

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 10 (1922)
Heft: 45

Artikel: Étude critique : le problème du mal
Autor: Reymond, Arnold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380055>

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: 15.05.2025

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

ÉTUDE CRITIQUE

LE PROBLÈME DU MAL

Jean-P. BENOÎT, *La toute puissance de Dieu et le problème du mal*. — Paris, Fischbacher, 1921. 288 p. in-8.

Parmi les problèmes qui troublent la conscience chrétienne, il en est peu qui soient aussi angoissants que le problème du mal dans ses rapports avec la volonté et la puissance de Dieu.

La doctrine du péché originel ne paraît plus apporter sur ce point la solution satisfaisante, car elle est liée à des croyances sur les origines du monde et de l'humanité que la pensée moderne admet difficilement. Si, comme les sciences semblent le montrer, l'homme primitif s'est dégagé peu à peu et péniblement des brumes de l'animalité, la somme des maux et des souffrances qui règnent dans l'univers est un châtement disproportionné à la faute qu'il a pu commettre.

Il reste la possibilité de reporter la chute du premier Adam dans une économie cosmique, antérieure à la formation du monde actuel; mais c'est pousser le principe de solidarité au-delà des limites que la conscience morale peut raisonnablement tolérer.

Et alors le problème subsiste. Dieu est-il vraiment le Père que Jésus-Christ nous révèle et dont l'amour tout puissant veille sur chacune de ses créatures? Et si oui, comment peut-il tolérer les désordres et les injustices dont notre monde a été de tout temps le théâtre et qui semblent s'aggraver au cours des siècles?

Ce problème, ce n'est pas la vaine curiosité des théologiens et des philosophes qui le pose. Il semble avoir acquis une

acuité plus grande, au fur et à mesure que la vie moderne a accentué sa complexité. Déjà avant la guerre on opposait comme inconciliables le spectacle de la nature et la toute puissance de Dieu (1).

La terrible tragédie qui vient de secouer l'humanité a augmenté le scandale et plusieurs chrétiens n'hésitent plus à déclarer que Dieu est impuissant devant certains événements. Un divorce tend ainsi à se manifester au sein des Eglises entre ceux qui affirment l'action toute puissante de Dieu et ceux qui la limitent (2) ; ce divorce est grave parce qu'il atteint les sources mêmes de la piété.

Dans l'ouvrage qu'il présente au public, M. Benoît a bien compris le devoir qui s'impose à la pensée chrétienne d'envisager en face le problème. « Il s'agit pour l'Eglise, non pas d'abandonner les grandes vérités éternelles dont elle vit, pour s'aventurer sans boussole, sur des océans inconnus, mais de repenser ces vérités qui sont sa force et constituent une inépuisable richesse, de retrouver la vie sous les mots parfois morts, de traduire pour notre génération et dans son langage, en fonction de ses expériences et des problèmes qui lui sont propres, les vérités vitales qu'elle a la mission de proclamer. » Et M. Benoît, reprenant à son compte les paroles du professeur Cairns ajoute : « La foi de l'avenir sera celle qui apportera la solution la plus adéquate au problème du mal » (p. 15).

C'est dans cet esprit qu'il aborde l'étude de la toute puissance divine ; il le fait avec beaucoup de courage, sans méconnaître les difficultés de l'entreprise. Il examine successivement les systèmes qui affirment, les uns, l'omnipotence de Dieu, les autres, son impotence ; il les rejette en faveur d'une conception nouvelle qu'il appelle la surpuissance ou puissance parfaite.

La tentative de M. Benoît est certainement méritoire ; elle témoigne d'un grand effort de réflexion, d'un sens critique souvent avisé ; d'une pénétration très grande en ce qui concerne les besoins de la conscience religieuse. Ici et là des aperçus

(1) Voir entre autres : *Souvenirs de Marie Flournoy-Burnier. Pour sa famille et ses amis*. Genève, Kündig ; et Wilfred MONOD, *Aux croyants et aux athées*. Paris, 1910.

(2) Voir l'article de M. Durand-Pallot paru dans cette Revue, avril-juin 1922.

historiques d'un réel intérêt, entre autres sur l'origine et le développement de la notion du Dieu infini (p. 55).

