

REVUE DE THÉOLOGIE

ET DES

QUESTIONS RELIGIEUSES

PUBLIÉE TOUS LES DEUX MOIS, SOUS LA DIRECTION

DE

MM. C. BRUSTON, A. WABNITZ
E. DOUMERGUE, F. LEENHARDT, H. BOIS
L. MAURY, A. WESTPHAL
E. BRUSTON, A. ARNAL, L. PERRIER

DIX-HUITIÈME ANNÉE

N° 4. — 1^{er} Juillet 1909



SOMMAIRE

Note supplémentaire sur Luc XVII, 21.....	A. WABNITZ.
Note sur Philippiens II, 5 à 11.....	P. FAREL.
Les origines de l'idée de Dieu (suite).....	HENRI BOIS.
Fantaisies exégétiques et critiques (suite et fin).....	CH. BRUSTON.
Jésus et l'Évangile.....	GUST. ROUX.
Analyses, Comptes rendus, Variétés :	
Qu'est-ce que la Bible?.....	CH. BRUSTON.
Une conception moderniste du dogme.....	F. PILLON.

MONTAUBAN

IMPRIMERIE COOPÉRATIVE (ANCIENNE MAISON J. GRANÉ)

3, AVENUE GAMBETTA, 3

Bibliothèque Maison de l'Orient



134709

AVIS IMPORTANTS

Le Comité dirige la marche générale de la *Revue*; mais les collaborateurs sont seuls responsables des articles qu'ils signent; et, pour prévenir tout malentendu, le Comité déclare que la *Revue* n'engage en rien la responsabilité de la Faculté.

On est prié d'adresser tout ce qui concerne la rédaction à M. Henri Bois, 7, faubourg du Moustier, et l'administration à M. Momméja, Faculté de théologie protestante, Montauban (Tarn-et-Garonne).

Le prix de l'abonnement est fixé comme suit :

Pour la France 6 francs.

(MM. les abonnés français qui s'adresseront directement à M. Momméja, en lui envoyant le montant de leur abonnement, ne paieront que **cinq** francs. On peut aussi s'abonner *sans frais* dans tous les bureaux de poste de France : il suffit de verser dans n'importe quel bureau la somme nette de **cinq** francs pour être transmise à l'administration de la *Revue de théologie*, l'administration prenant à sa charge tous les frais.)

* Pour l'Alsace-Lorraine et la Suisse 6 francs.

Pour les autres pays de l'Union postale . . . 7 francs.

Chaque numéro se vend séparément 1 fr. 50.

Note supplémentaire sur Luc XVII, 21

(ἐν τῷ ὑμῶν ἔστιν)

Nous avons montré, dans une note publiée dans le précédent numéro de la *Revue de théologie*, quel est le véritable sens des expressions employées par Luc (xvii, 21), mentionnées par la suscription de cette note. Qu'il nous soit permis d'ajouter, à nos observations précédentes, quelques observations supplémentaires.

Harnack dit, dans son livre remarquable sur Luc le médecin, auteur authentique incontestable de l'évangile qui porte son nom et des Actes des apôtres, selon ce savant, que cet évangéliste a employé, dans le Nouveau Testament (abstraction faite des Actes), 319 mots qui lui appartiennent en propre et dont 40 seulement ne sont pas classiques. Le célèbre théologien ajoute que 239 de ces mots se retrouvent dans la version des Septante¹. Nous avons mentionné ces assertions dans notre précédente note sur Luc xvii, 21. Or, parmi les 279 mots classiques que Luc a employés dans son évangile, se trouve incontestablement l'adverbe ἐν τῷ, auquel les auteurs classiques donnent, dans bien des passages de leurs écrits, le sens de : *au milieu*, ou celui de : *parmi*, et non seulement le sens de : *au dedans*. Nous avons dit que Luc a employé le terme en question dans le premier sens, dans son évangile (xvii, 21), et nous avons allégué

1. *Lukas der Arzt*, 1906, p. 120, note 2.

les raisons pour lesquelles, selon nous, il a donné ce sens à ce terme dans le passage mentionné.

Nous aurions pu ajouter à ces raisons les observations suivantes, qui n'ont pas été présentées ailleurs.

1^o Pourquoi Luc, qui connaissait certainement fort bien la version des Septante, et, sans aucun doute, les termes ou les locutions que cette version emploie dans le psaume CII (v. 1) : πάντα τὰ ἐντός μου, ou dans Ésaïe XVI (v. 11) : τὰ ἐντός μου, etc., ou dans Daniel X (v. 16) : τὰ ἐντός μου ἐν ἐμοί, pour désigner le cœur, ou la conscience, ou la vie intérieure de l'homme, n'a-t-il pas employé une locution semblable pour traduire les paroles araméennes de Jésus, qui aurait dit aux Pharisiens (XVII, 21) que le royaume de Dieu était *en eux*, ou encore que ce royaume était un royaume uniquement spirituel, et qu'il était déjà *présent* dans l'âme de certains de leurs compatriotes? Pourquoi Luc n'aurait-il pas écrit dans ce cas : ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐν τοῖς ἐντός ὑμῶν ἐστίν? C'est, en effet, par les termes τὰ ἐντός, c'est-à-dire par l'adverbe ἐντός, précédé de l'article neutre τὸ ou τῶ, suivi du génitif de la personne, que le livre du Siracide (XIX, 26), entre autres, comme les textes mentionnés ci-dessus, désigne l'âme du malfaiteur, pleine de ruse (καὶ τὰ ἐντός αὐτοῦ πλήρης δόλου). Et c'est ainsi, aussi, que s'expriment les classiques, quand ils veulent parler de l'intérieur du corps humain ou de la vie intérieure des hommes¹. Il va sans dire que, lorsque le sens de ἐντός est déterminé comme il l'est au psaume CVIII, 22, dans les Septante (ἡ καρδία μου τετραχεται, etc.), ou par les pronoms réfléchis ἐαυτοῦ ou ἐμαυτοῦ, ou encore par tel autre mot au génitif, comme dans la phrase ἐντός λογισμῶν εἶναι, ce sens ne peut être que celui de : *au dedans de*. Mais ce sont là des locutions

1. Voir les exemples mentionnés par le Dictionnaire des classiques grecs de Jacobitz et Seiler, empruntés à Thucydide, à Xénophon et à Lucien. Matthieu XXIII, 24, dit : τὸ ἐντός τοῦ ποτηρίου, pour désigner l'intérieur de la coupe.

qui ne peuvent tromper le lecteur sur le sens du terme ἐν τούτῳ¹.

2^o Pourquoi le même évangéliste reproduit-il ailleurs (xI, 20) exactement les mêmes paroles que Jésus adressa aux Pharisiens d'après Matthieu xII, 28 : ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (le royaume de Dieu *est apparu sur vous*), paroles par lesquelles Jésus n'a certainement pas voulu dire que le royaume de Dieu était dans le cœur des Pharisiens, ou que ce royaume était un royaume uniquement spirituel, qui n'existait que dans le cœur des hommes? Ces paroles, en effet, mais surtout les expressions ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς, caractérisent manifestement le royaume de Dieu, proche, il est vrai, grâce aux délivrances des démoniaques (xI, 20), comme un événement surnaturel à venir encore, mais qui menaçait les Pharisiens, adversaires de Jésus, de la colère divine finale, comme l'apôtre Paul s'exprime au sujet de ses coreligionnaires incrédules, dans sa première épître aux Thessaloniciens (II, 16) : ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. Et que ce soit là le sens des mots ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς employés par Luc, et attribués à Jésus, cela ressort clairement des paroles que Jésus prononce au verset 52 du même chapitre xI de notre évangile, quand il dit aux hommes de la loi (aux Pharisiens) : « *Malheur à vous, experts de la loi, car vous avez enlevé la clef de la connaissance (de la vérité du salut, comparée à une maison), et vous-mêmes vous n'y êtes pas entrés, et vous avez empêché d'y entrer ceux qui veulent y entrer* ». »

Luc n'a donc pas pu vouloir, au chapitre xvII (v. 21) de son évangile, prêter à Jésus une pensée ou une assertion aussi totalement différente, ou même aussi totale-

1. Voir les exemples cités par le Dictionnaire de Jacobitz et Seiler.

2. Comp. les paroles analogues attribuées à Jésus par Matthieu xxIII, 13 : « *Malheur à vous, Scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous fermez le royaume des cieux devant les hommes. Car vous n'y entrez pas et vous ne permettez pas d'entrer à ceux qui veulent y entrer.* »

ment opposée à celle que Jésus exprime dans les passages du chapitre XI (v. 20 et 52).

3° Pourquoi enfin le troisième évangéliste, l'auteur authentique et unique des Actes des apôtres, d'après Harnack¹, s'il avait attribué à Jésus la notion d'un royaume de Dieu uniquement spirituel, présent dans le cœur des hommes, déjà à l'époque où Jésus s'adressait aux Pharisiens (Luc XVII, 21), a-t-il pu attribuer à ce même Jésus ressuscité, au début du livre des Actes, la réponse donnée aux apôtres, qui lui demandent, de la manière la plus solennelle : « Seigneur, est-ce en ce temps (ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ) (c'est-à-dire au moment du baptême ou de la première effusion du Saint-Esprit) que tu rétablis (καθιστάνεις) (que tu rétabliras) le royaume à Israël (τῆν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ)? » — « Il ne vous appartient pas de connaître les temps ou les circonstances (χρόνους ἢ καιροὺς) que le Père a fixés dans son propre plein pouvoir »? (Actes 1, 5-7.) Ce royaume destiné à Israël, que les apôtres demandèrent à Jésus ressuscité d'établir, était incontestablement, dans la pensée de ces apôtres, le royaume de Dieu (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), que ces mêmes apôtres pensaient devoir apparaître, lorsque Jésus se rendit pour la dernière fois à Jérusalem, d'après Luc (XIX, 11). C'est donc bien le royaume de Dieu, ou des cieux, prêché par Jésus, dont les apôtres ont attendu l'avènement, après la résurrection de leur maître. Or, Jésus ne répond nullement aux apôtres, d'après Luc,

1. D'après les considérations extrêmement intéressantes de Harnack, exposées dans son livre (*Die Apostelgeschichte*, 1908, p. 217-221), Luc a écrit les Actes à l'époque de Titus, ou sous le règne de Domitien, peut-être même au début des années 60 après Jésus-Christ. Les Actes, d'après Harnack, ne sont pas seulement, en gros ou au total, une œuvre *historique*, mais, dans la plupart des détails, une œuvre *digne de confiance* (p. 222). Harnack considère, il est vrai, le récit de l'Ascension de Jésus, dans les Actes, comme une légende; mais cette manière de voir, que nous ne partageons pas, n'empêche pas que les paroles que Luc attribue à Jésus ressuscité conservent toute leur signification relativement à la notion du royaume de Dieu.

l'auteur de ce récit, qu'ils se trompaient dans leur attente de ce royaume, envisagé uniquement comme un royaume à venir. Il confirme plutôt leur manière de voir par sa réponse, en ajoutant seulement que l'époque et les circonstances de l'avènement futur de ce royaume dépendaient entièrement du plein pouvoir de son Père céleste. Comment l'auteur des Actes, le même que celui du troisième évangile, aurait-il pu attribuer à Jésus, après sa résurrection, une notion du royaume de Dieu si essentiellement et si uniquement eschatologique, si Jésus avait annoncé ou enseigné un royaume uniquement spirituel et présent dans les âmes, pendant sa carrière terrestre, devant ses disciples ou devant ses apôtres, devant ses compatriotes et devant les Pharisiens? Cela n'est pas admissible! Ce serait là une contradiction qu'on ne pourra jamais imputer à l'enseignement du Christ et des apôtres! Ce serait là une contradiction qu'on ne peut pas non plus admettre chez Luc, l'auteur si remarquable, selon Harnack, du troisième évangile et des Actes des Apôtres. On nous objectera la croyance, généralement admise, que Jésus a enseigné, à la fois, un royaume de Dieu uniquement spirituel, *présent* dans les âmes, et un royaume de Dieu *futur*, visible et glorieux, qui apparaîtrait lors de sa parousie. Une étude longue et approfondie des textes nous a, depuis longtemps, convaincu que cette croyance n'est pas fondée, et que ce double royaume de Dieu n'existe pas dans l'enseignement de Jésus et des apôtres. Jésus n'a parlé, même dans ses paraboles, que d'un *seul* royaume de Dieu ou des cieux, de celui qui apparaîtra « *lorsque le Fils de l'homme viendra* *DANS ou AVEC son royaume* » (ΕΝ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ). (Matth. XVI, 28.)

A. WABNITZ.

Dans notre précédent article, à la page 236 du précédent numéro de la *Revue de théologie* (1^{er} mai 1909), nous avons dit que le mot ἐντός, au verset 10 du

chapitre III de la version des Septante du Cantique des Cantiques, ne peut signifier que : *au milieu*, dans ce passage, et non pas *au dedans*. Nous avons mentionné à ce sujet, dans la note 4 de la page susdite, la version de Segond, du texte original hébreu de ce passage, non sans avoir consulté le texte original hébreu lui-même. Nous tenons à ajouter ici que le terme תוכו (de : תוך avec suffixe), reproduit en grec par le mot ἐντόχος, dans les Septante, signifie bien *au milieu* = *in der Mitte*, d'après Gesenius (8^e édition de Mühlau et Volck, 1878). C'est de cette manière aussi que le terme hébreu en question est rendu par la traduction de Luther et par celle de Lemaistre de Sacy. Nous avons adopté le sens de *broderie* pour le terme רצוף (de רצה), traduit par λισσοειδής, par les Septante, termes qui signifient proprement *mosaïque en pierres*, parce qu'il est peu admissible que la litière *portative* (φορεῖον) de Salomon fût ornée d'une lourde mosaïque *en pierres*, faite « par les filles de Jérusalem ». Elle était plutôt ornée d'une *broderie*, « œuvre d'affection » des femmes israélites de Jérusalem; et cette broderie était visiblement placée *au milieu du siège* de cette litière. Gesenius nous apprend, en effet, dans son Dictionnaire mentionné, que le terme hébreu רצוף, employé au verset 10 du chapitre III du Cantique des Cantiques, est employé, dans ce passage, au sujet d'un *siège* orné de belles pièces (*con cinem mit bunten Stücken verzierten Sitz*). A. W.

Note sur Philippiens II, 5 à 11

J'ai eu le privilège d'assister aux réunions de Livron et d'entendre, entre autres, la discussion qu'a provoquée l'explication de Philippiens II, 1 à 11.

Une certaine affirmation m'a étonné, et d'autres avec moi; je ne sais plus bien qui l'a émise; quelqu'un a dit: il ne faut pas trop s'alarmer de ne pas croire à la préexistence du Christ: Calvin et Luther n'y croyaient pas.

Dès que je l'ai pu, j'ai ouvert le Commentaire de Calvin, à l'épître aux Philippiens; et j'y ai trouvé, très nettement affirmée la croyance à la préexistence, à la divinité éternelle du Christ; voici plutôt: « Quelle raison y a-t-il, vu que le Fils de Dieu est descendu de sa grandeur si haute, que nous qui ne sommes rien venions à nous élever par orgueil? » — Et encore: « Au reste, celui-là serait bien aveugle qui ne verrait point que la divinité éternelle de Christ est apertement affirmée par ces paroles. » La cause me paraît entendue pour ce qui est de Calvin.

Cela ne m'empêche pas de penser que ce passage pourrait être expliqué sans faire intervenir la préexistence de Christ. Cette préexistence me paraît enseignée par d'autres passages: celui-ci pourrait ne pas l'impliquer.

Qu'on veuille bien m'entendre: j'aurais peut-être dû dire à Livron ce qui va suivre, mais je suis de ceux qui

ne sont bien sûrs d'exposer leur pensée que la plume à la main.

Chacun sait bien d'abord que l'un des éléments de la pensée de l'apôtre Paul c'est le parallèle entre le premier homme et le Christ; et il en fait usage dans le passage fameux : Romains v, 12, à la fin, où il compare les conséquences fatales de la désobéissance du premier et les conséquences heureuses de l'obéissance du second; il en fait usage encore dans le chapitre xv de la première aux Corinthiens, versets 45 à 49. Cela suffit pour dire que cette comparaison faisait partie intégrante de sa pensée.

Qu'y aurait-il d'étonnant dès lors que l'apôtre ait pensé ici, sans le dire expressément, à l'histoire du premier homme, en esquissant à grands traits celle de Jésus?

Adam, le premier homme, avait été créé à l'image de Dieu; il se trouva donc lui aussi *ἐν μορφῇ θεοῦ*; et cette dignité que lui conférait sa création fut pour lui l'occasion de sa tentation et de sa chute. Le tentateur lui donna l'ambition de monter plus haut : vous serez comme des Dieux. — Et comment? — En vous affranchissant de l'ordre de Dieu, en désobéissant. Car on se met de niveau avec celui auquel on désobéit. En s'affranchissant de l'ordre de Dieu, Adam pensa passer de la forme, de l'image de Dieu à l'égalité avec Dieu. Il désobéit et nous savons qu'au lieu de s'élever il s'est abaissé et qu'il est tombé dans la servitude du mal.

Mais voici Jésus : Prenons-le à l'entrée de sa carrière terrestre sans remonter plus haut : nos évangiles, les trois premiers du moins, nous racontent qu'à son baptême par Jean, il fut solennellement proclamé fils de Dieu, par une parole qui dut retentir dans tout son être : C'est ici mon fils bien-aimé! Quelle exaltation! Le voici en forme de Dieu, s'il est vrai qu'un enfant porte l'image de son père. Or que se passa-t-il tout de suite après et

que nos trois évangiles nous racontent? — Il nous est dit que tout de suite, avant que Jésus eût fait aucune autre démarche publique, il fut conduit par l'esprit dans le désert pour y être tenté par le Diable.

Voilà bien la concordance des deux histoires, de celle du premier et de celle du second Adam : elles s'ouvrent l'une et l'autre par une tentation.

Adam, créé à l'image de Dieu, veut s'arroger l'égalité avec Dieu : « Vous serez comme des Dieux, ou comme Dieu » ; il estime bon à prendre, butin à saisir, l'égalité avec Dieu : ἀρπαγμὸν ἠγάθησθε τὸ εἶναι ἕσα θεῶ, et il s'affranchit de Dieu, se met de niveau avec lui par la désobéissance.

Et Jésus que va-t-il faire? — La tentation porte bien sur la certitude qu'il a d'être le Fils de Dieu : « Si tu es le Fils de Dieu, dis à ces pierres qu'elles deviennent du pain. » C'est-à-dire : use de ton pouvoir en ta faveur, prouve-toi à toi-même que tu es le Fils de Dieu et prouve-le aux autres en faisant usage et parade de ta puissance divine; pose-toi d'une façon manifeste en Fils de Dieu, c'est-à-dire en Dieu!

Or Jésus n'estima pas que ce fût un butin dont il pût s'emparer, étant en forme de Dieu, de s'égaliser à Dieu, οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγάθησθε τὸ εἶναι ἕσα θεῶ; il fit juste le contraire d'Adam, il resta dans l'attitude de la confiance et de l'obéissance, comme s'il n'avait eu aucun pouvoir; et quand on lui rappelait son titre de Fils de Dieu, il répliqua : *l'homme* ne vivra pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu, c'est-à-dire qu'il ne voulut être et faire que ce qu'un *homme* aurait dû faire et être à sa place. C'est bien ce que dit notre texte : il se dépouilla lui-même, sous-entendu de sa puissance, prenant la forme d'un serviteur, s'étant assimilé aux hommes.

Cette interprétation n'oblige pas, comme celle de Calvin, à faire passer le verbe οὐχ ἠγάθησθε, *il n'estima pas,*



du mode indicatif au mode conditionnel : « *il n'eust point réputé rapine* », traduit Calvin, ce qui, d'après lui, donne à cette parole ce sens : « ce n'eust point esté faire tort à personne, quand il fust apparu égal à Dieu. Car ce qu'il dit : il n'eust point réputé, vaut autant comme s'il eust dit : il sçavait que ce lui estait licite et qu'il avait droit de le faire, afin que nous sçachions que son abjection a esté volontaire, non point par nécessité. Par ci-devant, ajoute-t-il, on avait traduit : *il n'a point réputé*; mais le fil du texte requiert que nous disions : *il n'eust point réputé*. »

Calvin se rend donc compte qu'il ne traduit pas exactement : « Mais, dit-il, le fil du texte le requiert. » Cela aurait dû l'avertir que peut-être il n'avait pas bien saisi et suivi le fil du texte, et qu'il suivait plutôt le fil des idées qu'il y mêlait.

Jésus pouvait-il s'attribuer l'égalité avec Dieu? — Il ne l'a pas fait, c'est que sans doute il ne devait pas le faire. Je pense donc que l'idée de l'apôtre est celle-ci : Jésus n'a pas fait comme Adam et n'a pas conçu l'ambition, se trouvant en forme de Dieu, de monter plus haut et de s'égaliser à Dieu, comme il arrive aux hommes qui se servent du degré où ils sont arrivés pour atteindre un degré plus élevé : c'est là l'orgueil que Paul combat dans ce passage. L'humilité qu'il recommande consiste à descendre, à s'abaisser ; ainsi a fait Jésus qui, au lieu de s'élever du point où il s'est trouvé à l'origine, s'est abaissé et est allé dans la voie de l'obéissance jusqu'au dernier degré du dépouillement volontaire.

Cette interprétation respecte le texte de l'apôtre, elle s'autorise du rapprochement qui lui est familier entre le premier et le second Adam et n'oblige pas à sortir de l'histoire terrestre de Jésus.

Si l'on craint que cette interprétation ne risque de dépouiller le Christ de sa préexistence, nous répondrons que cette préexistence s'appuie sur d'autres textes qui

sont plus clairs et que d'ailleurs il lui resterait toujours la grandeur que Dieu lui a accordée depuis la croix, ἐγκρίσατο αὐτῷ, verset 9, et qui suffit pour faire ployer devant lui tout genou au ciel, sur la terre et sous la terre.

Au reste, et ce sera mon dernier mot, quoi qu'il faille penser du sens de ce passage, il est sûr que l'apôtre Paul, en nous rappelant l'exemple de Jésus, avait pour but de nous porter à l'humilité et que le plus humble sera toujours celui qui l'aura le mieux compris. Ayons l'orthodoxie de l'humilité, c'est encore la plus sûre et la plus claire, sinon la plus facile.

P. FAREL.

Les Origines de l'idée de Dieu ¹

Il y a, en somme, trois problèmes distincts :

1^o L'origine de la religion est-elle individuelle ou sociale?

2^o L'origine de la religion est-elle affective, émotive ou imaginative, intellectuelle?

3^o L'origine de la religion est-elle divine ou humaine?

