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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 13 (1880)

Buchbesprechung: Théologie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 17.07.2025

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

BULLETIN

THÉOLOGIE

Paul de Lagarde [1]. — Semitica. (I et II.)

Les œuvres de M. de Lagarde sont en nombre considérable et ne brillent pas seulement par leur quantité, mais aussi par leur qualité. Le savant professeur de Gœttingue est profondément convaincu de la nécessité absolue de fixer plus rigoureusement les textes et de préciser davantage la signification des mots et des locutions. C'est à cette préoccupation fondamentale que se rattachent en fait la plupart de ses œuvres. Publier, avec un soin et une minutie dignes d'être pris pour modèle, les textes divers et spécialement des versions antiques de l'Ancien Testament ; déterminer avec toutes les ressources d'une analyse pénétrante et d'une érudition immense le sens des mots, des termes employés ; ne jamais se contenter d'un à peu près ; rappeler sans cesse, et au besoin déterrer les documents les plus originaux et les moins facilement accessibles, voilà la tâche à laquelle s'est voué M. de Lagarde, avec une persistance digne d'admiration ; malheureusement, jusqu'ici, il semble que la reconnaissance des autres savants ne l'ait pas suffisamment récompensé de ses efforts. Cette ignorance à l'endroit de ses ouvrages, cette indifférence coupable vis-à-vis de ses travaux et de ses trouvailles a été sensible à notre auteur.

[1] *Semitica*, von Paul de Lagarde. Erstes Heft, aus dem 23. Bande der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1878. Zweites Heft, aus dem 25. Bande, 1879. — Göttingen, Dieterich.

On en trouve des traces dans les deux fascicules que nous avons sous les yeux. (Voy. I, pag. 19, 22, 35, 36; II, pag. 3, 48.) Nous ne prétendons point excuser cette attitude de réserve et même de dédain ou d'ingratitude que les hommes de science ont eu le tort d'observer vis-à-vis des travaux de M. de Lagarde, nous la regrettons et nous espérons qu'il en est déjà autrement, certains indices nous montrent que l'attention se tourne maintenant de plus en plus vers lui. Nous ne pouvons nous empêcher de dire pourtant qu'à nos yeux il existe une circonstance atténuante. M. de Lagarde nous fait un peu l'impression de cacher sa lumière sous un boisseau. La lumière existe, elle est incontestable, elle éclaire brillamment, mais le boisseau existe aussi; il est dans les *titres*, tout généraux et obscurs, que semble affectionner M. de Lagarde: *Symmicta ; Prætermissa ; Orientalia ; Semitica*. Comment se rendre compte du contenu multiple de ces ouvrages? comment deviner que l'importante théorie de M. de Lagarde sur le nom de *Yahvé* se trouve dans un corollaire (en latin) qui suit l'édition du Psautier de saint Jérôme[1]? Il n'est pas jusqu'à l'orthographe tout individuelle de notre auteur qui ne rende l'accès de ses ouvrages plus malaisé.

Nous n'en sommes pas moins heureux de pouvoir consacrer ici quelques lignes à l'une de ses dernières publications, les *Semitica*, quoique nous nous sentions très peu compétent en ces matières pour apprécier ce travail de maître.

Jusqu'ici, deux fascicules (*Hefte*) ont paru.

PREMIER FASCICULE. *Premier mémoire*. (Pag. 1-32.) Ce mémoire renferme des *observations critiques sur le livre d'Esaïe*, mais il n'est lui-même qu'un premier fragment, car il ne s'étend que jusqu'au chapitre XVII inclusivement. Nous espérons que la suite ne se fera pas trop attendre. En effet, nous avons beau différer d'opinion avec M. de Lagarde sur la composition du livre d'Esaïe, nous n'en retirons pas moins le plus grand profit de ses remarques sur le texte, des corrections qu'il propose, etc. M. de Lagarde considère le livre d'Esaïe comme une anthologie, composée au temps de l'exil et où les morceaux authentiques, écrits

[1] Nous avons eu l'occasion d'en parler ici-même. Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1877, pag. 571-578.

par Esaïe en personne, sont mélangés à beaucoup d'autres. Il n'est pas besoin d'adhérer à cette manière de voir pour apprécier à leur juste valeur les améliorations de détail que notre auteur nous propose. Il traite des chapitres I, VII et XII, pris en entier, et des passages isolés I, 5, 8, 31 ; II, 5-21 (il considère ce morceau comme le début primitif du livre, placé à la surface extérieure du rouleau, ce qui expliquerait le grand nombre d'erreurs du texte) ; III, 18 ; IV, 2 (rapprochements intéressants) ; VII, 2, 6 ; VIII, 12 (où il corrige קשר en קדש) ; VIII, 14 ; IX, 5, 6, 7, 8, 16 ; X, 4, 10 ; XI, 4, 5, 7 (il donne une liste d'exemples de mutations entre le *dad* arabe, le ץ hébreu et le ע syriaque) ; XI, 11 ; XIII, 4, 11 ; XVII, 1, 2, 8, 9, 10.

Il serait peut-être permis de désirer, de la part de notre auteur, une attitude un peu moins belliqueuse vis-à-vis de ceux dont il ne partage pas les vues et les croyances. Il nous semble que les opinions ne gagnent jamais beaucoup à être exprimées avec autant d'âpreté et sur un ton aussi ironique, aussi dédaigneux vis-à-vis des antagonistes. (Voy. pag. 9-13, 21-22.)

Second mémoire. (Pag. 33-68.) C'est l'explication d'un certain nombre de *mots chaldéens.* (M. de Lagarde conserve le terme de *chaldéens*, tout en constatant combien il est erroné.) Il ne rentre pas dans le cadre de cette *Revue* d'énumérer les mots qui font l'objet des explications de M. de Lagarde. Bornons-nous à signaler les deux termes bibliques אספרנא (pag. 48), qui se trouve maintes fois dans Esdras, et אחשדרפנים (pag. 42), employé dans Esther. Le nom de אחשורש se trouve aussi mentionné incidemment, pag. 43. Voy. encore pag. 50, à propos du mot *Messie*, et 65, à propos de גפר, Gen. VI, 14. Ce mémoire sera également continué plus tard.

Appendice. M. de Lagarde signale à ses lecteurs (pag. 69-71) un manuscrit ignoré de la bibliothèque de Gœttingue, contenant une partie du Talmud. A ce propos il formule, au sujet d'une future édition scientifique du Talmud, un programme auquel nous ne pouvons que souscrire et que nous voudrions bien voir réaliser.

SECOND FASCICULE. L'unique mémoire contenu dans ce fascicule est consacré à un important manuscrit de la version grec-

que de l'Ancien Testament, le *codex sarravianus*, ainsi appelé du nom de *Claude Sarrau*, conseiller au parlement de Paris, mort en 1651. Cent trente feuillets de ce document, qui sont conservés à Leyde, et un feuillet isolé, appartenant au czar, ont été publiés par Tischendorf dans ses *monumenta sacra inedita* ; mais les vingt-deux feuillets qui se trouvent à la Bibliothèque nationale de Paris n'avaient jamais été édités, et M. de Lagarde nous en donne ici, non pas le fac-similé, ce qui serait superflu et coûteux, mais une reproduction rigoureusement exacte. Il fait précéder cette édition de trois pages de préface, puis vient le texte grec, avec notes, pag. 4-47 ; enfin quelques mots de conclusion, pag. 48. Le *codex sarravianus* date, selon Tischendorf, du IVe siècle déjà ; il a conservé, chose précieuse, les signes introduits par Origène pour la critique du texte. M. de Lagarde le désigne par la lettre G.

Nous relevons dans l'introduction de M. de Lagarde un desideratum relatif à une bonne édition des œuvres d'Origène, dont nous ne possédons malheureusement que des fragments ; ceux-ci n'ont pas encore été édités avec le soin et la méthode nécessaire. Le texte lui-même des feuillets du *codex sarravianus* est reproduit en deux colonnes ; il comprend les chapitres suivants : Exode XXXVIII, 24 - XXXIX, 21 ; XXXVI, 35 - XXXVII, 21 ; XXXIX, 37 - XL, 38 (avec lacunes) ; Lév. I, 1 - IV, 26 ; XIII, 49 - XIV, 6 ; XIV, 33-49 ; XV, 24 - XVII, 10 ; XVIII, 28 - XIX, 36 ; Nomb. XXV, 3 - XXVI, 3 ; XXIX, 12-33.

Dans sa conclusion, notre auteur exprime chaudement sa reconnaissance à son ami, M. *Alfred Schœne*, qui a soigneusement revu le travail de M. de Lagarde, corrigé et complété sa copie, et enrichi les notes de nombreuses observations.

Pour nous, nous terminons en souhaitant que M. de Lagarde ne se lasse pas de donner des successeurs à ses nombreux travaux publiés jusqu'ici, et qu'il ait de moins en moins à se plaindre de l'indifférence témoignée à ses ouvrages, si dignes de fixer l'attention.

LUCIEN GAUTIER.

ALOYS BERTHOUD. — LA POÉSIE DE LA BIBLE[1].

Dans cet élégant in-12, M. le pasteur Berthoud nous offre une édition soigneusement revue de deux conférences prononcées, il y a quelques années, à Lausanne, Strasbourg et ailleurs.

La première, consacrée à *la poésie sacrée en général*, traite successivement des rapports entre la poésie et la religion et des conditions à remplir pour comprendre la poésie de la Bible (lisez : de l'Ancien Testament); de la forme particulière de la poésie des Hébreux, de leur versification et de leur style; des deux qualités essentielles de la poésie sacrée, savoir, la naïveté et la profondeur, l'alliance aussi heureuse qu'intime des traits individuels et des traits universels, d'un idéalisme plein d'élévation avec un réalisme plein de naturel et de familiarité. Puis, après ces développements sur « la forme, expression de l'idée, » le conférencier remonte à la source d'où a jailli la poésie biblique, savoir, l'idée du Dieu vivant. Cette première étude se termine par un parallèle entre la poésie de la Bible et celle du XIXe siècle d'une part, la poésie classique des Grecs de l'autre; parallèle qui aboutit à cette conclusion, c'est que la poésie de l'antiquité profane est celle du *fini idéalisé*, la poésie de la Bible celle de l'*infini réalisé*, tandis que la poésie de nos jours « s'est condamnée à errer tristement ou à se débattre convulsivement dans cette région douteuse qui n'est ni le réel, ni l'idéal, ni le fini, ni l'infini, qui est, en un mot, l'*indéfini*. »

Après l'espèce, les individus; après la poésie sacrée considérée dans son ensemble, les divers *poètes de la Bible* avec leur physionomie particulière et leurs qualités respectives. C'est le sujet de la seconde conférence, où l'auteur passe en revue les principaux d'entre ces poètes. Il les divise en trois groupes correspondant à trois périodes : celle de l'enfance, ou l'*âge héroïque*, qui s'ouvre avec Moïse et se termine à l'époque des Juges; celle de la maturité ou *le grand siècle*, qui gravite autour des deux noms illustres de David et de Salomon; celle du déclin ou *le temps des prophètes*, qui s'étend jusqu'après l'exil.

