

Revue de Théologie

et des

Questions Religieuses

PUBLIÉE TOUS LES DEUX MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

MM. A. WABNITZ, E. DOUMERGUE

F. LEENHARDT, H. BOIS, L. MAURY, A. WESTPHAL

E. BRUSTON, A. ARNAL, L. PERRIER

SOMMAIRE

CH. BRUSTON.....	Les origines de l'Eucharistie.....	385
A. WABNITZ.....	Le paradis du Hadès.....	410
JEAN FRIEDEL.....	Un argument tiré de l'Evolution.....	415
CH. BRUSTON.....	La conclusion du premier discours du prophète Esaïe.....	418
CH. BRUSTON.....	Pour le sens de $\sigma\iota\ \tau\alpha\pi\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ dans Marc III, 31.....	423
GUSTAVE BELOT.....	Les origines de l'idée de Dieu.....	424
HENRI BOIS.....	Réponse à M. Belot.....	437
	Analyses, Comptes rendus, Variétés :	
L. PERRIER.....	L'Evolution, doctrine de liberté.....	456
P. FAREL.....	De titulo epistolæ vulgo ad Hebræos inscriptæ. — Le problème de Dieu et la théologie chrétienne depuis la Réforme.....	466
PAUL VALLOTTON..	Une vie de Jésus selon la foi et selon la science historique.....	472

MONTAUBAN

IMPRIMERIE COOPÉRATIVE

3, AVENUE GAMBETTA, 3

Bibliothèque Maison de l'Orient



141046

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.

Les Origines de l'Eucharistie

On se souvient que le dernier ouvrage publié par M. Jean Réville a pour sujet les origines de la sainte Cène; il en a été rendu compte dans cette *Revue* il n'y a pas longtemps. Tel est aussi le sujet d'une thèse récemment soutenue en Sorbonne par l'un des professeurs de la Faculté de théologie protestante de Paris et qui lui a valu le grade de docteur ès lettres¹.

M. Goguel a évité quelques-unes des erreurs de son prédécesseur; mais il en a commis d'autres, encore plus graves, en échange; de sorte qu'on ne peut pas dire que son point de vue se distingue essentiellement ni même avantageusement de celui de M. Réville.

Avant d'aborder son sujet spécial, il expose sur l'enseignement de Jésus-Christ et sur la valeur historique des trois premiers évangiles quelques opinions qui me paraissent singulièrement graves et sujettes à caution.

Quand cessera-t-on d'attribuer à Jésus-Christ des idées qu'il a énergiquement combattues et qui étaient précisément celles de ses ennemis les plus acharnés? Quand cessera-t-on, pour obtenir un pareil résultat, de tordre le sens des textes les plus clairs ou d'en contester l'authenticité et de confondre en une seule et unique notion les idées les plus différentes?

C'est en vain qu'on rectifie toutes ces erreurs d'interprétation, en vain qu'on établit par les preuves les plus

1. *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr*, par Maurice Goguel, 1910.

fortes que la grammaire ou la logique y opposent leur *veto*. Ceux qui les ont une fois adoptées ne veulent rien entendre; ils se bornent à répéter sans se lasser que cela est ainsi, que les exégètes ou critiques modernes l'ont reconnu unanimement en Allemagne. *Magistri dixerunt*. Mais cela ne nous suffit pas. Nous entendons juger par nous-mêmes de ces questions. Elles sont trop importantes pour nous en remettre, sur de tels sujets, à des étrangers. Nous écouterons volontiers ce qu'ils ont à dire, et, si cela nous paraît vrai, nous le reconnaitrons sans difficulté; mais si c'est faux, invraisemblable, contraire aux faits, contradictoire, nous entendons le constater aussi avec la même franchise, la même liberté. L'Allemagne n'a pas le monopole de la science: on peut raisonner en français au moins aussi clairement et aussi logiquement qu'en pays germanique. Nous demandons des preuves, et non des affirmations gratuites. Or, la plupart de celles qu'on nous fournit sont singulièrement légères et caduques. Je l'ai montré déjà assez souvent, mais il ne sera pas inutile de le montrer une fois de plus.

Puisqu'on ne se lasse pas de présenter comme des vérités indiscutables les erreurs les plus graves et les plus énormes, nous ne devons pas nous lasser non plus de rétablir les faits qu'on dénature et de rappeler ceux qu'on oublie, — et cela dans l'unique intérêt de la vérité. Peut-être aussi est-ce *un devoir* envers ceux de nos compatriotes qui ne possèdent qu'imparfaitement les connaissances philologiques ou historiques indispensables pour entreprendre utilement de telles recherches.

1. Après MM. Jean Réville, Ménégos, Piepenbring, Loisy, etc., M. Goguel assure qu'on « peut considérer comme *définitivement établie* par la critique moderne la thèse du caractère eschatologique de la prédication et de l'enseignement de Jésus. Sa pensée, dit-il, est *entièrement dominée* par l'idée du Royaume qui va venir et

auquel il faut se préparer. Il est sur ce point *parfaitement d'accord* avec la pensée juive ».

« Le siège de ce Royaume sera en Palestine, son centre à Jérusalem¹. »

Est-ce pour cela que Jésus disait aux Juifs : « Le royaume de Dieu vous sera enlevé et sera donné à une autre nation », et qu'il a prédit la ruine de Jérusalem et du temple à bref délai²?

« Dans le Royaume, dit encore M. Goguel, les conditions d'existence sont [c'est-à-dire *seront*], pour l'essentiel, les mêmes que sur la terre... Le terme « trésor dans le ciel » (Matth. v, 12, etc.) en indique seulement l'origine transcendante. On y entre [*entrera*] avec les infirmités qu'on peut avoir (Marc ix, 43-47). Ailleurs, la conception est un peu différente et l'on trouve l'idée que dans le Royaume (?) il n'y aura pas de sexe (Marc xii, 25)... Sur *tous* ces points la pensée de Jésus suit *fidèlement* les voies tracées par l'eschatologie juive. » (P. 48.)

M. Goguel avoue cependant que « sur un point important elle s'en sépare de la manière la plus nette. Jésus réagit énergiquement contre la conception politique du Royaume. Pour lui, le Royaume est une réalité *éthique*. Il s'est toujours refusé à être le Messie politique que le peuple attendait... Le Royaume est pour Jésus une réalité *spirituelle*, c'est la domination universelle de Dieu ». Fort bien. Excellent. Mais alors pourquoi ajouter : « Il a un caractère transcendant, c'est-à-dire est réalisé par Dieu et *non par l'effort de l'homme* »?

Qu'est-ce qu'une réalité *spirituelle*, *éthique*, dans laquelle l'effort de l'homme n'est pour rien? Et pourquoi Jésus-Christ exhortait-il les foules à entrer par la porte étroite dans le chemin étroit, à *faire effort* pour cela, à

1. *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr*, p. 43.

2. Matth. xxi, 43; xxiii et xxiv, etc.



chercher le royaume et la justice de Dieu, etc.? Ces textes et cent autres du même genre ne prouvent-ils pas que, dans sa pensée, si le royaume de Dieu doit s'établir un jour sur la terre, tout homme peut y entrer dès maintenant, s'il le veut bien, mais qu'il faut le chercher et le vouloir?

2. M. Goguel ne veut pas en convenir. Il consent à « reconnaître qu'un certain nombre de textes *paraissent* contenir l'idée du Royaume actuel », mais il assure qu'« en les passant tous en revue, on verrait qu'ils parlent seulement de la réalisation actuelle des conditions d'entrée dans le Royaume, et par là de sa possession *virtuelle*. » Et il faut nous contenter de sa parole, car il n'en discute qu'un, « le principal » (ou du moins l'un des principaux), Luc XVII, 20 et 21, où il reconnaît que « le sens à donner aux mots εἰσελθετε υμῶν est difficile à déterminer » (au point de vue adopté par lui!), mais où il ne craint pas d'ajouter que « l'interprétation qui *pourrait sembler* la plus naturelle grammaticalement au moins [et logiquement aussi, je pense] : « le Royaume est actuellement réalisé (?) dans vos cœurs », est absurde, puisque Jésus s'adresse à des Pharisiens, c'est-à-dire à des adversaires ». (P. 46 et 47.)

Ce qui me paraît ici, à moi, je ne veux pas dire absurde, mais inadmissible, c'est 1° de forcer le sens de la parole de Jésus de façon à lui faire dire ce qu'elle ne dit pas; 2° de supposer qu'en répondant aux Pharisiens qui l'ont interrogé, il ne s'adresse absolument qu'à eux.

Les Pharisiens étaient pourtant des *hommes*, et c'est en cette qualité qu'il leur déclare que le royaume de Dieu est au dedans d'eux, *dans leur cœur*. C'est là, et non dans le monde extérieur, qu'il faut le chercher et qu'ils *peuvent le trouver*, s'ils consentent à se repentir. Il y est, non pas « actuellement réalisé », mais virtuellement ou en principe. Tel est le sens naturel et fort clair de cette parole. C'est ainsi que l'entendait déjà

Hippolyte, quand il parlait de *την εντος ανθρωπου βασιλειαν ουρανων ζητουμενην*, et l'auteur d'un ancien recueil de paroles de Jésus, quand, après avoir reproduit celle-ci, il ajoutait : [*οςτις ουν εκυτον*] *γνωταυτην ευρησει*. « Quiconque donc se connaît soi-même le trouvera » (le royaume de Dieu¹).

M. Goguel a cité lui-même un peu plus haut (p. 41) la promesse de l'Éternel à son peuple par le prophète Jérémie : « Je mettrai ma loi *au dedans d'eux*², je l'écrirai *dans leurs cœurs* » (p. 31, 32). Qu'y a-t-il de surprenant à ce que Jésus ait dit du royaume de Dieu ce que le prophète antique avait dit de sa loi ou plutôt de *son enseignement*?

Aussi notre auteur écarte-t-il en définitive la traduction *au milieu de vous*; et il nous laisse le choix entre deux interprétations, que voici :

« 1^o En laissant à *εστιν* le sens du présent : « Le Royaume de Dieu est virtuellement dans vos cœurs, de sorte que quand il viendra vous y entrerez... »

2^o En donnant à *εστιν* le sens du futur (!), ce qui est (pense-t-il) parfaitement légitime (??) si l'on pense que la phrase a été prononcée en araméen, le sens serait : « Le Royaume sera (!) dans vos cœurs, c'est-à-dire dans les cœurs de ceux qui seront préparés à le recevoir. »

Je ne pense pas que personne soit tenté d'adopter cette seconde explication, mais la première se rapproche beaucoup de la vérité. Oui, « le Royaume est *virtuellement dans vos cœurs* ». Seulement, au lieu d'ajouter : « de sorte que... vous y entrerez » (un jour), il faudrait ajouter plutôt : de sorte que vous y entrerez quand vous l'aurez cherché et trouvé en vous-mêmes. *Car il n'est*

1. V. *Recue de théologie* 1909, p. 185. Ces deux textes devront attirer l'attention de ceux (de plus en plus rares) qui soutiennent encore l'autre interprétation.