On pourrait combiner des façons les plus diverses les réponses à ces trois questions. Il ne paraît pas que la réponse faite aux deux premières suffise à trancher la troisième. En ce qui nous concerne, nous estimons que l'origine de la religion est d'abord individuelle; que, comme l'a dit W. James, le pivot de la vie religieuse, c'est l'individuel, c'est-à-dire l'intérêt de l'individu et sa destinée privée; que toute la religion est en termes de personnalité; que la religion nous met en contact avec la seule réalité absolue que nous connaissons : l'individuel, le personnel. Et nous estimons aussi que l'origine de la religion est dans le sentiment plus que dans l'intelligence. On pourrait même se demander si le terme de *source* convient réellement à ce qui, d'après M. Belot, est la source intellectuelle. On pourrait se demander si, au fond, la vraie et seule source de l'idée de Dieu, ce n'est pas toujours et partout l'expérience, qui pousse l'intellect à la traduire en idée; seu-

1. Suite. Voir la *Revue* du 1^{er} mai 1909.

lement, il pourrait y avoir deux expériences : l'expérience spécifiquement religieuse, mystique, et l'expérience commune, universelle, celle que M. Delvolvé appelle normale. La tâche et l'effort de la philosophie ne serait-ce pas de faire sortir l'idée de Dieu de l'expérience commune, universelle? Elle a été précédée par la religion, qui, en possession d'une expérience plus particulière et plus profonde tout ensemble, a tiré de son expérience spécifique l'idée religieuse de Dieu avant l'apparition distincte de la philosophie. Et nul doute que l'existence d'une idée religieuse de Dieu avant toute philosophie distincte ait pu incliner le philosophe à prendre plus directement en considération l'idée générale de Dieu, que devait spontanément suggérer l'expérience commune, universelle, de l'humanité. Le problème de l'accord ou du désaccord de ces deux idées de Dieu, l'idée religieuse, l'idée philosophique, recouvrirait ainsi un problème plus profond : celui de l'accord ou du désaccord des deux expériences dont il s'agit...

L'origine de la religion est individuelle et elle est affective. Ces deux réponses, sans s'impliquer forcément, s'accordent à merveille; car on ne peut nier que le sentiment soit l'individualité même, et, comme le dit W. James, le centre de notre personnalité. Assurément, un sociologue pourrait prétendre que ce sont des émotions collectives qui forment la base de la religion : il y a eu de soudaines crises passionnelles qui, à certaines époques, ont soulevé des nations entières, des collectivités entières. Mais c'étaient des passions tout inventées, religieuses, patriotiques, qui, brusquement jetées en terrain favorable, s'y mettaient à foisonner. Il semble bien qu'aucun sentiment neuf, aucune variété nouvelle de sentiment, n'éclôt de manière spontanée, anonyme, dans une collectivité humaine. C'est toujours l'œuvre d'un inventeur, d'une série de grands inventeurs. Une collectivité n'invente rien qui ait forme arrêtée, et l'in-

vention des sentiments est en tout point semblable à celle de l'œuvre plastique...

Mais revenons aux idées actuelles de M. Belot.

M. Belot attribue à l'imagination collective spontanée un rôle vraiment peu compréhensible. Il veut que, sans provocation, sans cause, sans motif, elle « pose pour ainsi dire le *jugement existentiel* primordial relativement au divin, jugement sur lequel viendront opérer les jugements interprétatifs de la spéculation philosophique ou du sentiment mystique. Sans cette position première d'une sorte de réalité, sans cette sorte de création *ex nihilo* de l'Être divin, les deux autres facultés n'auraient pas de matière sur quoi travailler. » (*R. ph.*, p. 598.) A notre sens, des deux facultés dont il s'agit, il en est une au moins, le sentiment mystique, qui est intervenue bien avant le moment où M. Belot consent à les laisser s'avancer sur la scène. C'est parce qu'elle est intervenue que les problèmes se posent comme ils se posent. Si le philosophe semble dire, ce qui étonne et scandalise M. Belot : Dieu existe, maintenant qu'est-il ? Est-il un ou multiple ? spirituel ou non ? etc., c'est parce qu'une expérience religieuse, mystique, a attesté à d'innombrables êtres humains l'existence de Dieu, et que c'est à la pensée à étudier, à formuler la définition intellectuelle de ce Dieu, travail au cours duquel elle a commencé par élaborer une construction imaginative que la réflexion a pour tâche ensuite de critiquer, d'interpréter, de rectifier. M. Belot déclare que, « si l'esprit critique est allé plus loin, il se dit, bien plus étrangement encore : *Il y a Dieu* ; maintenant, prouvons qu'il *existe*. Ce vague « il y a », sans lequel la preuve n'aurait ni objet ni raison d'être, c'est le résidu d'un jugement existentiel spontané qui, se heurtant, dans la réflexion, à l'absence de toute expérience, éprouve le besoin de se confirmer autrement. C'est l'acceptation par le philosophe d'une *idée* qu'il n'a pas formulée lui-même et à

laquelle il essaie de superposer l'existence. C'est une affirmation de foi qui s'efforce de devenir une affirmation d'intelligence : *Fides quærens intellectum*. » Je dirai plutôt : Ce vague *il y a*, c'est le résidu d'un jugement existentiel qui provient d'une expérience religieuse positive. La naissance d'un jugement existentiel *spontané* ne se comprendrait pas si *spontané* signifie : sans cause, sans raison d'être, sans réalité connexe, sans base expérimentale quelconque. Ce serait encore plus incompréhensible qu'« une création *ex nihilo* ». En réalité, ce jugement existentiel est issu d'une expérience religieuse, et, une fois né, il éprouve le besoin de se préciser, de se définir, de se formuler, de se confirmer intellectuellement. C'est l'acceptation par le philosophe d'une *idée* première, élémentaire, qu'il n'a pas formée lui-même, qui lui vient de l'expérience religieuse et dont il cherche à éprouver intellectuellement la solidité et à définir la nature. C'est une affirmation de foi — de foi fondée sur l'expérience, d'induction appuyée sur une base concrète qui s'efforce de devenir une affirmation d'intelligence.

M. Belot trouve que le métaphysicien est ainsi dans une situation paradoxale. Il commence par accepter les représentations imaginatives traditionnelles, qui ne reposent sur rien, ne correspondent à rien. Il accepte des mains de la tradition populaire les idées de Dieu, d'âme, etc., pour se mettre ensuite à la tâche de prouver ou de définir la réalité d'objets correspondants, alors qu'en principe la raison critique aurait le droit de tenir pour non-avenues des représentations qui, à son point de vue, manquent de tout fondement. La pensée philosophique se trouve en présence de problèmes qui, pour elle, sont artificiels, qui lui sont suscités du dehors, et qu'elle écarterait au lieu d'essayer de les résoudre, si seulement elle renonçait à cette acceptation première des représentations imaginatives traditionnelles. Toutefois, si elle les conserve, ce n'est pas seulement parce

qu'il est impossible à un homme de se tenir absolument en dehors de la pensée traditionnelle de son milieu social, mais parce qu'elle utilise ces conceptions en vue d'une solution, d'abord grossière, de ses problèmes propres. En les utilisant, elle les consolide sans doute provisoirement, mais elle les modifie aussi, elle les raffine, elle en efface progressivement le *contenu* imaginaire pour n'en plus garder que la forme idéale et abstraite. C'est vers un Dieu formel et abstrait et idéal que tend la métaphysique, vers un concept de l'unité, du nécessaire, etc., dont il est impossible de méconnaître la profonde hétérogénéité avec le Dieu traditionnel que l'on adore et que l'on prie.

Que telle soit la métaphysique de M. Belot, voilà qui est bien. Que telle soit aussi la métaphysique de nombreux esprits spéculatifs abstracteurs de quintessence, c'est incontestable. Que ce soit là la seule, que ce soit là la *vraie* métaphysique, c'est une autre question. Que, au lieu de se demander : Dieu existe-t-il? la philosophie pure ait le devoir de tenir d'emblée pour non-venues les représentations traditionnelles que ce terme évoque, que la philosophie pure ait le devoir de considérer de prime abord comme illusoire, comme n'existant pas, le besoin, si largement humain, d'adoration et de prière, qu'elle ait le devoir de n'accepter les idées traditionnelles qu'à la condition de se hâter de les vider de tout contenu pour les réduire à de pures abstractions, c'est ce qui est loin de me paraître aussi évident qu'à M. Belot. La philosophie vraie me semble avoir plutôt le devoir de tenir compte de tous les faits, aussi bien des faits spirituels que des faits physiques, le devoir de tenir compte de toutes les pensées spontanées qui reposent sur des expériences, aussi bien des expériences mystiques que des expériences sensibles. Et si elle se proposait pour but de tout réduire à des abstractions, elle se proposerait le plus chimérique et le plus déraisonnable des

but, car l'abstraction n'existe que par le concret d'où elle procède et en qui seul elle trouve son explication et sa raison d'être. Il y a assurément opposition absolue entre la croyance religieuse et l'esprit métaphysique tel que le définit et le décrit M. Belot. Mais cet esprit métaphysique n'est pas le vrai, et il ne nous paraît pas conforme à cette évolution de l'idéalisme qui résume à nos yeux le mouvement de toute la philosophie moderne et qui marche vers le concret, vers le néo-leibnizianisme, vers le personnelisme. Entre le Dieu concret, réel et personnel auquel tend le mouvement essentiel de la métaphysique moderne et le Dieu traditionnel que l'on adore et que l'on prie, l'accord est parfaitement possible, il est tout fait...

Ce n'est pas que nous n'admettions, avec M. Belot, que la pensée philosophique, acceptant les représentations imaginatives traditionnelles, n'ait une critique à exercer sur elles. Ces représentations imaginatives représentent-elles adéquatement l'objet qu'elles cherchent à représenter? Sont-elles raisonnables et admissibles telles quelles? Il peut y avoir lieu assurément à les modifier, à les corriger. Mais cette modification des représentations religieuses que doit amener la critique philosophique ne consiste pas à « en faire disparaître le caractère sensible et physique que la critique ne peut manquer de reconnaître peu compatible avec l'absence de toute expérience, pour y découvrir une signification de plus en plus idéale et formelle » (*R. ph.*, p. 600), et finalement « pour faire disparaître toute idée d'un Dieu, être particulier et séparé ». Non, entre le sensible et le physique d'une part, et d'autre part le formel, l'abstrait, et finalement le néant, il y a quelque chose, à savoir le réel, le réel dans son essence ultime, le *spirituel*. Voilà la tâche vraie de la métaphysique : sous les voiles de la sensibilité matérielle et spatiale, trouver l'esprit. Le Dieu Esprit auquel arrive la vraie métaphysique, n'est

nullement inconciliable avec le Dieu Esprit de la foi et de la vie religieuse. Il n'y a pas lieu de s'étonner que ce même Dieu puisse satisfaire notre besoin de certitude intellectuelle en même temps que notre besoin de communion religieuse et notre besoin d'unité sociale.

En face du Dieu formel et abstrait vers lequel tend la métaphysique et qui ne satisfait plus le besoin religieux, la pensée mystique s'efforce, suivant M. Belot, de retrouver, par une autre voie que l'imagination populaire, la *réalité* de la Divinité que la réflexion philosophique dissout. Elle prétend la saisir par une expérience réelle, directe, intérieure. Il semble que M. Belot considère comme reproduisant le véritable ordre chronologique suivi en fait l'ordre qu'il indique ainsi :

1° L'imagination populaire qui entre en branle on ne sait comment ni pourquoi et crée *ex nihilo* l'objet religieux ;

2° La pensée philosophique, intellectuelle, critique, qui dissout les constructions de l'imagination populaire ;

3° Seulement après ces deux mouvements, un troisième, la pensée mystique, qui essaie de retrouver par une intuition directe et intérieure la réalité de la Divinité qu'imagination populaire et pensée mystique cherchaient à atteindre du dehors.

Il ne me paraît pas que cet ordre chronologique soit exact. Je leur substitue, conformément à mes observations précédentes, celui-ci :

1° Expérience mystique ou intuition interne ;

2° Création imaginative ou religion populaire ;

3° Réflexion métaphysique, et encore en ajoutant qu'en fait de métaphysique il n'y a pas rien que celle qui se complait aux abstractions formelles, il en est une qui tend au contraire au réel et au concret, et c'est celle qui représente le mieux la résultante des efforts de la métaphysique moderne depuis Descartes jusqu'à nos jours.

M. Belot compare ce qu'il appelle la pensée mystique

à la pensée religieuse populaire, imaginative et pratique d'une part, et d'autre part à la pensée philosophique, intellectuelle, critique, personnelle. — La pensée mystique ressemble à la première en ce que, comme elle, elle pose directement la Divinité comme une réalité donnée « qui n'a pas besoin, pour être admise, d'être comprise et encore moins d'être inférée ou démontrée discursivement ». (*R. ph.*, p. 601.) Il y aurait à redire à la façon dont est formulé ce rapprochement. D'abord, s'il y a ressemblance, ce n'est pas étonnant, puisque la pensée populaire, imaginative et pratique n'est qu'une traduction d'expérience mystique. C'est parce que l'expérience mystique pose la Divinité comme une réalité donnée que la croyance religieuse fait de même. Ensuite la réalité, en tout domaine, n'a pas besoin d'être comprise pour être admise, mais l'interprétation de cette réalité, de cette expérience, peut avoir besoin « d'être inférée ou démontrée discursivement ». — Et la pensée mystique ressemble à la pensée philosophique, en ce que, cherchant à atteindre Dieu par une intuition directe et intérieure, elle tend, comme la pensée philosophique, à éliminer toute représentation objective et déterminée. La pensée mystique, si du moins elle allait jusqu'au bout de ses ambitions, aurait en principe, à l'égard de la tradition, la même indépendance que la métaphysique, mais pour de tout autres raisons. « Elle n'aurait pas en effet à la conquérir par une critique progressive, puisque sa prétention est d'avoir une expérience religieuse suivant l'expression, si suspecte, qui est aujourd'hui courante. » (*R. ph.*, p. 601.) — Là encore, comme pour la métaphysique, il doit être permis d'insinuer que M. Belot simplifie la chose à l'excès. De même qu'il y a métaphysique et métaphysique, il y a aussi mysticisme et mysticisme. Il se peut qu'il y ait un mysticisme qui se proclame indépendant de la tradition et cherche à le rester et désire

éliminer toute représentation objective et déterminée. Mais ce n'est pas là tout le mysticisme, ni à plus forte raison toute la piété. Au total, M. Belot ne nous offre qu'une imagination populaire matérialiste et grossière, une métaphysique abstraite et formelle, un mysticisme ultra-vague et flou. On se demande où sera, dans tout cela, la source de la vraie idée religieuse de Dieu pour les hommes les plus religieux de notre Occident, pour les chrétiens. Dans les trois sources de l'idée de Dieu qu'énumère M. Belot, je ne découvre nulle part quelle a bien pu être la source de l'idée que les prophètes et Jésus se faisaient du Dieu Père. M. Belot ne considère la religion que du dehors, et ainsi il échoue à en saisir le caractère propre et caractéristique. Il la réduit dans la société à une collection de dogmes inventés par l'imagination on ne sait pourquoi ni comment, et dans l'individu à « certaines impressions inexplicables et mal définies, en tout cas exceptionnelles, sinon anormales ». (*R. ph.*, p. 611.)

Il n'est pas exact, si on prend le mystique chrétien, simplement le croyant chrétien, que « la croyance religieuse traditionnelle » lui apparaisse « tout entière extérieure au croyant ». (P. 601.) Sans doute, il est exact qu'elle « constitue pour lui une sorte de milieu où il naît, qu'il la reçoit toute faite et ne saurait jamais la découvrir par sa seule réflexion, puisqu'elle renferme des éléments historiques et des dogmes qui s'avouent irrationnels¹ ». Mais cela ne veut pas dire que la croyance religieuse traditionnelle soit tout entière extérieure au croyant. Il faudrait ici distinguer entre l'individu et la collectivité. Il peut y avoir, certes, il y a un mysticisme hyper-individualiste; ce mysticisme-là peut

1. Irrationnels?... Cela dépend. Extra-rationnels, oui. Anti-rationnels, non — du moins pas en droit. Les dogmes anti-rationnels en fait doivent être révisés, et le sont sans cesse.

être rangé avec raison parmi les maladies du sentiment religieux. Mais il y a un mysticisme sain qui reconnaît l'existence et le rôle et les droits de la société, à côté de l'existence et du rôle et des droits de l'individu. La croyance religieuse, qui peut être extérieure à tel individu, peut avoir été intérieure à tel individu antérieur. Et c'est justement le cas dans la religion hébraïque et chrétienne, qui comporte évolution, progrès. Ce qui pour moi, aujourd'hui, est croyance traditionnelle extérieure a commencé par être, pour des hommes religieux antérieurs à moi, l'expression directe, immédiate de leur expérience mystique interne. Il n'y a pas opposition, contradiction entre l'expérience mystique et la croyance religieuse traditionnelle, parce que celle-là, à l'origine, produit celle-ci. La toute première expérience mystique, expérience individuelle, personnelle, — c'est par où a débuté tout ce qu'il y a jamais eu de religion en ce monde — s'est exprimée en langage intellectuel, soit imaginaire, soit réfléchi. Que cette expression ait été adéquate à l'expérience, ce n'est pas probable : elle a donc eu besoin d'être rectifiée. Que l'expérience elle-même ait été dès l'origine définitive, c'est ce qui n'est guère admissible : elle a donc eu besoin d'être complétée. Mais désormais, le progrès de l'expérience et le progrès de la pensée sont solidaires, fonction l'un de l'autre. Le croyant individuel, compris dans ce grand mouvement collectif, n'a pas l'étrange idée de croire qu'avec lui et pour lui tout recommence *ab ovo*, comme s'il n'y avait jamais eu de religion dans le monde. Il reçoit toute faite l'expression des expériences religieuses qui ont eu lieu avant lui ; il sait bien, certes, qu'il ne pourrait la découvrir par sa seule réflexion, parce qu'il ne saurait avoir la prétention de refaire à lui tout seul, avec tous leurs détails, toutes les expériences humaines faites avant lui ; il reçoit les éléments historiques, qui n'ont de valeur et de sens religieux qu'en ce qu'ils sont

des documents, des traductions d'expériences mystiques, et il exerce sur ces croyances traditionnelles, envisagées comme traductions faillibles d'expériences encore inachevées et incomplètes, son travail personnel d'appropriation par expérience mystique, de correction et d'enrichissement à la lumière même de son expérience — quitte à léguer à ses contemporains et successeurs des expressions plus pleines et plus riches qu'ils devront préciser et enrichir à leur tour. Il est anti-psychologique au premier chef et anti-historique de séparer, comme le fait M. Belot, les croyances religieuses traditionnelles, les représentations objectives et déterminées, d'une part, et puis, d'autre part, les expériences mystiques, pour se poser ensuite le problème artificiel et factice de savoir comment ces deux termes aussi violemment séparés peuvent bien se rejoindre et fusionner. C'est se rendre d'ailleurs incapable, non seulement de comprendre leur fusion, mais aussi de comprendre comment originairement la croyance religieuse a bien pu prendre naissance.

Ce qui est vrai, c'est qu'effectivement la pensée mystique demeure indépendante vis-à-vis de la tradition, non pas qu'elle estime avoir dans son expérience individuelle de quoi se passer des expériences collectives que lui fournit la tradition, mais elle estime qu'elle a, dans son expérience intime, le vrai *critère*, le vrai moyen de contrôle et de critique, et que nulle autorité extérieure n'a droit de lui imposer des dogmes du dehors; et, au reste, à quoi serviraient des dogmes imposés du dehors? Les dogmes ne prennent une valeur religieuse, mystique, que lorsque d'extérieurs ils deviennent intérieurs, que lorsqu'ils sont contrôlés, vérifiés par l'expérience du sujet. Et le sujet se rend bien compte alors qu'il est en possession d'une expérience authentique et profonde bien supérieure à celle qu'il aurait pu avoir s'il avait fait table rase du passé, une expérience qui s'est vérifiée pour lui.

Il suit de ce qui précède que le problème que pose M. Belot n'a vraiment son acuité que pour ceux qui ne croient pas à l'existence et à l'action de Dieu, et qui, ne connaissant pas, ne possédant pas l'expérience mystique, l'envisagent chez les autres comme une illusion, ne voient dans la croyance religieuse qu'une imagination sans fondement, produite *ex nihilo* par la fantaisie, et inclinent en métaphysique vers les plus creuses et les plus vides des abstractions. Ceux-là peuvent avoir de la peine à comprendre comment des « modes de pensée si hétérogènes peuvent se combiner et surtout collaborer à la constitution *d'une même idée de Dieu*, ou prendre ce même vocable pour désigner leur contenu ». (P. 601.) Mais ce problème, très difficile *pour eux*, n'existe vraiment pas pour l'homme religieux.

IV

M. Lechalas, dans le numéro du 1^{er} janvier de la *Revue philosophique* de Ribot, a écrit une courte, mais très intéressante lettre pour établir que l'« important article » de M. Belot sur *la triple origine de l'idée de Dieu* « repose sur un postulat qui lui paraît contraire à l'observation psychologique ». Tandis que ce qui nous a arrêté, c'est le rapport de succession et d'opposition établi par M. Belot entre l'idée populaire, religieuse, sociale de Dieu et l'expérience mystique, ce qui choque M. Lechalas, c'est, semble-t-il, le rapport de succession et d'opposition établi par M. Belot entre l'idée populaire, religieuse, sociale de Dieu et la méditation personnelle du philosophe. Mais, en réalité, ce que M. Lechalas semble vouloir surtout combattre, c'est la thèse qui attribue à l'idée religieuse populaire une source sociale et non individuelle. Et, sur ce point, nous sommes heureux de nous rencontrer avec lui.

M. Lechallas ne veut pas contester le grand rôle joué par la société, la tradition et l'enseignement dans la formation de la croyance religieuse. Mais il ne peut admettre que cette croyance soit « tout entière extérieure au croyant ». Il oppose à cette théorie de M. Belot cette raison très juste, que nous avons nous-même indiquée dans ce qui précède, à savoir que « la généralité de ce « produit de l'imagination collective » serait invraisemblable s'il ne reposait sur une tendance interne des sujets qui l'acceptent et le transmettent ». Mais il estime avoir plus et mieux que cela à opposer à M. Belot; il estime pouvoir en appeler à l'observation psychologique. Assurément, « dans l'expérience courante, le développement de la croyance religieuse se fait, dès son origine, sous l'influence sociale, ce qui rend à peu près impossible la distinction du social et du subjectif », du social et de l'individuel, mais « il existe certains cas privilégiés qui permettent de jeter quelque jour sur ce difficile sujet ».

M. Lechallas ne fait pas allusion au célèbre passage de l'*Émile* où J.-J. Rousseau nous montre un jeune homme sur lequel ne s'est exercée aucune influence religieuse sociale, aucune éducation religieuse, et qui arrive à la religion par voie individuelle. Il cite des cas qui ne sont pas empruntés à la fiction, mais qui confirment en somme la fiction de Rousseau.