[1] *La poésie de la Bible*, par Aloys Berthoud. — Lausanne, Henri Mignot, éditeur, 1880, VI et 222 pag.

« Ce livre, dit modestement la préface, n'est pas une œuvre d'érudition ou de science, et nous sommes loin d'avoir épuisé la matière. » Le but de l'auteur est d'appeler l'attention des amis de la littérature aussi bien que des amis de la Bible sur les beautés littéraires de celle-ci. « Il me semble, dit-il ailleurs, que, de nos jours surtout, les dédains dont la Bible est l'objet nous font un devoir de revendiquer pour elle la place qui lui revient, et de remettre en lumière, tant aux yeux de ses amis que de ses ennemis, les titres nombreux qu'elle a à notre respect et à notre amour. Et, certes, les chrétiens ne sont pas sans reproche à cet égard ; si les beautés de la Bible sont trop oubliées ou méconnues, n'est-ce pas un peu de leur faute ? Ils la lisent, la méditent, la consultent dans l'intérêt de leur vie spirituelle, et ils font bien ; mais, sauf de rares exceptions, qui songe à la trouver belle ?... Or, je le demande, l'un empêche-t-il l'autre ? »

On ne saurait mieux dire. C'est aux croyants les beaux premiers qu'il faut apprendre quels trésors de poésie et d'éloquence leur Bible renferme. Car s'il est vrai que la haute poésie des auteurs bibliques a été de tout temps remarquée par certains esprits distingués, il n'y a pas beaucoup plus d'un siècle que cette découverte a commencé à transpirer dans le public. Il en a été de la poésie de la Bible comme de celle des hautes Alpes dont l'auteur parle si bien quelque part : les beautés de l'une et de l'autre, ce n'est que dans le cours du XVIIIe siècle qu'elles se sont révélées au monde. Il suffit de rappeler les noms, ici, de Lowth, de Herder, d'Eichhorn; là, de Haller, de J.-J. Rousseau, de H.-B. de Saussure, sans oublier Gœthe, de tous les modernes celui, peut-être, qui, tout « enfant du siècle » qu'il était, a le mieux senti, à la fois, les beautés de l'Ancien Testament et celles de la nature alpestre.

Etudier la Bible au point de vue littéraire, c'est sans doute l'étudier par le côté accessoire; moins accessoire, pourtant, que plusieurs ne pourraient le penser. Et d'abord une étude littéraire bien faite aura pour certains esprits une portée apologétique qu'on aurait tort de dédaigner. Cet effet sera produit d'autant plus sûrement qu'il sera moins cherché. Nous souhaitons très sincèrement ce succès aux conférences de M. Berthoud. Elles sont faites pour le mériter, non seulement par les belles qualités de forme et de fond

qui les distinguent, mais parce qu'il a su, lui pasteur, triompher presque entièrement de la tentation de sortir de son sujet pour prendre le ton de la chaire et s'abandonner à des digressions édifiantes.

Mais, — et ceci nous paraît plus important, étant donnée la tournure d'esprit du public qui s'intéresse de préférence à de semblables publications, — une étude littéraire sur la poésie de la Bible est plus propre que bien d'autres ouvrages à répandre parmi les chrétiens des idées plus saines, plus larges, plus vivantes et partant plus vraies, sur la Bible elle-même. Nous ne le dissimulerons pas, c'est à ce point de vue surtout que nous saluons avec joie le volume publié par l'honorable pasteur de l'Eglise libre de Lausanne. Au risque d'offusquer la piété timorée de plusieurs, il met en relief le côté humain de la Bible, et il le fait avec autant de franchise que de talent. « Il est donc, dit-il, bien entendu (et nous espérons que nulle susceptibilité religieuse n'en sera froissée) que notre étude sera en principe une *critique littéraire* des auteurs sacrés, pas moins que cela, l'inspiration surnaturelle demeurant d'ailleurs parfaitement intacte et hors de cause ; car s'il est permis de parler des défaillances morales d'un David ou d'un saint Pierre, sans porter atteinte à la divinité de la Bible, à plus forte raison, ce me semble, est-on en droit d'apprécier la valeur esthétique de ses poètes, et même, le cas échéant, de signaler leurs côtés faibles non moins que leurs mérites. » Et dans la conclusion : « Nous avons considéré les poètes de la Bible au point de vue littéraire seul, sans nous préoccuper de leur importance religieuse... S'il y avait entre eux moins de différences, je veux dire moins d'originalité, ce ne serait pas un gain, mais une perte, et la Bible en serait appauvrie. Dieu merci, l'inspiration surnaturelle n'a pas amoindri leurs âmes, elle les a exaltées et grandies; car « Dieu » n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. » A l'homme le soin de se fabriquer des machines qui le secondent dans son ouvrage! A Dieu la gloire de se choisir pour instruments des êtres libres qui soient « ouvriers avec lui. »

A bon entendeur, salut! Mais peut-être eût-ce été rendre service à ceux qui ont l'ouïe dure, ou l'oreille distraite, que d'être un peu plus explicite sur ce qu'il faut entendre par cette inspiration surnaturelle qui « demeure d'ailleurs parfaitement intacte et

hors de cause » dans une étude littéraire comme celle dont il s'agit. Il y a telle notion de l'inspiration, encore très répandue dans le public religieux, qui, loin de demeurer intacte, est frappée au cœur, même par une critique purement littéraire des auteurs sacrés. Lorsque, par exemple, je lis à la pag. 186, dans le paragraphe relatif à Jérémie, ce qui suit : « Il lui arrive même, pour mieux exprimer sa douleur, d'emprunter à Job ses accents passionnés. Si du moins il les avait répétés mot à mot ! Mais, hélas ! il se contente de les imiter, et, il faut le dire, l'imitation n'est pas à la hauteur du modèle... Job avait maudit le jour, la nuit, des choses inanimées ; il s'était bien gardé de maudire aucun homme : Jérémie a cette cruauté-là, lui, le débonnaire, le doux, le bon Jérémie ! Voilà où l'on arrive en ne restant pas soi ! Il a eu le tort de vouloir s'approprier le genre d'un poète qui n'a aucune parenté avec lui : il n'est parvenu qu'à en défigurer un des plus beaux passages. Et ce n'est pas la seule fois qu'il ait commis pareille faute littéraire, etc. » Lorsque je lis un jugement comme celui-là, je suis moins rassuré, je l'avoue, que ne paraît l'être notre conférencier, à l'endroit de ce qu'il appelle les susceptibilités religieuses. Il me paraît impossible que tels de ses lecteurs ne se soient pas posé cette question inquiète : « Avec une pareille critique, que devient l'inspiration ? Jérémie n'était donc pas poussé et éclairé par l'Esprit de Dieu au moment où il « commettait la faute » de faire à Job cet emprunt *littéraire ?*... Et dire après cela que l'inspiration surnaturelle demeure hors de cause ! »

Il est à souhaiter que beaucoup de lecteurs de M. Berthoud se posent pareille question et surtout que, au lieu de faire violence à leur sens esthétique pour l'amour d'une théorie sur l'inspiration qu'ils ont acceptée de confiance et conservée par habitude plus encore que par piété, ils se laissent amener par la lecture de ce volume à réfléchir et à élargir leurs vues. Mais, je le répète, peut-être eût-il encore mieux valu prévenir l'équivoque et dissiper les malentendus, en indiquant aussi clairement et simplement que possible dans quel sens l'inspiration demeure intacte, comment et pourquoi relever les défauts d'un écrivain biblique ne porte pas atteinte à la divine autorité de la Bible. Il importe qu'on le sache, et qu'on se l'avoue sans ambages : prendre au sérieux la vivante

individualité des écrivains sacrés, en particulier celle des poètes, et s'en tenir à l'idée traditionnelle de l'inspiration, sont choses incompatibles. Ce n'est pas par un effet du hasard que le sens pour les beautés littéraires de la Bible, l'intérêt pour la forme particulière et « l'esprit » de la poésie des Hébreux se sont éveillés précisément au moment où l'empire de cette théorie commençait à décliner.

M. Berthoud, on vient de le voir, exerce la critique littéraire avec une parfaite liberté. Si, dans les considérations générales de la première conférence, il semble porté à trop idéaliser les poètes hébreux, on n'en saurait dire autant de la galerie de portraits dont se compose la seconde. Pour plusieurs de ces poètes il a des mots sévères. Parfois même, à notre sens, il arrive à sa sévérité de dépasser la mesure. Que pensez-vous, par exemple, de ce parallèle entre Moïse et Balaam? « La poésie de ce dernier est bien supérieure à celle de Moïse en perfection artistique... Moïse n'était poète que par occasion; Balaam est un homme du métier, qui connaît son art à fond et le manie à merveille; et pourtant il nous laisse froids et indifférents, parce qu'on ne sent pas chez lui une émotion sincère et cordiale. Il n'a pas ce mouvement, cette chaleur communicative qui fait que le lecteur est entraîné malgré lui. S'il a du brillant, il a en même temps du factice : il charme l'imagination, il ne touche pas le cœur. Quand Moïse est poète, c'est sa grande âme qui chante : chez Balaam ce n'est guère que l'esprit, dominé par une sorte d'exaltation fiévreuse; et on a l'impression que l'âme en est absente. »

Cette impression, il nous est impossible de la partager. En lisant cette page, nous n'avons pu nous empêcher de nous demander (que l'auteur nous pardonne ce soupçon) si l'antipathie pour le *devin* n'aurait pas influencé en quelque mesure le jugement porté sur le *poète*. Pour M. Berthoud, en effet, l'identité de ces deux personnages ne fait pas l'ombre d'un doute. « Ces discours de Balaam, dit-il, portent en eux-mêmes le cachet de leur authenticité. Prétendre que Moïse en est l'auteur et qu'il les aurait inventés par ruse de guerre ou par orgueil national, serait faire preuve de peu de sens littéraire. » Ainsi : ou Balaam ou Moïse, *aut-aut; tertium non datur*. Est-ce bien sûr?