2. La même locution hébraïque est rendue ailleurs dans les Septante par *εντος (μου)*, Ps. CIII, 1; CIX, 22, etc.

pas ailleurs; « on ne dira pas : Il est *ici*, ou : Il est *là* ». Et il n'est pas admissible que Jésus ait si souvent exhorté à chercher une réalité introuvable, à s'efforcer d'entrer dans un ordre de choses qui n'existait pas encore. Le royaume de Dieu existe de toute éternité dans le ciel et nous devons demander qu'il s'établisse aussi sur la terre :

Que ton règne vienne,
Que ta volonté se fasse,
Comme au ciel aussi sur terre!

A plus forte raison devons-nous le chercher nous-mêmes jusqu'à ce que nous l'ayons trouvé et y entrer déjà ici-bas, en attendant que nous y entrions définitivement après la mort.

3. J'ajoute que le texte évangélique où M. Goguel a cru « trouver l'idée que dans le Royaume il n'y *aura pas* de sexe » (Marc XII, 25 et parallèles) ne se rapporte *ni au royaume, ni à l'avenir, ni à la terre, mais à la vie actuelle des ressuscités dans le ciel*. Quand le texte original dit *au présent* : « Lorsqu'ils sont ressuscités d'entre les morts, ils ne *se marient* ($\gamma\alpha\mu\omega\sigma\iota\sigma\iota$), ni ne *sont donnés en mariage* ($\gamma\alpha\mu\iota\zeta\omicron\nu\tau\alpha\iota$), mais *ils sont* ($\epsilon\iota\sigma\iota$) comme des anges dans les cieux », il n'est permis ni de faire des futurs de tous ces verbes au *présent*, ni d'appliquer à l'établissement du Royaume *sur la terre* ce qui est dit de *la résurrection dans les cieux*. « Les morts *ressuscitent* » ($\epsilon\gamma\epsilon\iota\phi\omicron\sigma\upsilon\tau\alpha\iota$) ne veut pas dire qu'ils *ressusciteront*. D'autant plus que la preuve de la résurrection se trouve dans cette parole de Dieu à Moïse : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », éclairée par cette observation de Jésus que « Dieu n'est pas Dieu de morts, mais de vivants ». D'où il résulte évidemment que les patriarches vivaient auprès de Dieu du temps de Moïse; et c'est cela précisément qui prouve, pour Jésus-Christ, qu'ils sont ressuscités. Tel est le sens fort clair de ce passage, et il n'est pas permis de l'obscurcir et de le tordre

par des procédés que la grammaire et la logique condamnent également, pour le faire cadrer de force avec l'idée vulgaire des Juifs sur ce sujet¹. M. Goguel dit fort justement que « les idées juives ont agi sur Jésus soit directement, soit indirectement, par *la réaction* qu'elles ont provoquée dans sa conscience ». (P. 44.) Pourquoi cette réaction n'aurait-elle pas été provoquée par les idées grossières des Pharisiens sur la résurrection, aussi bien que sur la justice, sur le royaume de Dieu et, à vrai dire, sur *la plupart* des notions religieuses et morales? « Si votre justice ne surpasse celle des Scribes et des Pharisiens, disait-il, vous n'entrerez pas au royaume des cieux. » — « Il a été dit aux anciens..., mais moi je vous dis... etc. », etc.

4. Quant à l'image d'un festin, si fréquente dans les évangiles, M. Goguel avoue que, pour certaines des paroles où il en est question, « on pourrait hésiter entre l'interprétation littérale et l'interprétation symbolique; mais, pour d'autres, ajoute-t-il, le sens réaliste est seul admissible ». (P. 56 et 57.) De sorte que, par la même expression, Jésus aurait semblé désigner tantôt une réalité spirituelle et tantôt une réalité matérielle! Voilà qui n'est pas précisément très vraisemblable. M. Goguel a cité lui-même précédemment (p. 55) quelques-uns des passages prophétiques et poétiques de l'Ancien Testament où le festin est certainement une image; par exemple :

1. V. *La Vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, 1890. — On m'a reproché d'invoquer « opiniâtrement ce texte comme une preuve que Jésus a identifié la résurrection avec l'immortalité de l'âme ». Mais où est l'opiniâtreté : chez ceux qui soutiennent que l'indicatif présent signifie le présent ou chez ceux qui veulent qu'il désigne ici l'avenir? — Personne en Palestine ne parlait de l'immortalité de l'âme; mais on parlait beaucoup de la résurrection d'entre les morts. Jésus a montré aux Sadducéens ce qu'il fallait entendre par là, et que, *entendue ainsi*, cette doctrine échappait à leurs objections. Il ne l'entendait donc pas au sens des Pharisiens.

L'Éternel des armées prépare à tous les peuples, sur cette montagne,
 Un festin de mets succulents,
 Un festin de vins vieux, etc. (Ésaïe xxv, 6).

Est-il probable que Jésus ait pris au pied de la lettre ce qui n'était qu'une image pour les prophètes et les psalmistes?

Mais quelle preuve allègue-t-on en faveur d'une telle supposition? Une parole que Jésus n'a pas prononcée lui-même! « Heureux qui mangera du pain dans le royaume de Dieu! » (Luc xiv, 15.) « Bien que cette parole n'ait pas été prononcée par Jésus, mais par quelqu'un du peuple, dit M. Goguel, il n'est pas téméraire de penser qu'elle exprime sa pensée, puisqu'il l'accepte (?), et en fait le point de départ de l'enseignement qu'il donne à ce moment-là. » C'est à n'y pas croire. Cela ne prouve pas « que Jésus a identifié le Royaume à un banquet, (mais) seulement qu'il a eu très nettement l'idée d'un banquet messianique ». Assurément, il a eu une telle idée, mais en tant qu'image d'une réalité supérieure¹, comme les anciens prophètes, — de même qu'il a parlé aussi des ténèbres du dehors, de la flamme, des vers et du feu de la Géhenne. Tout cela doit-il aussi être entendu à la lettre?

Il ne suffit vraiment pas de constater que « ces passages furent interprétés (plus tard) dans un sens réaliste, à l'époque des apocalypses » (p. 302), pour être autorisé à conclure que Jésus-Christ a dû les entendre de la même manière. Qui croira qu'il ait accordé plus d'importance aux apocalypses juives qu'aux anciens prophètes hébreux?

5. On ne peut formuler de telles affirmations qu'en faisant abstraction d'un grand nombre de déclarations de Jésus renfermées dans les évangiles. M. Goguel ne s'en cache pas. « Les déclarations qu'il a pu faire sur ce

1. V., par exemple, Luc xiii, 25-30 et paral., etc.

point, dit-il à propos de sa mort, ne nous sont parvenues que par l'intermédiaire d'hommes qui avaient sur le sacrifice du Christ des idées très arrêtées (?), dues, pour l'essentiel, à la théologie paulinienne. » (P. 48.) « L'enseignement de Jésus sur sa mort, rapporté par les évangélistes, s'inspire de la théologie paulinienne... La parole sur le Fils de l'homme, qui « donne sa vie en rançon pour plusieurs [ou plutôt pour *beaucoup*] (Marc x, 45), ne peut être invoquée, car elle est une addition paulinisante de quelque rédacteur de l'évangile. » (P. 50.)

Nous allons voir avec quelle liberté M. Goguel use de ce procédé dans la question de l'institution de la sainte Cène.

II. Quand il aborde son sujet spécial, M. Goguel assure, en effet, que « la tradition primitive sur le dernier repas (de Jésus) ne connaissait pas la coupe d'alliance ». (P. 86.) Il reconnaît cependant qu'il « n'y a pas de raison valable de contester l'authenticité de la parole que Marc met dans la bouche de Jésus comme commentaire de la distribution du pain ». (P. 87.)

« Les éléments constitutifs du dernier repas de Jésus sont (donc), dit-il, la distribution du pain, accompagnée de la parole : « Ceci est mon corps », et la distribution de la coupe eschatologique. Par contre, la coupe d'alliance provient d'une addition ultérieure ou plutôt d'une transformation qu'a subie la coupe eschatologique. »

1. Le lecteur se demande probablement ce que c'est que cette coupe *eschatologique*. C'est celle dont l'évangile de Luc parle *seul*, et qu'il place *avant* la distribution du pain et du vin de la coupe d'alliance¹. M. Goguel préfère donc sacrifier un élément attesté par les trois évan-

1. Elle est appelée ainsi par abréviation, parce qu'elle est accompagnée d'une parole relative à *l'avenir* (Luc xxii, 17 et 18).

giles et par saint Paul au profit d'un *dédoublement* qui ne se trouve que chez l'auteur *le plus récent*. Est-ce là un procédé scientifique? Est-ce ainsi qu'on a quelque chance de retrouver le fond historique réel? Est-ce là de la *vraie critique*?

Il faut remarquer, en effet, que, si Marc et Matthieu ne parlent pas de cette première coupe, ils connaissent fort bien la parole *eschatologique*, placée par Luc à ce moment-là. Seulement, ils l'ont mise tout simplement à la suite de la coupe de l'alliance. Et l'on ne voit vraiment pas ce qu'il y a d'invraisemblable à ce que, après avoir distribué le pain et le vin, Jésus ait ajouté : « En vérité, je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce jour-là, où je le boirai *nouveau* dans le royaume de Dieu » (Marc) ou « dans le royaume de mon Père » (Matthieu) ¹.

Comment s'est fait ce dédoublement, nous l'ignorons; mais il n'a rien de bien étonnant. De deux paroles prononcées à l'occasion d'une seule et même coupe a pu sortir peu à peu l'idée de deux coupes différentes : l'une au début, l'autre à la fin du repas. Mais celle du début, historique ou non, a peu d'importance; et, quant à la parole *eschatologique*, elle est infiniment mieux placée à la fin du repas qu'au commencement.