Cependant certaines obscurités subsistent. Nous n'avons pas, en particulier, vu très nettement en quoi l'attribut de surpuissance modifiait la conception traditionnelle de Dieu. Sur ce point il y a un flottement dans la pensée de M. Benoît. Il nous semble aussi que le plan suivi n'est pas très heureux, car il comporte fatalement des répétitions qui ne contribuent pas à éclairer le problème. Il eût mieux valu discuter parallèlement, et non successivement, les diverses questions que soulèvent la toute puissance et l'impotence divines.

* * *

Ces réserves faites, nous approuvons pleinement les critiques que M. Benoît adresse aux systèmes de l'impotence, au nom des postulats de la piété chrétienne.

« On peut, dit-il, ramener à trois grands groupes tous les systèmes qui limitent Dieu sans que cette limitation soit le résultat d'un acte libre de Dieu lui-même. Nous les appellerons d'un terme un peu brutal, mais commode : systèmes d'impotence. »

« Les uns limitent Dieu par la matière à laquelle Dieu se heurte dans son activité créatrice, et réintroduisent dans leur philosophie ou leur théologie le vieux dualisme de la matière et de l'esprit. »

« Les autres limitent la puissance de Dieu par un ou plusieurs êtres éternels comme Dieu, et préexistants. C'est le vieux manichéisme, ou le pluralisme moderne. »

« D'autres enfin ne limitent Dieu par rien d'extérieur à lui, ni matière, ni consciences, mais posent en Dieu même certaines limitations mystérieuses, qui ne se rattachent ni à sa nature rationnelle, ni à son caractère moral ; telle est en particulier la théorie de M. Rashdall. » (p. 125)

M. Benoît estime avec raison que ces diverses solutions ne sont pas en accord avec les données fondamentales de l'Evangile. Parlant en particulier du pluralisme de William James, il dit très justement : « On ne peut se défendre de l'impression que le pluralisme est plutôt un refus de solution qu'une solution véritable » (p. 169).

Par contre, en ce qui concerne les systèmes d'omnipotence, il ne nous semble pas que les arguments logiques et métaphysiques invoqués par M. Benoît, pour les combattre, soient vraiment décisifs.

M. Benoît estime, par exemple, que la notion d'omnipotence est étroitement liée à celle de l'infini mathématique et qu'elle tombe, comme elle, sous le coup des critiques de Renouvier.

A supposer que la liaison entre les deux notions soit fondée, il faudrait à tout le moins justifier l'argumentation de Renouvier concernant l'impossibilité de l'infini mathématique. Or M. Benoît a négligé de le faire. Sans parler des travaux de Cantor sur le transfini, il aurait pu tenir compte des critiques que Milhaud et Couturat, pour ne citer que ceux-là, ont adressées au finitisme.

Du point de vue logique, il est également difficile d'affirmer que la suite des nombres entiers est indéfinie au sens de Renouvier ou qu'elle forme un tout, c'est-à-dire un ensemble infini de termes.

Sans doute l'on ne peut énoncer un nombre qui serait jugé le dernier de cette suite, puisqu'il suffirait d'ajouter « un » à ce nombre, pour avoir un nombre nouveau et plus grand.

Mais, d'autre part, une fois donnée la loi de formation des nombres entiers, sitôt que l'on pose les termes 1, 2, 3, 4, etc., toute la série est logiquement donnée au même titre, car il serait absurde de penser que les nombres n'existent logiquement que dans la mesure où nous les énumérons. Dans ces conditions les nombres entiers forment, semble-t-il, un ensemble

$$(1, 2, 3, 4, \dots n, \dots)$$

que l'on peut déclarer infini.

En tout cas ce qui semble certain au point de vue mathématique, c'est que l'indéfini ne peut se concevoir sans l'infini qui en est la limite. Celui-ci a donc un caractère nettement positif, contrairement à ce que pense M. Benoît. Pour lui, la notion d'infini « dans la mesure même où elle signifie quelque chose est une notion essentiellement négative » (p. 44).

Cette affirmation ne nous paraît pas fondée. Il y a dans l'infini quelque chose d'éminemment positif. Dire d'une grandeur qu'elle est infiniment grande, c'est dire qu'elle dépasse positivement le rapport par lequel on prétend l'exprimer. Inversément déclarer qu'une grandeur finie est divisible à l'infini, c'est affirmer qu'elle

est divisible, c'est-à-dire susceptible d'être soumise à une opération positive, mais qu'elle n'est pas épuisée par cette opération.