Ceci nous amène à dire un mot de la critique historique, qui tient de plus près à la critique littéraire que ne semble le penser l'auteur de ces conférences. Les questions de critique, je veux dire les questions relatives à l'authenticité et à l'âge respectif des œuvres poétiques de la Bible ne l'arrêtent guère. Il les traite un peu en poète, qui voit avant tout dans la critique une « chimie de l'esprit, habile à démolir, impuissante à construire. » A l'entendre affirmer, comme allant de soi, l'origine antédiluvienne du chant de Lémec, et dire, de même, de Moïse qu'il fut non seulement grand patriote et grand législateur, mais grand historien, plus que cela, le véritable créateur de la poésie sacrée, bref, « un initiateur en toutes choses ; » à le voir statuer dans l'histoire de la muse hébraïque « deux siècles de silence » entre le *grand siècle* et le temps des prophètes, attribuer à David des psaumes tels que le 69e et le 133e, et à Salomon le livre actuel des Proverbes, ou bien encore, à propos d'Esaïe, tirer presque toutes ses citations des portions du livre qui, selon toute probabilité, ne proviennent pas de ce prophète, — on serait tenté de croire que tout le travail qui s'est accompli, depuis plus d'un siècle, dans le champ de la critique sacrée, est pour notre critique nul et non avenu. Il n'en est, cependant, pas tout à fait ainsi, preuve en soit la place qu'il assigne à l'Ecclésiaste. Il y voit, avec raison, une des dernières productions de la littérature hébraïque, « sinon la dernière de toutes. » On lira avec un véritable intérêt la remarque fort juste qu'il fait, à ce propos, sur la légitimité et sur la valeur poétique de « cet artifice littéraire qui consiste à évoquer les morts illustres et à les prendre à témoin des vérités qu'on enseigne. » Mais ce qui est vrai de l'Ecclésiaste, pourquoi ne le serait-il pas de tel autre livre ou de telle autre production poétique? Ce qui, ici, est « fiction innocente, » mieux que cela, « œuvre de vrai poète, » pourquoi ne le serait-il pas ailleurs ?

Nous aurions bien d'autres choses à relever dans ce substantiel volume. N'aurait-il pas fallu, pour caractériser plus exactement les Hébreux et leur poésie, les isoler un peu moins de leur milieu naturel, c'est-à-dire sémitique? La littérature nationale des Grecs, la poésie du XIXe siècle et les parties poétiques de l'Ancien Testament, c'est-à-dire d'un volume formé de livres choisis et réunis

dans un but déterminé, celui de servir de *canon* à une société religieuse, peuvent-elles réellement être mises en parallèle? L'auteur, dans sa première conférence, n'a-t-il pas cédé par trop à la propension à généraliser, à tout réduire en formules, et plusieurs de ces formules ne ressemblent-elles pas à ces brillantes fusées qui éblouissent plus encore qu'elles n'éclairent? Dire, par exemple, de la poésie de l'Ancien Testament (car c'est de lui seul qu'il s'agit) qu'elle est celle de l'*infini réalisé*, n'est-ce pas, pour l'amour d'une formule ingénieuse et d'un bel effet d'antithèse (le *fini idéalisé* et l'*indéfini*), dépasser la stricte vérité? Et quand, dans l'éloquente péroraison de cette même conférence, l'auteur parle de la Bible comme d'une « épopée auguste et grandiose » dont le Seigneur est le vrai poète, d'un « drame majestueux et terrible » qui, embrassant le cours des siècles, s'ouvre « au commencement de toutes choses, » et se dénoue « à la fin de toutes choses, » et dont le *héros* (si ce terme profane n'est pas trop indigne d'un si grand objet), le héros, auquel appartient l'action principale.... « s'appelle Jésus-Christ, » ne lui arrive-t-il pas, sans qu'il s'en doute, de confondre deux choses bien distinctes, savoir la Bible et la révélation? Ensuite, la ligne de démarcation entre ce qui est poésie, dans l'Ancien Testament, et ce qui ne l'est pas, ce qui ne l'est pas encore ou ne l'est plus, est-elle bien tracée? Serait-il vrai que dans les récits de la Genèse ou dans les livres de Samuel il n'y ait de poésie que celle que nous y découvrons à la lecture? Mais, surtout, peut-on parler d'un *genre prophétique* au même titre que du genre *lyrique* et du genre *didactique?* Le fait que la prose plus ou moins poétique, souvent très poétique, il est vrai, des prophètes, affecte volontiers la forme essentiellement *rhétorique* (et non métrique) du parallélisme, ce fait autorise-t-il à ranger les prophètes au nombre des *poètes?* L'auteur ne dit-il pas lui-même que « les prophètes sont avant tout des orateurs, » que « leur poésie a tous les caractères d'une haute éloquence? » et dans Jérémie ne distingue-t-il pas avec soin le prophète du poète? D'un autre côté, si les prophètes sont poètes, pourquoi l'apocalyptique Daniel ne serait-il pas du nombre?

Mais arrêtons ici ces points d'interrogation! Les remarques et les citations qui précèdent, les proportions même qu'a prises cette

annonce, disent assez l'intérêt qu'éveillent ces conférences. Nous ne les recommanderions pas précisément à qui chercherait avant tout à se former une idée exacte, vraiment *historique*, de l'histoire de la poésie israélite. Mais ceux qui savent apprécier le côté esthétique de la Bible, ceux qui désirent se rendre compte de ce qui fait la beauté et la grandeur de la poésie sacrée, feront bien de prendre en main ce petit volume. Tout en faisant leurs réserves, ils éprouveront une réelle jouissance littéraire, relevée encore par l'impression bienfaisante que produira sur eux le souffle élevé, religieux, dont ces pages sont pénétrées. H. V.

S. BERGER. — LA BIBLE AU XVIe SIÈCLE[1].

Le XVIe siècle, on le sait, est le berceau de la critique biblique, de cette science qui, de nos jours, a jeté un si vif éclat et qui menace même d'absorber d'une façon trop exclusive les forces de la théologie moderne. C'est à raconter ses origines, à dire les méthodes et les principes qui constituèrent à la première heure cette discipline que M. Samuel Berger, secrétaire et bibliothécaire de la Faculté protestante de Paris, consacre les pages intéressantes que nous voudrions recommander à l'attention de nos lecteurs. A vrai dire, le titre de son livre est plus vaste que le livre lui-même, et la préface déjà nous annonce que le Nouveau Testament seul préoccupera l'écrivain, et qu'on ne dira du volume sacré dans son ensemble que ce qui est strictement nécessaire. Ainsi limité, le sujet est certes encore assez riche, et si M. Reuss, dans son *Histoire du canon*, a déjà fait connaître au public français les idées critiques de Luther et de Calvin, M. Berger a continué et développé le travail du maître de Strasbourg. Aux réformateurs, à ces héros qui surent joindre à leur œuvre religieuse une œuvre scientifique considérable, M. Berger ajoute des renseignements intéressants sur

[1] S. Berger. *La Bible au XVIe siècle.* Etude sur les origines de la critique biblique. Paris, 1879. — *De glossariis et compendiis exegeticis quibusdam medii ævi, sive de libris Ansileubi Papiæ Hugotionis Guill. Britonis de Catholicon Mammotrecto aliis dissertatio criticas.* Paris, 1879, par S. Berger.

Erasme, sur Ximènes et sa *Polyglotte*, sur les premières traductions de la Bible en France, sur l'œuvre de Bèze et des Estienne. Le concile de Trente et la délétère influence de la scolastique protestante de la fin du XVIe siècle sur la critique constituent les derniers chapitres du livre et la limite de la période étudiée. Dans toutes ces matières, l'auteur n'a point eu la prétention de nous apporter des faits nouveaux. Ce qui distingue son travail, c'est la clarté de l'exposition, que le lecteur suit sans effort. Relevons aussi, car c'est un des mérites du livre, l'abondance et le choix judicieux des citations, qui font du travail de M. Berger un compendium utile et facile à consulter. Le manque de temps, aussi bien que les limites qui nous sont imposées, nous empêchent d'entrer ici dans le fond des questions élucidées. Qu'on nous permette une seule critique : nous regrettons que M. Berger n'ait pas déterminé avec plus de netteté les principes critiques de Luther et de Calvin ; l'exposition manque ici de l'unité qui en ferait la force et la clarté ; une discussion approfondie des théories des réformateurs aurait donné à l'ouvrage un relief tout particulier. Malgré tout le bien que M. Berger nous dit de Calvin, il nous paraît n'avoir pas fait saillir cette grande figure comme elle le mérite, car, malgré tout ce qu'a dit et fait Luther, Calvin l'a considérablement dépassé en tact critique, en méthode, en finesse exégétique. Aussi espérons-nous qu'un jour ou l'autre M. Berger ou quelque théologien de France saura mettre en lumière ce roi des exégètes, qui, en plus d'un point, n'a pas encore été dépassé aujourd'hui. Les commentaires de Luther, riches d'applications pratiques, ont vieilli au point de vue scientifique ; ceux de Calvin demeurent encore des modèles, et cette immortalité ils la doivent moins au génie de leur auteur qu'aux méthodes rigoureuses qui les inspirent.

Nous oublierions la meilleure partie du livre de M. Berger si nous ne signalions d'une façon particulière son introduction : *L'intelligence de la Bible à la fin du moyen âge*. C'est là la partie neuve, originale, du livre, et nous sommes d'autant plus reconnaissants à M. Berger de cette étude qu'il faut un grand renoncement pour aborder les théologiens de ce temps, pour lire leurs discussions oiseuses, leurs *manuels*, leur exégèse fantastique et leur latin de cuisine.