Au reste, quand les prophètes avaient annoncé pour l'avenir une *alliance nouvelle*, comment s'étonner que le Messie, venu pour accomplir leurs promesses, ait voulu témoigner à ses disciples, par un acte solennel, qu'il avait, en effet, établi cette alliance nouvelle, qu'il nomme : *mon alliance*, à moi (μου τῆς διαθήκης), par opposition à l'alliance ancienne ou de Moïse? M. Goguel trouve « le double génitif τοῦ μου τῆς διαθήκης lourd en grec » (p. 85), sans doute parce qu'il s'imagine, avec la plupart des traducteurs, que μου dépend de μου (mon

1. Luc : « Jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu. »

sang de l'alliance); mais c'est une erreur absolue : il dépend de $\tau\tau\zeta \delta\iota\alpha\theta\eta\tau\alpha\tau\eta\zeta$, et il faut traduire : « Ceci est le sang de mon alliance, à moi¹. »

De ce que cette construction ne se trouve pas dans les nombreux livres allemands sur la matière, il n'en résulte pas qu'elle soit inadmissible². Une telle manière de parler n'a absolument rien d'étrange : elle est imitée de Zakarie IX, 11 (le sang de ton alliance), et d'Exode XXIV, 8 (le sang de l'alliance que l'Éternel a traitée avec vous). Tandis que la locution *mon sang de l'alliance* serait non seulement étrange, mais encore inintelligible.

2. Après avoir ainsi écarté le second des deux éléments essentiels de la Cène et l'avoir remplacé par un élément secondaire, emprunté au *dernier* des documents qui la racontent, M. Goguel se demande « ce qu'a pensé Jésus et ce qu'il a voulu lorsqu'il a distribué du pain en disant que c'était son corps, et du vin, déclarant qu'il n'en prendrait plus avant d'en boire de nouveau [Amphibologique!] dans le Royaume de Dieu ». (P. 89.) Et nous ne sommes pas surpris de l'entendre déclarer qu'il « faut écarter toutes les interprétations qui reposent sur l'idée d'alliance, que ce soit sur l'idée d'un parallèle à l'alliance mosaïque ou sur celle d'une alliance messianique, pour laquelle une purification par le sang serait nécessaire », etc.

Évidemment! Quand on a décrété l'inauthenticité de la coupe de l'alliance et des paroles prononcées par Jésus à cette occasion, il est clair que la Cène ne peut pas avoir pour but l'établissement d'une alliance. Reste à savoir si un tel procédé est légitime! Et l'on peut se demander aussi pourquoi le Messie, qui venait de déclarer *par un acte* qu'il était le Roi promis par Zakarie

1. Cf. Apoc. XVIII, 14; Marc V, 30; IX, 24; etc., etc.

2. V. *Revue de théologie* (Montauban), 1909, p. 354.

(ch. ix), aurait dû s'abstenir de témoigner aussi de quelque façon qu'il était venu fonder l'alliance nouvelle annoncée par plusieurs prophètes.

M. Goguel va donc chercher dans la déclaration eschatologique qui accompagna *seule*, d'après lui, la distribution de la coupe, « l'explication et la justification de la distribution du pain ». (P. 95.) « Le sens de la distribution de la coupe est clair (?). L'analyse¹ montre dans cet acte l'idée d'une crise imminente (?) qui va mettre fin à la vie commune du Maître et de ses disciples (?) et la certitude qu'il n'y aura pas entre eux de séparation définitive, mais qu'ils se retrouveront pour ne plus jamais se quitter. — Après le triomphe du Maître, les disciples boiront le vin *avec lui* dans le Royaume messianique. »

« En disant : « Ceci est mon corps », Jésus dit à ses disciples : « Je suis prêt à mourir pour vous..., afin de « faire de vous des hommes qui se préparent à entrer « dans le Royaume quand il viendra. » (P. 287.)

Tant de choses en si peu de mots, qui ne renferment pas même le nom du Royaume de Dieu²! Tout cela résulte-t-il réellement des textes? N'oublions pas qu'on ne peut essayer d'en tirer de telles notions qu'après en avoir effacé la parole relative à l'alliance, ce qui est, nous l'avons assez dit, absolument arbitraire et invraisemblable. Faisons remarquer aussi que l'idée du revoir du Maître et des disciples ne se trouve ni dans Marc ni dans Luc, et qu'elle ne résulte — fort indirectement — que des mots *avec vous*, qui se lisent dans Matthieu seulement. Est-il raisonnable de déterminer le sens principal d'une phrase d'après un détail qui y a été ajouté ou en a été retranché plus tard, comme étant sans importance³? Observons enfin que ce vin qui doit être bu,

1. Quelle analyse?...

2. On se souvient involontairement ici du *Bel-mén du Bourgeois gentilhomme*.

3. Ni Marc ni Luc ne parlent de « la réunion des disciples avec leur Maître

un jour, par Jésus (et ses disciples), c'est, d'après Marc et Matthieu, un vin *nouveau* (καινον), c'est-à-dire d'une nature toute nouvelle, toute *différente* de celle du vin proprement dit. Ce *vin*, en un mot, c'est celui que boivent les élus dans *les tabernacles éternels*, au *festin* où sont déjà assis *tous les justes* de l'ancienne alliance et où le pauvre Lazare va, à sa mort, rejoindre Abraham¹.

dans le Royaume ». (P. 192.) Et Paul (I Cor. v. 7) ne parle pas (naturellement!) de « célébrer la fête (de Pâques) avec du *levain nouveau* » (!), mais « avec des *pains sans levain* de sincérité et de vérité » (v. 8). — Le *vin nouveau* n'est pas une image plus étonnante que celle-là et que tant d'autres qui se voient dans la Bible. Cf. *le nom nouveau*, *le cantique nouveau*, etc., dans l'Apocalypse.

1. Luc semble avoir réuni deux récits différents du même événement (v. 15-18) et v. 19 et 20), mentionnant, l'un et l'autre, d'abord le pain (ou ce qu'on *mange*), puis la coupe. Ce qui distingue le premier, c'est qu'il reproduit *deux fois* (v. 16 et 18) la même déclaration eschatologique, tandis que Marc et Matthieu ne la portent qu'une fois, à la fin. Aussi, Luc l'a-t-il supprimée à la fin du second récit.

Le texte Luc xxii, 16, est particulièrement obscur : « Je ne la mangerai pas (la Pâque) jusqu'à ce qu'elle (?) soit accomplie dans le Royaume (?) de Dieu. » Les explications qui en ont été données, même celle que j'ai proposée dans cette *Revue* (1909, p. 355), me satisfont médiocrement. Mais πληρωθη a-t-il réellement la *Pâque* pour sujet? Pourquoi pas το με παθειν? εν τη βασιλεια του θεου semble, au premier abord, s'y opposer. Mais ces mots ne signifient pas nécessairement dans le *royaume* de Dieu, ce qui, même entendu au sens de Grimm (*in caelesti rerum ordine*), est, de toute façon, à peu près inintelligible, en tout cas, bien peu naturel et bien obscur. On sait que βασιλεια signifie aussi *royauté, autorité royale*. Je propose de traduire : *Car... je ne la mangerai pas jusqu'à ce que ce soit achevé dans (= en vertu de) la royauté de Dieu* (qui dirige tout). Cf. Père, que *ta volonté* se fasse! θει, etc.

Pour ce sens de βασιλεια, cf. Apoc. xii, 10 (où ce substantif est à peu près synonyme de δυναμις et d'εξουσια); Luc i, 33; xix, 12, 15; xxii, 29; Jean xviii, 36; etc. De même, dans la prière dominicale, entre le *nom* et la *volonté* de Dieu, sa βασιλεια ne peut désigner qu'une *qualité* divine : ton *régne*, c'est-à-dire ton pouvoir royal. Pour εν, cf. Luc xi, 20 (εν δακτυλω θεου), etc.

Et pour la souffrance comme sujet de πληρωθη, cf. την εξοδον πληρωω (Luc ix, 31), τον θρονον (Actes xiii, 25), το εργον (xiv, 26); Apoc. vi, 11; Col. i, 24 (ανταναπληρω τα υστ. των θλιψων κτλ. = τα παθηματα, v. 23). — Le *car* s'explique alors très aisément. Cf. aussi τετελεσται (Jean xix, 30). *J'ai achevé* (ετελειωσα) *l'œuvre* que tu m'avais donnée à faire (xvii, 4), εως ου του τελεσθη (Luc xii, 50), qui a pour sujet non βαπτισμα, mais πυρ βαλειν. c'est-à-dire *l'œuvre* du Christ, — τον θρονον τετελεσται (II Tim. iv, 7; etc.). Sa passion avait depuis longtemps commencé; elle va *s'achever* par (la volonté et)

Inutile de prolonger cette discussion. Quand, pour résoudre un problème, on commence par écarter une de ses données fondamentales, il est trop clair qu'on ne peut aboutir à aucun résultat sérieux.

3. M. Goguel résume fort bien lui-même l'idée que les évangélistes nous donnent de la Cène : « De même que Marc (et Matthieu), dit-il, Luc envisage la Cène comme le don du corps du Christ, c'est-à-dire comme le *sacrifice* du Seigneur pour les siens et comme le symbole de l'*alliance* réalisée par l'effusion de son sang. » (P. 193.) — Il n'y a aucune bonne raison de croire qu'ils se soient fait illusion sur un fait aussi capital.

Comment peut-on se persuader sérieusement que « l'idée de l'institution » d'un repas sacré par Jésus-Christ, « affirmée par Paul et par les évangiles synoptiques, sous-entendue par le quatrième évangile », ait été « ignorée par la tradition primitive »? (P. 290.) Où trouvera-t-on une tradition plus primitive que celle dont témoignent les documents les plus anciens? C'est là de la divination : ce n'est pas de l'histoire. L'histoire ne s'invente pas : elle se constate à l'aide des récits les plus antiques ou les plus vraisemblables. Repousser les faits sur lesquels ces récits sont d'accord pour leur en substituer d'autres dont ils ne disent rien ou peu de chose, c'est le contraire d'un procédé scientifique¹.

la puissance suprême de Dieu, « J'ai vivement désiré manger cette Pâque avec vous avant que je souffre, *car* » c'est la dernière que je mangerai ; mes souffrances vont atteindre leur point culminant, la mort. C'est pour cela qu'il devança d'un jour la date de la fête : il prévoyait que son arrestation aurait lieu avant la date réglementaire, et, comme il voulait instituer un mémorial de la nouvelle alliance fondée par son sacrifice, il le fit aussi près que possible de la fête de Pâques, mais avant.