Il n'en résulte pas pour cela que l'infini soit néant ou indétermination pure; il ne cesse en effet de soutenir avec le fini des rapports qui peuvent être déterminés. En analyse, par exemple, une fraction, dont le numérateur et le dénominateur tendent vers l'infini, peut conserver à la limite une valeur finie et déterminée. De même en géométrie, également, les points ou les droites à l'infini ont une position nettement définie.

De même en ce qui concerne Dieu. Dire de Dieu qu'il est infini, ce n'est pas nécessairement nier qu'il soit amour, conscience, etc., c'est dire simplement que ces déterminations, tout en étant réelles, n'épuisent pas sa nature.

Du reste, si même les considérations de Renouvier sur le nombre infini étaient justifiées, il faudrait prouver qu'elles peuvent s'appliquer sans autres à la réalité. Il n'est pas certain en effet que celle-ci soit, en dernière analyse, soumise à la loi du nombre. Si le réel se laisse morceler par le nombre, il n'en résulte pas nécessairement qu'il soit une somme d'unités discontinues. Une ligne droite, par exemple, est autre chose que la simple somme de ses points.

On le voit. La discontinuité et le finitisme soulèvent des difficultés tout aussi graves que le continu, le devenir pur et l'infini.

Enfin, si l'on adopte pour critère de la réalité la contradiction du nombre infini, il faut admettre ce critère jusqu'au bout. Il faut déclarer que Dieu a commencé dans le temps. En effet, si Dieu est un être conscient et limité, le nombre de ses états de conscience, si grand soit-il, doit être fini et Dieu a pris naissance à un moment déterminé. Cette naissance n'exclut donc pas la possibilité de voir surgir au cours du temps de nouvelles divinités. Nous voici ainsi entraînés sur la voie d'un pluralisme que M. Benoît rejette, et dans l'obligation de restreindre théoriquement la perfection divine, restriction que M. Benoît rejette également : « Dieu est le fait ultime; Dieu est, et nous ne pouvons remonter au-delà : il est, plénitude de l'être, perfection suprême, harmonie souveraine de volonté et de puissance, de conscience et de raison; il est, et cette perfection morale, il ne la tient de personne, n'étant pas une créature » (p. 199).

En fait la notion d'infini peut conduire à des systèmes philosophiques très différents. Chez Duns Scot, Descartes et Charles Secrétan, elle se concilie parfaitement avec les exigences de la liberté morale. C'est même pour maintenir intégralement la liberté divine que Descartes fait dépendre les vérités éternelles de la volonté souveraine de Dieu. Pour ces penseurs la notion d'infini revêt une signification essentiellement positive. Elle désigne la volonté de puissance portée à son maximum.

D'autres philosophes, comme Plotin, ne retiennent de la dialectique infinitiste que le côté négatif; ils se refusent à définir positivement Dieu autrement que comme l'Un suprême et ils tombent dans un panthéisme agnostique et émanatiste.

Ainsi, suivant l'usage que l'on en fait et suivant la méthode adoptée, la dialectique infinitiste peut conduire à des résultats très différents.

Ce qui semble certain en tout cas, c'est que l'omnipotence n'est pas en rapport nécessaire avec la catégorie de l'infini.

Plusieurs matérialistes conçoivent un univers qui, illimité dans l'espace et dans le temps, a pour fondement dernier les atomes et la force, la conscience n'étant, comme on le sait, qu'un épiphénomène de production très récente. Un pareil univers bien qu'infini n'est pas omnipotent, puisqu'il ne peut en rien modifier le cours fatal des événements.

On peut d'autre part postuler un Dieu tout puissant, créateur des cieux et de la terre, maître des vérités éternelles, comme le voulait Descartes, et qui se limiterait volontairement en faveur des créatures. Cette limitation n'atténue en rien la toute puissance divine, puisqu'étant volontaire elle ne dure que pour autant que Dieu le veut.

Evidemment, si par omnipotence on entend une action arbitraire déroulant ses effets à la manière du hasard ou à la façon d'un despote oriental, ou encore si l'on identifie l'omnipotence avec une loi universelle qui produirait tout, y compris les déterminations de la volonté humaine, M. Benoît a raison. De pareilles conceptions sont en désaccord avec les postulats de la pensée chrétienne.

