esthétique de Guyau. La revue bibliographique contient les comptes rendus de cinquante-cinq ouvrages philosophiques, parus en 1890. (1 vol. in-8°, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 5 fr. — Félix Alcan, éditeur.)

REVUES

REVUE PHILOSOPHIQUE

Décembre 1890.

E. de Roberty: Les antinomies et les modes de l'inconnaissable dans la philosophie évolutionniste. — *A. Binet*: Perception d'enfants. — *M. Vernes*: Histoire et philosophie religieuses. Revue générale. — *Lechalas*: Les bases expérimentales de la géométrie. — *Lalande*: Sur la causalité (réponse à M. Gourd). — Analyses et comptes-rendus. — Périodiques.

Janvier 1891.

J. Soury: La psychologie physiologique des protozoaires. — *B. Perez*: Le caractère et les mouvements. — *G. Mouret*: Force et masse. — Analyses. — Revue des périodiques. — Correspondance: *F. Delbœuf*: La personnalité chez l'enfant (à propos de l'étude de M. Binet sur Les perceptions d'enfants). — Société de psychologie physiologique: *D^r Dufay*: Les somnambules criminels.

Février.

Paul Janet: Réalisme et idéalisme. — *G. Tarde*: L'art et la logique (1^{er} article). — *Gourd*: Morale et métaphysique. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques. — Société de psychologie physiologique.

BEWEIS DES GLAUBENS

Décembre.

Nösgen: La révélation d'après le Nouveau Testament. (Fin.) — *Fritzsché*: Jésus, l'homme-Dieu. (Fin.) — *Zöckler*: Napoléon I^{er} comme témoin de la divinité de Christ. — *Reymann*: L'usage que le Seigneur fait de l'Ancien Testament. — Mélanges.