Premier cas : *Laura Bridgman*. — M. Lechallas rappelle que le Dr Howe, dont le nom a été illustré par les immenses progrès qu'il a fait faire à l'éducation et à l'instruction des sourds-aveugles, avait pour principe de ne pas hâter l'éclosion des idées religieuses : « Quand ses facultés perceptives, disait-il à propos de Laura Bridgman, auront pris connaissance des opérations de la nature; qu'elle sera accoutumée à remonter des effets aux causes; alors sa vénération pourra s'adresser à celui qui est tout-puissant... Jusque-

là, je crois qu'il n'est pas sage, par un effort prématuré, de courir le risque de lui donner de Dieu une idée indigne, fatale à la paix de son âme. » Conformément à cette instruction, l'institutrice, miss Sampson, évita scrupuleusement de suggérer l'idée de Dieu à son élève. Mais celle-ci interroge, et le journal de l'institutrice porte : « Elle demande qui a fait l'eau. Renvoyé au Dr Howe pour la réponse. » Laura a alors de 11 à 12 ans. Les questions deviennent de plus en plus pressantes, et, du continent européen où il se trouvait alors, le Dr Howe se décida, quatre ans après les premières questions, à envoyer une longue lettre d'un caractère grave, destinée à Laura, qui, dès lors, lut la Bible. Dans ces renseignements recueillis par M. Lechallas, il est regrettable que ne figure pas la reproduction de la lettre du Dr Howe, et aussi que nous ne sachions rien de l'impression produite sur Laura Bridgman par la lecture de la Bible. Nous manquons, en somme, de données sur sa vie intérieure.

Deuxième cas : *Hélène Keller*. — Son institutrice, miss Sullivan, a donné, dans le Bulletin de la « Perkins Institution », plusieurs comptes rendus des progrès de son élève, et le rapport de 1891 contient des détails sur le développement de ses idées religieuses. Comme Laura Bridgman, miss Keller fut le plus longtemps possible tenue à l'écart des questions de cet ordre. Mais, dès l'âge de huit ans, elle demandait : « D'où suis-je venue ? — Où irai-je quand je mourrai ? » Les réponses qu'on lui faisait ne la satisfaisaient pas. Réfléchissant aux limites du pouvoir de l'homme, elle se dit qu'une puissance supérieure à l'humanité devait avoir créé la terre, le soleil et les milliers de choses qui sollicitaient son attention. Enfin, elle demanda, un jour, le nom de la puissance dont elle avait conçu l'existence. Annexé au livre *Sourde, Muette, Aveugle*, de miss Keller, figure un extrait étendu de ce rapport de son institutrice.



Troisième cas : *Marie Heurtin* ne pourrait rien fournir si son cas était isolé, car elle ne s'est pas élevée toute seule, sans aucune suggestion, comme *Laura Bridgman* et *Hélène Keller*, à l'idée religieuse. Elle a obéi à la suggestion de la sœur *Sainte-Marguerite*, qui l'a élevée à l'idée de Dieu grâce au principe de causalité. Mais, si cette sourde-muette a facilement obéi à cette suggestion, l'exemple de ses deux sœurs d'Amérique nous permet de penser que ce fut grâce à une disposition intérieure prête à se développer.

Et, après être passé de *Laura Bridgman* et d'*Hélène Keller* à *Marie Heurtin*, *M. Lechallas* estime que, des sourdes-aveugles, on peut passer aux êtres jouissant de tous leurs sens et conclure que, pour grand que soit le rôle de l'action sociale sur le développement de l'idée de Dieu, ce n'est que le développement d'un germe préexistant, qui peut également servir de point de départ aux méditations personnelles du philosophe.

La remarque que l'on peut faire au sujet du très intéressant article de *M. Lechallas*, c'est d'abord qu'il ne prévoit pas l'objection qu'on pourrait lui faire du point de vue social, à savoir que le germe individuel préexistant en *Laura Bridgman*, *Hélène Keller*, *Marie Heurtin*, est dû à l'hérédité et, par suite, procède de causes sociales : c'est pourquoi j'attache plus d'importance, pour mon compte, à la remarque générale de *M. Lechallas* que « la généralité du produit de l'imagination collective serait invraisemblable s'il ne reposait sur une tendance interne des sujets qui l'acceptent et le transmettent ». *M. Lechallas* estime avoir, dans l'observation psychologique des sourdes, aveugles, muettes, plus et mieux que cette réflexion générale à opposer à *M. Belot*. Il me semble qu'au contraire cette réflexion générale est plus probante que l'observation des sourdes, aveugles et muettes.

Ce qu'il y a lieu ensuite de remarquer, c'est que

M. Lechallas ne pousse peut-être pas assez loin son étude. Il semble s'arrêter aux rapports de la philosophie et de l'imagination sociale. Il ne dit rien, du moins rien de net, sur l'expérience mystique, considérant peut-être, comme le font bien des catholiques, que l'expérience mystique est du luxe, du surrogatoire; que l'essentiel, dans la piété ordinaire, la piété normale, c'est la croyance intellectuelle avec la pratique des rites, et que l'expérience mystique, dans la mesure où elle est à recommander, vient après, comme conséquence secondaire. Dans le cas de Laura Bridgman, la réponse du D^r Howe l'a déterminée à lire la Bible; on peut en conclure que le germe individuel préexistant de préoccupation métaphysique a conduit Laura Bridgman à la tradition religieuse populaire et peut-être ensuite — mais nous n'en savons rien — à l'expérience mystique. En sorte que l'ordre qui résulterait de l'analyse de M. Lechallas serait le suivant :

- 1^o Pensée philosophique individuelle, ou, au moins, germe préexistant de pensée philosophique individuelle;
- 2^o Tradition populaire religieuse collective;
- 3^o Expérience mystique.

Il serait intéressant de rechercher si l'on ne peut pas trouver dans les cas divers des sourds, muets et aveugles accessibles à l'observation des indices d'expérience religieuse rudimentaire antérieure à la réflexion philosophique individuelle aussi bien qu'à la connaissance de la tradition religieuse. Il serait intéressant de rechercher si une certaine expérience religieuse n'est pas déjà à la base des questions relatives à la causalité posées par les sourdes-aveugles, suivant le mot de Pascal : Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. Mais il faut, d'ailleurs, convenir, pour ne pas transformer par une exagération notre thèse en erreur, que l'expérience mystique n'a pas précédé et ne précède pas forcément, *dans tout individu donné*, l'éveil et le déve-

loppement de la réflexion philosophique. Il peut y avoir eu jadis et il peut y avoir aujourd'hui des cas individuels où la réflexion métaphysique précède toute expérience religieuse actuelle, comme il a pu y avoir et il y a des cas où la virtualité d'expérience religieuse présente en tout homme ne passe jamais à l'acte : tels métaphysiciens n'ont jamais été et ne seront peut-être jamais religieux. Ces faits incontestables n'empêchent pas qu'à *prendre les choses dans leur ensemble*, l'humanité, à l'origine, a dû commencer par l'expérience religieuse et la mythologie populaire avant que la réflexion philosophique proprement dite se fût dégagée et affirmée, et que, du reste, la réflexion philosophique, en s'affermissant, en se dégageant, a eu pour tâche d'étudier, de critiquer et de préciser des idées spontanées impliquées dans ou mêlées avec l'expérience religieuse et la mythologie populaire.

Et peut-être l'ordre vrai serait-il celui-ci :

1° et 2° (successifs ou simultanés), expérience religieuse rudimentaire et germe préexistant de pensée philosophique;

3° Tradition populaire religieuse collective;

4° et 5° (successifs ou simultanés), expérience religieuse développée ou mystique et pensée philosophique réfléchie et critique.

V

Il est temps d'examiner l'étude de M. Belot à laquelle j'ai déjà fait allusion, et qui est intitulée : *Morale et Religion*.

Dans cette étude, M. Belot écarte d'abord la thèse d'A. Sabatier, d'après laquelle les morales et les religions particulières se seraient développées parallèlement sur un fond de religiosité primitive. La descrip-

tion que Sabatier donne de cette religiosité primitive lui paraît historiquement insoutenable. Sabatier a eu tort de concevoir l'état mental des premiers hommes religieux à l'image de celui des « témoins » salutistes, qui s'avancent dans un Réveil pour confesser leurs péchés, prêcher la repentance et proclamer leur conversion.

M. Belot écarte également la théorie qu'implique la sociologie de M. Durkheim, celle de l'identité primordiale de la religion et de la morale : la morale et la religion seraient à l'origine essentiellement une seule et même fonction d'unification et de discipline sociales, un seul et même fait de subordination de l'individu au groupe et de conscience collective. Cette thèse paraît à M. Belot présenter des difficultés insurmontables. Il estime que ni les raisons ni les objets des croyances religieuses n'ont à l'origine un caractère moral, mais qu'au contraire ce caractère s'y ajoute après coup, et qu'il est progressivement acquis par ces croyances. Les dieux paraissent avoir toujours été, à l'origine, des puissances naturelles, des divinités de la nature qui n'avaient encore aucun caractère moral. C'est d'abord au milieu extérieur et aux forces redoutables ou salutaires qu'il contient que s'adresse le culte des hommes, et non pas au milieu social, qui, malgré tout, ne conditionne la vie humaine qu'en seconde ligne. La moralité est née en dehors de la religion et pour des causes tout à fait indépendantes de la conception qu'on se faisait des dieux. Les dieux sont restés longtemps tout à fait étrangers à la morale déjà reconnue parmi les hommes; puis, tardivement, les dieux y ajoutent une sorte d'autorité extérieure, suivant un mécanisme psychologique très explicable. Mais, pendant longtemps, lors même qu'ils l'imposent et la sanctionnent, ils ne la pratiquent pas, et leur immoralité ne choque pas, car on ne leur demande pas d'être des modèles. L'idée d'imiter la divinité et de

faire consister la moralité dans cette imitation est une idée extrêmement tardive; il faut, pour qu'elle se produise, que l'homme ait d'abord moralisé ses dieux. — Il en est de même pour les conceptions relatives à la survivance des âmes et à la vie d'outre-tombe. Les causes originelles de ces croyances n'ont rien à voir avec la vie morale. Ici encore, c'est le progrès des idées morales, leur force croissante, qui leur a permis d'envahir un domaine où tout d'abord elles étaient absentes. Comme il a fallu que le sentiment moral fût devenu assez intense pour imposer aux dieux la moralité, il a fallu aussi qu'il devînt très fort pour s'irradier, si l'on peut ainsi dire, au delà de la vie présente. Ici donc encore, c'est après coup que la moralité a pénétré et utilisé des idées religieuses nées en dehors d'elle et pour des causes absolument indépendantes.

Ainsi, malgré tout ce que pouvait avoir de plausible et même de séduisant la thèse de l'unité originelle de la religion et de la morale, la conception contraire, qui a été soutenue par M. Marillier entre autres, celle de leur distinction initiale et essentielle, paraît à M. Belot plus solide et plus directement en harmonie avec les faits. Je dois dire qu'ici je suis assez de l'avis de M. Belot, et la critique qu'il fait des vues de M. Durkheim me paraît, dans ses grandes lignes, fondée. Je n'ai jamais pu admettre, pour mon compte, la fusion que Frommel opérait, dès l'origine, entre la morale et la religion, ramenant, d'une part, la religion à la morale, puisqu'il ne mettait pas d'autre expérience à la base de la vie religieuse que l'expérience morale, et ramenant, d'autre part, la morale à la religion, puisque l'obligation de conscience était conçue par lui comme se réduisant à la pression exercée sur le subconscient humain par la volonté pure d'un Dieu n'ayant d'autre sainteté intrinsèque que son absoluité, c'est-à-dire sa toute-puissance. Je crois avec saint Paul que la perception

sensible, l'observation du monde ont pu amener et ont amené en fait l'homme vers son Créateur; que, suivant les expressions de Camille Bos, « l'idée de Dieu a son point de départ dans l'expérience sensible »; que « Dieu a d'abord été sensible aux sens¹ »; que toutes les religions n'ont pas été éthiques, pour employer une classification de Marillier; qu'il y a eu des religions de la nature.

Je trouve donc beaucoup à prendre dans les vues de M. Belot. Toutefois, je ne puis pas le suivre quand il transforme la distinction originelle de ces deux termes en hostilité essentielle. Et j'arrive à un résultat différent du sien en suivant la méthode même qu'il recommande avec toute raison. Je considère, en effet, comme très juste cette indication de M. Belot : « Ces dernières remarques jettent peut-être une lumière décisive sur la question posée : celle de l'unité ou de la dualité de la religion et de la morale. Si, au lieu de considérer les *origines* de ces fonctions, que, absolument parlant, nous sommes peut-être incapables d'atteindre, nous considérons leur évolution progressive et le terme le plus voisin de nous de cette évolution, la méthode ainsi observée ne sera pas moins scientifique et les résultats ne seront pas moins objectifs; seulement, ils seront nettement observables. Or, à ce point de vue dynamique, la solution ne semble pas douteuse. » (P. 34-35.) Elle ne me semble pas douteuse, en effet. Et je repousse comme une contre-vérité évidente la singulière assertion : « A ce point de vue dynamique, la solution ne semble pas douteuse. Nous apercevons que la croyance religieuse et la morale n'ont, en somme, jamais eu entre elles qu'une *connexion entièrement extérieure et contingente*, résultant de ce qu'elles se sont successivement servi l'une de l'autre. » (P. 35.) Il est curieux de voir comme, dans

1. *Psychologie de la croyance*, p. 146.

toutes ces questions morales et religieuses, la préoccupation constante de M. Belot, c'est de tout réduire à l'extérieur, de ne tenir compte que de l'extérieur, et de fermer comme de parti pris les yeux sur ce qui est intérieur et profond. Il suffit de se reporter à la conférence de M. Lods sur *la morale des prophètes hébreux*, publiée dans le volume même auquel la conférence de M. Belot sert d'introduction, pour comprendre jusqu'à quel point il est erroné de prétendre que la religion et la morale n'ont jamais eu entre elles qu'une connexion entièrement extérieure et contingente. On peut y voir qu'aussi loin que nous puissions remonter dans l'histoire de la religion d'Israël, la morale est mise dans un rapport étroit avec la religion, si bien que c'est à Jahveh qu'Israël rapporte l'origine de son droit et de sa morale. On peut y voir que le Dieu d'Amos, par exemple, est le Dieu de la justice absolue, universelle, et que ce qu'Osée appelle *la connaissance de Dieu*, c'est le sentiment personnel et vivant de la nature essentiellement éthique et des exigences toutes morales de Dieu. On peut y voir que, pour les prophètes, la morale a droit de tout régir, de tout juger: la religion, la politique, la vie des sociétés comme celle des particuliers. On peut y voir que, pour les prophètes, la justice gouvernant le monde est une réalité en quelque sorte tangible, et que, pour obéir à la voix de leur conscience, ils n'ont pas hésité à renverser et à remplacer toutes les idées qui leur étaient le plus sacrées sur la patrie et sur Dieu. On peut y voir que

« le lien entre la morale et la religion, dont l'humanité avait toujours confusément senti l'existence, mais qu'elle avait jusque-là conçu comme un lien lâche et extérieur, apparaît maintenant comme le plus intime et le plus organique qui se puisse imaginer. Les exigences de la religion et celles de la morale coïncident absolument: « chercher Dieu » et « chercher le bien » sont pour Amos (v, 4, 14) des expressions synonymes. Les

prophètes ont cimenté entre la morale et la religion une alliance que des siècles de rechute dans les vieilles notions magiques n'ont pas réussi à rompre. Depuis eux il est acquis — ou, du moins, il devrait être acquis — que, dans une religion digne de ce nom, il n'y a place que pour des exigences et des doctrines qui tombent d'aplomb sur la conscience. Quand nous mesurons la valeur des diverses religions à la puissance de régénération morale que chacune d'elles est capable d'exercer sur les individus et les sociétés, nous rendons, sans le savoir, hommage à la conception des prophètes, car c'est à eux, en dernière analyse, que nous devons cette idée si profondément ancrée dans notre cerveau, mais qui n'est nullement primitive dans l'humanité, que la religion n'est rien si elle n'est pas une puissante source de vie morale » :

Ce qui constitue la perfection de la religion chrétienne et son essence, c'est que le christianisme unit étroitement, intérieurement, nécessairement, la morale et la religion, les amenant chacune, par le fait même de cette fusion mutuelle, à son point culminant de perfection¹.

Ainsi, M. Belot établit fort bien la distinction originelle des deux termes, mais il n'a pas su distinguer l'harmonie de ces deux termes, la solidarité mutuelle où ils tendent, le dommage qu'ils se font l'un à l'autre en se séparant. Il n'a pas su prendre au sérieux tout ce qu'enferme l'expression heureuse qu'il a lui-même employée : la symbiose entre les idées religieuses et les idées morales. (P. 31, 33-34.) Il est en quelque sorte *a priori* convaincu de l'hétérogénéité foncière de la morale et de la religion, et il n'hésite pas à déclarer tout simplement que ceux-là même, parmi nos propres contemporains, qui s'imaginent qu'il y a une connexion

1. Cf. notre brochure *La Morale sans Dieu*. — Paris, bureaux de *Foi et Vie*, 43, rue de Lille.

intérieure entre leur religion et leur morale, se font illusion, et que rien ne serait plus aisé que de le montrer. Seulement... il ne le montre pas.

« On trouverait, parmi nos propres contemporains, une foule de personnes qui professent expressément que sans leurs croyances religieuses elles n'auraient aucune morale, qui théoriquement rattachent à Dieu toutes leurs obligations, et cependant on montrerait aisément qu'elles se trompent à cet égard sur leur propre état d'esprit. Comment, d'ailleurs, n'ayant jamais été dans ce cas, peuvent-elles savoir qu'elles cesseraient de respecter leurs devoirs moraux si elles cessaient de croire en Dieu? Il est clair même qu'en fait elles éprouvent, sans y prendre garde, à l'égard du mensonge, du meurtre, une aversion indépendante de toute opinion religieuse; elles admirent un acte de dévouement sans examiner s'il est inspiré par leur religion; elles paient leur impôt et observent les lois sans s'être peut-être jamais demandé quel rapport il peut y avoir entre ces obligations et leur foi en Dieu ou en l'Église, ni comment on pourrait déduire celles-là de celle-ci. Elles affirment donc, et très hautement, une connexion qu'en réalité elles ne voient pas et ne sauraient rendre explicite. » (P. 27-28.)

Il est permis de trouver que c'est là une argumentation bien facile et... bien extérieure. C'est toujours le même mot qui revient comme une obsession, mais ce n'est pas notre faute en vérité. Cette argumentation touche-t-elle réellement ceux qui estiment que la religion et la morale, originellement distinctes, ont de l'affinité l'une pour l'autre et ont chacune besoin de l'autre pour leur complet épanouissement? Ceux-là n'estiment pas que sans leurs croyances religieuses ils n'auraient *aucune morale*; ils n'iront pas jusqu'à dire qu'ils *cesseraient de respecter leurs devoirs moraux s'ils cessaient de croire en Dieu*. C'est là un langage que je ne tiendrais pas pour mon compte. Ils disent simplement que la piété leur donne une connaissance de l'idéal

moral et une force pour réaliser cet idéal qu'ils n'avaient pas avant leur conversion; et COMME ILS ONT ÉTÉ DANS CE CAS, puisque jadis ils étaient inconvertis et que maintenant ils ont passé par la conversion, *comme ils ont été dans ce cas*, cela c'est un fait, ils peuvent le savoir, et ils le savent. Et comment, pourront-ils répliquer à M. Belot, comment lui, *n'ayant jamais été dans ce cas*, pourrait-il savoir ce que la conversion, ce que l'expérience religieuse interne communique de lumière et d'énergie morale? Et que penser de cette façon toute atomistique de raisonner : entre tel devoir particulier comme celui de payer l'impôt et la foi en Dieu, je ne vois pas de rapport. Donc, il n'y a aucune connexion entre la morale et la religion. En vérité, c'est juger des choses bien rapidement et même bien superficiellement. Est-ce donc à un philosophe qu'il faudra rappeler qu'après tout il peut être permis, sans déraisonner, de croire que la morale ne se réduit pas à une collection d'us et coutumes disparates et hétérogènes, sans connexion intérieure; qu'il y a des relations réciproques entre les devoirs; que toutes les obligations supposent l'obligation; que, sous cette forme unique, la matière du devoir comporte elle aussi une profonde unité, les devoirs particuliers n'en étant que les applications diverses dans le détail de la vie, de l'histoire, de l'expérience individuelle et sociale? Et est-ce donc à un philosophe qu'il faudra rappeler qu'on ne se débarrasse pas si sommairement que cela de l'opinion raisonnée et réfléchie de ceux qui établissent un lien entre l'obligation et Dieu, quel que soit ce lien? Il se peut que les lignes de M. Belot portent contre certains contemporains chrétiens de nom, sans l'être en réalité, chrétiens de croyance sans être chrétiens de cœur. Ceux-là assurément ne se sont jamais demandé « quel rapport il peut y avoir entre » les diverses « obligations et leur foi en Dieu ou en l'Église ». Mais ceux-là ne sont pas vérita-

ment chrétiens, ne sont pas vraiment religieux. Ils n'ont pas le droit de témoigner pour les chrétiens. Il serait pourtant à propos de considérer les véritables chrétiens pour se rendre compte de l'état d'esprit de ceux qui unissent étroitement morale et religion.

M. Belot estime que la morale et la religion, bien que n'ayant jamais eu entre elles qu'une connexion entièrement extérieure et contingente, se sont successivement servi l'une de l'autre. Et je suis tout disposé à accepter et à utiliser quantité des remarques fort justes qu'il présente sur le mode d'union qui s'établit entre la religion et la morale. « Trouvant tout d'abord devant elles les croyances religieuses solidement établies et organisées, les idées morales n'ont pu vivre qu'avec leur assentiment et en s'y adaptant... Toute une série de devoirs spéciaux surgit au contact des croyances religieuses préexistantes », parce que la notion d'un devoir se produit et « que l'autre monde n'est pas radicalement séparé de celui-ci. Mais au fur et à mesure qu'elles prennent forme et consistance, les idées de la conscience morale travaillent à mettre à leur service les idées religieuses... » (P. 32.). Oui, c'est bien ainsi que la morale pénètre dans la religion et que la religion pénètre dans la morale, et que leurs destinées tendent normalement à se confondre.

On est étonné que M. Belot n'ait pas tiré lui-même les conséquences auxquelles semblaient l'inviter des lignes telles que celles-ci :

« C'est de la même manière encore que, trouvant toute prête une croyance à la vie future, d'abord simple affirmation de fait, la conscience morale s'en est emparée pour y situer les sanctions qu'elle requérait et donner à ses exigences une force nouvelle. La croyance à cette autre vie, aussi indiscutée qu'indéterminable, se prêtait sans difficulté à cette nouvelle fonction; et même elle y trouvait son compte, car cette fonction la consolidait

en mettant à son actif de nouveaux motifs de croire, en intéressant à son maintien toute une nouvelle série de facultés, d'idées et de sentiments. C'était, en effet, une force pour la croyance en la divinité ou en la vie future que de rendre ainsi des services inattendus pour lesquels elle n'avait pas été faite. Sans doute, elle se modifiait aussi en remplissant ce rôle nouveau, mais elle se consolidait en s'enrichissant. » (P. 33.)

Comment prétendre, après cela, qu'il n'y a et ne peut y avoir aucune connexion interne et profonde entre la morale et la religion, lorsqu'on se trouve amené à reconnaître que les croyances religieuses, en étant pénétrées par les idées morales, se modifient, se consolident et s'enrichissent; lorsqu'on se trouve amené à reconnaître que les croyances religieuses « se prêtaient sans difficulté à cette nouvelle fonction », et que, utiles à la morale, elles recevaient de la morale un surcroît de force? N'est-il pas raisonnable de tirer, de faits semblables, la conclusion que la morale et la religion, distinctes à l'origine, étaient faites l'une pour l'autre, étaient susceptibles de se rendre mutuellement des services précieux, étaient utiles, nécessaires l'une à l'autre pour le complet épanouissement de chacune?