1. M. Loisy dit de même : « La mention du corps et du sang a été introduite après coup dans un récit où il n'était question que de pain et de vin relativement au festin messianique... La perspective du festin messianique exclut le mémorial de la mort... La difficulté, insurmontable pour l'exégèse critique, de trouver une signification aux paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang... » est résolue,

D'après l'analogie de l'alliance mosaïque (Ex. xxiv), la coupe, image du sang répandu, n'était pas moins essentielle à l'alliance nouvelle que celle du pain rompu. Ces deux symboles se complètent l'un l'autre.

III. Le lecteur se demande probablement pourquoi des théologiens de mérite se permettent à l'égard des évangiles des procédés aussi arbitraires. L'auteur va nous l'expliquer lui-même dans sa conclusion :

« Jamais Jésus ne s'est préoccupé d'organiser le groupe de ses amis d'une manière qui lui permit de subsister et même de s'étendre après sa mort. Il ne paraît pas, en effet, avoir pensé que les siens dussent être longtemps abandonnés à eux-mêmes. Convaincu que la fin des temps était proche, il était persuadé qu'un très court espace de temps s'écoulerait entre le moment où il serait enlevé à ses amis et celui où, Messie glorieux, il reviendrait à eux sur les nuées du ciel. » (P. 287.)

Mais pourquoi M. Goguel est-il convaincu de tout cela? Parce qu'il nie l'authenticité de toutes les paroles de Jésus-Christ (et elles sont nombreuses) qui prouvent le contraire. Or, de quel droit, au nom de quel critère? S'il répond : Au nom de certaines paroles qui sont (à ce qu'il croit) en contradiction avec les premières! on pourrait lui répliquer : Qui vous assure que ce sont les unes plutôt que les autres qui ont été réellement prononcées par Jésus-Christ? Mais nous ne ferons pas une telle réponse. Nous lui dirons plutôt : Qui vous prouve que les paroles dont vous admettez l'authenticité sont *réellement* incompatibles avec celles que vous repoussez comme ayant été ajoutées plus tard? Étudiez d'un peu plus près, un peu plus à fond l'enseignement de Jésus-Christ; étudiez-le à la lumière des livres de l'Ancien

puisqu'elle s'évanouit. » (*Évangiles synoptiques*, II, p. 540.) — On a vu seulement que M. Goguel est un peu moins radical, puisqu'il admet l'historicité de la première de ces deux paroles, mais de la première seulement!

Testament, auxquels il fait si fréquemment allusion. N'oubliez pas qu'il s'est cru le Messie et que par conséquent il a dû vouloir réaliser dans le monde les espérances des prophètes et des psalmistes, sous une forme encore plus belle et plus large. N'oubliez pas non plus que les prophètes employaient fréquemment un langage *figuré*, et qu'en les citant où les imitant Jésus a dû faire comme eux.

Je ne doute pas, quant à moi, qu'en suivant ces règles et quelques autres du même genre, il ne soit possible et même comparativement facile de montrer que Jésus ne s'est nullement contredit et que *la plus grande partie* des paroles conservées par les évangiles sont *parfaitement authentiques*. J.-J. Rousseau l'a dit il y a déjà longtemps : Ce n'est pas ainsi qu'on invente. L'inventeur (ou les inventeurs) serait plus grand que le héros!

IV. M. Goguel trouve dans les premiers chapitres des Actes des apôtres une autre raison de son scepticisme à l'égard du récit évangélique.

En parlant de *la fraction du pain* dans l'Église primitive, il assure que « le nom même de l'acte indique qu'il ne comprenait pas la distribution d'une coupe, ou du moins qu'il ne la comprenait pas comme un élément essentiel. — Rien dans les textes, ajoute-t-il, ne permet d'établir une relation quelconque entre la fraction du pain et le souvenir du Christ conçu de quelque façon que ce soit ». (P. 130.)

Il reconnaît cependant lui-même qu'« on peut opposer au raisonnement tiré du silence du livre des Actes le fait qu'il repose uniquement sur un argument *e silentio* et que le silence du narrateur peut s'expliquer autrement ». Bien plus, il constate que « le livre des Actes connaît la fraction du pain-eucharistie et qu'il peut donc l'entendre dans le sens d'une eucharistie sans avoir besoin de le dire expressément ». Seulement il se persuade que l'autre hypothèse « rend le mieux compte

des faits ». C'est se faire une bien singulière illusion.

Puisqu'en racontant la vie de saint Paul à une époque postérieure à celle des épîtres aux Corinthiens, les Actes parlent encore de la fraction du pain (xx, 7, 11), sans mentionner la coupe, il est clair que leur auteur a pu faire de même en parlant de l'église de Jérusalem. Qu'objecte à cela M. Goguel? Le voici en propres termes : « La fraction du pain-commémoration pose un problème qui nous paraît insoluble et qui est celui-ci : Si le but de l'acte est la commémoration de Jésus et si la fraction du pain n'est qu'un moyen employé pour cela, comment se fait-il que ce soit le moyen et non la fin qui ait donné son nom à l'acte? » Et il ajoute encore ceci : « Si la fraction du pain était une commémoration du dernier repas de Jésus, elle aurait dû contenir quelque chose qui correspondit à la coupe eschatologique (!). *Toutes ces raisons* rendent bien difficile d'admettre que la fraction du pain primitive ait eu le sens et la portée d'une commémoration. »

Toutes ces raisons se réduisent à deux difficultés qui ne sont pourtant pas absolument insolubles. Quant à la seconde, nous avons assez dit que le silence des Actes n'est pas une preuve que la fraction du pain ne fût pas suivie de la distribution de la coupe. Et quant à la première, il est assez naturel que ce soit le premier acte de la cène, plutôt que le second et dernier, qui ait donné son nom à la cérémonie tout entière. Pourquoi transformer ainsi de petites taupinées en montagnes infranchissables?

Le silence du livre des Actes n'a donc pas la portée qu'on essaie en vain de lui donner.

M. Goguel dit lui-même plus loin, à propos de la *Didaché* : « L'absence de toute mention de la coupe ne doit pas être interprétée comme une preuve que la coupe n'était pas distribuée. » (P. 242.) « Il n'est pas fait allusion à l'institution de la communion par Jésus, non

plus qu'à une relation quelconque du pain et du corps, du vin et du sang. L'absence de ces deux idées doit être interprétée (simplement) comme l'indication qu'elles n'étaient pas familières à l'auteur. » (P. 243.) Pourquoi n'en serait-il pas de même du livre des Actes? Il ne faut pas avoir deux poids et deux mesures. Pourquoi soutenir que « la fraction du pain de l'église de Jérusalem était un simple repas *sans commémoration du Christ* » (p. 245), quand on vient de reconnaître que « l'eucharistie de la Didachê, qui offre une grande analogie avec la fraction du pain de l'église de Jérusalem », suppose une telle commémoration, à peu près comme « la conception johannique ou la conception paulinienne? » (P. 244.) Le silence des Actes ne prouve rien contre l'historicité du récit des évangiles synoptiques confirmé par saint Paul. Un argument *e silentio* n'a d'ailleurs jamais une bien grande valeur. Pour Ignace aussi, M. Goguel constate que « la coupe occupe peu de place dans sa pensée » et que « dans bien des passages [en réalité dans presque tous] le pain est le seul mentionné ». (P. 253.) Exactement comme dans les Actes! Mais alors!... — Bien plus : « il n'y a pas de trace chez lui de l'idée que la communion a été instituée par le Christ en commémoration de sa personne et de sa mort. » Et cependant « il est impossible qu'il l'ignore complètement, puisqu'il connaît les épîtres de Paul ».

L'auteur du livre des Actes, compagnon de saint Paul, ne l'ignorait certainement pas davantage, bien qu'il n'en ait pas parlé en propres termes. Son silence n'est pas plus extraordinaire que celui d'Ignace et de la *Didachê*. Il l'est même moins, car après avoir lu dans son premier ouvrage le récit de l'institution de la Cène, les lecteurs du second comprennent aisément que la fraction du pain dont il est question est naturellement celle dont Jésus dit d'après cet évangile : Faites ceci en mémoire de moi! et qui fut suivie de la coupe de l'alliance.

V. 1. Dans le récit de l'institution de la Cène par saint Paul, je constate avec satisfaction que, d'après M. Goguel, « rien n'autorise à comprendre *παρελάβεν απο* (του κυριου) dans le sens de « tenir *directement* du Seigneur ». Et il en donne quelques raisons fort justes. « Quand, dans l'épître aux Galates, dit-il, Paul veut marquer qu' « il a été appelé à l'apostolat directement par le Seigneur sans l'intermédiaire d'aucun homme, il écrit *ουκ απ' ανθρωπων ουδε δι' ανθρωπου*. Ces deux termes se complètent l'un l'autre (Gal. 1, 1). On pourrait concevoir un apôtre qui le serait *απο θεου* et en même temps *δι' ανθρωπου*, ce serait celui que Dieu aurait appelé par l'intermédiaire d'un autre homme... L'emploi d'*απο* laissant ouverte la possibilité d'un intermédiaire humain, tout ce que l'apôtre affirme en disant : *απο του κυριου*, c'est que le Seigneur est à l'origine de la tradition qu'il va rapporter. » (P. 161.) Il aurait pu dire plus explicitement que dans ce texte *le Seigneur* désigne *Dieu* et non Jésus-Christ, comme je l'ai montré récemment dans cette *Revue* (1909, p. 350).

2. En revanche, il m'est impossible de l'approuver quand il dit un peu plus loin (p. 186) que Paul « n'étant pas un historien, rien ne prouve qu'il reproduise exactement ce que la tradition lui avait apporté ». Son récit concorde cependant pour l'essentiel avec celui des trois évangiles synoptiques. Que veut-on de plus?

M. Goguel avoue lui-même que Paul « pensait *tenir la coupe d'alliance de la tradition*, comme le reste de son récit ». (*Ibid.*) De quel droit, avec quelle vraisemblance dit-il donc, immédiatement avant, que « l'idée d'alliance étant une idée paulinienne, l'évolution (qui a substitué la coupe d'alliance à la prétendue coupe eschatologique) s'est peut-être faite *sous l'influence de l'apôtre* »? Comment peut-on juxtaposer ainsi deux affirmations aussi contradictoires?