Mais ce serait dénaturer le problème que de ramener l'omnipotence au pouvoir d'agir arbitrairement, suivant les modes fantaisistes et capricieux que conçoit notre imagination, rêvant

d'un monde où tout ce qui se passe dans le nôtre serait différent.

Envisagés dans leur signification métaphysique, les termes « omnipotent, absolu, infini » appliqués à la nature divine, impliqueront toujours une opposition qui ne peut être complètement levée, et en ce sens ils sont des aveux d'impuissance. D'une part en effet ces termes doivent garder un sens positif, sinon la réalité suprême qu'ils cherchent à définir se volatiliserait. D'autre part ils tendent à exclure toute détermination, qui limiterait, en l'appauvrissant, cette réalité suprême.

Le problème consiste alors à découvrir dans l'expérience globale que nous faisons du réel la valeur qui s'impose comme supérieure à toutes les autres, puis à attribuer cette valeur sans restriction aucune à la cause première.

Suivant la propriété choisie, on subordonnera la volonté à la raison, la conscience à l'inconscience, un ordre fatal et immuable à une économie fondée sur l'harmonie et le respect mutuel des volontés ; ou bien l'on fera la subordination inverse.

Mais de toutes façons un aspect de la réalité sera déclaré le plus important par rapport aux autres, et c'est pourquoi aucun système philosophique ne peut faire abstraction de l'omnipotence.

*
* * *

Pour la conscience religieuse le vrai problème paraît être celui-ci : Dieu rencontre-t-il d'autres limites à sa volonté que celles provenant de la résistance des créatures qu'il appelle à la vie spirituelle et qu'il pourrait faire rentrer dans le néant ; et ici, peu importe que ces créatures ne soient pas uniquement des êtres humains, mais qu'il y en ait d'autres telles que Satan ? Ou bien, y a-t-il dans l'univers une portion de réalité (matière, forces inconscientes, etc.) qui échappe à la juridiction et par conséquent au pouvoir dernier de Dieu ?

Dans la première hypothèse, Dieu reste tout puissant, au sens complet du terme. Selon la deuxième il est forcément limité comme le Démon de Platon ; il doit dans son action tenir compte d'un élément aveugle et amoral qui restreint la puissance de son amour.

Il semble que M. Benoît penche plutôt pour la première de

ces hypothèses ; mais sa position reste ambiguë. D'un côté il critique l'agnosticisme en ce qui concerne la nature de Dieu ; il semble admettre en Dieu une nature que notre raison nous permet de définir complètement. Dieu, qu'il le veuille ou non, est ce qu'il est et ne saurait être autrement. D'un autre côté cependant M. Benoît affirme que Dieu est le fait ultime au-delà duquel nous ne saurions remonter. Etant parfait, il ne tient sa perfection morale de personne, puisqu'il est créateur unique (p. 199).

Ce passage semble indiquer que Dieu est vraiment « *causa sui* » ce qui nous ramène à l'omnipotence et à l'agnosticisme en ce qui concerne la nature dernière de Dieu.

Mais laissons de côté cette difficulté qui paraît insoluble. Le vrai problème, et sur ce point nous sommes d'accord avec M. Benoît, c'est de résoudre le problème du mal en donnant satisfaction aux aspirations de la conscience religieuse et morale.

Il faut sans doute admettre, à titre de postulat, que le but dernier voulu de Dieu, est la formation de personnalités consciemment et moralement aimantes, et que la réalisation de ce but comportait nécessairement la possibilité de chutes, et par conséquent d'épreuves, pour ramener dans la voie normale la créature déchue.

Mais, ce postulat posé, il ne nous semble pas que M. Benoît parvienne à expliquer le mystère attaché à notre condition d'êtres libres et souffrants.

Il commence par rejeter les conceptions de Renouvier et de Ch. Secrétan, relatives à une chute de la créature, antérieure à la nébuleuse qui a donné naissance à notre monde actuel. Il admet avec F. Leenhardt (et nous ajouterons avec Frommel) une chute historique, qui s'est produite au moment où l'humanité a surgi au terme de l'évolution animale.