J'en tire aussi cette conclusion, c'est que si la source morale n'a peut-être pas, n'a probablement pas été la première source, chronologiquement, de l'idée de Dieu, à une certaine époque la morale a pu et dû devenir, est devenue l'une des sources, la source principale de l'idée de Dieu. « L'idée d'imiter la divinité et de faire consister la moralité dans cette imitation est une idée extrêmement tardive, a dit M. Belot (p. 21); il faut, pour qu'elle se produise, que l'homme ait d'abord moralisé les dieux. » Soit. Mais comment contester que la morale ait été l'une des sources de l'idée même de ces dieux moralisés? Comment aurait-on moralisé les dieux sinon avec la morale? Et, de ce seul chef, la morale n'est-elle

pas devenue une source, un facteur de l'idée nouvelle que l'on se faisait de Dieu? Comment contester que l'une des causes les plus puissantes des progrès réalisés par les religions consiste dans les corrections qu'un idéal moral de plus en plus élevé oblige les fidèles à apporter dans la conception de la divinité? Comment contester que l'idée d'une volonté divine juste et bonne se dégageant des traditions primitives, les doctrines religieuses tendent à l'emporter qui semblent le mieux d'accord avec le besoin de justice tel qu'on le ressent de plus en plus? Comment contester que de plus en plus il s'agit d'honorer dans les dieux la plus haute expression de la raison et de la justice, et de mériter leur faveur par une vie conforme à la beauté morale, et qu'ainsi la morale, réagissant sur la religion, l'a épurée et l'a transformée, c'est-à-dire en définitive que la morale devient une source, la source même de l'idée qu'on se fait de la nature de Dieu?

Certains auteurs contemporains se plaisent à insister sur l'indépendance, la distinction primitive des idées morales et des idées religieuses, et en tirent la conclusion que c'est à tort que les idées morales sont appelées de nos jours par les hommes religieux à établir les idées religieuses qui, en réalité, ont une toute autre origine et expriment toute autre chose. Mais c'est là une façon sophistique de raisonner. Les idées morales n'ont pas été primitivement la source de certaines conceptions non morales de la divinité qui ont préexisté à la conception morale de Dieu. Voilà qui est entendu. Et si, de la notion religieuse de Dieu, on retranche soigneusement tout ce qu'il y a de moral, le résidu n'a pas de signification ni de fondement moraux. Voilà encore qui est entendu. Et, à coup sûr, c'est plus qu'évident. Mais il ne suit pas de là que les idées morales n'aient pas été la source de la conception morale de Dieu quand la conception de Dieu s'est moralisée. En somme, quand les idées morales

se sont développées, si, à ce moment-là, la croyance en la divinité ou en la vie future n'avait pas existé déjà, la conscience morale en se développant aurait créé ces croyances.

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Du moment que la fonction morale a consolidé la croyance à la vie future « en mettant à son actif de nouveaux motifs de croire, en intéressant à son maintien toute une nouvelle série de facultés, d'idées et de sentiments » (p. 33), comment ne pas conclure que ces nouveaux motifs de croire auraient été capables, si elle n'avait pas existé déjà, de créer la croyance qu'ils sont venus fortifier, et que cette nouvelle série de facultés, d'idées et de sentiments aurait pu, si cela avait été nécessaire, produire la croyance au maintien de laquelle elle s'est intéressée? Mais quoi qu'il en soit des origines, un moment est venu où la conscience morale a été l'une des sources et pour bien des âmes la source principale de l'idée de Dieu. Et, en vérité, « on montrerait aisément » que la morale tend naturellement à s'achever dans une religion. « On montrerait aisément » que la civilisation repose, comme le disait Secrétan, sur la croyance au devoir et au droit; que celle-ci, pour être sérieuse, ferme et vivante, a besoin de trouver son complément et son développement dans la croyance à un ordre moral du monde, c'est-à-dire dans une croyance proprement religieuse, et que le théisme chrétien bien compris réalise cette religion parfaite et définitive de la conscience morale. M. Belot pouvait assigner à la source morale de l'idée de Dieu la place chronologique qui lui convenait : il n'avait pas le droit de la passer sous silence dans son énumération des *multiples origines de l'idée de Dieu*.

Je sais bien de quelle manière partielle, et par suite inexacte, M. Belot aime à se représenter les rapports,

la symbiose entre les idées religieuses et les idées morales :

« Tant que celles-ci (les idées morales) sont relativement faibles, dit-il, elles ont intérêt à s'appuyer sur des croyances plus anciennes, plus générales, plus profondément imprimées dans les esprits. Mais ces croyances religieuses, dans la mesure où elles n'étaient que le produit arbitraire de l'imagination mythique devaient, nécessairement, perdre de leur force au fur et à mesure que l'expérience s'étendait sans jamais les vérifier. Les idées philosophiques ou scientifiques, au contraire, et les idées morales, en particulier, reposant sur un fond de réalité solide, ne pouvaient manquer de se développer et de prendre consistance. Il devait donc arriver un moment où le contenu représentatif des idées mythiques primitives devait s'effacer presque entièrement, tandis que subsistait surtout la fonction philosophique ou morale qu'elles avaient assumées et qui restait nécessaire. Dès lors, on peut dire qu'à leur tour ces croyances menacées se suspendirent avec empressement aux convictions morales moins précaires, qui avaient commencé par leur demander secours. Les rôles sont intervertis. De Dieu, de la vie future, Kant ne se *représente* plus rien ; il n'*affirme* même plus rien, sinon ce que la morale lui paraît exiger. De ces idées il ne reste plus que l'affirmation de la valeur absolue de l'ordre moral, tandis que cette affirmation n'aurait pu acquérir qu'avec leur aide le caractère absolu qu'on lui prête. » (P. 34.)

C'est ainsi que M. Belot aime à se représenter l'évolution des rapports de la morale et de la religion. Mais ce n'est là qu'une partie de la vérité. Inconsciemment, sans aucun doute, M. Belot ferme les yeux sur une autre partie de la vérité qui concorde moins bien avec sa théorie. Il est certain qu'il y a des croyances religieuses qui, n'étant qu'un produit arbitraire de l'imagination mythique, ont nécessairement perdu de leur force au fur et à mesure que l'expérience s'étendait sans jamais

les vérifier. Mais les croyances religieuses ont-elles *toutes* été et sont-elles *toutes* dans ce cas? La preuve qu'il n'en est rien, on la trouve déjà dans le langage de M. Belot que le respect de la réalité oblige à écrire d'une manière restrictive : « Ces croyances religieuses *dans la mesure où elles n'étaient que le produit arbitraire de l'imagination mythique* devaient nécessairement perdre de leur force au fur et à mesure que l'expérience s'étendait sans jamais les vérifier. » (P. 34.) Cette phrase même implique sa contre-partie : Ces croyances religieuses dans la mesure où, au lieu d'être le produit arbitraire de l'imagination mythique, elles étaient la traduction exacte et vraie d'une expérience religieuse authentique, reposant sur un fond de réalité solide, ne pouvaient manquer de se développer et de prendre consistance. C'est en effet ce qui est arrivé notamment dans l'évolution religieuse qui a conduit les Hébreux au monothéisme moral et au messianisme, et qui a finalement abouti au messianisme spirituel de Jésus. Au lieu d'une décadence dans les croyances religieuses provenant d'un manque de vérification, ce que nous constatons là, c'est un progrès dans les croyances religieuses de plus en plus vérifiées *dans leur domaine* — à savoir dans le domaine de l'expérience religieuse. Il est donc arrivé un moment où morale et religion, par suite même de leur développement respectif, se sont attirées, alliées, mêlées et fondues. Et les convictions morales, qui avaient commencé par demander secours aux croyances religieuses, leur ont rendu à leur tour le service de préciser, de consolider, de maintenir, d'enrichir ces croyances religieuses elles-mêmes. C'est ce qui a lieu dans le christianisme.

Kant ne peut pas être donné pour un représentant bien sûr de la piété chrétienne, profonde et vibrante, quelle que soit l'influence qu'ait exercée sur lui le piétisme allemand. Il aurait valu la peine que M. Belot



se préoccupât un peu plus de l'état d'âme des chrétiens complets et fervents. Et de même il y a assurément de nos jours des individus en train ou en danger de perdre la foi religieuse qui peuvent se raccrocher aux convictions morales moins précaires pour eux que les croyances religieuses menacées, et en recevoir secours. Et il se peut que, pour plusieurs d'entre eux, ce que les convictions morales réussissent à maintenir de proprement religieux se réduise à bien peu de chose, et finalement à presque rien, à rien même. Mais on n'a pas le droit d'universaliser les cas, et de représenter tous les hommes religieux comme identiques quant à la mentalité soit au philosophe rationaliste Kant, soit aux chrétiens en train de perdre la foi. Il y a encore aujourd'hui des chrétiens en pleine possession d'une foi ferme et triomphante. C'est un fait dont on n'a pas le droit de ne pas tenir compte. Et chez ceux-là religion et moralité se pénètrent, s'éclairent et s'enrichissent mutuellement et se fondent l'une l'autre.

Je n'ignore certes pas que la croyance chrétienne est ébranlée aujourd'hui dans beaucoup d'esprits et que dans cet ébranlement les non-chrétiens peuvent voir la prophétie d'une disparition future, prochaine. Cela se comprend. C'est ainsi qu'on juge, quand on juge du dehors. Ceux qui ont éprouvé en eux-mêmes la vitalité et la fécondité de la religion ne se laisseront pas arrêter par ces prétendues constatations; ils rappelleront qu'il y a eu dans le passé d'autres crises analogues dont chaque fois la religion est sortie plus vivante et plus forte; ils soutiendront que, si on regarde l'ensemble du monde, la religion y tient toujours une si grande place que parler de sa disparition prochaine ou même simplement prévoir sa disparition future, d'après deux ou trois symptômes notés ici ou là, serait tirer une conclusion énorme et tout à fait abusive d'une observation en somme très particulière. Bref, ceux qui ont éprouvé en eux-

mêmes la vitalité et la fécondité de la religion, déclareront que le mot *transformation* s'applique mieux à l'état actuel de la religion que le mot *décroissance*, et ils ne verront, dans l'ébranlement apparent d'aujourd'hui, qu'une crise passagère produite par certaines circonstances transitoires et certains malentendus passagers; et cela encore n'est que conjecture, si l'on veut, comme la prophétie pessimiste des non-chrétiens. Mais les chrétiens ont pourtant une supériorité sur les non-chrétiens, c'est qu'ils jugent *du dedans*, et qu'ils connaissent autrement que par des signes extérieurs et objectivement observables la réalité et la plénitude concrète de ce dont ils parlent. De plus, les chrétiens peuvent et doivent faire observer — et ici il ne s'agit plus de conjectures, mais de faits — que là où la religion chrétienne est en décadence, elle entraîne dans sa décadence la morale elle-même, preuve évidente de l'intime et nécessaire connexion de la morale et de la religion. Le spectacle que nous fournissent les discussions morales de notre époque est tristement instructif à cet égard. Naturellement tel philosophe, tel sociologue, ayant son système particulier, peut être convaincu de la vérité absolue — ou provisoire — de son élucubration personnelle, et, songeant au système inédit qu'il apporte au monde, il peut se trouver enclin à voir un progrès dans l'état actuel de la morale. D'ailleurs, je ne doute pas qu'en dehors de la religion et même en dehors de la morale de l'impératif catégorique on ne puisse formuler quelques indications relatives aux nécessités pratiques de la vie sociale. Mais entre cette morale-là et la morale de l'obligation, on conviendra qu'il y a une différence. Et il est une morale qui apparaît de plus en plus liée aux destinées de la religion, c'est la morale du devoir.

VI

M. Belot, dans cette étude sur la *morale et la religion*, précise et même, me semble-t-il, corrige sur un point capital les vues de son article sur la *triple origine de l'idée de Dieu*. Ce n'est plus par hasard, par une création *ex nihilo* inexplicable, que l'imagination collective pose le jugement existentiel primordial relativement au divin. M. Belot adopte le point de vue intellectualiste d'Auguste Comte. On sait qu'Auguste Comte, négligeant l'élément proprement religieux de la religion, l'émotion religieuse, le besoin d'adorer, réduit la religion à être la satisfaction, imparfaite, grossière, d'un besoin intellectuel, du besoin d'expliquer les choses, les phénomènes de la nature, l'univers. La religion se réduit tout entière à n'être qu'une mythologie ou une théologie, dont le culte serait la mise en pratique. La religion se réduit à l'état théologique qui précède l'état métaphysique, lequel précède l'état positif. Et ces trois états : théologique, métaphysique et positif, appartiennent au même ordre, l'ordre intellectuel. Eh bien ! parlant de la naissance de la religion, M. Belot écrit : « Ce qu'on peut affirmer sans crainte, c'est qu'en tout cas le besoin de se représenter et de comprendre les choses y a joué un rôle considérable et probablement prépondérant à l'origine. » (*Morale et rel.*, p. 29-30.) Une religion, d'après lui, est caractérisée essentiellement par les croyances religieuses. Mais « le propre d'une croyance est bien de satisfaire une curiosité, de résoudre un problème. On peut donc admettre que les croyances religieuses ont été... une première forme de la pensée sociale des choses et du monde. » (P. 30.) Une pensée sociale des choses et du monde, une philosophie et une science rudimentaires conçues par l'imagination collective.

Voilà la religion. Il est intéressant de voir comment, par une affinité toute naturelle, le point de vue sociologique de M. Belot, auquel nous avons reproché et auquel nous reprocherons encore d'être purement extérieur, s'allie avec l'intellectualisme qui, lui aussi, relève dans la religion l'extérieur, ce qui ne touche pas au vrai fond des choses.

M. Belot fait une remarque très suggestive lorsque, vers la fin de son étude, il écrit : « Dans tout ce qui précède, nous n'avons pris le terme de *religion* que dans son acception strictement sociologique. Nous n'ignorons pas qu'on se complaît aujourd'hui à chercher et à attribuer à ce mot une signification différente, plus générale, plus psychologique, plus philosophique peut-être... De ce sens, ajoute M. Belot, il nous a semblé que nous n'avons ici aucun compte à tenir, puisque nous n'avons affaire qu'à une question d'origine ou plutôt de genèse. » (P. 36.) M. Belot a raison de reconnaître que dans toute son étude il s'est placé constamment au point de vue sociologique pur, écartant le point de vue psychologique. Il a tort, nous semble-t-il, lorsqu'il soutient qu'il n'avait pas à s'occuper de psychologie, puisqu'il ne se préoccupait que de la question d'origine ou plutôt de genèse. Comme s'il était évident, par soi, que la psychologie n'a rien à voir avec la question d'origine ou de genèse ! C'est précisément par cette fixation arbitraire de son point de vue initial que M. Belot s'est condamné à ne voir dans l'origine de la religion que l'extérieur, qu'il s'est interdit d'en voir le sens intime et la nature profonde. Il faut bien se rendre compte que définir la morale et la religion d'une manière purement sociologique, c'est les définir d'une manière objective, en les débarrassant de tout ce qu'elles impliquent de subjectif, c'est-à-dire, en définitive, en les débarrassant de tout ce qu'elles ont... d'essentiel. C'est les regarder du dehors et comme des choses données, c'est les dési-

gner par des caractères visibles et extérieurs. Et alors ce qu'on voit, ce qu'on met en saillie, c'est bien, en effet, ce qui est extérieur dans la religion, à savoir la croyance, le rite. La nature intime de la religion échappe. C'est là le parti-pris que la méthode exclusivement sociologique implique : laisser entièrement de côté le contenu des phénomènes religieux. Je n'ai garde de soutenir que la méthode sociologique ne soit toujours et partout qu'une maîtresse d'erreur. La méthode sociologique fournit une excellente contribution à la connaissance de la religion lorsqu'elle met en lumière les caractères sociaux, réels, quoique dérivés, du fait religieux. Mais ce n'est qu'une méthode partielle, dont il faut se garder de faire une philosophie exhaustive atteignant le fond des choses. Et non seulement c'est une méthode partielle, mais c'est une méthode qui est en train de devenir fautive lorsqu'elle signifie que le savant doit faire entièrement abstraction de l'idée que la religion a d'elle-même, pour ne considérer le phénomène religieux qu'à un point de vue exclusivement objectif, — thèse faite pour surprendre à bon droit l'homme religieux, qui ne peut faire autrement que de se dire : En fait, on ne conserve ici de la religion que le nom, puisqu'on en élimine tout ce qui, au regard de la conscience vraiment religieuse, la caractérise comme religion.

C'est ainsi que M. Belot a pu se persuader à lui-même que « les dogmes définis et les pratiques réglementées sont le tout ou, du moins, l'essentiel des religions positives ». (P. 37.) C'est ainsi qu'il a échoué à saisir ce que les dogmes définis et les pratiques réglementées supposent, traduisent, à savoir le sentiment religieux, les expériences religieuses, si rudimentaires et imparfaites soient-elles. Dans cette conception ultra-intellectualiste au premier chef, c'est par l'intellectuel que commence l'homme et c'est par l'intellectuel qu'il continue; il cherche à interpréter le monde, à l'interpréter scientifique-

ment, philosophiquement. Il l'interprète mal d'abord : c'est la croyance mythique, religieuse. Cette croyance erronée doit céder le pas à la philosophie, à la science, qui interprètent bien ou, du moins, qui interprètent mieux.

A cette conception ultra-intellectualiste de l'origine et de l'essence de la religion, on peut objecter que, si la raison d'être de la religion était d'interpréter scientifiquement le monde, elle n'était pas en état de s'acquitter de sa fonction, et on n'aurait pas tardé à s'en apercevoir. M. Belot lui-même ne déclare-t-il pas que les « croyances religieuses, dans la mesure où elles n'étaient que le produit arbitraire de l'imagination mythique, devaient nécessairement perdre de leur force au fur et à mesure que l'expérience s'étendait sans jamais les vérifier ». (P. 34.) Il a raison, et même trop raison. Si la religion n'était pas autre chose qu'une science primitive, cette science étant fausse, on ne comprendrait pas comment elle a pu se perpétuer tout le long de l'histoire. Les échecs, infiniment plus fréquents que les succès, eussent averti les hommes qu'ils faisaient fausse route, et la religion, ébranlée à chaque instant par les démentis que lui infligeait l'expérience, incapable de résister à l'épreuve de l'expérience, n'eût pu durer. Une erreur, et surtout un système organisé d'erreurs qui n'entraînent et ne peuvent entraîner que des méprises pratiques, n'est pas viable. Si vraiment c'était le besoin d'interpréter scientifiquement le monde qui l'avait appelée à l'existence, sa carrière eût été courte, car ce besoin, qu'elle froissait plus qu'elle ne le satisfaisait, s'en serait bientôt retiré pour chercher ailleurs et par d'autres moyens la satisfaction qui lui était nécessaire.

Dans la conception de M. Belot, comme dans la conception d'Auguste Comte, la religion est simplement supprimée dans ce qu'elle a de spécifique. Il est cependant aisé de s'apercevoir que pour des hommes reli-

gieux tels que saint Augustin, Luther, Pascal, etc., les dogmes définis et les pratiques réglementées ne sont ni le tout ni même l'essentiel de la religion positive, chrétienne. Il est aisé de s'apercevoir que les époques de foi intense en un Dieu vivant que l'individu trouve au fond de son âme, sans passer par l'intermédiaire d'un dogme imposé ou par le canal d'un rite obligatoire; les époques où la foi en Dieu se confond avec l'inspiration individuelle par l'Esprit saint sont celles qui ont vu des géants de l'action et de la pensée dans le domaine des réalités spirituelles et morales. Il est aisé de s'apercevoir que la religion a son siège et son organe dans les facultés affectives et les énergies spirituelles de l'âme humaine, et que, sans doute, la foi religieuse n'existe pas sans quelque croyance, ni le sentiment religieux sans quelque idée; mais que ce qui est d'ordre intellectuel dans le sentiment et dans la foi n'est pas ce qui en fait la valeur religieuse et ce qui en constitue le caractère spécifiquement chrétien; car ce qui importe, c'est Dieu sensible au cœur qui se donne à lui et provoquant en lui un ensemble de sentiments, de désirs, d'attitudes qui ont leur originalité propre, laquelle ne permet pas de les identifier avec d'autres. En vérité, ce ne sont pas seulement ceux qui « cherchent l'équivalent d'une religion naturelle dans le sentiment », au lieu de le chercher, comme jadis, dans une doctrine abstraite minimum; ce ne sont pas seulement ceux qui cherchent à instaurer « la religion » en dehors des religions, ou à amener les religions à « la religion », ou encore « à la morale considérée elle-même dans son principe le plus vague et le plus indéterminé » (p. 38); ce ne sont pas seulement ceux-là qui se réclament de l'expérience religieuse, mais tout ce qu'il y a jamais eu au monde et tout ce qu'il y a encore d'adeptes de la religion parfaite, le christianisme.

Sans doute, l'erreur souvent commise par les théo-

riciens de l'expérience religieuse consiste à reporter dans les origines ce qui n'est qu'une expérience tardivement dégagée par une réflexion religieuse assez raffinée, sous l'influence du christianisme et même parfois d'un christianisme assez spécial. Les thèses chrétiennes sur le péché, la chute, ont souvent inspiré les théories de l'expérience religieuse primitive, et, à cet égard, ces théories peuvent être suspectes au point de vue historique. Elles prêtent au primitif des sentiments propres à une civilisation très avancée et à une certaine partie de cette civilisation. M. Belot n'a pas tort d'affirmer que de semblables définitions ne conviendraient qu'à un petit nombre d'âmes chrétiennes, et que ces thèses présentent un anachronisme ou, suivant l'expression qu'il a employée ailleurs, un « anapsychisme » évident. Qu'est-ce à dire? C'est qu'à coup sûr nous devons laisser de côté le contenu trop particulier de notre conscience, nous devons nous tenir en garde contre la tentation de ne définir la religion que par ce qui, à tort ou à raison, nous en semble aujourd'hui vrai et assimilable; nous devons nous rappeler que la religion est une réalité historique à prendre telle qu'elle est donnée en fait, non à réduire selon nos préférences ou nos préjugés. Mais, comme le dit fort bien M. Belot lui-même, nous ne devons pourtant pas « oublier complètement nos catégories »; nous devons nous souvenir que c'est, dans une certaine mesure, le présent qui doit guider notre interprétation du passé, car le présent n'explique pas moins le passé que le passé n'explique le présent, car une expérience plus avancée et une conscience plus claire permettent de mieux saisir la véritable nature de phénomènes fort obscurs dans leur forme primitive. Étudions donc les phénomènes qui, actuellement, peuvent nous présenter l'image la plus fidèle de la religion et nous permettre de nous élever par analogie à des phases lointaines. Et alors nous com-

prendrons que si, dans la religion parfaite, l'essence de la piété réside dans le sentiment intérieur, la conscience morale, la volonté, c'est que, malgré certaines apparences extérieures, malgré certaines formes provisoires, auxquelles a le tort de s'arrêter une certaine sociologie, il y a toujours eu à la racine même de la religion un certain minimum d'expérience religieuse, un ferment distinct et indépendant d'expérience religieuse.