Le latin de M. Berger est heureusement meilleur, et sa dissertation qui, selon un antique usage imposé aux aspirants au doctorat, est écrite en la langue de Cicéron, est d'une érudition considérable. Elle a trait aux manuscrits et à la littérature des *glossaires*, de ces dictionnaires bibliques que nous devons à l'érudition monastique, et dont les principaux sont ceux de l'évêque Ansileubus (700), de Papias (1053), de Hugotion et surtout le *Mammotrectus*.

A ceux que rebutent les thèses latines nous conseillons de lire l'introduction de l'ouvrage français. Ils y trouveront des renseignements du plus haut prix et un exposé clair et précis des études bibliques au XVe siècle. P. C.

W.-F. Gess. — La supériorité de Jésus sur les prophètes[1].

Le titre de cette conférence porte littéralement : *La souveraineté du Seigneur Jésus vis-à-vis des prophètes*. Bien qu'emprunté à la langue française, ce terme de « souveraineté » exige, dans le cas particulier, une explication pour être bien compris. Ce que l'auteur entend par là, c'est essentiellement la critique que Jésus, en sa qualité de Fils, pleinement initié aux desseins de Dieu, exerce souverainement à l'égard des intuitions incomplètes, fragmentaires, parfois contradictoires en apparence, des hommes de Dieu de l'ancienne alliance.

Mettre en relief cette « préexcellence de l'esprit de Jésus pardessus tous les esprits de prophètes » paraît à l'auteur non moins important que de démontrer l'accord fondamental qui existe entre eux. Il pense que c'est là un devoir particulièrement à notre époque, en présence de l'opinion assez répandue d'après laquelle Jésus, dans ce qu'il dit de son glorieux retour du ciel pour juger le monde, n'aurait fait que reproduire docilement, en les appliquant à lui-même, les attributs surhumains dont les anciens prophètes

[1] *Die Souveränität des Herrn Jesu gegenüber von den Propheten.* Ein Vortrag gehalten bei der kirchlichen Conferenz in Barmen, am 14. August von Dr Gess, ord. Prof. der Theol. in Breslau. — Basel, C. Detloff, 1879, 1879, 27 pag. in-8.

avaient revêtu leur Messie, et qui ne s'étaient pas réalisés en lui pendant sa vie terrestre.

« Quoi? le même Jésus qui, en dépit de maint passage prophétique, déclare que la seule adoration agréable au Père c'est l'adoration en esprit, qui n'est liée à aucun lieu privilégié ; ce Jésus qui, au lieu de la royauté *terrestre* dont avaient parlé les prophètes, revendique pour lui le pouvoir d'inspirer et de protéger les siens par sa présence *invisible* et s'attribue toute puissance sur le *ciel* et la terre; ce Jésus qui, dès le début de sa carrière (?), est pénétré de la certitude que la voie du Messie mène à la *mort*, alors que ni le proto-Esaïe, ni Michée, non plus que Jérémie ou Ezéchiel, n'en ont la moindre idée; ce Jésus qui, en face du plus grand des prophètes, Jean-Baptiste, fait acte de « souveraineté » en caractérisant la phase dans laquelle le royaume des cieux vient d'entrer comme la période des *semailles*, tandis que le Baptiste avait annoncé que la *moisson*, bien plus, que le temps de vanner, de *cribler* le blé, était venu ; qui fait dire à ce même Baptiste, en réponse à ses doutes : « Heureux celui pour qui je ne serai pas une occa- » sion de chute! » et qui, tout en plaçant très haut ce prophète, n'en déclare pas moins, en présence de la foule, que le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui; qui, enfin, à l'heure même où le Baptiste est sur le point de le méconnaître, éclate en ce cri de triomphe : « Toutes choses m'ont été données par mon Père, et personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, ni le Père, si ce n'est le Fils ; » — ce même Jésus, malgré toute son humilité (peut-être, qui sait? à cause même de son humilité), aurait été homme à se laisser octroyer, sans critique, par la lettre des prophètes, l'opinion que son humble ministère sur cette terre serait suivi d'une gloire dépassant infiniment toute mesure humaine, de la séance à la droite de la Puissance, du retour sur les nuées du ciel? » ... Lui, dont l'œuvre rédemptrice aurait, dit-on, consisté essentiellement en ce que, par la révélation de l'amour paternel de Dieu, il nous a affranchis de la lettre de la loi, il se serait bercé sur ce point-là d'une espérance illusoire pour n'avoir pas su s'émanciper de la lettre des prophètes?... Non, ce n'est pas de son côté qu'il faut chercher le manque de critique. Ses paroles ne sont pas un simple et servile écho des anciens oracles ; elles ont jailli

des profondeurs de sa conscience et de la connaissance unique qu'il avait de Dieu et de ses desseins.

Telles sont les conclusions de M. Gess. Elles méritent certainement de fixer l'attention. Il est cependant permis de se demander si la question se laisse résoudre aussi simplement. D'autres éléments encore entrent ici en ligne de compte. Aussi nous paraît-il douteux que tous les lecteurs de cette conférence soient également convaincus de la force probante de l'argument que l'auteur tire de sa démonstration de la « souveraineté » de Jésus. Assurément, quand le Seigneur, après l'adjuration de Caïphe de dire s'il est le Christ, le Fils de Dieu, répond : « Tu l'as dit, » et qu'ensuite il ajoute de son chef : « Au reste, je vous déclare que dès maintenant vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel » (Math. XXVI, 64; comp. Ps. CX, 1; Dan. VII, 13), ces paroles ne lui sont pas dictées par un respect servile pour « la lettre » des prophètes. Non, cette belle, cette majestueuse confession, elle est l'expression de sa conscience la plus intime, elle témoigne d'une profonde et indomptable conviction : « Je suis le Messie, et cela est si vrai que vous-mêmes vous ne tarderez pas à en faire l'expérience; *dès maintenant vous verrez* que je suis bien celui dont parlaient David et Daniel dans des oracles que bien vous connaissez. » Est-ce à dire que les termes qu'il a choisis, librement choisis dans les prophètes pour en revêtir cette affirmation *messianique*, ne puissent s'entendre qu'à la lettre, qu'il faille de toute nécessité les prendre dans leur sens le plus matériel? Il est permis de se poser la question, surtout en présence de ce *dès maintenant vous verrez*.

Quoi qu'il en soit de la valeur apologétique de cette thèse de la royale liberté de Jésus vis-à-vis des prophètes, dans son applicacation spéciale aux discours relatifs à la parousie, hâtons-nous de constater que la thèse elle-même est très clairement établie. On retrouve dans cette conférence toutes les qualités qui distinguent en général les études bibliques de l'honorable professeur de Breslau : clarté et noble simplicité de l'exposition unies à une exégèse sobre, souvent fine et profonde. On sait d'ailleurs que M. Gess n'est rien moins qu'inféodé à la théologie traditionnelle, et tel passage de l'opuscule qui nous occupe prouve qu'il n'abdique pas da-

vantage son indépendance vis-à-vis de certain dogme favori d'une théologie moderne qui se croit biblique par excellence. (Voir ce qu'il dit à la pag. 17 et suiv. de ceux qui pensent qu'après la conversion du peuple juif Jérusalem devra être de nouveau le centre du vrai culte.)

La partie la plus intéressante, la plus originale de cette conférence est sans contredit celle où l'auteur met Jésus en présence de Jean-Baptiste. Nous signalerons en particulier ses réflexions sur les doutes de ce prophète, qui motivèrent son message à Jésus. (Math. XI.) « Quoi d'étonnant, dit-il, si cet esprit de feu a eu de la peine à se familiariser avec l'idée d'un Messie faisant l'office de *semeur*, alors que, selon lui, le temps de la *moisson* devait enfin être venu? Nulle trace, chez le Baptiste, de l'attente d'un Fils de David environné d'un éclat *extérieur;* sa conception du Messie est toute *spirituelle* et morale. Ce qui le « scandalise » ce n'est pas la pauvreté de Jésus, c'est la lenteur avec laquelle il procède. Et cette lenteur ne peut lui entrer dans l'esprit, parce qu'il est animé de l'esprit d'*Elie*. Ce qui fait sa *grandeur*, à la façon de l'Ancien Testament, est précisément ce pourquoi le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui. » Notons aussi la remarque dont notre auteur fait suivre cette parole de Jean-Baptiste : Celui qui est de la terre est de la terre et parle comme étant de la terre ; celui qui vient du ciel, etc. « Ainsi le Baptiste attribue à ses discours et à ceux de tous les prophètes un arrière-goût terrestre inséparable de l'origine terrestre de ceux qui les ont prononcés ; paroles que n'ont pas suffisamment méditées les auteurs de la théorie du XVIIe siècle sur l'inspiration. »

H. V.

Alfred Porret. — Le Bouddha et le Christ [1].

Quiconque se préoccupe des progrès que font, dans la littérature et dans la société, le fatalisme, le panthéisme, le positivisme, l'athéisme, le pessimisme, le nihilisme, le bouddhisme, sous quelque

[1] *Le Bouddha et le Christ*, fatalité ou liberté, par J.-Alfred Porret, pasteur à Lausanne. Lausanne, Arthur Imer; Paris, Sandoz et Fischbacher, 1879. — 181 pag. in-12.

forme que ce soit, lira avec grand profit ces éloquentes conférences. Il entendra une voix chaleureuse et convaincue.

Sans doute ce ne sont pas là des recherches du genre de celles que l'illustre indianiste d'Oxford a réunies dans ses *Essais* ou dans son dernier livre sur l'*Origine et le développement de la religion*, bien que, à deux reprises, notre auteur se plaise à noter son heureuse rencontre avec le conférencier de Westminster Abbey. « Pour ce qui nous concerne, écrit-il au bas de la page 55, nous étions arrivé, avant la publication des *Essais* et par l'étude des textes uniquement, à un résultat identique à celui de Max Muller. » Et à la fin du 3e appendice sur l'indestructibilité de la religion : « Chacun comprendra notre satisfaction lorsque nous avons vu nos convictions sur ce point si délicat et si grave partagées par un savant dont personne certainement ne récusera la compétence et la haute impartialité. » On aurait tort de prêter au studieux pasteur de Lausanne la prétention de vouloir absolument mettre son jugement en parallèle avec celui des maîtres qui consacrent leur labeur à comprendre la langue et les croyances de l'Inde. Son travail n'en a pas moins des mérites très réels, reposant sur la connaissance des publications anciennes et récentes, depuis les ouvrages spéciaux d'Eugène Burnouf, Max Muller, Barthélemy Saint-Hilaire, jusqu'à ceux de Bunsen, Ebrard, Vinet, Ch. Secrétan, Caro, et des poètes, échos toujours précieux à écouter.