3. Les idées de saint Paul sur la Cène ont été exposées

par M. Goguel en général assez correctement. Il me semble pourtant excessif de dire que, d'après lui, « le sacrement agit de lui-même, *ex opere operato* et sans l'intermédiaire de la foi ». (P. 183.) Sans doute, l'auteur s'empresse d'ajouter : « mais la foi est nécessaire pour diriger l'action du sacrement ». Mais cette seconde phrase n'est pas de nature à diminuer beaucoup la surprise causée par la première.

Ce que l'auteur voulait dire, je pense, et la seule chose qui résulte de ce qu'il a exposé précédemment, c'est que celui qui, sans avoir la foi, participe à ce sacrement, *bien loin d'en recueillir aucun bénéfice*, s'expose à un *sévère châtement divin*. Mais qui a jamais employé dans un tel sens la formule catholique de *l'opus operatum*? Est-il même permis, pour exprimer une telle pensée, de dire que « le sacrement agit de lui-même »? Eh! non, c'est la colère de Dieu qui agit contre ceux qui osent pervertir le moyen de grâce institué par lui pour les seuls croyants. Le sacrement n'est qu'un symbole, par lequel on entre en communion avec Jésus-Christ crucifié, si l'on y participe dignement, et par lequel on s'expose à la colère de Dieu, si l'on y participe *indignement*.

Je ne saurais donc souscrire à cette conclusion de M. Goguel : « Ce qui est établi, c'est qu'avec l'apôtre Paul la notion sacramentaire apparaît pour la première fois sur le terrain chrétien¹. » (P. 188.) Il faut singulièrement forcer le sens des termes employés par l'apôtre ou affaiblir celui de l'adjectif *sacramentaire* pour pouvoir formuler une telle affirmation. Paul n'est pas plus l'auteur responsable du catholicisme sur ce point que

1. M. Goguel va jusqu'à écrire un peu plus loin (p. 214) : « Paul parle de communion avec le Christ mourant par la consommation d'éléments qui sont *réellement* son corps et son sang. » C'est prodigieux. La présence réelle enseignée par saint Paul!

sur *aucun autre*. Ce n'est qu'en mutilant ou en altérant profondément sa pensée qu'on peut aboutir à un tel résultat.

4. M. Goguel n'est pas plus dans le vrai quand il dit que, d'après saint Paul, Jésus est mort « condamné et maudit de Dieu » et que « comme, en vertu de la justice de Dieu (?), la mort est le salaire du péché, par sa mort il a payé la dette qu'il avait contractée en se rendant solidaire de l'humanité pécheresse ». (P. 182.)

Où est-il dit que Jésus ait été condamné et maudit de Dieu? Il fut condamné par les Juifs et maudit par la Loi mosaïque, qui déclare *maudit quiconque est pendu* à un gibet (Gal. III, 13). Et c'est précisément cette contrevérité, cette fausseté, démontrée par la résurrection de Jésus-Christ, qui prouve que la Loi est abrogée, du moins dans ses décrets de malédiction¹.

Où est-il dit que Jésus eût contracté une *dette* et qu'il l'ait *payée* par son supplice? C'est parler comme l'Église et non comme Paul, ni comme aucun apôtre.

Quant à *la justice de Dieu*, Paul en parle sans doute plus d'une fois, mais il donne, avec la Bible tout entière, à cette locution un sens tout différent, pour ne pas dire opposé à celui qu'on lui donne généralement aujourd'hui².

VI. Je ne dirai rien des nombreuses allusions à l'eucharistie que M. Goguel a cru trouver dans l'évangile et l'épître de Jean. Elles sont pour la plupart bien peu vraisemblables. Qui se serait douté, par exemple, que « le lavement des pieds est une allégorie qui vise l'eucharistie »? (P. 195.) Et qui admettra qu'un texte célèbre de l'épître doive être traduit comme suit : « Voyez quelle *agape* (c'est-à-dire quel moyen de grâce) Dieu a mise à

1. V. *Revue de théologie : L'abolition de la loi mosaïque*, etc.

2. *Revue de théologie* 1905, p. 485; 1906, p. 27, etc. Dans mes *Études bibliques, Nouv. Test., La Doctrine de l'expiation*, etc.

notre disposition, afin que nous arrivions à être appelés enfants de Dieu? » Ce qui « voudrait dire que l'agape est d'institution divine et qu'elle a pour effet de rendre les hommes enfants de Dieu ». (P. 209.) On n'en croit pas ses yeux. L'apôtre de l'amour, du culte en esprit et en vérité, de la foi qui donne la vie éternelle, etc., faisant dépendre le titre d'enfant de Dieu de la consommation matérielle d'un peu de pain et de vin!

Nous ne suivrons pas M. Goguel plus loin dans son étude. Il constate lui-même que *les autres écrits du Nouveau Testament* ne renferment rien d'important sur la matière¹. Et quant aux *Pères apostoliques*, à *Pline le Jeune* et à *Justin Martyr*, leurs idées, bien qu'intéressantes à connaître, n'ont pas une assez grande importance à nos yeux pour qu'il fût utile de les résumer ici. Je me borne à dire que l'inauthenticité (même partielle) de la lettre de Pline et de la réponse de Trajan n'est rien moins que démontrée, et, en revanche, que quand on parle des idées d'Ignace on devrait distinguer nettement entre son épître aux Romains, qui n'est vraisemblablement pas authentique, et les six autres, qui le sont certainement².

VII. Quand on pense que tout cela a été soutenu en Sorbonne par un professeur de la Faculté de théologie

1. *Ivz* a bien, dans ce passage, le sens *afin que* (et non *que*). Dieu nous a donné ce grand amour (en Jésus-Christ) *afin que* (en l'acceptant, en y croyant) nous fussions appelés enfants de Dieu. *L'agape* n'a rien à voir dans un tel contexte.

2. On ne voit pas comment dans Hébr. XIII, 10, « ceux qui font le service du tabernacle » pourraient être des chrétiens et comment ce texte pourrait prouver « que le sacrifice dont il parle, celui du Christ, n'est suivi d'aucun repas des fidèles ». (P. 218.) Si dans l'épître de Clément de Rome « on n'est pas en droit de supposer que le grand-prêtre et les lévites soient des désignations symboliques de l'évêque et des presbytres » (p. 228), pourquoi en serait-il autrement de ceux qui font le service du *tabernacle*, dans l'épître aux Hébreux (ou plutôt *contre* les Hébreux, c'est-à-dire *dirigée contre les opinions* des Juifs ou des Judéo-chrétiens)? L'expression *le tabernacle* est-elle moins claire ou moins caractéristique du culte juif que *le grand prêtre* et *les lévites*?

3. V. Ed. Bruston, *Ignace d'Antioche*.

protestante de Paris, nommé récemment par le Synode luthérien et par quelques-uns des personnages les plus connus des Églises protestantes françaises, que c'est donc là l'enseignement que reçoivent les futurs conducteurs de nos églises qui font leurs études dans cette Faculté, on est saisi d'étonnement, de douleur et d'appréhension pour l'avenir. On aurait pu d'ailleurs, et on aurait *dû* le prévoir et agir en conséquence.

Voilà ce qu'on appelle aujourd'hui dans certains milieux exégèse et critique *historique!* On commence par faire abstraction de tous les textes les plus clairs, les plus importants, les plus authentiques, quand ils ne cadrent pas avec une certaine idée qu'on s'est formée *a priori*; on force le sens de quelques paroles, fort obscures, on affaiblit ou l'on tord audacieusement celui de plusieurs autres, parfaitement claires. Après quoi l'on conclut : Voilà ce que Jésus-Christ, voilà ce que tel apôtre a enseigné! C'est absurde peut-être, mais il a enseigné cela, et pas autre chose. Tous les critiques dignes de ce nom sont aujourd'hui d'accord là-dessus.

Je ne m'étonne pas qu'une telle critique inspire de l'effroi aux laïques pieux de nos églises et même à bien des pasteurs. Pour moi, ce n'est pas de l'effroi qu'elle me cause, mais une stupéfaction profonde et une grande douleur, mêlées d'indignation et de pitié.

On aimerait pouvoir traiter de pareilles élucubrations par le dédain et les abandonner au jugement des lecteurs intelligents. Mais il est difficile de ne pas les prendre au sérieux quand elles s'étalent dans des ouvrages de trois ou quatre cents pages composées par des professeurs de théologie, qui ont la prétention d'exposer les derniers résultats, et les plus sûrs, de la science critique. Elles passeront, je n'en fais aucun doute. L'inondation passe aussi, mais ce n'est pas sans avoir fait des ravages, que les ingénieurs ont la mission de prévenir dans la mesure du possible. Il y a des circon-

stances où le silence ressemble étonnamment à la timidité ou à la complaisance, et peut avoir les conséquences les plus graves. Je me refuse, quant à moi, à prendre ma part d'une telle responsabilité. *Animam meam liberavi*. Il ne faut pas laisser croire que de pareilles aberrations sont généralement acceptées (ou passent du moins sans contradiction), parmi les protestants français.

Pour en revenir à l'institution de la Cène, nous possédons quatre récits, très anciens, et qui s'accordent pour l'essentiel. Il est absolument arbitraire et antiscientifique de déclarer non-historique un ou plusieurs détails importants rapportés par tous les quatre, sous prétexte que la signification n'en est pas très claire pour nous. Elle serait peut-être moins obscure si l'on voulait considérer que Jésus, ayant conscience d'être le Messie promis, avait tout simplement l'intention de réaliser les promesses des prophètes et en particulier celle de *la nouvelle alliance* annoncée d'avance par eux.

Il faudrait seulement renoncer à l'axiôme que, dans sa pensée, le monde (l'univers physique) allait bientôt finir dans une catastrophe soudaine et que c'est en cela que consistait *la bonne nouvelle* qu'il annonçait. Cet axiôme de la critique moderne est-il vraiment aussi indubitable qu'on le prétend¹?

Il serait facile, en tout cas, de renverser les termes de l'argument principal allégué contre l'institution de la Cène par Jésus et de dire : Puisque Jésus a institué la Cène, après avoir déclaré précédemment qu'il fonderait son Église sur la profession de foi que venait de faire l'apôtre Pierre (Matth. xvi), c'est donc la preuve qu'il n'a pas en même temps prédit la fin du monde (de l'univers) à bref délai et que les quelques passages des évangiles où l'on a cru trouver une telle prédiction ont

1. V. Sur ce point *La Vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ et Les prédictions de Jésus*.

un sens bien différent. Et à supposer qu'ils eussent réellement ce sens-là (ce qui n'est pas et *ne peut pas être*¹⁾, il faudrait simplement en conclure que ce sont ceux-là, et non ceux qui parlent de l'Église et de l'institution de la Cène, qui ont été ajoutés ou plus ou moins altérés plus tard, sous l'influence des idées courantes dans l'Église.