Objectera-t-on encore que les mythes populaires ne paraissent pas avoir une relation bien intime, bien profonde, bien évidente, avec ce que nous considérons aujourd'hui, sous l'influence du christianisme, comme expérience religieuse? On pourra répondre qu'il a bien fallu donner un corps, un substrat visible ou tout au moins imaginable à l'expérience religieuse primitive. Il est tout naturel qu'elle ait été projetée dans un corps fourni par la nature extérieure à l'imagination nécessairement matérialiste des premiers hommes religieux. Et aussi bien il faut se souvenir que l'homme primitif a une imagination des plus complaisantes et qu'il lui arrive de voir des rapports là où souvent l'homme développé et réfléchi n'en voit pas. Il est donc permis de croire que, si l'expérience religieuse est arrivée, dans le christianisme, à l'emporter sur l'imagination mythique et l'instinct scientifique et la spéculation métaphysique, c'est qu'il y a toujours eu un germe d'expérience religieuse, véritable principe de la croissance et de l'éclosion finale de la religion, qui, en se développant, a fini, en vertu de sa supériorité intrinsèque, par conquérir son autonomie et par supplanter tout ce que l'on aurait pu tenter à tort de prendre pour essence de la religion.

Mais voyons comment de son point de vue, tout ensemble ultra-intellectualiste et sociologique, l'évolution de la religion et de la morale apparaît à M. Belot.

Donc, d'après M. Belot, la religion est née dans l'imagination mythique qui s'efforce d'interpréter le monde,

Les croyances religieuses ont été une première forme de la pensée sociale des choses et du monde. La religion a été la première fonction qui se soit organisée *consciemment* dans la société autour de cette pensée. Il n'est pas étonnant dès lors, d'après notre auteur, que, au fur et à mesure qu'elles se manifestent et prennent conscience d'elles-mêmes, les autres fonctions sociales semblent naître à l'intérieur de la religion, qu'elles en soient comme enveloppées, qu'elles soient plus ou moins profondément conditionnées par elle. C'est sous le couvert de la religion et d'idées religieuses que ces différentes fonctions ont dû se manifester, par cela seul qu'elles trouvaient la fonction religieuse consciemment *organisée avant elles*. Si l'histoire n'est que la description des apparences et de l'ordre dans lequel elles se présentent, on pourra donc dire qu'*historiquement* tout cela sort de la religion. Mais en ce sens l'idée d'*origine* est une idée confuse et ambiguë, tout à fait hétérogène à celle d'une *explication* scientifique. Les confondre, c'est commettre un vaste *cum hoc ergo propter hoc*. Si la statue est dans le temple, c'est qu'elle y a été apportée du dehors; ce n'est pas le temple qui l'a engendrée. Si la croyance religieuse a fourni à l'artiste un thème ou un stimulant, c'est qu'il y avait un artiste et des facultés esthétiques formées en dehors d'elle. De même pour la morale, née dans une toute autre région de la conscience collective que la religion, née dans les nécessités pratiques de la vie sociale, mais développée pourtant à l'intérieur du même organisme collectif. Il a bien fallu que morale et religion s'adaptent l'une à l'autre, mais l'adaptation n'a jamais été qu'extérieure et contingente. Progressivement, morale et religion se sont séparées.

« La religion, chose sociale par excellence à l'origine, devient de plus en plus une affaire privée qui ne regarde que l'individu et dont la société ne peut et ne doit tenir aucun compte. Les devoirs religieux arrivent à n'être

plus qu'une classe particulière d'obligations relatives à des croyances contingentes et de plus en plus individuelles. Le croyant le plus fervent ne confond plus avec un malhonnête homme celui qui n'observe pas le dimanche ou ne fréquente pas les sacrements. Dès lors, nous sommes bien obligés d'admettre que cette indépendance de la morale vis-à-vis de la religion, même si elle a pu être à un moment donné méconnue par la *conscience*, était cependant fondée dans la *réalité* des choses... Si à un moment donné la morale conquiert son indépendance vis-à-vis de la religion, c'est que, malgré tout, il y a toujours eu un minimum de relations sociales directement réglées par certaines convenances réelles, sans recevoir aucune détermination des croyances religieuses. C'est cette activité profane qui en se développant et en s'organisant a engendré la morale, et celle-ci a fait craquer son enveloppe religieuse. Dire que c'est la religion qui a produit la morale, c'est confondre la graine avec sa coque. Celle-ci, plus solide, protège d'abord le grain, mais c'est le grain qui germe et qui donne la plante, tandis que, éclatée et stérile, la coque pourrit dans la terre. » (P. 35-36.)

Le tableau que M. Belot nous trace de l'évolution telle qu'il la conçoit n'est-il pas singulièrement incomplet, et par suite les conclusions qu'il en tire ne sont-elles pas inexactes? Le fait qu'en certains temps et en certains lieux la morale devient indépendante de la religion réfute évidemment la thèse de l'identité primordiale des deux termes. C'est ce qu'il m'est arrivé jadis d'objecter à mon excellent ami Frommel en lui opposant le mot si judicieux de Bayle : « De deux choses qui n'en sont réellement qu'une seule et la même, l'une ne peut disparaître pendant que l'autre reste. » La dissociation occasionnelle du sentiment moral et du sentiment religieux prouve qu'il y a là deux espèces distinctes de sentiments. Mais si les deux termes sont distincts, le fait de leur union, de leur fusion dans le christianisme, prouve qu'ils sont susceptibles d'être mutuellement

dépendants et solidaires. *Ab actu ad posse consequentia valet*. M. Belot n'a vu qu'une moitié de la vérité : la distinction primitive, et ne voyant que cette moitié de la vérité, il l'a transformée en ce qui nous paraît être une erreur, en proclamant l'antagonisme foncier de ces deux termes — et la disparition inévitable de la religion condamnée à la « pourriture ».

La vérité, c'est que ce n'est pas seulement la morale et l'art et le droit qui se sont progressivement séparés de la religion à l'intérieur de laquelle ils avaient surgi, mais que c'est la religion elle-même qui a fini par se séparer elle aussi d'un certain ensemble extrêmement complexe de besoins, de facultés, de tendances, d'efforts où elle avait été à l'origine comprise côte à côte et pêle-mêle avec la science, avec la philosophie, avec l'art, avec la morale. La vérité, c'est que la mythologie que M. Belot assimile à la religion primitive et populaire est en réalité, quand on y regarde de près, quelque chose de beaucoup plus composite qu'il ne le donne à entendre, et que, si la mythologie est, à certains égards, la traduction du sentiment religieux, elle est aussi (et souvent beaucoup plus) quelque chose d'essentiellement différent.

Il y a, en effet, dans la théorie d'Auguste Comte une part de vérité ; certaines des questions auxquelles la science fournit actuellement des réponses sont à coup sûr certaines des questions auxquelles ont répondu autrefois les théories *a priori* des philosophes, auxquelles plus anciennement encore avaient répondu des mythes. Mais précisément dans la mesure où le mythe posait et résolvait ces questions, le mythe était de la science ou de la métaphysique, il n'était pas de la religion. Il est donc bien vrai qu'il y a dans le mythe une science primitive, une science avant la science, et une science concurrente de la science à mesure que celle-ci s'est établie. Mais s'il n'y avait eu rien de plus que cela dans le mythe, et si le mythe, ne contenant rien de plus,

avait été toute la religion, il serait absolument impossible de s'expliquer que la religion se soit maintenue, développée comme elle l'a fait jusqu'à nos jours. Si le mythe n'avait jamais eu d'autre valeur qu'une valeur d'ordre scientifique, et si la religion n'avait jamais rien renfermé de plus que le mythe ainsi défini, la religion devrait avoir de plus en plus périclité et finalement disparu, aujourd'hui que les mythes n'ont décidément plus aucune valeur scientifique, aujourd'hui qu'ils ne servent plus à rendre compte ni des phénomènes dont les lois scientifiques justifient l'apparition, ni des entités qui se cachent derrière les apparences et dont le raisonnement métaphysique cherche à pénétrer la nature, — ou ne survivre du moins qu'en raison de ce traditionalisme, de ce conservatisme naturel à tous les hommes et qui fait durer des institutions vieilles et surannées longtemps après que les besoins qu'elles étaient destinées à satisfaire se sont transformés ou évanouis. Il n'en est rien cependant, la religion subsiste encore, vigoureuse, jeune d'une persistante jeunesse, toute pleine de sève et de vie. D'où cela vient-il? Sinon de ce qu'il y a autre chose dans le besoin religieux que le besoin scientifique, et de ce que les mythes primitifs étaient non seulement des théories scientifiques provisoires et aujourd'hui périmées, mais des véhicules du sentiment religieux, plus ou moins nettement conscient d'abord, plus ou moins confusément éprouvé, mais très intense parfois, et qui bien loin de s'éteindre s'est développé, perfectionné, se créant des expressions et traductions plus exactes et mieux appropriées? A l'origine, religion, science, art, morale, se trouvaient étroitement unies et comme confondues, c'est graduellement qu'ils se sont différenciés au cours de l'évolution, ils n'ont pris que lentement les caractères qui les spécialisent en quelque sorte et leur donnent parmi les autres événements psychiques une individualité propre et comme

une physionomie à part. Mais alors on peut et l'on doit dire que, bien loin que le développement autonome de la pensée profane ait imposé par chacune de ses conquêtes un recul à la fonction religieuse dans la vie individuelle ou dans la vie collective, ces conquêtes ont été indirectement utiles à la fonction religieuse en la différenciant plus nettement de ce qui avait été pris à tort pour elle, en lui enlevant des domaines qui ne lui avaient jamais appartenu, en la forçant à cultiver plus à fond le sien. Bien loin que l'art, la morale et la science aient peu à peu éliminé et en partie résorbé la religion, la religion au contraire s'est développée à sa façon, s'affranchissant des étroites liaisons qui l'unissaient, à l'origine, à la science et à la métaphysique primitives, se libérant à mesure que la science et la métaphysique se différenciaient et s'individualisaient davantage. Se dégageant d'elles pour conquérir son originalité propre, la religion s'est précisée et épurée en se distinguant et séparant de ce qui n'était pas elle et correspondait à des besoins hétérogènes : art, science, et en se rapprochant et s'unissant à ce qui, sans lui être identique, était fait pour s'unir avec elle : morale. Ces deux mouvements de séparation et d'union se sont d'ailleurs mutuellement aidés. C'est la fusion de la morale et de la religion qui a permis à la religion de rompre les liens qui l'unissaient à l'art et à la science, de même qu'elle a permis à la vraie morale, la morale du devoir, de se dégager de l'utilitarisme et de l'esthétique. La religion, s'unissant étroitement à la morale, lui a donné un sens nouveau, une valeur nouvelle, et la morale, par une inévitable réciprocité, a envahi si complètement le domaine entier de la religion que les idées religieuses et les idées morales en sont venues à se fondre les unes avec les autres et à constituer un ensemble harmonique¹.

1. Nous ne saurions accepter les vues de M. Marillier qui, estimant que la morale

Et après tout, ces idées mêmes que nous venons d'indiquer, M. Belot ne les a-t-il pas entrevues lorsqu'il lui est arrivé d'écrire deux phrases plus grosses de conséquences qu'il ne semble le penser. Voici la première : « La religion, chose sociale par excellence à l'origine, devient de plus en plus une affaire privée, qui ne regarde que l'individu et dont la société ne peut et ne doit tenir aucun compte. » (P. 35.) M. Belot en tire évidemment la conclusion que la religion marche vers sa ruine; c'est tout le contraire; elle affirme et développe ce qui a toujours été sa vraie essence, car elle est chose, je ne dis pas exclusivement, mais essentiellement individuelle; et c'est ce que son évolution même rend manifeste, même aux yeux du sociologue M. Belot. D'autre part, parlant de l'évolution qui, dans la religion, met au premier plan l'individuel au lieu du collectif, et le sentiment, l'expérience religieuse au lieu des croyances et des rites, M. Belot écrit : « C'est peut-être justement sous la pression de la conscience morale que cette transformation s'opère. » (P. 37.) Disons plus justement que c'est la conscience morale qui pousse la religion à prendre plus nette con-

réclame et conquiert de plus en plus son autonomie vis-à-vis de la religion, déclare qu'« en s'émancipant de la religion, la morale la libère du même coup », et que, « pour la première fois, les âmes peuvent goûter dans sa pureté l'émotion religieuse, le sentiment de l'étroite communion avec le divin ». (Introduction à l'ouvrage de Lang : *Mythes, cultes et religion*, p. xxvii.) *Pour la première fois!!* Jésus n'a donc jamais goûté dans sa pureté l'émotion religieuse, le sentiment de l'étroite communion avec Dieu! Il est naturel, après cela, que M. Marillier soit amené à conclure que « la religion qui a commencé par être purement mythologique se doit achever en une mythologie, après qu'après avoir traversé une longue phase éthique, elle est redevenue purement religieuse ». (P. xxviii.) Reste à savoir si, par ce retour à la mythologie, la religion ne tendrait pas à s'absorber de nouveau dans l'art et la science, si elle ne se résorberait pas dans la religion de la science et de l'art. Si c'était vraiment là « la direction générale de l'évolution religieuse », ce ne serait pas vraiment une évolution, mais une régression, une dissolution de la religion, et une dissolution de la morale, qui cesserait de plus en plus d'être la vraie morale, la morale du devoir, de l'obligation.

science de sa nature intime, à dégager et à développer son essence.

Laissons là maintenant l'étude de M. Belot sur *la Morale et la Religion*, et revenons à l'étude sur *la triple origine de l'idée de Dieu*.

(A suivre.)

HENRI BOIS.



Fantaisies exégétiques et critiques¹

IV

LES ORIGINES DE L'EUCCHARISTIE D'APRÈS M. JEAN RÉVILLE

Dans le dernier ouvrage publié par lui, M. Jean Réville a exprimé sur *les Origines de l'Eucharistie* (1908) des opinions si surprenantes et si subversives qu'il me paraît indispensable de les soumettre à un examen sérieux.

I. — Au lieu d'étudier d'abord ce que les évangiles et les autres livres du Nouveau Testament nous apprennent sur ce sujet, M. Réville a préféré suivre l'ordre inverse : il commence par *Justin Martyr* et passe en revue successivement les passages de cet auteur relatifs à la célébration de l'eucharistie, puis ceux des *Gnostiques* et des *Montanistes*, de *l'épître de Jude et de la seconde de Pierre*, du *Pasteur d'Herma*s, de *Plin le Jeune*, d'*Ignace d'Antioche*, de *Clément de Rome*, de la *Didaché*, du *quatrième évangile* et de *l'épître aux Hébreux*. Et ce n'est qu'après cette longue et minutieuse enquête qu'il aborde enfin le témoignage de *l'apôtre Paul* sur le même sujet, pour en discuter la valeur historique, puis les notices des *Actes des apôtres*, ensuite *l'évangile de Luc* et enfin ceux de *Matthieu et de Marc*.

Est-ce vraiment ainsi qu'il convient d'instituer une

1. Suite et fin. Voir le dernier numéro de la *Revue*.

enquête historique impartiale? Pourquoi ne pas commencer par le commencement, c'est-à-dire, dans l'espèce, par saint Paul et les trois évangiles synoptiques? Non seulement ce sont là les textes les plus *anciens* sur la matière, mais ce sont aussi les plus *complets*, et les seuls qui aient la prétention de nous faire connaître les origines de cette institution. Quelle apparence y a-t-il que des textes postérieurs nous renseigneront mieux que ceux-là? Qui nous garantit que du temps d'Ignace ou de Justin l'idée de l'eucharistie n'avait pas évolué, ne s'était pas altérée? et comment une notion déjà modifiée, plus ou moins profondément, pourrait-elle nous aider à mieux comprendre les textes les plus anciens?

Telle est pourtant la prétention de M. Réville. De ce que la notion de la sainte Cène résultant des passages de saint Paul et des Synoptiques ne se retrouve qu'imparfaitement chez Clément de Rome, Ignace, Justin ou dans la *Didaché*, il conclut que ce qui manque à ces documents postérieurs n'appartenait pas à l'institution primitive!

Si jamais paralogisme fut évident, n'est-ce pas celui-là?

II. — Sans nous perdre dans des détails d'importance secondaire, essayons de tirer au clair la pensée de l'auteur, qui n'est pas toujours aussi aisée à saisir qu'il serait à désirer, et voyons si elle répond à la réalité.

Dans les paroles de l'institution rapportées par saint Paul¹, M. Réville se demande ce qu'il faut entendre par le corps et le sang du Christ; et, sous prétexte que l'apôtre appelle souvent l'Église « le corps du Christ », il veut qu'il en soit de même dans la parole « Ceci est mon corps ». « Dans la pensée de l'apôtre, dit-il, ces mots signifiaient : Le pain que je romps après avoir rendu grâces, c'est mon corps mystique », c'est-à-dire l'Église. « Les fidèles sont le corps dont le Christ est

1. I Cor. xi.

l'esprit. » M. Réville trouve cette interprétation naturelle. Ce n'est pas mon impression.

Il avoue cependant qu'elle soulève une objection, « la seule, dit-il, dont il y ait lieu de tenir compte (?); c'est celle qui se fonde sur la détermination du corps : « Ceci est mon corps, *qui est pour vous*. » Le corps dont il s'agit ici, dit-on, ne peut être que le corps proprement dit de Jésus qui va être crucifié ».

Il semble en effet que ceux qui parlent ainsi raisonnent assez bien. Comment M. Réville va-t-il réfuter cette objection vraiment formidable pour l'interprétation adoptée par lui? Le voici : « Je me bornerai à répondre que la pensée de Paul dans ce chapitre XI ne saurait être en opposition avec la déclaration qu'il affirme tenir de Jésus lui-même (?). Il me paraît donc inadmissible que Paul ait entendu « le corps de Christ » tantôt au sens propre, tantôt au sens mystique. » — C'est tout. Mais où l'apôtre a-t-il déclaré tenir de Jésus lui-même que les mots « Ceci est mon corps, etc. » voulaient dire : Ce pain est ou représente mon Église!

On se frotte les yeux en lisant cette page (88), on cherche à comprendre et l'on n'y parvient pas.

Bien plus : l'objection se transforme tout à coup en argument! « Il faut bien que cette expression ait la même valeur au verset 24 que partout ailleurs. Et, en effet, il n'y a aucune raison de ne pas la lui reconnaître. La forme même το σωμα το υπερ υμων nous y invite » (!).

Je répète que je ne comprends pas, et ma surprise va grandissant.

Mais il y a à cette interprétation mystique d'autres objections non moins fortes et dont M. Réville n'a rien dit. C'est d'abord que ce pain avait été *rompu*. Quelle peut être la signification de cet acte symbolique, appliqué à l'Église? Le corps mystique de Jésus-Christ devait-il, dans sa pensée, être rompu aussi bien que son corps matériel?

Quand on passe son temps à couler le moucheron, on devrait bien prendre garde de ne pas avaler des chameaux.

Une troisième objection, c'est que si le *corps* désignait ici le corps mystique de Jésus-Christ, il devrait en être à peu près de même du *sang*. Or, pour M. Réville lui-même, « *la communion au sang du Christ, c'est la participation à la nouvelle alliance consacrée par son sang* ». Puisqu'il est impossible de donner au sang une signification mystique, le corps ne peut donc pas, en vertu du parallélisme, avoir ici une telle signification.

Il faut observer aussi que « le repas du Seigneur étant une commémoration de la mort du Christ¹ » et le sang, figuré par le vin, faisant manifestement allusion à cette mort, il serait étrange que le *corps*, figuré par le pain rompu, n'eût pas une signification semblable, mais au contraire toute différente. D'autant plus qu'il est mentionné (x, 16) à la suite de la coupe².

N'oublions pas non plus que Luc reproduit le récit de la Cène avec les variantes du texte de Paul. Or M. Réville dit bien que « le plus simple serait de supposer qu'il interprétait de la même manière le corps du Christ ». Mais il a soin d'ajouter que « cela ne s'impose pas ». Cela s'impose si peu, en effet, que c'est impossible. Qui croira que « mon corps donné pour vous » (pour les douze apôtres) désigne l'Église chrétienne? Surtout quand, immédiatement après, les mots « versée pour vous » se rapportent à la coupe de vin, symbole du sang versé de Jésus-Christ!

Rappelons enfin que dans les récits de Marc et de

1. Réville traduit : *Annoncez* la mort du Seigneur (I Cor. xi, 26). Mais à la suite de *car* (*car* toutes les fois que vous *mangez* — non que vous *mangerez* — ce pain, etc.), un impératif est impossible. Il faut traduire : *Vous annoncez* la mort du Seigneur, etc.

2. Ce texte est cité page 94 avec une faute d'impression regrettable : *sang* au lieu de *corps*.

Matthieu, parallèles à celui de Luc, M. Réville est obligé de renoncer lui-même à cette interprétation mystique ou métaphorique.

Quelle apparence y a-t-il que Paul ait donné à l'une des paroles de l'institution (à une seulement) un sens tout différent de celui qu'elle a dans les trois évangiles synoptiques?

Je pense que ces observations suffisent à justifier l'interprétation ordinaire et à montrer l'impossibilité de celle que M. Réville a essayé d'y substituer.

Les chrétiens sont le corps de Christ précisément parce qu'ils participent tous au même pain, qui est l'image du corps crucifié de Jésus-Christ (Cf. I Cor. x, 17).

III. — M. Réville se demande ensuite « dans quelle mesure le témoignage de Paul sur le repas du Seigneur procède de la révélation (qu'il dit avoir reçue (?) à ce sujet), et dans quelle mesure il en est indépendant. »

Mais l'apôtre dit-il réellement avoir reçu une telle révélation? Les mots « j'ai reçu du Seigneur (απο του κυριου) ce qu'aussi je vous ai transmis » (xi, 23) expriment-ils véritablement une telle idée?

Il me paraît clair d'abord qu'ici *le Seigneur* ne désigne pas le Christ glorifié, comme le pense M. Réville avec plusieurs interprètes, mais *Dieu*. Cela résulte avec évidence de la mention *du Seigneur Jésus* immédiatement après. Si Paul avait voulu dire : « J'ai reçu cela du Seigneur Jésus », on ne voit pas pourquoi il ne se serait pas exprimé ainsi. Puisqu'il dit d'abord *le Seigneur*, puis *le Seigneur Jésus*, c'est que la première de ces deux expressions désigne *Dieu* et non Jésus-Christ.

Qu'on essaie de se représenter un des contemporains d'un roi — de Louis XIV, je suppose, — s'exprimant ainsi : « J'ai reçu *du roi* que *le roi Louis XIV* a fait et dit telle et telle chose. » Qui ne serait stupéfait d'une telle manière de parler? Elle ne serait naturelle que si

le roi mentionné en premier lieu était *différent* de Louis XIV, soit un de ses successeurs, soit un roi étranger.

Pourquoi attribuer à l'apôtre une manière de parler qui serait ridicule et absurde chez une autre personne?

L'apôtre dit donc simplement qu'il a reçu cela *de la part de Dieu* (απο του κυριου). Ceux qui le lui ont appris le lui ont transmis de la part de Dieu, comme une chose certaine, et il l'a transmis de même aux chrétiens de Corinthe et d'ailleurs. Cf. Apocalypse III, 3 : « Souviens-toi donc *comment tu as reçu* et entendu. » L'enseignement religieux chrétien devait être donné avec une certaine solennité, *de la part de Dieu* même, et il était reçu comme venant en effet de Dieu. A la suite de sa conversion, Saul avait certainement reçu un tel enseignement, avant d'être baptisé (Actes IX, 18).