Ces nombreuses lectures ont permis à M. Porret de nous présenter, dans sa *première conférence* : 1° une vie du Bouddha, qu'il a, autant que possible, ramenée sur le terrain de l'histoire et qu'il place judicieusement de 557 à 477 avant Jésus-Christ. 2° Après cet aperçu biographique, nous sommes préparés à aborder la doctrine du sage hindou. Un fait d'expérience en est le point de départ : la douleur dans son universalité et son intensité, douleur que Çâkyamouni envisage exclusivement par son côté physique. Etant donnée la douleur, la vie qui la produit et dont elle fait partie intégrante, la vie et non pas seulement cette vie-ci, la vie ou mieux l'existence est un mal. Ici le Bouddha se rattache au brahmanisme, dont il accepte plusieurs affirmations comme indiscutables. Avec lui, il croit à la transmigration sur la plus large échelle, au passage nécessaire des âmes d'un corps dans un autre,

et même d'un règne dans un autre, depuis la nature inanimée jusqu'à la plus haute position de sagesse, de bien-être et de puissance au sein de l'humanité. Dès lors il s'agit, pour quiconque veut échapper à la douleur, de briser le cercle fatal de la transmigration, et la condition indispensable est de sortir de l'existence et de tendre au néant. Textes, langue, dialectique du système bouddhiste, tout s'unit pour établir que la récompense offerte par le Bouddha à ses fidèles n'est autre que le Nirvâna, « où il ne reste plus rien de ce qui constitue l'existence. » Mais de quelle manière parvenir à ce Nirvâna considéré comme possible, puis accepté comme désirable. C'est là ce que Çâkyamouni crut avoir découvert près de Bodhimanda, alors qu'il s'écria : « Voici la voie qui conduit à l'anéantissement de la douleur ! Voici la voie qui conduit à l'anéantissement de l'existence !.... Je mettrai fin à cette douleur du monde. » C'est ce qu'il annonce à toute créature, le reste n'étant à ses yeux que secondaire et préparatoire. Dans une déduction où se manifeste la subtilité de son génie, Çâkyamouni expose l'enchaînement de causes et d'effets grâce auquel l'existence se perpétue, et il en arrive à conclure que la cause suprême doit être cherchée dans l'ignorance par laquelle l'homme attribue à la vie une réalité et un prix qu'elle n'a pas. La condition essentielle de la délivrance revient à saisir l'existence telle qu'elle est, sans illusion, avec droiture et fermeté, puis à conformer sa conduite à cette conviction. De là ces exigences de la morale bouddhique : la résignation, l'humilité, le détachement des biens de la vie, l'égalité essentielle des hommes entre eux, la charité avec le pardon des injures et le zèle missionnaire. Un second pas décisif vers le Nirvâna est le Dhyâna ou la contemplation extatique et graduellement inconsciente de l'anéantissement parfait ; l'âme s'est tuée elle-même dans sa substance, elle s'est éteinte dans le Nirvâna.

3° Superflu de raconter la vie du Christ que tout le monde connaît. En face de la philosophie du Bouddha, il s'agit de résumer celle qui, soit explicitement, soit implicitement, nous vient de Jésus. Le christianisme est avant tout, on n'a garde de l'oublier, une religion, la religion. Comme tel, il renferme aussi une philosophie. Or, le bouddhisme primitif n'ayant rien été de plus qu'une philosophie, il faut considérer l'Evangile à ce titre-là,

du moment qu'on prétend établir entre eux un parallèle exact et loyal.

Le point de départ de la philosophie chrétienne est plus complet et bien plus profond que celui de la doctrine bouddhiste. Jésus s'attache à l'expérience humaine tout entière, à celle du dedans et à celle du dehors. Dans le secret de notre âme vit un besoin indestructible de bonheur, brille un idéal de perfection qui réclame plus et mieux que la vie présente. Nous élevons nos yeux vers l'Etre véritable, qui tire l'existence de son propre sein et à qui elle va aboutir. Cet être parfait est esprit, volonté, liberté souveraine, amour particulièrement. Dieu en tant qu'amour est le bien, et ce bien, il veut, il doit le maintenir. L'infini est ce que nous désignons par le nom de sainteté. Sainteté parce qu'amour, voilà la formule dans laquelle nous apparaît son essence. Eh bien, la création est traversée d'un courant d'égoïsme, qui, variant selon les individus et leurs circonstances, produit le mal, révolte, souillure, à ses divers degrés. Du point de vue du Christ, le Bouddha n'a pas eu tort de saisir la souffrance comme tragique autant qu'inévitable ; mais il a manqué de pénétration, en méconnaissant qu'elle est un effet, non une cause, et que cette cause se trouve être le péché, la faute de l'homme créé libre pour être moral et qui, au lieu de consentir à vivre en Dieu et pour Dieu, s'est présenté lui-même à soi comme but, s'est fixé à sa volonté égoïste et par là s'est précipité dans le malheur.

Ce fait est-il définitif? L'existence présente est-elle la seule que nous ayons à espérer? Voici où éclate l'opposition entre le sage de Nazareth et celui de Kapilavastû. Tandis que Çâkyamouni répond hardiment par l'affirmative, Jésus, lui, n'hésite pas à se prononcer négativement. En cela, tous deux suivent leurs principes fondamentaux. Le fatalisme ferme la porte à l'espérance, puisqu'il n'y a pas de raison, si nous croyons sous son règne à une vie future, de l'imaginer plus brillante et plus douce que celle dont nous faisons l'expérience. La liberté, énergie et condition du monde moral, renferme des virtualités indéfinies, par suite, dans un suprême effort, la possibilité du retour à Dieu. Cette possibilité exige nécessairement que l'homme soit éclairé sur sa misère, qu'il la sente profondément et la déplore; illumination douloureuse de la con-

science, que peut seule produire la contemplation du bonheur dans la sainteté parfaite. D'autre part, cette possibilité suppose un appel efficace dans le sens du don de soi-même à Dieu, appel qu'il n'appartient qu'à l'amour d'adresser. Impossible, par conséquent, que le principe du mal soit surmonté, si cette vie sainte n'est pas en même temps un sacrifice, et un sacrifice assez éclatant pour parler à l'égoïsme et pour le vaincre en le contraignant à se condamner. L'Evangile nous montre comment ces conditions ont été remplies par le Christ, qui est plus qu'un révélateur à la manière de Zoroastre et du Bouddha, qui est la révélation même de Dieu ; qui apporte plus qu'un moyen de salut, qui est le saint et divin Sauveur. En Jésus, la loi fatale se brise ou plutôt se métamorphose en un plan de rédemption, et, à la place de la terrible alternative posée par Çâkyamouni : souffrance ou néant, nous avons la réponse indestructible de notre nature : bonheur et vie. En gagnant notre être moral à l'amour de Dieu, et partant à la sainteté, Jésus-Christ le régénère, âme et corps; il le conduit à se réaliser tel qu'il était dans le dessein primitif du Père. Le dernier mot de la philosophie de l'amour n'est pas seulement un chant d'espérance, il est un hymne retentissant au sein de la perfection.

Une fois ces principes établis, l'orateur en poursuit les manifestations dans le monde moderne et termine en démontrant à qui, du fatalisme ou de la liberté, restera la victoire. Le résumé détaillé que nous avons fourni de la première conférence nous dispense de nous étendre beaucoup sur la *seconde* qui, elle aussi, nous semble un peu trop touffue.

Fatalité, incarnée dans des théories de désespoir et de néant, ou libéralisme conséquent de l'Evangile avec son Dieu personnel et sa croix rédemptrice, tels sont les deux termes, les deux courants, qui partagent de plus en plus et la pensée et les hommes de nos jours. Citations, entre autres de Renan, Schopenhauer, Edouard de Hartmann. Avec de Hartmann surtout, on voit le bouddhisme se répandre et demeurer à la fois fataliste de principe, pessimiste d'appréciation et nihiliste d'idéal. Dès lors, pas d'hésitation possible dans notre choix, entre le christianisme, qui répond seul aux indéniables besoins de l'âme et des sociétés humaines, et les sombres et mortelles doctrines des bouddhistes de toutes les époques.

Nous sommes ainsi en position de recueillir la conclusion définitive de cette étude. « Le fatalisme, en dernière analyse système de néant et de désespoir, a contre lui l'âme humaine : donc il est faux ! Il est faux : donc il ne saurait vaincre ! Les conquêtes dont il se glorifie actuellement, dues à des causes accidentelles et passagères, seront passagères comme ces causes elles-mêmes. Tôt ou tard, il doit, je ne dis pas disparaître, du moins perdre l'influence qu'il a surprise, cette influence passant aux mains de l'Evangile du Fils de Dieu, lequel a pour lui les profondeurs dernières de notre être spirituel, la conscience morale, le sentiment religieux, et par conséquent vivra toujours. » (Pag. 150.) Et la parole de confiance se transforme en chant de triomphe, « lorsque nous nous souvenons que logique et nature, logique et conscience morale ou conscience religieuse, ne sont pas autre chose que Dieu parlant en nous. L'homme peut s'agiter ; il peut s'égarer même, et Dieu le laisse faire un temps. Mais c'est à Dieu qu'appartient le dernier mot de l'histoire ; à Dieu, parfaite liberté ; à Dieu, charité infinie ; à Dieu, qui s'est révélé, non pas à Kapilavastû ou à Bénarès, non pas par le Bouddha, messager de désolation et de mort, mais auprès de la crèche de Bethléhem, et dans le sépulcre vide du jardin de Joseph d'Arimathée, en Jésus-Christ, qui a mis en évidence la vie et l'immortalité. » (Pag. 154.)

E. C.

EUGÈNE MENEGOZ. — RÉFLEXIONS SUR L'EVANGILE DU SALUT [1].

Il a paru, il y a quelques mois, sous ce titre modeste, un petit opuscule dont il conviendrait, moins que pour tout autre, d'apprécier la valeur d'après le nombre restreint des pages. C'est M. Menegoz, maître de conférences et directeur du séminaire de la faculté de théologie protestante de Paris, qui vient dans cet ouvrage donner au public protestant un spécimen de son enseignement. Cet enseignement, à en juger par un tel écrit, doit être, nous nous plaisons à le dire d'emblée, des plus instructifs et des plus sérieux.