On n'a pas le droit de choisir dans un enseignement ce qui vous plaît en déclarant tout le reste inauthentique. Il faut le considérer *dans son ensemble* et s'efforcer de concilier les idées qui à première vue paraissent divergentes ou contradictoires. On le fait pour un écrivain quelconque ; pourquoi se permet-on d'agir autrement à l'égard de Jésus-Christ ?

CH. BRUSTON.

1. V. *ibidem*.

Le Paradis du Hadès

Nous avons montré par notre article précédent, dans cette *Revue* (numéro de juillet 1910), que la croyance à l'existence d'un *Paradis du Hadès*, chez les Juifs du temps de Jésus et des apôtres, est clairement et incontestablement affirmée par le célèbre pseudépigraphe désigné par le titre : *le livre de Hénoch*. Nous avons ajouté que cette même croyance était enseignée par des textes tout aussi concluants d'un autre pseudépigraphe de l'époque des empereurs Flaviens : par *le quatrième livre d'Esdras*¹. Ces textes sont les suivants :

Au chapitre iv, 35, de notre document, *les âmes des Justes* nous sont montrées séjournant dans *leurs demeures spéciales* et demandant à l'ange Jeremiël : « Jusqu'à quand sommes-nous ici? Et quand (existera) l'emplacement de notre récompense? » Et l'ange Jeremiël leur répond : « Jusqu'à ce que le nombre de vos semblables soit complété, après que le Saint (Dieu), en le jugeant, a évalué le siècle », etc.².

Dans ce texte, les âmes des justes sont représentées, comme dans le livre de Hénoch, demeurant dans le

1. Nous citons ces textes d'après les éditions critiques de Hilgenfeld (*Messias Judaeorum*, 1869), de Volkmar (*Das vierte Buch Esra*, 1863) et de Fritzsche (*Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti*, 1871).

2. Quatrième Esdras iv, 35 : *Nonne enim de suis interrogaverunt animae justorum in promptuariis suis et dixerunt : Usque quo sumus hic? Et quando arca mercedis nostrae? Et respondit Jeremiël angelus dixit eis : Donec impletus fuerit numerus similium vobis quoniam ponderans ponderavit sanctus saeculum, etc.*



séjour des morts, ou dans le *Hadès*, enfermées dans des demeures qu'Esdras désigne sous le nom de *promptuaria* (celliers, salles ou prisons). Ces âmes interrogent un ange au sujet de l'époque de leur délivrance, comme aussi au sujet de l'emplacement dans lequel ils recevront leur récompense définitive. Et l'ange Jeremiël leur répond que cette époque n'arrivera que lorsque le nombre des âmes des Justes sera devenu complet, après que Dieu aura jugé le siècle présent en l'évaluant à sa juste valeur.

Au chapitre VII, 31, un autre texte nous apprend que « le siècle qui ne veille pas encore (le siècle à venir) sera réveillé, et le siècle de la corruption périra. Et la terre rendra ceux qui dorment, et la poussière ceux qui habitent dans son silence, et les *demeures spéciales* (*promptuaria*) rendront *les âmes* qui leur sont confiées, et le Très-Haut sera révélé, assis sur son siège (judiciaire) », etc.¹.

Au chapitre VII, 53, un troisième texte nous montre que « *le Paradis*, dont le fruit incorruptible persévère, et dans lequel se trouve le rassasiement et la guérison », sera seulement « révélé » dans l'avenir²; mais « les âmes des Justes ne s'y trouvent pas encore : elles sont « rassemblées », pendant le présent siècle, dans les demeures spéciales, « où elles jouissent d'une grande paix et sont gardées par les anges ». C'est ce que nous enseigne aussi un quatrième texte de notre document (ch. VIII, 68), qui s'exprime de la manière suivante : « Parce que maintenant, quand elles furent rassemblées dans leurs demeures (*in promptuariis suis*), elles se reposent dans

1. *Et erit post dies vi et excitabitur quod nondum vigilat sæculum, et morietur corruptum, et terra reddet qui in ea dormiunt et pulvis qui in eo silentio habitat, et promptuaria reddent quæ eis commendatæ sunt animæ, et revelabitur Altissimus super sedem judicii, etc.*

2. Quatrième Esdras VII, 53 : *Et quoniam ostendetur paradusujus fructus incorruptus perseverat, in quo est saturitas et medela, etc.*

un grand repos et sont gardées par les anges, et la gloire leur est réservée dans le siècle à venir¹. »

Tels sont, sur les croyances des Juifs du temps de Jésus et des apôtres, relatives au *Séjour des morts* réservé aux âmes des Justes, jusqu'au moment de la résurrection, les renseignements précis du *quatrième Esdras*, document de l'époque des empereurs Flaviens, c'est-à-dire du premier siècle de l'ère chrétienne. Ces renseignements nous montrent clairement que ce séjour était envisagé comme un séjour « de grande paix sous la garde des anges »; par conséquent, comme un *Paradis*; quoique cette désignation ne soit employée par Esdras que pour désigner le *Paradis* qui « ne sera révélé » qu'au moment de la résurrection finale. Quant à ce *Paradis* de l'avenir, dans lequel « les âmes des Justes » jouiront « de fruits incorruptibles, du rassasiement et de la guérison », il est *réservé* dans le ciel, d'où il descendra sur la terre, d'après un texte de la *première Vision* du *quatrième Esdras*. En effet, Esdras nous est montré introduit par une vision dans le *Paradis* que Dieu « avait planté, à sa droite, avant que la terre n'advint² ». C'est aussi de ce même *Paradis* de l'avenir que parle la *Vision VIII*, 52, de notre document, quand il est dit que « le *Paradis* est manifesté (aux Justes), que l'arbre de vie est planté et que le temps à venir est préparé³ ».

Dans ces diverses descriptions des *Séjours* destinés aux âmes des Justes (donc aussi à celles des Patriarches)

1. Quatrième Esdras VIII, 68 : *Quia nunc quando collecta fuerint in promptuariis suis requiescunt in quiete multa et ab angelis custodiuntur, et gloriam resercentam eis in novissimo.*

2. Quatrième Esdras, Vision I (arabs) : *Et induxisti eum in paradysum quem plantaverat, dextra tua, antequam terra adventuret.*

3. Quatrième Esdras, Vision VIII, 52 : *Vobis enim apertus est paradysus, plantata est arbor vitae, preparatum est futurum tempus.* Comp. Psaume de Salomon XIV, 2 : ὅσοι κυρίου ζήτονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ παράδεισος κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσοι αὐτοῦ; Apoc. II, 7 : Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φραγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ μου.

après la mort et après la résurrection, selon le *quatrième Esdras*, il n'est nulle part question, comme on peut le constater, d'un séjour de ces Justes *dans* le ciel ou dans le *Paradis du ciel*. Mais tous ces textes concourent ensemble à montrer que ce séjour, après la mort, était, selon la croyance des Juifs du temps de Jésus et des apôtres, un séjour de paix ou de félicité, sous la garde des anges, dans le *Paradis du Hadès*.

A ces divers textes, explicites et concluants, relatifs à la croyance des Juifs du premier siècle à un *Paradis du Hadès*, nous pouvons joindre des textes tout aussi explicites, empruntés à un autre document important, qui nous offre des renseignements précieux sur le même sujet : nous voulons parler des *Oracles sibyllins*. Ces textes se trouvent, il est vrai, dans un fragment de ce document qui contient une description chrétienne du jugement dernier; mais les détails que cette description nous donne sur le jugement « des pieux et des impies » et sur le *séjour* des premiers avant le jugement n'en expriment pas moins les croyances des Juifs de l'époque de Jésus et des apôtres.

Dans cette description du jugement dernier contenue au livre II (vers 230 à 250) des *Oracles sibyllins*¹, l'ange Uriel nous est montré « brisant les portes solides du *Hadès* et amenant tous les hommes au jugement devant le Christ, qui est venu dans un nuage avec les anges s'asseoir sur un trône, à la droite de Dieu, pour juger la vie des pieux et des impies ». Parmi les pieux se trouvent Abraham, Isaak, Jacob, Josué, Daniel, etc., qui, tous, *sont ramenés du Hadès*. Le séjour de l'âme des patriarches dont il est question ici, comme celui de tous les hommes pieux de l'Ancienne Alliance, est donc, là encore, envisagé comme ayant été un *Paradis du Hadès* dans cette solennelle description.

1. Friedlieb, *Oracula sibyllina*, livre II, v. 230-250; 1852.

D'après un fragment du *Proœmium* de la Sibylle érytréenne, « les hommes qui ont craint Dieu « hériteront du temps éternel et demeureront dans le jardin verdoyant du Paradis, pour y goûter le pain doux qui *provient du ciel brillant* »¹. Il s'agit donc ici encore d'un *Paradis descendu du Ciel* et nullement du *Paradis du Ciel*, dans lequel, selon la croyance juive ou chrétienne de l'époque à laquelle nous transportent les documents les plus anciens du judaïsme ou du christianisme, les âmes des justes ou des hommes pieux auraient été accueillies immédiatement après la mort.

D'après tous ces textes formels, qui affirment si incontestablement la croyance des Juifs du temps de Jésus à un séjour des *Justes* et des *Patriarches* dans le *Hadès* après leur mort, est-il encore permis de douter du sens réel d'un texte significatif qui a été, avec raison, cité par des commentateurs éminents du Nouveau Testament, à propos de Luc XVI, 19-31, et XXIII, 43? Nous voulons parler d'un passage du quatrième livre des Macchabées (XIII, 16), qui nous apprend que les Juifs pieux ou les martyrs étaient « *reçus* (après leur mort) *dans le sein d'Abraham, d'Isaak et de Jacob* » (εις τοὺς κόλπους αὐτῶν). Ces Juifs étaient accueillis, en réalité, dans le *Paradis du Hadès*, les expressions : *être reçu dans le sein d'Abraham* n'étant autre chose qu'une désignation synonyme de ce *Paradis*, intelligible à tout le monde.

A. WABNITZ.

1. Friedlieb, *Proœmium* de la Sibylle érytréenne, p. 6.

Un argument apologétique tiré de l'Évolution

Dans les conditions actuelles, on n'a jamais vu la vie sortir de la matière inanimée. On n'a jamais vu, non plus, un être vivant, animal ou végétal, donnant naissance à un être plus complexe que lui-même.