Être informé d'une chose *de la part de* quelqu'un, ce n'est pas en être informé par lui directement, mais *indirectement* et *par son ordre*. Saint Paul veut donc dire tout simplement que c'est *par l'ordre de Dieu* qu'il a reçu cette information; mais il la reçut naturellement des témoins (II Tim. II, 2 (?); Hébr. II, 3) de la dernière Cène du Seigneur et peut-être, probablement même, de quelqu'un de ceux à qui ces témoins, les onze, l'avaient déjà racontée.

Timothée avait reçu directement de Paul (παρ' εμου) de telles instructions (II Tim. II, 2, cf. III, 14; Jean VI, 45). Quand il les confiait à d'autres, ceux-ci les recevaient-ils de Timothée ou de saint Paul? De l'un et de l'autre, évidemment; de l'un *directement* (παρ)¹, de l'autre *indirectement*: tel paraît être, ou à peu près, le sens d'απο.

Eh bien! Paul avait de même reçu ces enseignements

1. Partout ailleurs, là où il est question d'une tradition ou *réception directe*, Paul dit παραλαμβανειν παρ. Cf. I Thess. II, 13; IV, 1; II Thess. III, 6; Gal. I, 12. Il n'est pas permis d'identifier ainsi le sens de παραλαμβανειν απο avec celui de παραλαμβ. παρ. Il doit y avoir une nuance.

d'Ananias directement (*παρα*), mais aussi de la part du Seigneur ou de Dieu (*απο του κυριου*)¹. S'il avait voulu dire qu'il les avait reçus de Jésus-Christ *directement*, il aurait dit : *παρα του κυριου Ιησου*.

Mais, en vérité, il n'y a pas lieu d'attribuer à une vision ou révélation spéciale la connaissance de ce dont Paul devait avoir été instruit dès les premiers jours qui suivirent sa conversion.

Les visions montrent quelque chose de nouveau et n'ont pas pour but de faire connaître ce qu'on sait déjà ou ce qu'on peut savoir aisément par un témoignage humain.

M. Réville est obligé finalement d'en convenir lui-même, ou à peu près : « Il y aurait, à mon sens, dit-il, une singulière exagération à mettre au compte de l'imagination de Paul tout le contenu de la révélation. — Cette révélation doit avoir des antécédents... Si elle est une interprétation de Paul (?), les faits qu'elle interprète doivent lui être antérieurs... Il est, en effet, bien difficile d'admettre que Paul ait inventé en vision des faits concrets comme ceux du verset 23 : que Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain, etc. Il suffit de l'existence indépendante de la tradition des synoptiques avec ses variantes, pour attester que le fait même d'un repas pris par Jésus avec ses disciples, la nuit où il fut livré, ne peut être le produit de l'imagination de Paul. J'estime qu'il en est de même pour l'assimilation du pain au

1. Cf. aussi *ηκουσα παρα του θεου*, Jean VIII, 26, 40; xv, 15; Act. x, 22; etc.; III Mak. I, 1; *Susanne*, 55 : *αγγελος φασιν θεου λαβων παρα του θεου*. L'ange reçoit *directement* de Dieu. — À l'inverse, Irénée v, 31, 2 : *αι ψυχαι απερχονται εις τον τοπον τον ωρισμενον αυταις απο του θεου* (par l'ordre de Dieu).

παρα τινος = d'*auprès* de quelqu'un, *απο τινος* de la part de quelqu'un. On peut dire aussi, naturellement, *μαθηθαι, ακουειν απο τινος* (mase.). (Gal. III, 2.; Col. I, 7; Matth. XI, 29, etc.; I Jean I, 5), mais alors, il est *incertain* si c'est *directement* ou *indirectement*, tandis que *παρα* indique un enseignement *directement* reçu.

corps et du vin au sang de l'alliance. Au chapitre x (v. 16), Paul en parle comme d'une chose admise par tous les chrétiens de Corinthe et qui n'est pas sujette à discussion, etc. »

Tout cela est fort juste. Mais alors, comment admettre que l'apôtre ait voulu faire croire à ces mêmes Corinthiens, qu'il devait, lui, à une révélation directe du Christ glorifié ce que tous les chrétiens connaissaient autrement? Il y a là une impossibilité morale dont on s'étonne que M. Réville n'ait pas été frappé.

« Les émissaires des apôtres de Jérusalem, dit-il, n'auraient pas manqué d'infliger à Paul un démenti désastreux si le fait (qu'il affirmait d'après une révélation) n'avait pas correspondu à la réalité à laquelle ils avaient été, eux, personnellement mêlés. » Évidemment. Mais la stupéfaction, l'indignation eût-elle été beaucoup moindre s'il avait prétendu savoir uniquement par une révélation personnelle ce que tout le monde savait par tradition et ce qu'il ne pouvait ignorer lui-même depuis qu'il était devenu chrétien?

IV. — Il n'en demeure pas moins que Paul a ajouté quelque chose à la tradition primitive, conservée par Marc et Matthieu : « Le corps est (d'après lui) το υπερωμων, la coupe est « la *nouvelle* alliance en mon sang », par opposition à l'ancienne; la commémoration de la mort du Seigneur devra être renouvelée toutes les fois que l'on rompra le pain et que l'on boira la coupe. Voilà ce que nous ne trouvons que chez Paul (et en partie chez Luc, qui a subi l'influence paulinienne). » C'est M. Réville qui s'exprime ainsi, et cela aussi est fort juste. Comme Paul, Luc a ajouté à « ceci est mon corps », *qui est donné pour vous*. Comme Paul, il mentionne *la nouvelle alliance*, et comme lui encore, il ajoute : « Faites ceci en mémoire de moi. »

Y a-t-il lieu d'en être étonné? Paul et Luc ont-ils *dénaturé* la pensée de Jésus? ou l'ont-ils seulement

rendue plus claire pour leurs lecteurs? Voilà la vraie question.

Pour ce qui concerne la première addition, quand il est dit du sang, dans les deux premiers évangiles : « qui est répandu pour beaucoup », n'est-il pas évident qu'il en est de même du corps? Qui pourrait dès lors blâmer les premiers chrétiens d'avoir ajouté ce détail aux paroles primitives?

Pour *la nouvelle alliance*, au lieu du *sang de mon alliance à moi*¹, — par opposition à celle de Moïse, — car c'est bien ainsi qu'il faut traduire grammaticalement, et non *mon sang d'alliance* (!), comme traduit M. Réville, ce qui ne signifie rien, — n'est-il pas clair que l'alliance fondée par le Messie au prix de son sang est identique à *l'alliance nouvelle* promise par Jérémie (xxxI, 31)? et dès lors, n'est-il pas vrai que la formule de Paul et de Luc n'est qu'une autre manière de rendre exactement la même idée?

Seuls les mots : « Faites ceci en mémoire de moi » semblent une addition réelle. Mais si nous considérons que le texte de Matthieu porte la parole : « Buvez-en tous » (Marc : et ils en burent tous), qui ne se trouve ni chez Paul ni chez Luc, nous dirons plutôt que la formule adoptée par Paul et Luc est une variante explicative de l'ordre primitif.

Il est peu probable, en effet, que par le mot *tous* Jésus ait voulu désigner les douze apôtres seulement. S'il a eu l'intention de fonder une alliance nouvelle, il a dû vouloir aussi que, comme celui de l'ancienne, le souvenir de cette nouvelle alliance fût rappelé, au moins une fois l'an, par une cérémonie analogue à celle de la Pâque juive et dans laquelle du pain rompu et du vin versé dans une coupe figureraient son corps rompu et son sang versé pour le salut du monde.

1. τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης. Matthieu et Marc,

De même qu'il était venu, non abolir, mais accomplir ($\pi\lambda\eta\rho\omega\sigma\iota$) la Loi et les prophètes (Matth. v, 17)¹, Jésus a voulu aussi vraisemblablement accomplir la Pâque juive, c'est-à-dire en réaliser l'idée essentielle d'une manière supérieure et parfaite. C'est ce qui eut lieu par son sacrifice et par l'institution de la Pâque chrétienne.

Cette idée résulte assez clairement, me semble-t-il, des paroles suivantes du récit de Luc : « Je ne la mangerai plus (la Pâque, le festin pascal) jusqu'à ce qu'elle soit accomplie (*ou* réalisée) dans le royaume de Dieu » (v. 16), c'est-à-dire jusqu'à ce que par mon sacrifice, dont celui de l'agneau pascal était l'image, l'idée essentielle de la Pâque, celle du *salut*, non seulement d'Israël, mais de l'humanité tout entière, ait été accomplie ou pleinement réalisée.

Cette réalisation aura lieu, non dans le monde (la plupart des hommes ignoreront le sens profond de la mort de Jésus-Christ), mais « dans le royaume de Dieu ». Les anges et les élus, tous ceux qui en font partie, comprendront que désormais la Pâque *est accomplie*, que la vraie Pâque, la Pâque définitive et éternelle, a fait place à l'ancienne.

1. Cf. aussi Matth. iii, 15; Luc iv, 21, etc. — Le sermon sur la montagne montre clairement comment Jésus-Christ a *accompli* la Loi morale, c'est-à-dire l'a portée à sa perfection; on voit peut-être moins clairement comment il a *accompli* les prophètes. Pour le comprendre, il faut se rappeler que les prophètes prophétisaient $\epsilon\kappa\ \mu\epsilon\rho\upsilon\varsigma$, c'est-à-dire que leurs prophéties étaient imparfaites. En promettant l'avènement du royaume de Dieu, ils avaient dit que le Messie, descendant de David, l'établirait en Palestine, qu'il régnerait à Jérusalem dans le palais, sur le trône de son glorieux ancêtre. Jésus a transformé, *perfectionné* cette idée de plusieurs manières, mais en particulier : 1^o en identifiant en sa personne deux notions distinctes et fort différentes chez les prophètes, celle du *Messie-Roi* et celle du *Serviteur* de l'Éternel *souffrant et mourant* pour son peuple et pour l'humanité; 2^o en considérant le royaume de Dieu, extérieur et national chez les prophètes, comme une réalité *intérieure*, ne dépendant que des dispositions morales et religieuses de l'homme et, par conséquent, *universelle*. — C'est ce qu'on voit dans la plupart des paraboles du Royaume de Dieu, et ce qu'exprime admirablement la célèbre parole : « Le royaume de Dieu est au dedans de vous »

Et n'est-ce pas là une des choses — la principale — dont Jésus-Christ disait par anticipation peu avant son supplice : *J'ai achevé l'œuvre* que tu m'avais donnée à faire (Jean XVII, 4)? et au moment d'expirer : C'est achevé (τετελεσται)! (XIX, 30), c'est-à-dire, ce que Dieu m'avait ordonné de faire est achevé¹.

Celui qui avait enseigné une prière à ses disciples a bien pu, à la veille de son supplice qu'il prévoyait, instituer une cérémonie symbolique rappelant à la société nouvelle (ἐκκλησία) qu'il avait fondée l'alliance nouvelle que, conformément aux promesses des prophètes, il avait établie par son sang entre elle et Dieu.

Au reste, rien, dans les paroles primitives de l'insti-

1. M. Réville assure que dans Luc XXII, 16 et 18 Jésus « annonce formellement (!) qu'il s'attablera de nouveau avec ses disciples, pour manger la Pâque avec eux et pour boire du jus de la vigne avec eux, quand le Royaume de Dieu sera réalisé » et que « l'alliance consacrée par le sang du Christ n'est donc qu'un acte du drame tout terrestre qui aura son dénouement dans l'avènement définitif du Royaume » (p. 105). Comment on peut tirer tout cela de ces deux versets, c'est ce qu'on ne voit pas aisément. Quand serons-nous délivrés de l'exégèse rabbinique et matérialiste qui a sévi sur la théologie depuis trop longtemps? Quand cessera-t-on d'attribuer à Jésus des idées saugrenues contre lesquelles proteste tout son enseignement, si spiritualiste?

A propos du texte de *Matthieu*, M. Réville traduit ou paraphrase ainsi : « Je n'en boirai plus avec vous (!) jusqu'à ce jour où l'alliance (!) sera accomplie » etc. (p. 111), c'est-à-dire qu'il bouleverse le texte de Matthieu et le complète par celui de Luc où πλῆρωθῆ ne peut pas avoir pour sujet l'alliance. Dans le texte de Matthieu et de Marc, — dont le verset 18 de Luc est une simplification, comme il y en a beaucoup dans cet évangile, — boire le vin nouveau (de la Pâque (?), — Remarquez τρῦτον dans Matthieu) signifie célébrer une Pâque nouvelle — d'un nouveau genre, c'est-à-dire céleste; — (cf. le cantique nouveau, le nouveau nom, dans l'Apocalypse), de même qu'on célèbre dans le ciel (dans les tabernacles éternels) une fête des tabernacles éternelle, symbole de la joie céleste. C'était la plus joyeuse des fêtes juives. V. *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*. La question de savoir ce que signifie exactement la variante de Luc n'a pas grande importance. Il a craint, non sans raison, que l'image primitive fût incompréhensible pour ses lecteurs. Peut-être l'était-elle déjà pour lui-même. L'auteur du troisième évangile, qui déclare s'être servi de sources, a dû ici en combiner au moins deux, dont l'une plaçait la coupe avant et l'autre après le pain. C'est ce qui résulte aussi du fait que la même idée y est exprimée deux fois en termes peu différents (v. 16 et 18).

tution, n'indique que Jésus ait voulu que cette cérémonie fût célébrée fréquemment. Peut-être devait-elle, dans sa pensée, être la commémoration *annuelle* de sa mort, d'après l'analogie de la fête juive. Mais quand l'Église primitive eut pris l'habitude de la célébrer chaque semaine, et peut-être même parfois plus souvent, les trois modifications de texte dont nous venons de parler s'introduisirent peu à peu dans certaines Églises : en Syrie, en Asie-Mineure, en Grèce, tandis que dans d'autres se conservait la formule primitive, attestée par les évangiles de Matthieu et de Marc.

Il n'est pas probable, en effet, que Paul ait pris *lui-même* l'initiative d'un tel changement. Il déclare avoir *reçu* cette tradition : il n'en est donc pas l'auteur. Il s'est borné à transmettre et à transcrire ce que d'autres lui avaient dit de la part de Dieu (απο του κυριου). Il en est du chapitre xi exactement comme du chapitre xv de la même épître (v. 3, παρελαβον). Il n'avait pas plus inventé ce qu'il dit de la Cène que ce qu'il dit un peu plus loin de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ.

V. — Quand il aborde enfin le récit des deux premiers évangiles, M. Réville cesse naturellement de soutenir que le corps de Jésus-Christ représente l'Église. Mais alors, comment! Paul aurait changé du tout au tout le sens des paroles de Jésus-Christ! A ces paroles solennelles qui lui avaient été transmises de la part de Dieu avec une certaine signification généralement, universellement adoptée, il aurait donné, de sa propre autorité, une signification toute différente! *Credat Judæus!* Un chrétien ne s'y résoudra pas facilement. Un historien non plus ne devrait pas s'y résoudre, surtout sur des arguments si peu probants.

Que disent donc réellement Matthieu et Marc, d'après M. Réville? « *Ils ne mentionnent aucune institution de repas religieux. C'est aux Douze seuls que Jésus donne l'ordre de prendre et de manger le pain et de boire la*

coupe. — *Tous mangent du même pain et boivent à la même coupe; c'est donc un repas de communion. — Le pain est le corps de Jésus, la coupe est son sang répandu en faveur d'un grand nombre de personnes. — Enfin, la Cène est l'affirmation sensible de l'alliance de Jésus avec ses disciples, en vue de leur réunion ultérieure dans le royaume de Dieu...* Il s'agit clairement d'un acte de consécration accompli une fois pour toutes et nullement d'un sacrifice qui doit se renouveler. »

M. Réville reconnaît cependant que « cette alliance n'est pas pour les seuls apôtres, que le bénéfice s'en étendra à beaucoup de personnes », en vue du pardon des péchés, d'après Matthieu.

Mais alors, puisque cette alliance avait un caractère universel, pourquoi les douze apôtres auraient-ils gardé pour eux seuls l'acte symbolique par lequel elle avait été fondée? A supposer que Jésus n'eût pas l'intention qu'il fut renouvelé, en tout cas il ne l'avait pas défendu. Les apôtres n'ont pas cru devoir, ni pouvoir priver l'Église d'un tel moyen de grâce. Ils ont pensé vraisemblablement que l'ordre : « Buvez-en tous », ne s'adressait pas exclusivement à eux. Qui oserait affirmer qu'ils se sont trompés en cela?

VI. — Nous n'en n'avons pas encore fini avec la critique de M. Réville. Il s'agit maintenant d'examiner la valeur historique du récit de Marc et de Matthieu.

M. Réville reconnaît que « pour les évangélistes ce repas est le dernier que Jésus ait pris avec ses disciples, et qu'il n'y a pas de raison de le contester. Mais, ajoute-t-il, les convives avaient-ils conscience, au cours de ce repas, que c'était le dernier? Je ne le pense pas (!), et par conséquent, Jésus n'a pas pu leur parler un langage qui impliquât sa mort immédiate ».

Admettons que les apôtres ou quelques-uns d'entre eux se fissent encore illusion, malgré tout ce qu'ils avaient pu voir et entendre depuis quelques jours à

Jérusalem. Mais Jésus lui-même se faisait-il illusion, lui aussi? N'avait-il pas compris ce que ses ennemis tramaient dans l'ombre? Et s'il le comprenait, s'il le savait, pourquoi n'aurait-il pas tenu à ses compagnons, malgré leurs illusions et pour les dissiper, le langage rapporté par les deux premiers et plus anciens évangiles?

Nous nous arrêtons ici. Il ne nous plaît pas de suivre M. Réville plus loin, à la recherche de ce que Jésus a pu dire dans la situation, telle qu'il se la représente. Si même les plus anciens documents ont altéré ses paroles, il n'y a qu'à avouer que nous ignorons et ignorons toujours ce qu'il a dit.

Mais une critique qui aboutit à un tel résultat et par de tels procédés, mérite-t-elle encore le nom de critique? Son vrai nom est *scepticisme*, du moins en matière historique. Je ne pense pas qu'aucun récit, aucun témoignage résistât à l'emploi de procédés de ce genre. Si la moindre obscurité, la moindre difficulté suffit pour rendre douteux les faits les mieux attestés, il n'y a plus d'histoire possible.

VII. — Pour triompher de ce scepticisme, il faudrait un point d'appui solide, un fait historique incontesté. Il y en a plus d'un, mais en particulier celui-ci : Jésus a cru être le Messie promis. Il l'a cru d'une certaine façon, mais enfin il l'a dit et cru. Il a donc dû parler et agir en conséquence, en vue de fonder une société nouvelle, une alliance nouvelle, comme disait déjà Jérémie. Qu'y a-t-il donc d'étonnant à ce que, voyant sa mort imminente, il ait considéré son sang qui allait être répandu comme le moyen par lequel cette alliance serait conclue entre Dieu et les hommes, de même que l'alliance ancienne avait été conclue entre Jéhovah et les Israélites par l'effusion du sang des victimes (Ex. xxiv)?

Cette idée, combinée avec celle de la Pâque juive

simplifiée, a donné naissance à la cérémonie symbolique qu'il célébra la veille de son supplice et dont l'Église primitive fit avec raison, aussi bien que du baptême, un moyen de grâce ou un sacrement.

Pas plus pour l'un que pour l'autre, Jésus ne l'avait peut-être expressément ordonné. Mais il ne l'avait pas interdit non plus, bien loin de là ; et les premiers disciples furent certainement fidèles à son esprit en en faisant des institutions permanentes.

Qu'en même temps ils aient légèrement modifié les paroles de l'institution primitive de la Cène, il n'y a vraiment pas lieu de s'en étonner beaucoup. Ils étaient persuadés, en le faisant, de ne pas s'écarter des intentions de leur Maître ; et ils ne le firent que pour rendre la cérémonie plus aisément intelligible, plus impressive et plus efficace.

Jésus ne leur avait-il pas d'ailleurs promis lui-même que « tout ce qu'ils lieraient (c'est-à-dire déclareraient obligatoire) sur la terre, serait lié dans le ciel, et tout ce qu'ils délieraient (déclareraient non obligatoire) sur la terre serait de même délié dans le ciel » (Matth. xviii, 18)¹ ? Il les avait donc autorisés d'avance à faire de telles modifications, et même de plus importantes, lorsque le besoin s'en ferait sentir dans la suite des temps et chez les divers peuples où l'Évangile serait annoncé.

V

LE ROYAUME DE DIEU EST AU DEDANS DE VOUS

Je n'avais pas jugé utile de discuter en détail le sens de ce texte (Luc xvii, 21) en rendant compte des thèses

1. V. dans la *Revue de théologie* (Montauban) : « La promesse de Jésus à l'apôtre Pierre. »

de MM. H. Monnier et A. Causse. Mais puisqu'un ancien professeur d'exégèse a cru devoir appuyer de son autorité¹ une interprétation qui me paraît absolument inadmissible et incompatible avec le contexte, ce qui naguère me semblait inutile me paraît indispensable aujourd'hui.

Ce n'est pas que l'idée qui est à la base de cette interprétation ait *en soi* rien d'inadmissible : si Jésus-Christ avait dit : « Le royaume de Dieu est *parmi vous* », il n'aurait fait que répéter ce qu'il a dit ailleurs en d'autres termes : « Le royaume de Dieu est venu sur vous. — Depuis les jours de Jean-Baptiste, le royaume de Dieu s'avance avec force », etc.

Seulement le *contexte* ne permet pas de s'arrêter à une telle pensée.

En effet, à la question des Pharisiens : « Quand vient le royaume de Dieu ? » Jésus répond indirectement, mais fort clairement : « Le royaume de Dieu ne vient point de façon à *être observé* (perçu par les yeux), et l'on ne dira point : Voici, il est *ici* ! ou : il est *là* ! Car voici, le royaume de Dieu est εἰς ὑμᾶς.

Il y a donc un rapport de cause à effet (exprimé par *car*) entre ce qui est affirmé du royaume de Dieu en second lieu et ce qui a été dit de lui en premier lieu.

Ce rapport est très clair avec la traduction *au dedans de vous*, tandis qu'il n'existe absolument pas avec la traduction *au milieu de vous*.

Vous ne désigne ici ni les Pharisiens, ni les Juifs, mais *les hommes* en général, comme quand Jésus disait, par exemple : « Si donc *vous*, qui êtes méchants, savez donner de bonnes choses à *vos enfants*, combien plus *votre Père céleste*, etc. »

Se fondant sur les promesses prophétiques, les Pharisiens pensaient que quand le royaume de Dieu viendrait,

1. Dans cette *Revue*, p. 234.

on le verrait, comme un royaume ordinaire, s'établir à Jérusalem et en Palestine. Les Juifs auraient pu dire alors : Il est *ici* ! et les étrangers auraient pu dire : Il est *là*. D'après Hézékiel, « L'Éternel est *là* ! » devait être le nom de la ville de Jérusalem dans l'avenir.