[1] *Réflexions sur l'Evangile du salut*, par Eugène Menegoz, maître de conférences et directeur du séminaire de la faculté de théologie protestante de Paris. — Paris, librairie Sandoz et Fischbacher, 1879, 70 pages.

Aussi remercions-nous vivement l'auteur de nous avoir fourni l'occasion d'en tirer profit.

A entendre le titre de cet intéressant opuscule, *Réflexions*, on croirait, au premier abord, avoir affaire ou à un traité d'édification, ou simplement à quelques remarques, soit théologiques, soit pratiques, plus ou moins importantes et plus ou moins bien groupées, sur le sujet en question. Mais un examen plus attentif vous convaincra bientôt qu'il s'agit d'une véritable étude, dans le sens le plus sérieux et le plus complet de ce terme, d'une étude abordant, malgré sa brièveté, nombre de questions des plus palpitantes et des plus graves.

De nos jours où la science a tout bouleversé en fait d'idées philosophiques et religieuses, le théologien chrétien doit, pour ne pas faillir à la tâche et pour maintenir la théologie à la place d'honneur qui lui convient, se résoudre à faire une critique consciencieuse de sa science et de sa foi. C'est poussé par ce devoir que M. Menegoz cherche à poser dès l'abord ce qu'il croit être le principe essentiel et permanent du christianisme. Ce principe, il le trouve dans le dogme de la justification par la foi. Il appuie son affirmation par la considération historique que c'est dans les deux époques les plus glorieuses de l'Eglise chrétienne que ce dogme a été prêché et soutenu avec le plus de puissance et d'efficacité, savoir, lors de ses origines par saint Paul, et lors de sa rénovation au XVIe siècle par Luther. Approfondir ce dogme, afin d'y découvrir le secret de sa puissance, chercher ensuite à en faire renaître la substance dans la forme de la pensée moderne, ce sera lui assurer à coup sûr de nouveaux et d'éclatants succès. C'est à cette belle tâche que M. Menegoz se propose par son écrit de concourir. Comme il est facile de le voir, il s'agit bien là d'un sujet capital.

L'auteur commence, en se basant sur l'histoire de la philosophie, par déclarer l'homme incapable de parvenir à la vérité par ses seules forces. Il lui faut un agent extérieur qui le pénètre, et dont l'expérience seule peut lui révéler l'action. Cet agent, c'est le Saint-Esprit, qui exerce sur l'esprit de l'homme une action immédiate, libre et personnelle, perçue par la conscience. C'est par l'action de ce Saint-Esprit que la révélation objective devient sub-

jective. Or, que renferme essentiellement cette révélation? C'est la doctrine du pardon, c'est en d'autres termes la réponse à cette question anxieuse, la question des questions, dit M. Menegoz, que se pose l'homme courbé sous le poids de son péché et sentant la nécessité d'être pardonné pour être sauvé : Comment obtenir le pardon? Question que la raison ne peut élucider, mais dont l'Esprit de Dieu seul peut révéler la réponse par le canal de la conscience.

Mais la conscience, ce n'est pas seulement sa conscience à soi, c'est aussi la conscience d'autrui. Notre conscience personnelle peut être plus ou moins pure, plus ou moins éclairée suivant nos dispositions et nos facultés. Aussi est-il nécessaire, pour confirmer son jugement, de s'appliquer à l'étude des diverses manifestations de la conscience dans ce qu'il y a de meilleur au sein de l'humanité, et spécialement dans ce qui se donne comme l'expression d'une révélation divine. En un mot, entre le témoignage interne et le témoignage externe il doit y avoir un échange utile qui nous fera progresser dans la connaissance de la vérité. Mais nous serons aussi appelés à apprécier et à juger ce témoignage de nos semblables qui, pas plus que nous, ne sont à l'abri de l'erreur. Donc, en dernière analyse, nous sommes toujours ramenés au *testimonium internum Spiritus sancti*. C'est là, en définitive, la plus haute instance à laquelle nous puissions en appeler. Toujours est-il cependant que nous aurons d'autant plus de confiance au témoignage de cet Esprit-Saint en nous, que son jugement s'affirmera et se complétera d'une manière plus conséquente et plus universelle par l'organe de nos semblables.

Ces principes établis, l'auteur en arrive à une déclaration personnelle. En étudiant les diverses manifestations de la conscience dans le cours de l'histoire, il rencontre une individualité exceptionnelle vers laquelle il se sent attiré : c'est Jésus-Christ. Il voit là une âme pure, sainte, qui vit dans une intimité unique et permanente avec Dieu. Personne ne fut jamais placé dans de telles conditions pour percevoir clairement et purement le témoignage du Saint-Esprit et pour révéler au monde la pensée de Dieu. Il affirme du reste lui-même être « né pour rendre témoignage à la vérité. » C'est donc à Jésus-Christ que M. Menegoz pose la ques-

tion qui nous préoccupe, celle relative au pardon des péchés. Or Jésus-Christ, non seulement l'annonce, ce *pardon*, mais il en détermine la condition *sine qua non*, qui est *la foi*. (Jean V, 24.) Et cette foi, ajoute notre auteur, c'est évidemment, dans la pensée du Seigneur, *la consécration de l'âme à Dieu*. En un mot, c'est le dogme du salut ou de la *justification par la foi*.

D'après les principes précédemment énoncés, il s'agit de se demander si cet enseignement, ce témoignage externe, est confirmé par le témoignage interne de notre conscience. La réponse n'est pas douteuse. D'abord le glorieux message du pardon rencontre dans l'âme qui se sent pécheresse un joyeux et entier assentiment, et c'est avec actions de grâce qu'il est accueilli comme la révélation de la vérité. Ensuite, quant à la condition essentielle de ce pardon, la foi, elle est tout ce qu'il y a de plus conforme à la nature de notre être et au caractère du péché. Le péché, en effet, est une rupture de l'âme avec Dieu, rupture dont la conséquence est la mort. Dès lors il est évident que le seul moyen qui puisse être donné à l'homme pour retrouver la vie, c'est de retourner à Dieu. Or ce retour exige précisément un acte intérieur, libre, personnel, correspondant à celui qui a occasionné la rupture du péché, et accompli dans le même domaine central de la vie spirituelle, un acte du *moi* tout entier, par lequel l'homme s'arrache au péché et se consacre à Dieu. Cet acte est la foi. — La doctrine du salut par la foi s'impose donc à la conscience; ou, en d'autres termes, le Saint-Esprit, par la conscience, l'impose à notre esprit.

L'auteur passe ensuite en revue les manifestations les plus pures et les plus puissantes de la conscience de l'humanité, manifestations qui, toutes, concourent à fortifier cette conviction. Il s'adresse d'abord aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il s'efforce de suivre pas à pas l'histoire du dogme de la justification dans la série des témoignages successifs de l'Ecriture. Il commence par Moïse, dans la législation duquel ce dogme se trouve à l'état embryonnaire. Ce qui ressort de l'enseignement du grand législateur, c'est la doctrine du *salut par l'obéissance à la loi divine*. Mais, remarque M. Menegoz, en fait d'obéissance, il ne s'agissait pas seulement, dans l'esprit de Moïse, de l'observance extérieure, mais de l'obéissance du cœur, de la soumission à la volonté de

Dieu. — Ici nous ne pouvons nous empêcher de nous demander, en passant, si ce côté moral de l'obéissance est assez en évidence, dans la législation mosaïque, pour que l'honorable professeur puisse s'écrier triomphant : « Nous voilà donc en pleine doctrine de la justification par la foi ! » L'exemple d'Abraham, qu'il cite à l'appui de son affirmation, est-il réellement probant en ce qui concerne Moïse et les enfants d'Israël?

Passant ensuite aux prophètes, l'auteur des « Réflexions » remarque un progrès sensible dans la pensée religieuse. Ce qui est enseigné et prêché par ces nouveaux témoins, c'est le *salut par la crainte de Dieu*. Or cette vénération, cette crainte de Dieu n'est autre chose que la consécration de l'âme à Dieu. Il s'agit donc bien, là aussi, de la doctrine de la justification par la foi. Après vient Jean-Baptiste qui prêche le *salut par la repentance*. Or la repentance implique la foi. Même conclusion.

Enfin arrive Jésus-Christ qui, le premier, formule nettement, dans toute sa plénitude et dans toute sa simplicité, la doctrine du *salut par la foi*. « Celui qui croira sera sauvé. » Saint Paul ne fait que développer la pensée du Maître en prêchant, dans sa lutte contre le légalisme juif, le salut par la foi *sans les œuvres de la loi mosaïque*. (Gal. III, 24; Rom. III, 28; X, 4.)

L'auteur jette ensuite un coup d'œil sur les destinées de cette doctrine dans l'histoire de l'Eglise chrétienne. Celle-ci, sous l'influence de la prédication apostolique et surtout de la parole de saint Paul, laissa tomber toutes les prescriptions cérémonielles de la loi mosaïque. Bientôt cependant, dans la tendance catholique qui s'accentue avec les siècles, elle retomba de nouveau, peu à peu, sous le joug de la loi, en attribuant à certaines pratiques religieuses et aux bonnes œuvres une vertu méritoire. Alors parut Luther, qui reprit l'œuvre de saint Paul en enseignant le salut par la foi, et *non par les bonnes œuvres*. Les bonnes œuvres, en tant qu'accomplissement de la loi morale résumée dans l'amour, sont sans doute les fruits de la foi; mais il n'en est pas moins vrai que la promesse du pardon est accordée, non aux bonnes œuvres, mais uniquement à la foi, à la consécration de l'âme à Dieu.