Un oiseau pond un œuf, cet œuf, en se développant, donne un oiseau qui possèdera des caractères hérités de ses parents. Une plante donne des graines qui reproduisent des plantes semblables.

Si, au lieu de considérer un individu déterminé, nous considérons l'ensemble des êtres vivants, il semble y avoir une loi exactement contraire. L'extrême diversité des organismes et leurs ressemblances entre eux ne peuvent s'expliquer que par l'hypothèse d'une évolution, les êtres les plus simples ayant donné naissance à des êtres de plus en plus complexes.

Si l'on considère le développement d'un être particulier, on trouve que jamais *le moins* ne peut donner *le plus*. Prenons l'ensemble des organismes, la seule hypothèse satisfaisant quelque peu l'esprit est la théorie de l'Évolution à laquelle on est obligé de s'arrêter malgré toutes les obscurités qu'elle laisse subsister.

Or, la théorie de l'Évolution suppose *le moins* donnant *le plus*. Si l'on suit l'embryogénie d'un mammifère, par exemple, on voit le jeune être d'abord formé d'une seule cellule et correspondant à un état où reste tout un groupe d'animaux, les protozoaires. La cellule se divise, l'animal devient de plus en plus complexe. A un stade

avancé du développement, le fœtus a les traits généraux d'un poisson, puis ceux d'un reptile, d'un oiseau, etc. Le moins complexe, le moins perfectionné devient le plus complexe, le plus perfectionné. En apparence le développement d'un embryon donne bien un exemple actuel et réel du *plus* sortant du *moins*. Mais n'oublions pas que la cellule initiale (l'œuf) avait été produite par deux parents correspondant à l'état de plus grand développement que le nouvel être atteindra.

On a voulu voir dans cette succession de formes dans le développement l'image de l'évolution de l'espèce; c'est même l'un des meilleurs arguments en faveur de la théorie. Il y a pourtant une différence fondamentale entre la série *observée* pour l'individu et la série *supposée* pour l'espèce.

Dans le premier cas, il y a, au début, préexistence d'un ou plus fréquemment de deux êtres identiques au nouvel être arrivé à l'état adulte¹.

Dans le deuxième cas, il n'y a, au début, que des êtres rudimentaires qui, par évolution, donnent des formes de plus en plus complexes. Dès lors, l'ensemble de la Nature organisée nous donne ce spectacle étonnant contraire à toutes nos observations particulières : le *moins* donnant le *plus*.

Appliquons cela à l'homme en particulier. Admettons pour simplifier qu'il descende du singe (en réalité, il descend probablement de types disparus ne correspondant à aucun singe actuel, mais ici peu importe). L'homme a des facultés, des idées, des sentiments, etc., qui dépassent de beaucoup le singe; le singe (ou l'animal en général) se différencie des êtres vivants qui n'ont

1. Si nous faisons abstraction de la multiplication par bourgeonnement de certains animaux inférieurs et du bouturage des plantes, nous pouvons dire qu'il y a généralement deux parents (le père et la mère) et seulement la mère dans les cas de parthénogénèse, c'est-à-dire de reproduction sans fécondation.

qu'une sensibilité obscure comme les végétaux; la cellule vivante dépasse le monde inanimé.

Comment expliquer toute cette évolution ascendante si au-dessus de l'Univers il n'y a pas une source de tout cet univers possédant *éminemment* le principe des qualités de tous les éléments de cet univers. Sans l'idée de Dieu, la doctrine de l'Évolution aboutit à une étrange opposition entre ce qu'on est obligé de supposer et ce qu'on peut constater, en admettant qu'un Esprit parfait préside à cette évolution et que tout vient de Lui, tout s'éclaire.

Comment expliquer ce qu'il y a de plus élevé en l'homme, la conscience morale, s'il n'existe nulle part une conscience morale infiniment supérieure à celle de l'homme et d'où la sienne dérive.

La raison pratique postule la croyance en Dieu. A une époque où la science possède le crédit dont elle jouit aujourd'hui, il y a un certain intérêt apologétique à montrer que le plus sublime postulat de la raison pratique peut s'appuyer sur un argument biologique assez fort.

JEAN FRIEDEL,

Docteur ès sciences.

La Conclusion du premier Discours du prophète Ésaïe

Plusieurs commentateurs ont contesté, dans ces derniers temps, l'authenticité d'un nombre plus ou moins considérable de passages, souvent fort importants, des livres prophétiques de l'Ancien Testament. Je n'ai pas l'intention d'aborder ici cette question générale. Je l'ai fait récemment dans une étude intitulée *Vraie et fausse Critique biblique* (1905)¹.

Je veux discuter seulement l'authenticité de la conclusion du premier discours d'Ésaïe (iv, 2-6), qui a été niée par MM. Duhm, Cheyne et Marti. Ils assurent que ces quelques versets sont une addition bien postérieure à l'époque du prophète.

Mais, avant de pouvoir juger s'ils sont ou non d'Ésaïe, il est indispensable évidemment d'en connaître le sens exact.

Or, le sens des versets 2-4 n'offre pas de très grandes difficultés; mais il n'en est pas de même des versets 5 et 6.

1. Le verset 2 exprime l'idée qu'« en ce jour-là », c'est-à-dire après le châtement terrible qui vient d'être annoncé (ch. II et III), « ce que l'Éternel fait germer »² ou « le fruit de la terre », donc *les productions du sol*, seront « en honneur et en gloire, en fierté et en magni-

¹ V. aussi *Les plus anciens prophètes* dans mes *Études bibliques, Ancien Testament*.

² Littéralement : *le germe de l'Éternel*.

ficence pour les réchappés d'Israël ». Cela ne signifie pas précisément qu'elles seront *abondantes* et magnifiques, — quoique d'autres textes bien connus, de Joël, d'Amos, d'Hosée, etc., d'Ésaïe lui-même, nous autorisent à croire qu'il devait en être ainsi dans la pensée du prophète, — mais que les Israélites qui auront échappé à ce grand jugement de Dieu mettront en elles leur honneur, leur gloire, leur fierté, etc., — tandis que précédemment le peuple mettait sa gloire et sa fierté dans ses trésors, ses chevaux et ses chars de guerre (II, 7 ss.), dans les objets de luxe et de parure (III, 18 ss.).

On voit le rapport intime qui existe entre ce verset, ainsi compris, et l'ensemble du discours précédent. Il n'y a donc pas lieu de douter de l'authenticité de cette première phrase de la conclusion.

D'autant plus que la précédente (v. 1) ne peut vraiment pas être considérée comme une conclusion, et que ce qui est dit ici des productions du sol est dit ailleurs par Ésaïe de l'Éternel lui-même : « Il sera une couronne d'honneur et un diadème de magnificence pour le reste de son peuple » (xxviii, 5), c'est-à-dire que le reste du peuple considèrera comme un honneur, une gloire royale, d'avoir un tel Dieu.

Observons aussi qu'interprété dans ce sens, le verset 2 exprime une qualité *morale* — comme les deux suivants, qui parlent de la *sainteté* de ce peuple futur, de cette *race sainte* qui devait survivre au châtement, d'après le chapitre vi, — et une qualité *opposé* aux défauts reprochés au peuple par le prophète *dans ce même discours* (ch. II et III).

2. Les *versets 3 et 4* n'ont guère besoin d'explication : ils expriment, nous venons de le dire, *la sainteté* du peuple futur quand Iahveh l'aura purifié en entier : hommes et femmes, — les femmes, de leur *corruption*, tous de leurs *crimes*, de leurs violences sanglantes.

Ce double reproche (surtout celui qui concerne les

femmes) concorde si bien avec ceux que renferme tout le discours qu'on ne voit pas non plus comment on peut douter de l'authenticité de ces deux versets. Seule, la fin du verset 3 : « Quiconque est inscrit pour la vie, à Jérusalem », semble une addition postérieure.

3. Les versets 5 et 6 sont certainement fort obscurs au premier abord; mais ce n'est pas une raison suffisante pour préférer au texte masorétique celui que les traducteurs alexandrins ont cru avoir sous les yeux ou ont imaginé. M. Marti s'étonne que « la présence de Iahveh » n'y soit pas mentionnée. Il ne s'agit pas de chercher ce que ce texte devrait dire, mais ce qu'il dit en effet. Nous verrons ensuite si la pensée qu'il exprime est vraisemblable ou non, digne ou non du prophète Ésaïe.

« Et l'Éternel créera sur toute la résidence de la colline de Sion
et sur son assemblée (ou sur ses assemblées)
une nuée pendant le jour et une fumée
et un éclat de feu de flamme pendant la nuit. »

Cela ne signifie pas, en effet, précisément que Iahveh sera *présent* au milieu de son peuple dans une nuée le jour et dans une lumière brillante la nuit, comme jadis au désert. Cela signifie tout simplement qu'il le *protègera* pendant le jour (contre la chaleur) par une nuée et une fumée (ou vapeur plus épaisse qu'une nuée ordinaire) et qu'il l'*éclairera* brillamment pendant la nuit. Et c'est assez naturel, puisque ce sera un peuple *saint*.

Qui ne voit immédiatement le sens de cette double image? Et qui aura l'idée de la prendre à la lettre? N'y en a-t-il pas de nombreux exemples dans toutes les poésies du monde et dans celle des Hébreux en particulier? (Cf. xxv, 4 et 5; XLIX, 10; Ps. CXXI, 5 s.; etc.)

Nous chantons encore aujourd'hui :

Protège-moi contre le faix du jour!
Pendant la nuit, que ta clarté m'éclaire! etc.

Et nul ne s'imagine qu'il s'agisse là du jour et de la nuit

astronomiques, d'une chaleur, de ténèbres et d'une lumière physiques. Pourquoi en serait-il autrement chez le prophète?

4. La *fin du verset 5* doit exprimer la *raison* de cette protection accordée par Dieu à son peuple fidèle. Cette raison, c'est *que* (כי *car*) « sur toute gloire כְּהָר (khoup-pâh). » Ce mot peut être un substantif ou un parfait *pouhal*. Si c'est un substantif, il ne signifie pas un *baldaquin*, d'où l'on essaie de tirer l'idée de *protection*, mais une *alcôve* (Joël II, 16; Ps. XIX, 6), c'est-à-dire la chambre ou le réduit où les époux sont *cachés* à tous les regards. Car tel est le sens de la racine.