C'est à cette *présupposition* que Jésus répond, selon sa coutume, au lieu de répondre directement à la question posée ; et sa réponse signifie : Le royaume de Dieu n'est pas une réalité d'ordre *extérieur* qu'on *voie arriver* et dont on puisse dire : elle est *ici* ou elle est *là* ; car c'est une réalité d'ordre *intérieur*. Elle s'établit dans les cœurs des hommes graduellement, sans qu'on s'en *aperçoive*, comme la semence pousse sans bruit, ou comme le levain fait lever la pâte *intérieurement*.

Le rapport entre la première et la seconde phrase est visible.

Mais si Jésus avait dit ce que lui font dire un trop grand nombre de théologiens, on aurait pu lui faire remarquer que si le Royaume de Dieu est *parmi nous*, alors on peut l'*observer* et les hommes peuvent dire, les uns : *il est ici*, les autres : *il est là*. Et Jésus aurait été obligé d'en convenir. Je me suis mal exprimé, aurait-il dû ajouter, je voulais dire qu'*il est ici* dans ma personne et que vous *pouvez l'observer* ; — c'est-à-dire qu'il avait dit précisément le contraire de sa pensée réelle. Qui oserait faire une telle supposition ? C'est pourtant ce que font implicitement, sans s'en apercevoir, les partisans de cette interprétation !

Tout cela a été déjà dit cent fois sous une forme ou une autre¹ ; mais il faut bien le répéter encore et mettre les points sur les *i*, puisqu'on s'obstine à déclarer certain un sens invraisemblable au point de vue du dictionnaire et impossible au point de vue de la logique.

Que εἰς puisse quelquefois être traduit sans incon-

1. V. *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, 1890, etc.

vénient par *au milieu de...*, ce n'est pas douteux. Mais c'est quand il s'agit d'une *collectivité*¹. Qu'on traduise par exemple, *au milieu des* hommes d'un bataillon, parce que *à l'intérieur* ou *au dedans* serait amphibologique et ridicule, cela est tout naturel. Mais il s'agit de savoir si la pensée de Jésus, dans ce texte, avait en vue une *collectivité* (et laquelle?) ou *chaque homme*. Il me paraît clair, quant à moi, qu'ici comme habituellement, il avait en vue les *individus*, comme quand il disait : *Cherchez* le royaume de Dieu. *Entrez* par la porte étroite, etc., et que si, au lieu de s'adresser à plusieurs personnes, il s'était adressé à une seule, il lui aurait dit : Le royaume de Dieu est *au dedans de toi*; — comme il aurait dit aussi : *Cherche* le royaume et la justice de Dieu, etc., et comme il disait : Quand tu *pries*, entre dans ton cabinet, etc.

On ne devrait donc pas indiquer comme parallèles à ce texte Jean 1, 26 et XII, 35; car rien ne prouve que *εντος υμων* (*intra vos*) soit synonyme de *μεσος υμων* (*medius vestrum*) ou de *εν υμιν* (*in vobis*), pour ne pas dire que tout prouve le contraire. Ces deux textes n'ont rien de commun avec celui-ci. Le contexte répugne absolument à une telle identification. — Il fallait plutôt indiquer Romains XIV, 17 : « Le royaume de Dieu ne consiste pas dans le manger et le boire, mais dans la justice, la paix et la joie par le Saint-Esprit. » Et en effet, la même édition du Nouveau Testament grec qui indique ces deux textes du quatrième évangile comme parallèles de celui

1. Dans Cant. III, 10 : *εντος αυτου λιθοστρωτων*, — *αυτου* ne peut pas se rapporter au mot précédent, qui est *féminin* (*επιβασις*); il se rapporte au *palanquin* (v. 9), qui est neutre (*φορειον*); et *λιθοστρωτων* ne signifie évidemment pas une *broderie*! Là comme partout dans les Septante, *εντος αυτου* = donc bien *au dedans de lui* (du palanquin). — Quant aux textes des Psaumes, nul n'ignore qu'à partir du psaume X, les chiffres des Septante et de la Vulgate sont en retard d'une unité par rapport à l'hébreu, parce que les psaumes IX et X y ont été réunis en un seul.

de l'évangile de Luc¹, indique aussi celui de Luc comme parallèle à celui de l'épître aux Romains! On ne voit pourtant pas comment le même texte pourrait avoir deux sens différents!

On pourrait indiquer aussi comme parallèle celui-ci du prophète Zakarie : « Ce n'est ni par la force, ni par la puissance, mais par mon Esprit, dit l'Éternel. » (iv, 6).

Voilà en effet comment s'accomplit l'œuvre de Dieu. Il n'y a vraiment rien de surprenant à ce que Jésus-Christ ait exprimé la même idée que ce prophète et que son apôtre. Son horizon intellectuel et moral n'était sans doute pas moins vaste que celui des anciens prophètes et des psalmistes!

Ceux qui adoptent l'autre explication devraient donc essayer de démontrer 1° que *vous*, dans ce texte, ne peut désigner que les Pharisiens ou les Juifs, et cela en tant que *collectivité*, non comme individus; 2° que la présence de Jésus et de ses disciples au milieu des Pharisiens ou des Juifs était la *preuve (car)* que le royaume de Dieu ne vient pas de façon à être remarqué ou observé et qu'on ne pourra pas dire : Il est ici, ou : Il est là.

Si quelqu'un avait l'idée hardie d'entreprendre cette double ou triple démonstration, il fera bien de lire d'abord avec soin un bon traité de grammaire ou de rhétorique sur les divers emplois des pronoms personnels et un traité quelconque de logique.

Je *persévérerai* donc à signaler cette erreur et quelques autres du même genre, aussi longtemps qu'on *persévèrera* à les avancer sans tenir compte des objections qui leur ont été faites ou en affirmant qu'elles sont sans valeur, sans se donner la peine de dire pourquoi. Si l'on

1. L'édition de Nestlé.

2. Au lieu du verset 21 de Luc, c'est le verset 20 qui est marqué comme parallèle de Rom. xiv, 17. Mais comment deux versets réunis par la conjonction *car* auraient-ils, le premier un sens si élevé, le second un sens si ordinaire?

méconnaît le sens de certaines paroles de Jésus-Christ pour pouvoir lui attribuer une doctrine *chiliaste* ou je ne sais quelles imaginations du même genre, je ne vois pas pourquoi il me serait interdit d'en rétablir le vrai sens, — dans l'intérêt de la *vérité*, aussi bien que pour l'honneur de *Jésus-Christ*. Je l'ai fait à l'occasion des thèses de MM. H. Monnier et A. Causse; et je le ferai encore, s'il y a lieu.

L'exégèse *chiliaste* ou *matérialiste* des évangiles aurait-elle la prétention d'être au-dessus de la discussion?

Errare humanum est. Mais persévérer dans l'erreur, fermer les yeux pour ne pas voir, affecter de ne pas comprendre, ou peut-être en effet ne pas comprendre la portée des arguments qui prouvent que c'est une erreur, cela mérite une autre qualification. Devons-nous avoir plus d'égards pour l'amour-propre de quelques théologiens, *peu nombreux* après tout, que pour la pensée de Jésus-Christ, qu'on travestit? Je ne le pense pas. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. — *Magna est veritas et prævalet*.

On s'étonnera, dans quelques années, qu'il ait fallu si longtemps pour lui assurer la victoire parmi nous sur ce point spécial. L'esprit français, fait de logique et de clarté, ne doit pas se laisser égarer plus longtemps par ces arguments qui ne prouvent rien, par ces raisonnements forcés, filandreux, à perte de vue, qu'on ne parvient pas à saisir, par ces affirmations dont la hardiesse n'a d'égale que leur inanité.

MM. H. Monnier et A. Causse ont commencé à s'en apercevoir, heureusement; j'ai bon espoir qu'ils ne s'en tiendront pas là. Il faut choisir, en effet, entre deux théories, deux méthodes opposées, inconciliables. L'enseignement de Jésus-Christ est-il *spiritualiste* ou *réaliste* (*matérialiste*)? Il semble qu'une telle question ne devrait pas même être posée entre chrétiens. On ne doit

pas préférer au pur et sublime enseignement du Maître quelques dogmes ecclésiastiques invraisemblables et incohérents, que ces interprétations forcées et impossibles ont pour but principal d'étayer. L'exégèse ne doit pas être mise au service d'une dogmatique quelconque; c'est celle-ci, au contraire, qui doit se corriger d'après celle-là. C'est le principe protestant, bien qu'il n'ait été qu'imparfaitement appliqué dans les Églises protestantes. Il n'y a pas de motif de l'abandonner; bien loin de là! Nous nous y tenons, et, s'il le faut, nous le maintiendrons contre ceux qui le proclament peut-être en théorie, mais qui le méconnaissent étrangement dans la pratique.

VI

PRENDS GARDE A TOI-MÊME ET A L'INSTRUCTION (?);
PERSÉVÈRE DANS CES CHOSES (!)

Les éditions du Nouveau Testament grec auraient bien besoin d'être revués et corrigées au point de vue de la ponctuation, laquelle provient évidemment en très grande partie de celle de la Vulgate. En voici un exemple, parmi beaucoup d'autres qu'on pourrait citer.

Pourquoi, dans le texte suivant de la première épître à Timothée : *επεχε σεαυτω και τη διδασκαλια, επιμενε αυτοις' τουτο γαρ πρωτων κτλ.* (IV, 16), y a-t-il une virgule après *διδασκαλια*? Parce qu'on lit dans la Vulgate : *Attende tibi, et doctrinæ : insta in illis. Hoc enim faciens, etc.*

Toutes nos versions, même les meilleures, et la plupart des commentateurs ont traduit, en conséquence, comme si *αυτοις* était un neutre¹ :

1. Rien n'autorise cependant à attribuer cette erreur à la Vulgate : *in illis* peut fort bien et même doit être un masculin se rapportant à *omnibus*, qui précède (v. 15).

Veille sur toi-même et sur *ton* (?) enseignement. Persévère *dans ces occupations* (Olttramare).

Prends garde à toi-même et à *ton* (?) enseignement; persévère *dans toutes* (!) *ces choses*. (Révision, 1903)¹, etc.

Mais pour que dans ce texte αὐτοῖς fût au neutre, il faudrait qu'il y eût peu avant un substantif pluriel neutre auquel il pût se rapporter. Or cela n'est pas.

Il ne peut absolument pas se rapporter à ταῦτα et τούτοις (v. 15); il faudrait pour cela τούτοις, et non αὐτοῖς.

Il ne peut pas davantage se rapporter à ἐπεχε. Par quel miracle un ordre *unique* se transformerait-il en *plusieurs* choses (ou occupations) différentes? Un des plus récents commentateurs se tranquillise, il est vrai, en alléguant que cet ordre en renferme deux : l'un relatif à Timothée, l'autre relatif à l'enseignement! C'est calmer à peu de frais sa conscience exégétique. L'inanité de cette observation est d'autant plus évidente que l'apôtre ajoute : Car en faisant *cela* (τούτο)... Ces deux recommandations n'en formaient donc qu'une dans sa pensée.

Non, grammaticalement αὐτοῖς ne peut pas être au neutre; il est donc au masculin. C'est ce que Grotius, Bengel et Hofmann ont déjà compris, et l'on s'étonne qu'un fait aussi patent puisse encore être contesté. Il se rapporte naturellement à πιστεῖν (v. 15), qui précède.

Observons maintenant que la construction du verbe ἐπιμενεῖν avec le datif de l'objet dans lequel (ou plutôt *auquel*) on demeure ou persévère est très fréquente : par exemple, ἐπιμ. τῇ ἀμαρτιᾷ (Rom. VI, 1), τῇ χρηστοτητι (XI, 22), τῇ πίστει (Col. 1, 23), etc.

Il est donc clair qu'il faut supprimer la virgule et traduire : « Prends garde à toi-même et persévère dans l'enseignement pour eux, car, en faisant cela, tu sauveras et toi-même et ceux qui t'écoutent. »

1. On se demande en vain pourquoi cette addition du mot *toutes*,

On voit alors clairement le rapport intime qui existe entre cette *double recommandation* et sa *double conséquence*.

La nécessité de cette construction s'était imposée à mon esprit assez longtemps avant de savoir que Hofmann l'avait déjà proposée.

CH. BRUSTON.

Jésus et l'Évangile

« Qui était Jésus? Telle est la question qui intéresse les hommes de notre époque plus vivement que ceux de toutes les générations qui nous ont précédés. Le regard de tous est plus que jamais fixé sur lui. » Cette remarque du D^r Wernle est absolument juste. (Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu*, p. 1.)

Adorateurs pieux ou adversaires irréconciliables sont unis dans la même pensée. Les uns sentent que la personne de Jésus est la suprême forteresse à défendre, si l'on veut sauver la vérité du christianisme et la foi des âmes d'un naufrage irréparable. Les autres comprennent que tant que la personnalité auguste du Fils de l'homme domine la pensée du siècle et courbe les âmes dans un sentiment d'involontaire adoration, la victoire sur ce qu'ils nomment les superstitions des âges obscurs n'est point encore gagnée.

C'est à ces préoccupations que le D^r J. Denney a voulu aussi répondre dans une étude apologétique remarquable, dont le titre même : *Jésus et l'Évangile*, nous indique la pensée maîtresse. On connaît la haute valeur du professeur de Glasgow. Après un premier ouvrage sur diverses questions de théologie, il a composé un savant commentaire sur les *Épîtres aux Thésaloniciens* et, plus tard, une œuvre semblable sur la *Deuxième lettre aux Corinthiens*. En 1903, il donnait à l'Église un beau travail exégétique sur *la mort de Christ*, suivi d'une étude supplémentaire : *La pensée moderne en face de l'expiation*. Hier, enfin, le travailleur infatigable faisait paraître un livre : *Jésus et l'Évangile*, dans lequel la science la plus complète du sujet, et la connaissance de la critique la plus récente, s'unissent à la plus noble indépendance pour aboutir à une solution remarquable-

ment ferme du plus grave des problèmes que la personne de Jésus pose devant nos esprits¹.

Deux questions, dit le D^r Denney, s'imposent à tout homme dont la pensée, la conscience et le cœur s'éveillent au sentiment des réalités éternelles. La première est celle-ci : 1^o Le Christianisme est-il apparu, dès le premier jour, comme une foi dont Jésus était le vivant objet, ou comme une foi qui ne voyait en lui que le modèle du chrétien? — 2^o Cette foi des chrétiens de tous les siècles trouve-t-elle sa justification dans la pensée que Jésus avait de lui-même, ou a-t-elle été imposée à sa mémoire et à son nom par la tradition des hommes? Telle est la seconde.

Pour résoudre ce double problème, l'auteur expose, dans le premier livre de son étude, *la manière dont le Nouveau Testament nous présente le Christianisme*.

L'énergie puissante qui domine toutes les dissemblances que l'on constate dans les pages des auteurs du Livre de la Nouvelle Alliance, c'est une foi vivante qui rattache tous les croyants à Jésus-Christ par un lien profond qui implique chez eux des convictions religieuses communes. Dès l'aube de la foi nouvelle, le christianisme apparaît comme une religion dans laquelle Jésus qui, pour ses disciples, appartient au monde divin aussi bien qu'à celui de l'humanité, est l'objet même de la foi des âmes.

C'est là l'idée de la prédication primitive, dans le livre des *Actes*. C'est, dans ses *Épîtres*, la pensée de Paul, qui nous présente Jésus comme le second Adam, parce que la masse de l'humanité est « comme résumée en lui ». Simple fils d'Israël selon la chair, en lui habite la plénitude de la Déité corporellement. « En Christ, Paul sent et touche la réalité la plus haute, la *Ens realissimum*, parce que c'est en lui qu'il parvient à la certitude de Dieu, de sa vérité et de son amour ». (Denney : *Jésus*, p. 37, 38). On retrouve une conception analogue dans l'*Épître aux Hébreux*, qui voit en lui la solution des suprêmes problèmes.

1. *Jesus and the Gospel*. Christianity justified in the Mind of Christ by James Denney D. D. (Hodder and Stoughton London 1908.)

Pour *Pierre et Jude*, Jésus occupe, dans la vie religieuse du chrétien, une place unique.

Si nous ouvrons les évangiles synoptiques, *Marc* nous le présentera comme une personnalité à laquelle nulle autre ne peut être comparée. Pour *Matthieu*, la présence d'Emmanuel au sein de l'humanité est la garantie de la présence de Dieu même. *Luc* déclare que la pensée de Christ occupe l'Ancien Testament tout entier. Moïse, les Psaumes, les Prophètes lui rendent témoignage. Telle est la conception des évangiles synoptiques. « Garants de la foi commune des chrétiens, ils nous montrent comment la personne de Jésus était comprise par l'église des premiers jours. » (Denney, *op. cit.*, p. 71.)

Arrivons aux écrits johanniques. Dans l'*Apocalypse*, Jésus est le premier et le dernier. Il tient les clefs de l'enfer et de la mort. Il sonde les cœurs. Il s'assied sur le trône qui est celui de Dieu et de l'Agneau. — Dans les *épîtres* de Jean, il se révèle à nous dans la pleine réalité d'une vie humaine, mais il est en même temps, pour Dieu, ce que nul autre ne peut être. Le quatrième évangile nous montre dans la personne de Jésus la Parole qui a été faite chair. Nul ne peut la définir d'une manière adéquate. Elle se désigne elle-même par les mots : « Je suis » (ἐγώ εἰμι), (Jean VIII, 21, 28 ; XIII, 19), et elle possède une importance divine, universelle, éternelle. Par sa faculté de répondre à tous les besoins de la race humaine, elle se présente à nous comme absolument unique, de même que dans sa relation avec le Père. Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde, « c'est en lui et en sa mort, et dans aucun autre Être, et dans aucun autre acte que le péché du chrétien est anéanti. Ici surtout, nous pouvons le dire, il n'y a pour le Nouveau Testament aucun autre nom par lequel nous devons être sauvés. » (Denney, *op. cit.*, p. 100.)

Telle est la conception que le Nouveau Testament nous présente de Jésus, et la foi commune des fidèles de l'église primitive.

On demandera, sans doute, si cette foi repose sur une base historique inébranlable. Oui, répond notre auteur dans le second livre de son ouvrage, qui traite précisément *De la base historique de la foi chrétienne*. Ici, il s'occupe, en premier lieu,

De la résurrection de Jésus. C'est la résurrection de Jésus, en effet, et sa glorification qui ont engendré la foi et la vie dans le cœur des premiers chrétiens.

Gardons-nous de ne voir, dans ce grand événement, qu'un puissant souffle de vie passant sur les organes du cadavre du Fils de l'homme, les ranimant et le ramenant à l'existence ancienne. La résurrection est l'entrée de Jésus dans un monde nouveau et supérieur. En apparaissant aux disciples, le Maître ne se montre plus à eux sous l'humble apparence d'un artisan de la Galilée. Il se manifeste à eux comme un Être qui a reçu de Dieu tout pouvoir au ciel et sur la terre. Ce que les apôtres prêchent, c'est l'évangile de la résurrection, le fait et son interprétation indissolublement unis entre eux. Ils veulent montrer « qu'il n'est pas vrai que les réalités les plus nobles doivent être toujours vaincues et anéanties par les plus vulgaires, et qu'une existence d'une perfection aussi haute que celle de Jésus doit fatalement aboutir à une mort de douleur et de honte ». « Il n'était pas possible que la mort retint Jésus » (Actes II, 24), dit l'apôtre.

« Dans tout ce qui touche à la résurrection du Sauveur, les récits des évangélistes sont la portion la moins importante de la preuve que nous avons à administrer. Il n'y a aucune exagération à affirmer que si nous n'acceptons pas la résurrection, en nous appuyant sur des motifs placés en dehors d'eux, nous ne pouvons l'accepter sur les motifs qu'ils nous présentent. La preuve historique réelle de la résurrection, cherchons la dans le fait qu'elle a été crue, prêchée, répandue et qu'elle a produit ses fruits et ses effets dans le phénomène nouveau de l'Église chrétienne bien longtemps avant qu'aucun de nos évangiles eût été écrit. — L'existence de l'Église, douée de cette vitalité spirituelle étonnante qui nous frappe dans les pages du Nouveau Testament, voilà la preuve suprême de la résurrection de Jésus, voilà ce qui nous en donne l'explication. » « C'est lui, dit Pierre, qui a répandu ce que vous voyez et ce que vous entendez. » (Actes II, 33. — Denney, *op. cit.*, p. 111, 112.)

En dehors de cette évidence fondamentale, le témoignage le plus ancien de ce fait est celui de saint Paul (I Cor. xv, 3, 4). Cette épître aux Corinthiens, écrite en 55, selon Sanday, nous montre ce que Saul de Tarse a enseigné depuis qu'il est devenu

chrétien, c'est-à-dire un an après la mort de Jésus, selon Harnack, six ans d'après Lightfoot. « Christ mort pour nos péchés selon les Écritures, enseveli, ressuscité le troisième jour selon les Écritures » apparu à certains disciples (v. 3, 4), tel est le fond de son enseignement.

« La mention de l'ensevelissement du Sauveur est importante, car elle définit ce qu'il faut entendre par le mot de résurrection. Elle nous montre que pour Paul, ou pour aucun des membres du cénacle chrétien originel, dire que c'était l'esprit de Christ qui était ressuscité à une vie nouvelle, ou que Christ est ressuscité dans la foi de ses disciples les plus dévoués, n'aurait eu aucun sens. Le fait de la résurrection se rattache au tombeau et à l'ensevelissement, et si nous ne pouvons parler d'une résurrection corporelle, il ne nous faut, en aucune manière, parler de résurrection. » (Denney, *op. cit.*, p. 113.) Le « troisième jour » définit parfaitement et garantit l'événement. Ce jour devint dès lors le premier de la semaine, et le retour de chaque dimanche est un argument nouveau pour démontrer le triomphe de Jésus sur la mort.

Les récits de la résurrection nous présentent, il est vrai, des difficultés en ce qui touche à la suite des apparitions, à la tendance à matérialiser les faits, à l'indication des lieux où ces apparitions se sont produites. Mais il faut observer, sur ce point, que le dessein des évangélistes n'a pas été d'établir d'une manière systématique l'évidence de la résurrection du Sauveur, mais d'en présenter un récit qui mit en relief son importance permanente pour l'église. Quelles que soient les difficultés qui subsistent encore, ce qui était certain pour les fidèles, c'est que le Sauveur est vivant dans sa gloire, et qu'il occupe, dans la foi des chrétiens, la place incomparable qu'il ne peut perdre jamais.

Nous trouvons donc, dans le Nouveau Testament, une base de fait suffisante pour soutenir l'édifice de la foi chrétienne. La vie que ce livre vénéré nous révèle dans l'Église n'aurait jamais été manifestée dans l'histoire, si la résurrection n'avait pas eu lieu. Pour que la preuve soit complète, il suffira de montrer enfin 2° que l'attitude des chrétiens vis-à-vis de Jésus est la seule qui réponde à la révélation que le Sauveur, pendant sa vie terrestre, nous offre lui-même de sa personne auguste.