Il relève ensuite avec beaucoup de force la nécessité d'un certain déterminisme dans la nature et dans l'histoire. Sinon, comment pourrions-nous orienter notre action et en prévoir les conséquences ? Il montre également l'importance et la valeur morale de la solidarité dans le bien comme dans le mal ; car c'est le salut de toute sa création que Dieu veut réaliser. Il insiste enfin sur les bienfaits de l'épreuve et de la souffrance physique ; mais le problème nous semble subsister.

On ne saurait, en effet, en se plaçant sur le terrain de la liberté et de la conscience morales, concilier d'une façon satisfaisante l'hypothèse de la chute avec les théories évolutionnistes que les sciences paraissent établir. Le châtement qui a atteint les créatures restera toujours disproportionné avec la faute que l'homme, encore ignorant et tout chargé d'une hérédité animale, a pu commettre. M. Benoît l'a bien senti, puisqu'il tend à faire surgir le mal et la souffrance avant l'apparition de l'humanité sur la terre.

« Les prétendues lois de la nature animale, la lutte pour la vie sous sa forme actuelle, ou encore la formation de ces colonies parasites et microbiennes, si dangereuses pour les organismes où elles s'installent, peuvent ne plus être l'œuvre de Dieu, mais celles des créatures s'engageant, de par leur spontanéité propre, sur des voies funestes » (p. 246), et plus loin : « Il y a donc dans le monde animal de la souffrance, de la cruauté, des monstruosité qui ne sont point l'œuvre de Dieu, qui ne sont point voulues de Dieu, mais qui sont le résultat des déviations et des divagations d'une contingence nécessaire à la liberté future de l'homme » (p. 248).

M. Benoît reconnaît du reste que « ces errements d'une obscure contingence n'ont aucun caractère moral » (p. 249). Nous ne voyons pas alors comment ces déviations peuvent être la condition suivant laquelle l'homme devra conquérir sa liberté spirituelle. N'ayant pour cause ni la volonté consciente de Dieu, ni celle de l'homme, elles ne peuvent être que l'œuvre du hasard.

Il semble que nous soyons ainsi acculés ou bien à la chute selon la tradition biblique, ou bien à une chute cosmique, antérieure à l'existence du monde actuel, deux solutions qui sont également malaisées à accepter.

Si du problème de la chute nous passons à celui de la solidarité, nous nous heurtons aux mêmes difficultés.

Sans doute, sans la solidarité il n'y a plus de famille, plus de société, plus d'humanité. Il n'y a que des individus. Il en résulte que les lois générales ne peuvent dans leurs effets tenir compte des cas individuels et que de ce fait les innocents pâtissent de désordres auxquels ils n'ont en rien contribué. Il est certain d'autre part que des épreuves, même injustes, peuvent élever et fortifier l'âme et ont ainsi une valeur spirituelle incontestable.

Mais le problème n'est pas écarté pour cela. Une épreuve manifestement injuste ne perd pas sa qualité d'injustice, par le fait qu'elle est noblement acceptée.

Les notions de liberté, de justice, de responsabilité, de sanction n'ont de signification morale que sur le terrain des destinées et des consciences individuelles. On ne peut les étendre à la solidarité que dans la mesure où cette solidarité, dans le mal comme dans le bien du reste, est librement consentie.

Dès que la solidarité revêt un autre caractère et englobe indistinctement les individus sans leur participation volontaire, elle est d'un autre ordre que la liberté et celle-ci contrairement à ce qu'en pense M. Benoît, ne peut suffire à l'explication du mal.

* * *

Au fond, il y aura toujours conflit, semble-t-il, entre les aspirations religieuses et morales de la conscience. Religieusement celle-ci aspire à un Dieu qui, maître des cieux et de la terre, puisse inspirer une confiance entière, pleine et absolue. Moralement la conscience ne peut rendre ce Dieu responsable du mal et du désordre qui existent dans le monde.

Pour surmonter ce conflit, la pensée chrétienne avait, au cours des siècles, précisé comme suit le drame sublime dont les données sont implicitement contenues dans la Bible :

La terre est au centre d'un univers matériellement fini. Sur cette terre règne aux débuts une harmonie parfaite ; l'homme, créé à part des animaux, est innocent : mais par sa désobéissance il permet à Satan d'introduire son pouvoir dans l'œuvre créée par Dieu. Décidé malgré tout à sauver cette œuvre, Dieu se révèle dans le peuple d'Israël par ses prophètes, puis il donne en suprême sacrifice son Fils unique. Son royaume peut dès lors prendre naissance ; il s'organise dès ici-bas par l'Eglise jusqu'au jour où, tous les morts étant ressuscités, le jugement final interviendra ; l'économie actuelle sera définitivement abolie. Alors seront créés de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habitera.