Voilà la doctrine essentielle du christianisme, telle qu'elle ressort du témoignage de Jésus-Christ, confirmé par le témoignage de

notre conscience personnelle et par le témoignage du Saint-Esprit à travers toute l'histoire. C'est cette même doctrine, poursuit M. Menegoz, qui est appelée à affirmer sa puissance dans la crise spirituelle qui agite et bouleverse le monde moderne. Non seulement le dogme de la justification ou du salut par la foi renversera le matérialisme et le panthéisme en vogue, mais, bien compris, ce même dogme déboutera de leurs prétentions et de leurs erreurs les deux tendances extrêmes qui coexistent dans les Eglises issues de la réforme, savoir, l'orthodoxisme d'un côté, et le libéralisme de l'autre. L'orthodoxisme, disons-nous, qui confond la *foi* et la *croyance*, et arrive ainsi à substituer au dogme du salut par la *foi seule* le dogme du salut *par la foi et par les croyances*, c'est-à-dire le dogme du salut à la fois par la consécration de l'âme à Dieu et par la simple adhésion de l'esprit à la vérité révélée, à la Bible *in abstracto*, par exemple, ou à tel ou tel récit de celle-ci. Le libéralisme, ensuite, qui, en opposition au premier, et sur la même base erronée de la confusion de la foi et des croyances, a le tort de les jeter toutes deux par-dessus bord, la doctrine vraie du salut par la foi *seule*, comme la doctrine fausse du salut par les croyances. Le libéralisme relève, comme condition du salut, un acte du cœur plus central, à son avis, que la foi (confondue avec la croyance). Cet acte c'est l'amour, c'est la charité. Il enseigne ainsi le salut par l'*amour de Dieu et du prochain*.

En face de cette double erreur, M. Menegoz pose le dogme du salut *par la foi, indépendamment des croyances*. Il maintient la nécessité de la foi en face du libéralisme, il nie la nécessité de l'adhésion aux dogmes orthodoxes en face de l'orthodoxisme. « Ce qui nous sauve, dit-il, c'est la foi (terme qu'il entend dans son vrai sens moral) et non l'acceptation de tel ou tel dogme, quelque vrai qu'il soit; et ce qui nous perd, ce n'est pas telle ou telle croyance erronée, mais l'incrédulité. » Il affirme en un mot le *sola fide* dans toute sa teneur : le *sola* contre les orthodoxistes, le *fide* contre les libéraux.

Telle est la doctrine vraiment évangélique, la bonne nouvelle qui atteindra les masses ébranlées dans la foi de leur enfance, et qu'accueilleront avec empressement les « hommes de bonne volonté. » En effet, ce qui a repoussé jusqu'ici tant d'âmes de l'Evan-

gile, ce sont les doctrines de l'orthodoxisme et du libéralisme. Le premier leur impose un joug intellectuel difficile à supporter, le second n'a pas de quoi les nourrir, car il ne sait leur parler que de devoirs et non de pardon et de salut. Mais qu'on leur prêche le pur Evangile et elles s'y rallieront avec joie.

Arrivé à ce point de son exposition, l'auteur sent le besoin de se défendre contre l'imputation de faire bon marché des doctrines chrétiennes autres que le dogme de la justification. Ce dernier demeurera toujours l'essentiel et comme le fondement de l'édifice, la clef de voûte de toute construction dogmatique chrétienne. Par la consécration de son âme à Dieu, l'homme trouve la paix, le salut; il trouve aussi, et par là même, la liberté d'esprit qui lui permettra de se livrer calmement et avec confiance à l'étude des autres doctrines traditionnelles du christianisme. Et lors même qu'il lui arriverait d'errer dans cette étude, le salut de son âme n'en est pas moins assuré. — M. Menegoz, après cette dernière affirmation, entre dans de nombreux détails sur diverses questions de dogme ou de critique, qui se présentent successivement à la réflexion de celui qui a une fois accueilli la bonne nouvelle dans son thème essentiel. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain. Nous nous bornerons à relever un ou deux points, qui nous paraissent de la plus haute importance pour bien préciser sa manière de voir.

Que faut-il entendre par la foi en Christ? se demande l'auteur, et dans quel sens cette foi en Christ est-elle une condition du salut? Il lui importe d'autant plus d'éclaircir ce point, qu'il semble y avoir contradiction entre la doctrine du salut par la foi indépendamment des croyances et le dogme de la justification par la *foi en Jésus-Christ*. M. Menegoz affirme, quant à lui, la parfaite harmonie des deux thèses. Croire en Jésus-Christ, c'est croire que Jésus est le Sauveur promis au monde; c'est croire à son œuvre rédemptrice, c'est mettre toute sa confiance en lui. C'est sur la base de cette foi-là que nous arrivons à saisir la bonne nouvelle du salut par la consécration de l'âme à Dieu, puisque c'est Jésus-Christ lui-même qui le premier a nettement formulé et consacré cette doctrine. Ne pas croire en Jésus-Christ c'est repousser son Evangile. Il est dans la logique des choses que celui qui croit à l'Evangile croit aussi en Jésus-Christ. Toutefois, en raison de la

formule rigoureuse qu'il a donnée à sa doctrine : « Le salut par la foi indépendamment des croyances, » M. Menegoz se voit forcé d'admettre, pour être conséquent, qu'il est tout au moins possible de consacrer son âme à Dieu et d'être sauvé, sans croire en Jésus-Christ. C'est là l'exception sans doute, notre auteur l'affirme nettement, mais cette exception peut n'en devenir pas moins une réalité, et comment l'explique-t-il? En la mettant sur le compte des heureuses inconséquences qui se trouvent dans l'esprit humain! Pas n'est besoin d'ajouter que, pour en arriver là, il faut nécessairement porter atteinte à la signification absolue du passage 1 Jean V, 12. Quant au passage Math. XII, 31, dans lequel M. Menegoz voit la confirmation éclatante de sa manière de voir, il nous paraît être interprété, pour les besoins de la cause, dans un sens quelque peu extensif.

Il y a plus. L'auteur va jusqu'à appliquer sa thèse dans toute sa rigueur à la foi en l'existence de Dieu. Il est incontestable, dit-il avec raison, en s'appuyant sur Jacq. II, 19, que cette foi ou plutôt cette croyance ne suffit pas pour nous sauver. Mais, ajoute-t-il, ne pourra-t-on pas déclarer que la foi à l'existence de Dieu est tout au moins indispensable? car comment l'homme qui ne croit pas à l'existence de Dieu, lui peut-il consacrer son cœur? M. Menegoz trouve l'objection logique, et il l'accepte en thèse générale. Toutefois il admet encore ici la possibilité de certaines exceptions, la possibilité d'une foi rudimentaire qui ne croit ni à l'existence de Dieu ni au Christ, en quelque mesure que ce soit, et qui n'en est pas moins la foi qui sauve, la consécration de l'âme à Dieu.

Cette conséquence est grave, il faut le reconnaître, elle n'est point sans danger. Aussi nous demandons-nous s'il n'y aurait pas quelques réserves à faire, non pas tant sur le fond même de l'argumentation serrée de l'honorable théologien de Paris, que sur ce qu'il peut y avoir de trop absolu dans ses conclusions, ou tout au moins dans la formule qu'il leur donne. Nous serions prêt pour notre part à souscrire à sa thèse essentielle : le salut par la foi *indépendamment des croyances*, si l'auteur entendait par là la foi qui sauve indépendamment d'une doctrine toute faite, d'une dogmatique déterminée, d'un corps arrêté de dogmes, indépen-

damment d'un formulaire de confession, d'un *credo* obligé, indépendamment même d'idées justes, précises, complètes sur Dieu, sur Jésus-Christ, sur les principaux objets de la foi en un mot. Dans ce sens-là nous approuvons pleinement la critique que fait l'auteur de la tendance orthodoxiste. Mais d'après ce que nous avons relevé des conséquences qu'il tire de sa thèse, il nous paraît aller plus loin, et regarder comme foi qui sauve une foi absolument *subjective*, indépendamment et en dehors de toute notion objective quelconque qui s'y rattache. Or, est-il réellement possible de séparer à tel point, dans les profondeurs d'une âme vivante, le côté subjectif du côté objectif de la foi? Et si, comme nous le croyons fermement, la foi objective ne peut sauver qu'en devenant subjective, s'ensuit-il nécessairement qu'il puisse y avoir une foi subjective pouvant procurer le salut sans aucun contenu objectif? Peut-on comprendre, en un mot, une foi sans un minimum, fût-il le plus réduit, de croyances qui s'y rattachent, sans la croyance tout au moins, si vague soit-elle encore, en Dieu et en ses dispositions à notre égard? Sans cette croyance-là, peut-on réellement être dans l'heureuse situation d'un homme qui a consacré son âme à Dieu et qui a ainsi trouvé dans cet acte son salut et sa paix? M. Menegoz nous pardonnera si, à cet égard, nous maintenons nos réserves jusqu'à plus amples informations.

Malgré ces points d'interrogation et ces réserves, en arrivant au terme de cet écrit aussi intéressant qu'utile, et qui répond si bien aux préoccupations religieuses et théologiques de l'époque, nous en recommandons vivement la lecture à tous ceux que les questions débattues intéressent. Ce petit volume, du reste, est si bien ordonné et si clair dans sa concision, il se lit si facilement, qu'il n'est pas nécessaire d'y consacrer un temps bien long pour y gagner beaucoup. C'est là un de ces ouvrages sérieux qui ont le grand mérite de stimuler la pensée et la réflexion, et qu'on lit toujours avec fruit. M. Menegoz, nous l'espérons pour nous, ne s'arrêtera pas là.

B.

FRANZ SPLITTGERBER. — APRÈS LA MORT [1].

En face du fait universel de la mort et des questions que ce phénomène soulève, une science indépendante avouera sans détour son incompétence évidente et reconnaîtra l'impossibilité de présenter une solution quelque peu certaine, aussitôt du moins qu'il faudra sortir des généralités. Malgré cette obscurité profonde, le cours des temps a produit de nombreux systèmes d'eschatologie, et la littérature théologique de France et d'Angleterre semble avoir pris ce sujet en particulière affection. Le mystère demeure néanmoins, et ce ne sont pas les affirmations des partisans du millénium ou autres rêveurs qui parviendront à l'éclaircir. La plupart de ces auteurs qui ont traité de la vie à venir ne se sont fait remarquer que par des hypothèses insoutenables, des propositions purement imaginaires. Ils ont méconnu le précepte de l'apôtre (1 Cor. XIII, 9); or c'était là ou jamais le lieu de l'appliquer.

M. Splittgerber, lui aussi, est très affirmatif, évitant toutefois les excès de ses prédécesseurs. A celui qui admettra son point de départ l'auteur n'aura pas de peine à communiquer la conviction profonde et joyeuse qui distingue son livre et sa foi aussi ardente que sincère.