C'est ce que le D^r Denney réalise dans la dernière partie du livre qui traite de la Révélation que *Jésus nous présente de Sa personnalité*. L'auteur concentre son attention sur les Synoptiques, parce qu'il estime qu'il est difficile de distinguer nettement ce que Jean a entendu réellement de la bouche de Jésus en Galilée, ou dans la Chambre haute, et ce que le Seigneur, par son Esprit, a dit à son cœur dans ses derniers jours. Afin de s'avancer sur un terrain solide, il ne s'appuiera que sur le texte des synoptiques ; avant tout, sur l'Évangile de Marc, qui fournit à Matthieu et à Luc l'esquisse de leurs récits, et sur la *Source* à laquelle Matthieu et Luc ont puisé les renseignements supplémentaires qu'ils contiennent, et que l'on désigne par la lettre Q (Quelle), comme l'admettent les critiques les plus autorisés. L'auteur étudie ainsi successivement les paroles de Jésus qui nous révèlent la conscience qu'il a de sa personnalité.

Il nous le montre, dans le Sermon sur la Montagne, comme « le Juge suprême de l'humanité » (Matth. vii, 21-23). — Dans sa réponse aux envoyés de Jean-Baptiste, il réclame de tous les hommes, même de ceux qui sont aussi grands que le Précurseur, « l'attitude du chrétien vis-à-vis de son Seigneur » (Marc xi, 6). Un jour il exalte le bonheur de ses disciples : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez, car plusieurs prophètes ont désiré de voir ce que vous voyez et ils ne l'ont pas vu » (Luc x, 23 s.), parce qu'il a le sentiment « qu'en lui la suprême révélation est apparue ». En diverses circonstances, Jésus se présente lui-même comme le Fils de l'homme (Matth. ix, 6 ; xii, 8 ; xv, 4, 18, etc.), parce que « c'est le nom qu'il emploie pour décrire sa personne dans la vocation dont il est revêtu. Il est celui par lequel le royaume de Dieu est établi ici-bas, — royaume de l'humanité, état de choses dans lequel l'homme est racheté de la tyrannie des forces brutales et où les idéals de l'âme humaine sont réalisés, — royaume de grâce, dans lequel les hommes reçoivent le pardon de leurs iniquités et sont guéris de leurs maladies... » (Denney, *passim*.)

Ailleurs, nous entendons le Maître adresser à ceux qui veulent être ses disciples fidèles cette solennelle parole : « Celui qui

aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi ». Or un Être « qui prononce sérieusement ces mots est une personnalité pour laquelle ce monde n'a aucune place qui convienne à sa dignité. Dans le sens le plus étroit du mot, c'est un être surnaturel, qui prétend occuper dans notre vie une place unique. » (Denney, *op. cit.*, p. 238 s.) — Dans la célèbre action de grâces, rapportée dans deux évangiles (Matth. XI, 25-27; Luc X, 21-22), et empruntée, sans aucun doute, à la *Source Q* par Matthieu et Luc, Jésus déclare qu'il apporte à la terre la révélation absolue dont il possède seul et administre la richesse, car « toutes choses lui ont été remises par le Père ». Or « nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le révéler ». « Paroles qui ne peuvent être en harmonie avec le contexte que si on y entrevoit la pensée d'une grandeur unique et insondable en Jésus. » — « On ne trouve dans le Nouveau Testament aucune parole qui nous conduise plus loin. Aussi bien aucune n'est-elle nécessaire pour justifier complètement l'attitude de la foi chrétienne vis-à-vis de Jésus. » (Denney, *op. cit.*, p. 272.)

Citons enfin, car il faut se borner, la parabole des méchants vigneron (Marc XII, 1-11), où Jésus se montre à nous, non comme un serviteur, mais comme le Fils unique bien-aimé du Père (εἰς, ἀγαπητός) l'héritier, et où il déclare que le rejeter, c'est commettre le péché qui entraîne la ruine.

Concluons. Aux deux questions que l'auteur s'était posées au début il a répondu par une affirmation décisive. « L'étude la plus attentive, la plus indépendante, ne nous révèle pas dans le Nouveau Testament la moindre trace d'un christianisme dans lequel Jésus occupe une place distincte de celle que lui assignent la foi de l'église historique, et les déclarations de Jésus lui-même. » « C'est la place ainsi attribuée à Christ qui donne au Nouveau Testament son unité religieuse et qui, pour la religion chrétienne, a également constitué son unité à travers toutes les époques de son histoire. » — « Dans ce Jésus de l'histoire enfin nous distinguons une personnalité qui, non seulement est à la hauteur de la position que lui assigne l'église chrétienne, mais

qui prétend d'une manière toute naturelle et toute spontanée que cette position lui appartient. » (Denney, *op. cit.*, p. 374.)

— Quelque aride qu'ait été notre exposition elle a pu montrer la fermeté de la main qui a tracé le plan d'une œuvre d'une si noble simplicité. On remarquera le soin avec lequel l'auteur n'avance jamais, sans appuyer le pied sur des données dont nul ne contestera la certitude, et la clarté des discussions qui dénotent la main d'un ouvrier maître du sujet et de la science des adversaires.

Avant de terminer, l'auteur a voulu répondre à une objection qui s'est peut-être présentée à quelques esprits. On pourra rencontrer certains lecteurs de l'ouvrage qui ne verront qu'un travail sans intérêt dans l'étude des questions si graves que l'auteur a discutées, et qui déclareront que « la religion, la vie supérieure de l'esprit ne dépend jamais, dans la moindre mesure, du résultat de semblables recherches ». « Distinguez, nous répètent-ils après Goethe, la foi et la connaissance. Dans la foi tout dépend du simple fait de croire. Quant à ce que nous croyons, c'est chose tout à fait secondaire. La foi est un sentiment profond de sécurité jaillissant de la confiance en un Être tout-puissant et insondable. Ce qui importe en elle, c'est l'énergie de cette confiance. Pour tout ce qui touche à nos conceptions, au sujet de cet Être auguste, celles-ci dépendent d'autres facultés ou même des circonstances. Elles sont donc chose absolument indifférente. »

— « La foi dont nous parlons dans ce travail, répond le Dr Denney, n'est point la foi conçue d'une manière indéfinie, la foi en tant que profond sentiment de sécurité, découlant de notre confiance en un Être dont nous ne savons rien. Celle qui nous intéresse, c'est la foi prise dans un sens spécifiquement chrétien, c'est-à-dire revêtue d'un certain caractère, de certaines qualités, de certaines vertus dont l'humanité est, en quelque manière redevable au Christ. »

« Dire que cette foi est indépendante de ce que nous connaissons de Jésus est une parole légère. C'est Christ connu par le fidèle qui fait de la foi chrétienne ce qu'elle est. Nous n'avons une telle foi que lorsque nous croyons en Dieu par lui. »

« La religion ne peut pas plus être simplifiée, en la rendant

indépendante de l'histoire, que la respiration ne peut l'être en nous élevant au-dessus de l'atmosphère. Nos convictions vitales, les diverses *fois* dont nous vivons, ne se forment pas *in vacuo*. Elles sont engendrées en nous par les faits. Si on retranche le passé du présent, l'historique de l'éternel, il est difficile de voir ce qui reste encore. Les réalités de l'histoire que nous avons considérées, la personnalité de Jésus, la conscience de lui-même, la résurrection, l'influence croissante du Sauveur sur les âmes sont autre chose que des « vérités historiques contingentes », pour parler comme nos contradicteurs. »

« Bien que le christianisme soit une religion historique, sa vérité salutaire n'est pas seulement chose du passé. Elle est chose du présent. Elle existe dans le Christ vivant et dans l'expérience des chrétiens. Ses fondements, ce sont des faits historiques, sans nul doute, mais elle a en même temps ses témoins en elle-même pour la conscience des hommes coupables qui ont besoin de Dieu et qui le cherchent. C'est dans l'union du fait historique dans le passé et de sa divine signification, aussi bien que de sa convenance pour l'âme, à l'heure présente, que réside toute la force de l'évidence qu'elle présente à nos esprits. C'est du témoignage des croyants parlant de la puissance de l'Esprit, que Dieu se sert pour rendre éternel l'élément historique qu'elle renferme, c'est-à-dire pour le rendre vivant, présent et plein d'une divine énergie pour le salut des âmes. »

« Nul ne saurait nier que nombre d'idées confuses sur l'essence de la religion ont cours dans l'église et hors de son sein. Or, l'enquête que nous avons poursuivie a pour objet de donner aux églises et aux chercheurs sérieux, en dehors d'elle, quelques principes qui, dans la détresse présente, leur apportent la lumière et la paix. » (Denney, *Jesus and the Gospel*, p. 373-381.)

Est-ce donc là une œuvre vaine ? Pour nous, avec l'auteur, nous la considérons comme essentielle au degré suprême. C'est ainsi du reste qu'en ont jugé des critiques autorisés en Angleterre et aux États-Unis. « Cet ouvrage remarquable, disait hier encore la *Cambridge Review*, sera étudié par un grand nombre de lecteurs qui en méditeront soigneusement l'enseignement. Il constitue certainement la plus récente et, à certains égards, la plus savante contribution offerte par la science moderne du



Royaume-Uni au problème que pose devant nos esprits le fait du christianisme et la justification de la foi des chrétiens. »

Après une étude assidue de ce beau travail, nous n'avons rien à retrancher d'un semblable éloge. Il ne nous reste qu'à redire à tout homme, qui a soif de vérité pour sa pensée et de calme pour sa conscience, la parole qui conduisit Augustin des troubles d'une âme tourmentée à la lumière de la vie : « Prends et lis ! »

GUST. ROUX.

Analyses, Comptes Rendus, Variétés

HENRI MONNIER, *Qu'est-ce que la Bible?* 1909.

La *Bibliothèque d'études religieuses* publiée par le *Foyer Solidaire* de Saint-Blaise vient de s'enrichir d'un nouveau volume, le troisième. Les deux premiers sont : celui de M. Ch. Mercier, sur *les prophètes*, et celui de M. Eugène de Faye, sur *Saint Paul*.

Dans un premier chapitre M. H. Monnier raconte *la formation de l'Ancien Testament*; dans les suivants : *les origines*, puis *la formation du Nouveau Testament*, *l'achèvement de la Bible*, d'Origène au Concile de Trente, enfin *la Bible et la Réforme*, et une *Conclusion*.

Pour l'Ancien Testament, il a adopté à peu près le même point de vue que M. Mercier. L'un et l'autre donnent comme certaines des opinions fort douteuses, pour ne pas dire invraisemblables ou inadmissibles!

1. On nous apprend d'abord que les deux recueils de traditions formés au IX^e siècle, qu'on est convenu d'appeler le *Yahviste* et l'*Élohiste* (le second), furent combinés ensuite par un rédacteur. (P. 8.) Cela n'est pas impossible, mais c'est bien loin d'être certain, et il semble que dans des ouvrages destinés au grand public et où il est naturellement impossible de discuter des questions de ce genre, — au fond, si peu importantes, — on ne devrait exposer que des résultats à peu près incontestables ou, du moins, généralement admis.

2. On nous apprend ensuite que la Loi lue par Esdras au peuple, vers 440, « c'était, selon toute vraisemblance (!), le *Code sacerdotal* ». (P. 11.) D'où il résulte évidemment, que « la loi de Dieu, donnée par Moïse, à laquelle le peuple jura (alors) de rester fidèle » (p. 12.) et qui devint la base inébranlable sur laquelle

se fondait, désormais, l'existence de la nation », c'était aussi, *uniquement*, le Code sacerdotal ! On ne nous dit pas ce qu'étaient devenus pendant ce temps-là le Deutéronome, que ce même peuple avait « reconnu solennellement comme règle de sa vie » près de 200 ans auparavant, sous Josias (p. 11), et le livre provenant de la combinaison des deux documents Jéhoviste et (second) Élohiste, ni pourquoi Esdras se crut en droit de substituer ce Code tout récent (à ce qu'on prétend) à ces deux ouvrages beaucoup plus anciens, dont l'un renfermait le code de lois qu'on nomme *le Livre de l'Alliance* (Exode XXI-XXIII), si antique que « certains de ses préceptes remontent bien au delà de Moïse » (p. 9), et dont l'autre avait été « reconnu solennellement comme règle » ou comme *livre canonique* en 621.

Cependant M. Monnier s'aperçoit bientôt (un peu tard !) qu'« au temps d'Esdras, il n'y avait pas une Loi unique, qu'il y en avait au moins deux ». Il sait que « les ordonnances du Deutéronome avaient été amalgamées aux vieilles traditions d'Israël, et que cet ensemble historique et législatif gardait son prestige ». (P. 13.) Mais alors, pourquoi Esdras l'avait-il si complètement mis de côté, quand « l'alliance fut contractée et mise par écrit » ? (P. 12.)

Heureusement que ce qu'Esdras et Néhémie n'avaient pas fait, quelqu'un de leurs contemporains se hâta de le faire, car « la codification du Pentateuque sous sa forme actuelle (sauf de légères modifications de détail) a dû intervenir *peu après* la proclamation du Code sacerdotal ». « Il était impossible, en effet, à la longue [oh ! ce ne fut pas long !] de laisser subsister concurremment deux types de législations si différents. Il fallait les fondre ensemble. » C'était « urgent ». Je le crois sans peine ; mais comment Esdras et Néhémie ne s'en étaient-ils pas aperçus ? et pourquoi n'avaient-ils pas fait eux-mêmes cette combinaison si urgente ? Non, « ce fut l'œuvre d'un rédacteur inconnu », mais qui vivait très peu de temps après eux, car « les Samaritains, dont le schisme n'est postérieur que de peu d'années à Néhémie, ont pour livre sacré le Pentateuque dans son intégralité ». Comment M. Monnier ne s'est-il pas aperçu que par ces derniers mots il se réfutait lui-même ? N'est-il pas évident que si les Samaritains, qui se séparèrent des Juifs du temps de Néhémie, avaient et ont encore le Pentateuque tout entier comme livre sacré, c'est que le Pentateuque tout

entier existait chez les Juifs déjà du temps de Néhémie et d'Esdras? Et s'il existait, c'est lui, et non le Code sacerdotal seulement, qu'Esdras « lut, en le commentant, durant une semaine »; c'est à la Loi de Moïse qui y est renfermée, et non à celle du Code sacerdotal seulement, que le peuple jura de demeurer fidèle.

« Donc, vers la fin du V^e siècle, le recueil de la Loi (*Thora*), comprenant les cinq premiers livres de la Bible, se trouve constitué. » (P. 14.) Cela est parfaitement juste. Mais pour être constitué vers 400, il fallait qu'il le fût déjà vers l'an 440.

3. On nous enseigne ensuite qu'un « grand nombre de psaumes ont été composés ou remaniés à l'époque hasmonéenne, mais qu'ils sont entrés de très bonne heure [après cela] dans le recueil sacré », vu que « le premier livre des Maccabées, écrit vers l'an 100, cite déjà un psaume comme écriture sainte ». (P. 20.) — Mais si la citation du livre des Maccabées prouve l'existence du recueil des Psaumes avant l'an 100, comment les citations du livre des Chroniques (écrit vers l'an 300) ne prouveraient-elles pas qu'il existait cent ans au moins avant l'époque maccabéenne? Et qu'est-ce qui prouve qu'un si grand nombre de psaumes aient été composés si tard?

Je sais bien que ces diverses opinions sont admises comme des axiômes par plusieurs critiques récents, mais cela ne doit pas nous suffire : il faut des raisons, et sérieuses, pour se former « une opinion personnelle ».

4. Pour déterminer l'époque à laquelle les livres prophétiques furent ajoutés au recueil sacré, M. Monnier se fonde sur ce que « le livre d'Ésaïe renferme une petite apocalypse (?) composée vers le milieu du III^e siècle (ch. xxiv-xxvii). Ainsi, ajoute-t-il, à cette époque, le recueil des discours prophétiques était encore en voie de formation. Mais il était tout formé du temps où Jésus fils de Sirach écrivait son livre, c'est-à-dire vers l'an 190. » D'où il conclut que « les Prophètes furent ajoutés à la Loi entre l'an 250 et l'an 200 ». (P. 17.)

Est-ce là le moyen de donner au lecteur la possibilité « de se faire une opinion personnelle » sur un tel sujet? Qu'est-ce qui prouve que la grande prophétie des chapitres xxiv-xxvii d'Ésaïe n'est ni de ce prophète, ni de son temps, ni antérieure à l'exil? Qu'est-ce qui prouve qu'elle est précisément du milieu du III^e siècle? Et à supposer qu'elle ait été composée après le

retour de l'exil, comment se fait-il qu'elle ait été insérée au beau milieu des discours authentiques d'un ancien prophète? pourquoi pas à la fin du livre, à la suite de ceux du grand prophète du temps de l'exil qu'on nomme le second Ésaïe? — Et pourquoi faut-il croire que le fils de Sirach n'écrivit son livre (en hébreu) que vers l'an 190! Il y a de bonnes raisons de penser qu'il vivait au moins 60 ou 70 ans plus tôt, c'est-à-dire précisément vers le milieu du III^e siècle¹. Et comme « dans l'éloge des grands hommes du passé, il cite les quatre volumes qui constituent le recueil des *Prophètes postérieurs* (Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel et les Douze) », il en résulte que ces quatre volumes existaient déjà précisément à l'époque où quelques critiques récents ont voulu placer la composition de la prophétie des chapitres xxiv-xxvii d'Ésaïe et quelques autres².

5. On ne devrait pas, à mon avis, parler du « scepticisme », ni surtout de « l'irréligion » de l'Ecclésiaste (p. 23 et 121). L'auteur de ce livre voyait dans le monde bien des raisons de douter de la justice ou de la bonté de Dieu, mais il n'en doutait pas pour cela. Il aurait pu d'abord se réfugier dans le mystère et dire comme tant de théologiens et même de philosophes : *Je ne vois pas* comment tout cela se concilie avec la justice de Dieu, mais ce n'est pas une raison pour que la conciliation soit impossible. Mais, en réalité, il a cru entrevoir dans *la solidarité des générations humaines* l'explication du problème, — explication imparfaite sans doute, mais qui suffisait à raffermir sa foi un moment ébranlée par le spectacle des injustices humaines.

Il devait donc penser à peu près comme Job à la fin du dialogue avec ses trois amis : Vous ignorez, j'ignore aussi pourquoi Dieu agit comme il agit, mais il n'en demeure pas moins qu'il

1. Le Simon fils d'Onias dont il parle est certainement le premier grand-prêtre de ce nom, qui vivait vers l'an 300, et non le second, qui vécut cent ans plus tard.

2. La mésaventure de ceux qui ont nié l'antiquité de Zakarie ix-xi ne servira-t-elle pas de leçon? Une conséquence curieuse (de l'inscription de Zakir, roi de Hamath), dit M. R. Dussaud, est de restituer les chapitres ix-xi de Zakarie à un prophète *pré-exilique*, selon le sentiment d'Ewald et contre l'opinion des exégètes [de certains exégètes!] récents. » *Revue de l'histoire des religions*, 1908, p. 160. V. dans cette *Revue*, 1908, *L'inscription de Zakir*.

faut *craindre Dieu* (la religion) *et se détourner du mal* (la morale).
V. Job xxvii et xxviii.

6. Il ne suffit pas non plus de dire que le Cantique des Cantiques est « un merveilleux épithalame, qui, malgré l'exubérance orientale de ses images, avait quelque droit de figurer dans le recueil sacré d'Israël. » (P. 121.) Personne n'a jamais reproché à ce poème de parler du « plus profond des sentiments humains »; mais on lui reproche souvent d'en parler en quelques endroits dans des termes grossiers et obscènes. Pourquoi ne pas répondre à ce reproche, avec Ewald, avec Renan, avec F. Godet, avec tant d'autres, que ces passages grossiers, sensuels, absolument inconvenants, ont été mis par le poète dans la bouche de Salomon, du roi polygame, ou de ses femmes, pour faire contraste avec la pureté de l'amour vrai et unique de la jeune Israélite et du berger? Pourquoi ne pas faire savoir aux lecteurs qu'un grand nombre de commentateurs considèrent ce poème comme un drame ayant un but *moral* de la plus grande élévation? Mais voilà, cette idée n'est plus à la mode : quelques exégètes allemands tout récents ont décrété qu'elle était inadmissible; ils s'imaginent avoir trouvé mieux; et on les croit sur parole. Le caractère *dramatique* du poème est pourtant assez clair!

7. Le reste de l'ouvrage, qui raconte l'histoire de la formation du Canon du Nouveau Testament et de la Bible dans son ensemble jusqu'à nos jours, ne donne pas lieu à des objections aussi graves. On y remarque seulement çà et là quelques légères inexactitudes, provenant vraisemblablement d'une rédaction un peu rapide.

Le livre tout entier est instructif, clair, bien ordonné. Tel qu'il est, il sera utile; mais il le serait bien davantage, s'il ne renfermait pas, sur les livres de l'Ancien Testament, plusieurs affirmations inexactes, en tout cas, fort contestables, et en fait contestées par un grand nombre de critiques.

Comme le livre de M. Mercier sur *Les Prophètes*, celui de M. Monnier sera lu avec fruit, pourvu qu'il le soit avec *circonspection*, surtout dans ce qu'il dit de l'origine des livres sacrés des Juifs et du sens ou du but de quelques-uns d'entre eux.

CH. BRUSTON.

1. V. dans cette *Revue*, 1907 : *Le caractère dramatique du Cantique des cantiques*,

HENRI BOIS, Une conception moderniste du dogme. In-8°.

E Nourry, 221 pages. 4 francs.

Cet ouvrage contient une critique pénétrante et, à notre sens, vraiment décisive du pragmatisme religieux de M. Édouard Le Roy. M. H. Bois y montre très bien que les trois sens que le philosophe catholique voudrait distinguer dans les dogmes, sens intellectuellement positif, sens négatif et prohibitif, sens pratique et moral, ne peuvent être réellement séparés; que l'on ne peut repousser le premier et s'en tenir aux deux derniers sans limiter arbitrairement l'autorité de l'Église catholique et sans méconnaître celle qu'en fait elle a toujours exercée; que le catholicisme ne se retrouvant pas dans la conception moderniste du dogme, telle que l'entend M. Le Roy, on ne peut s'étonner qu'elle ait été condamnée par le pape; qu'il faut donc, sans s'arrêter à des *distinguo* qui ne résistent pas à un examen sérieux, ou reconnaître, ou refuser, dans tous les sens, à l'Église catholique l'autorité infaillible en vertu de laquelle elle se juge fondée à prononcer sur le dogme.

« Nous sommes convaincu avec M. Le Roy, dit-il en conclusion, que le sens primordial du dogme est bien le sens pratique et moral, et que le sens intellectuel n'est que secondaire. Très secondaire, entièrement subordonné, il est néanmoins réel. Le dogme a un sens intellectuel positif, et j'entends par là non pas simplement qu'étant un ordre il implique la connaissance et l'intelligence de cet ordre en tant qu'ordre visant notre action, non pas simplement qu'il nous fait connaître une certaine attitude qui nous est prescrite, mais bien qu'étant un ordre qui s'adresse à notre volonté, et devant comme tel être ratifié par notre conscience, il se légitime par la connaissance partielle qu'il nous donne de ce que les réalités spirituelles sont en elles-mêmes et de ce qui fait qu'elles méritent de notre part telle attitude et telle action. Avant la théorie, il y a des représentations intellectuelles, simples et immédiates, mêlées et impliquées dans la vie, dans l'action, dans l'expérience. » (P. 213).

F. PILLON¹.

1. Extrait de *l'Année philosophique* de 1908 (Alcan, 1909), p. 226-227.

Le Directeur-Gérant : HENRI BOIS.