Dans cette conception il subsiste sans doute bien des obscurités ; la solidarité dans le mal, exprimée par la doctrine du péché originel, choque notre sentiment de justice et de responsabilité,

mais d'une part le rôle de Satan explique l'injustice du mal et la grandeur de la souffrance ; d'autre part les tribulations que le croyant est appelé à supporter paraissent bien peu de chose en regard du suprême sacrifice d'amour consenti par Dieu.

A son corps défendant, la pensée protestante moderne a été conduite à modifier sur plus d'un point la structure du drame que nous avons esquissé et dont la cohérence était admirable ; elle n'est pas encore parvenue à une solution satisfaisante à tous égards.

Elle a dû renoncer à la conception anthropocentrique d'un univers visible où tout aurait été créé en vue de l'homme. Elle hésite encore à se prononcer sur les conditions religieuses et morales de l'humanité primitive ; elle répugne en effet à personnifier le mal dans un être tel que Satan ; elle tend par conséquent à en rendre uniquement responsable la créature humaine ; mais sur ce point le moralisme théologique rencontre, comme nous l'avons vu, des obstacles insurmontables. Il y a dans la nature des forces de dissolution dont la cause ne saurait être cherchée dans la seule perversion du vouloir humain. Ces forces restent mystérieuses dans la mesure où l'on ne saurait les attribuer à une volonté consciente : Dieu, l'homme ou encore Satan.

L'immolation volontaire de Jésus prend alors un sens nouveau à beaucoup d'égards ; elle n'est plus le sacrifice expiatoire que Dieu accomplit dans son être même pour satisfaire à la justice ; cette immolation apparaît, pour autant que l'on peut en pénétrer le mystère, comme le couronnement d'une consécration absolue à Dieu et comme un sacrifice suprême d'amour en faveur de l'humanité souffrante et esclave de ses passions. Elle ouvre ainsi à cette dernière la voie de la régénération ; elle rend possible le don de soi dans et par l'amour ; elle fonde dans toute âme qui s'en inspire une vie joyeuse orientée dans son épanouissement vers l'éternité. (1)

Comment se réalisera cet épanouissement éternel ? Sur cette question qui fut capitale pour l'Eglise des premiers siècles, il règne à l'heure actuelle une grande incertitude. La fin du monde n'a plus pour beaucoup de chrétiens une signification précise.

(1) A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation*, p. 110 et sq. Paris, 1903.

On ne croit plus guère au millénium et à la résurrection des corps. Et pourtant, comme le fait justement remarquer M. Benoît (p. 258) (1), la foi chrétienne ne saurait, sous peine de s'anémier, se désintéresser de ce problème eschatologique.

On le voit, du grand drame dont les péripéties étaient autrefois nettement marquées, la partie centrale, concernant le rôle unique du Christ, reste seule lumineuse. Sur les origines et le dénouement final, des hypothèses contradictoires se font jour.

Un point paraît acquis cependant, c'est que dans la lutte tragique où se débat l'humanité, la notion d'épreuve paraît au premier plan. M. Benoît n'a eu garde de l'oublier; seulement c'est à tort, nous semble-t-il, qu'il voit dans toute épreuve une condition morale nécessaire à l'éclosion et à l'épanouissement de la liberté. On ne saurait justifier sur ce terrain toutes les souffrances physiques et spirituelles qui accablent l'humanité. Elles restent pour la plupart un mystère, et si elles n'entravent pas la vie spirituelle, c'est que la foi les accepte, sans les comprendre, et dans cette acceptation même se raffermir.

Il subsiste ainsi un dualisme dont les raisons dernières nous échappent; pour le surmonter l'espérance chrétienne le déclare momentanément et transporte dans le monde des réalités invisibles son fondement dernier et éternel.

ARNOLD REYMOND.

(1) Cf. l'article de M. Ph. Daulte : *Le dénouement final*, paru dans cette Revue, juillet-octobre, 1921.