Ce point de départ, c'est le principe d'une soumission absolue à l'enseignement scripturaire. A diverses reprises même, une autorité normative est attribuée aux symboles reconnus par l'Eglise luthérienne, depuis celui dit des apôtres jusqu'au catéchisme de Luther. Comment discuter en présence d'une foi si robuste? Comment faire comprendre les droits de l'histoire et ses prétentions à trouver dans le Nouveau Testament seul plusieurs systèmes eschatologiques difficiles à concilier? Sans doute, par-ci par-là, l'auteur semble avoir quelque idée de la chose et ne pas mettre sur le même pied un passage d'Esaïe et un de saint Paul; toutefois, en

[1] *Après la mort, ou les destinées finales de l'homme.* Traduit de l'allemand sur la troisième édition par E. Courvoisier, pasteur à Cornaux. — Paris, Sandoz et Fischbacher; Neuchâtel, Jules Sandoz; Genève, Desrogis, 1879. VII et 239 pag, in-12. — Titre de l'original allemand: *Tod, Fortleben und Auferstehung, oder die letzten Dinge des Menschen.* Première édition, 1862; troisième édition, 1879.

général, la théopneustie, telle que la comprenait Gaussen, est le fil conducteur de l'ouvrage.

Au point de vue plus spécialement scientifique, l'œuvre de M. Splittgerber paraît aussi fort contestable. Nous voulons parler de la psychologie, que l'auteur, suivant son principe, va chercher dans la Bible, sans considérer que c'est là une science expérimentale entre toutes. Aussi, dès l'abord, affirme-t-il une distinction bien nette, un dualisme entre le corps et l'âme. Or si le matérialisme a eu le tort de les confondre, de nier le second des termes du problème, est-ce une raison pour les séparer et les opposer, alors que l'expérience enseigne le contraire?

Sur la base de semblables données, l'auteur énonce dès l'abord plusieurs affirmations de principe qui sont encore maintenant l'objet de nombreux débats. Partant de Gen. I, 31, il assigne la responsabilité du mal dans la nature et l'homme à une chute des anges, qu'une exégèse abandonnée maintenant lui fait voir entre le 1er et le 2e verset de la Bible. La mort, selon M. Splittgerber, n'eût pas existé sans le péché; Enoch et Elie en sont la preuve. (?)

L'homme se compose, dit-il, de trois parties. L'une, le corps matériel, retombe en poussière lorsque la vie le quitte, et ses éléments servent à constituer de nouveaux êtres. La seconde est le corps spirituel, et la troisième l'âme, tous deux immortels. Le corps spirituel est la forme organique de notre être, laquelle subsiste au travers de tous les changements; c'est un germe idéal, empreinte exacte de l'âme, se montrant dans le regard, la beauté; une enveloppe fine, éthérée, un corps nerveux, sans matière, mais gardant la forme de la personnalité, reflétant spécialement l'état moral de l'homme. L'âme est la partie de l'être qui se rattache à Dieu, elle est contenue dans le corps spirituel pour toujours.

Cette nouvelle trichotomie est bien appuyée d'exemples et peut être soutenable; l'idée d'un corps spirituel dans ce sens n'a rien de choquant au point de vue scientifique, elle explique bien des choses, mais en tout cas, c'est aux sciences philosophiques et naturelles, et non à la théologie, à la déterminer et à l'établir.

L'auteur admet un état intermédiaire, un Hadès, dans lequel les âmes continuent à vivre en attendant la résurrection. Ce n'est pas un Léthé: les âmes agissent, celles des justes y progressent

dans la communion avec Dieu, celles des méchants y pressentent déjà les tourments de l'enfer. Ce séjour n'est pas un purgatoire, car le sort éternel de tous est décidé à la mort et sans possibilité de retour; la mort est la dernière purification, la dernière épreuve achevant en intensité ce qui restait à accomplir. Sous le regard du Dieu saint, l'âme se reconnaît telle qu'elle est et se purifie absolument si elle n'a pas encouru le châtiment éternel par sa conduite sur la terre. Les païens mêmes, les enfants en bas âge, tous ceux qui n'ont pu se décider sur la terre devront passer par cet instant décisif pour chacun. L'auteur ne veut pas de la prière pour les morts, mais il admet des relations entre les défunts et même entre ces derniers et les vivants; toutefois ces rapports sont uniquement spirituels et généraux, quoique très réels.

Il serait facile de contester l'exégèse de M. Splittgerber sur bien des points et d'avancer des passages opposés à ses idées. La croyance à un état intermédiaire nous paraît peu justifiable; pourquoi l'âme attendrait-elle des milliers d'années une résurrection et un bonheur que Dieu pourrait lui donner à l'instant? Le plus simple sera toujours de croire qu'à la mort l'être humain aura conscience de sa situation en face de Dieu (jugement) et qu'il continuera son chemin dans la voie du bien ou du mal, de la communion avec le Tout-Puissant (paradis) ou de la séparation d'avec lui (enfer). Il est aussi contraire à la bonté de Dieu et à la liberté de l'homme de ne pas admettre une possibilité de relèvement et de chute même dans la vie à venir.

L'auteur admet à la lettre l'apocalyptique de Matthieu XXIV et des autres parties du Nouveau Testament. Ce sont les catastrophes cosmiques, la première résurrection suivie du millénium et la seconde résurrection définitive. Les justes seront appelés à la vie éternelle, et les méchants précipités dans un tourment sans fin. L'être humain sera glorifié, les espèces animales participeront à cette rédemption et la nature inorganique n'en sera point exclue. Le second paradis sera plus beau que le premier, et par la sanctification Dieu sera tout en tous.

Ces conceptions, conséquence des principes de l'écrivain, n'ont pour nous qu'une valeur très relative. Nous croyons avec lui que la sanctification et la communion avec Dieu sont le gage du bon-

heur à venir, mais nous ne discuterons pas ici le pour et le contre des trois solutions qui se partagent maintenant les suffrages théologiques, à savoir les peines éternelles, le rétablissement final et l'anéantissement final. Quoique la dernière de ces théories, l'immortalité conditionnelle, nous semble la meilleure, nous estimons que cela importe peu à la vie chrétienne. Ce que le chrétien peut affirmer, c'est ce que la conscience morale de tous les peuples et la théodicée de tous les temps a exigé : il y aura pour chacun de nous après la mort une vie à venir personnelle, active, dans laquelle nous serons appelés à supporter les conséquences de l'usage que nous aurons fait de notre liberté dans la mesure où nous aurons été responsables. Et maintenant, comment Dieu nous punira-t-il, s'il veut nous punir? Comment nous récompensera-t-il, s'il veut nous récompenser? Je ne sais, mais je vais avec confiance au-devant de l'avenir qui appartient au Dieu d'amour. La science peut légitimement, croyons-nous, affirmer ces dernières propositions. Aller plus loin, c'est s'exposer à tomber dans la rêverie, et d'ailleurs la foi et la vie chrétienne n'exigent pas davantage pour le temps et pour l'éternité. A. Aigroz.

P. S. A ceux de nos lecteurs, lisant l'allemand, qui s'intéressent à ces questions énigmatiques, nous croyons devoir signaler deux autres publications du même auteur qui rentrent également dans le domaine de la psychologie et de l'eschatologie. En premier lieu : *Sommeil et mort, avec les états d'âme qui s'y rapportent*[1]. M. Splittgerber a réuni dans ce volume toute une série de faits tirés de diverses sources historiques, de la tradition orale ou de sa propre expérience, relatifs au rêve, à la puissance de pressentiment ou de divination, à l'exaltation et à la « transfiguration » de l'âme à l'approche de la mort. Le but de ces récits est de mettre en lumière la destination de l'homme à un monde supérieur ainsi que les influences diverses qui, de ce monde-là, s'exercent sur lui déjà pendant sa vie ici-bas. Le second opuscule, qui vient de paraître : *Traits de la vie intérieure*[2], sert en quelque

[1] *Schlaf und Tod, nebst den damit zusammenhängenden Seelenzuständen.* Eine psychologisch-apologetische Erörterung, etc. Halle, 1865-66.

[2] *Aus dem innern Leben.....* Ein Beitrag zur christlichen Mystik. Leipzig 1880.

sorte de supplément à l'ouvrage précédent. Ce sont des faits recueillis soit dans la vie de l'auteur lui-même, soit dans celle de ses alentours, rêves prophétiques, voix intérieures, apparitions réelles du Seigneur, d'anges, de défunts, phénomènes psychologiques divers aux approches de la mort, etc. Ce sont, comme l'indique le sous-titre, « des preuves d'expérience, démontrant les influences d'un monde supérieur sur la vie psychique de l'homme, des *contributions* à la mystique chrétienne. » Ajoutons, pour prévenir tout malentendu, que le mysticisme de ce théologien, dont M. Courvoisier a fait passer le principal ouvrage dans notre langue en traducteur aussi habile que fidèle, n'a rien de commun avec le spiritisme, qu'il repousse au contraire comme démonologique. (*Réd.*)

REVUES

Aux deux revues nouvelles dont nous avons annoncé l'apparition dans notre précédent numéro, il faut en ajouter une troisième : c'est la

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT
UND KIRCHLICHES LEBEN

qui paraît mensuellement à Leipzig, chez Dörffling et Franke, sous la direction de M. le professeur Luthardt[1]. Depuis que la *Zeitschrift* des professeurs Delitzsch et Guericke a cessé de paraître, l'Eglise luthérienne de langue allemande était privée d'un organe scientifique. La revue que voici vient réaliser l'espérance que formulait, il y a un peu plus d'un an, M. Delitzsch en annonçant que l'ancienne revue luthérienne allait cesser de paraître, à savoir que, grâce à la vitalité de l'Eglise et de la théologie luthérienne, le phénix ne tarderait pas à renaître de ses cendres. Il vient de renaître sous une forme un peu différente : titre nouveau, plus grand format, périodicité plus fréquente, et, si l'on peut en juger par le premier cahier, exclusion de la bibliographie critique, qui occupait une si large place dans la précédente revue. Le rédacteur du nouvel organe, avantageusement connu par son enseignement académique et par de nombreuses publications exégétiques, dogmatiques et apologétiques, M. Luthardt, se présente devant le public avec un nombreux cortège de collabora-

[1] La livraison de trois à trois feuilles et demie gr. in-8, prix : 8 marcs par an.