On peut traduire alors :

Car sur toute gloire (il y aura) un *voile*.

Mais il vaut peut-être mieux le considérer comme un verbe au parfait et traduire :

Car sur toute gloire *il aura été caché* (ou voilé).

Ce qui donne, d'ailleurs, le même sens.

Il ne s'agit pas là de la gloire *future* de Sion, que Dieu, dit-on généralement, doit *protéger*, mais de sa gloire *actuelle* et fausse, qui aura *disparu*.

C'est *à cause de cela* (*car*) que l'Éternel protégera et éclairera son peuple : *il en aura besoin*.

5. Et le *verset 6* continue à développer la même idée [Toute la gloire de Sion *aura disparu*], et (au lieu de cela, au lieu des palais dont on était si fier et qui auront été détruits, cf. III, 26; V, 9; VI, 2),

Une cabane sera pour ombre pendant le jour contre la chaleur et pour refuge et pour abri contre l'averse et la pluie.

Cf. aussi Amos III, 15; IX, 11 (*la cabane* en ruines de David), etc.

Voilà l'état d'abaissement, de pauvreté, de misère, où le peuple de Dieu aura été réduit. Mais ce sera un grand

bien pour lui, parce qu'alors, purifié de tous ceux qui le souillaient, il sera saint et pieux (v. 3 et 4), et Dieu le protégera et l'éclairera ou le dirigera (v. 5).

Ce sens, on le voit, est bien différent de celui qu'on donne généralement à ce verset, en traduisant סכה (soukkâh) par *abri* :

	Et il y aura un abri,
ou :	Et elle (Sion) sera un abri,
ou :	Et ce sera un abri, etc.

Mais *soukkâh* ne signifie pas *un abri* : ce mot désigne une hutte ou cabane (Jona IV, 5); c'est une image de petitesse, de fragilité, de faiblesse (Ésaïe I, 8; Job XXVII, 18; Amos IX, 11; etc.). Et ici c'est un objet qui doit servir à la fois *pour* faire de l'ombre et *pour* être un refuge et une cachette (par conséquent, un abri) contre la pluie. C'est dire qu'il ne peut pas avoir ici ce sens général ou abstrait, que c'est nécessairement un objet *concret*, et qu'il est le *sujet* de la phrase.

Cette dernière phrase du discours, qui n'est nullement une image, est plutôt une hyperbole dans le genre de celles de la fin du chapitre VII et du chapitre VI¹. L'idée qu'elle exprime est qu'il faut que le peuple de l'Éternel soit réduit au *dernier degré de l'abaissement*. Ce n'est qu'ainsi qu'il deviendra saint et, en conséquence, obtiendra la protection de son Dieu.

C'est là une des idées fondamentales de la prédication d'Ésaïe². Pourquoi contester l'authenticité d'un passage qui l'exprime et qui l'exprime en termes si caractéristiques, si analogues à ceux dont le même prophète se sert ailleurs, dans des textes certainement authentiques?

Montauban, 1907.

CH. BRUSTON.

1. Cf. aussi xxx, 23 et 24; xxxii, 20; etc.

2. V. mon *Histoire de la littérature prophétique*, etc.

Pour le sens de $\epsilon\iota$ $\pi\alpha\rho'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ dans Marc III, 21

Étienne de Byzance dit, en parlant de la ville de Gaza : $\epsilon\kappa\lambda\eta\theta\eta$ $\kappa\alpha\iota$ Μινωα , $\sigma\tau\iota$ Μινωα ... $\epsilon\omicron\upsilon\upsilon$ $\epsilon\zeta$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\tau\alpha\upsilon\tau\eta\eta$ $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\sigma\epsilon\upsilon\eta$ (cité dans le *Bibl. Realwörterbuch* de Winer, au mot *Caphthor*). « Elle fut appelée aussi Minôa, parce que Minôs..., étant *de là*, lui donna son nom. » Au reste, puisqu'on disait $\epsilon\zeta$ $\epsilon\upsilon$, *d'où* (Philip. III, 20; Éph. IV, 16; etc.), il est clair qu'on pouvait dire aussi $\epsilon\zeta$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, *de là*.

Après cela, $\pi\alpha\rho'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, pour dire *de près de là*, paraîtra, je l'espère, un peu moins invraisemblable.

CH. BRUSTON.

Les Origines de l'Idée de Dieu

RÉPONSE A M. HENRI BOIS

M. le professeur H. Bois a honoré d'une longue discussion dans la *Revue de théologie*¹ ma courte et déjà ancienne note sur la *Triple origine de l'idée de Dieu*². Il serait peut-être indiscret, après un si long délai, d'occuper encore les lecteurs de cette *Revue* d'idées personnelles qui lui ont été ainsi abondamment et très loyalement exposées. Aussi n'est-ce pas précisément mon but. Mais puisque j'avais promis une réponse à M. Bois, et puisque d'ailleurs l'intérêt de semblables questions ne s'efface pas en quelque mois, il me semble utile, sans revenir sur le fond de mes thèses, de m'expliquer sur quelques questions de méthode soulevées par les objections qui m'ont été faites, et mieux définir l'attitude que j'avais prise.

1. Ma première observation, et elle est essentielle pour qui veut bien comprendre la portée de mon étude, c'est que M. H. Bois semble avoir méconnu, tout au long de sa discussion, le caractère *purement et nettement critique* de ma position. Il a procédé comme s'il avait en face de lui une doctrine, à laquelle il fallait

1. Numéros de mai, juillet, septembre et novembre 1909, janvier 1910. Pour plus de brièveté, nous désignerons dans nos renvois ces cinq articles par les numéros I, II, III, IV, et V.

2. *Revue philosophique*, décembre 1908.

opposer une réfutation et une autre doctrine. Il a supposé très manifestement (III, 412) que je m'appuyais sur une métaphysique préalable, et d'ailleurs toute négative. Je ne faisais que définir un ordre de difficultés qui me paraissaient avoir été trop méconnues, et l'on a cru avoir devant soi un adversaire dont il fallait ruiner les contre-dogmes. Sans doute l'erreur se comprend aisément : là où il y a une *foi*, il est bien difficile que le simple *doute* ne soit pas traité en adversaire, et ce n'est pas la première fois que je constate chez les croyants, même les plus libres, cette impossibilité de comprendre une attitude rigoureusement critique. C'est une erreur pourtant, car à moins de nier que l'attitude critique soit la condition première de toute recherche philosophique et de toute affirmation réfléchie, il faut bien avouer qu'un tel doute n'équivaut point à la contrepartie négative d'une doctrine donnée; il nie seulement que cette doctrine ait atteint la certitude. C'est ce que M. H. Bois, entraîné par l'ardeur de sa conviction, paraît avoir d'emblée méconnu.

Il s'étonne que « je me place au point de vue de ceux qui nient Dieu » (I, 195). Cela est exact et n'a rien de surprenant en un sens; mais c'est dans le sens seulement où l'on peut dire que celui qui veut donner une démonstration géométrique ou expérimentale se place au point de vue de celui qu'il faut convaincre, et non au point de vue de celui qui est déjà convaincu. En revanche, je m'étonne à mon tour qu'après une lecture attentive de quelques textes très courts, M. Bois ait pu écrire à plusieurs reprises que « je n'ai cessé de dire et de répéter que Dieu n'existe pas » (I, 197; V, 41, etc.). Une telle négation, personne ne la rencontrera nulle part, que je sache, non seulement dans les quelques articles étudiés par M. Bois, mais dans aucun de mes écrits. Il y a plus : cette négation eût été en contradiction avec le but même que je poursuivais et le pro-

blème que je posais. Que signifiait, en effet, en deux mots, mon article sur la *Triple origine...*? Il équivalait à cette simple question : *Que veut-on dire* en affirmant Dieu? *Qu'est-ce* qu'on affirme ainsi? Est-ce une *existence* immédiatement donnée? Est-ce simplement l'objet d'une *idée*? De *quelle* idée, et *comment* obtenue? Précise ou vague? Claire ou obscure? Univoque ou équivoque? Telles étaient les difficultés que j'essayais de mettre en évidence sous une forme qui me paraissait relativement nouvelle et saisissante. Ce n'était en somme qu'un aspect de la double question que j'ai coutume de poser au nom de la pensée critique à tout croyant : 1° Quel est le *sens* de ce que vous affirmez? En quoi consiste le *contenu* de votre affirmation? 2° *Comment le sait-on*? Par quel mode de connaissance l'a-t-on appris? C'est cette double question que je posais au sujet de l'idée de Dieu, mon analyse des modes de pensée auxquels on la puise ne servant qu'à mieux illustrer l'indétermination de l'idée même. Cela étant, ne serait-il pas absurde de ma part de *nier* Dieu, au moment même où je demande qu'on me dise ce qu'on affirme en l'affirmant? Je ferais preuve d'une prodigieuse inconséquence : car si je niais, c'est que *je saurais ce que je nie*, je saurais donc aussi ce qu'on affirme, et c'est ce que, pour le moment, je déclare justement ignorer; c'est même ce que j'essaie de montrer qu'on ignore. L'athée dogmatique, tel que M. Bois m'a supposé, me paraît un penseur bien incohérent, ainsi que les Cartésiens l'avaient bien senti; car il avouerait qu'il *pense* Dieu, pour le nier ensuite; or dans les conditions où elle se présente, il est très soutenable qu'une telle pensée, dès qu'elle existe, ne saurait être complètement fausse. C'est pourquoi les preuves cartésiennes de Dieu se ramènent essentiellement à ceci : l'Homme *pense effectivement* Dieu. Et je suis très porté à admettre que cela peut être vrai de quelque sens du mot Dieu, qui est précisément celui

auquel le Cartésianisme et le Spinozisme se sont attachés. Mais si ce mot a plusieurs sens très hétérogènes, cela ne saurait être également vrai de tous; et c'est cette pluralité de sens, sur laquelle j'ai insisté, qui fait renaître tout le problème. A-t-on réduit cette pluralité? Il ne me le semble pas. En tout cas l'étendue même des articles et les efforts pénétrants de M. H. Bois prouvent que la difficulté est réelle. Me réfuter, c'eût été établir que le problème était illusoire. Qui le soutiendrait? Moins que personne M. H. Bois, puisqu'il s'est donné tout ce mal pour opérer les jonctions que je souhaitais, avec quelque succès qu'il ait pu le faire.

Pour la même raison, en signalant l'hétérogénéité actuelle des diverses idées de Dieu et des diverses sources où elles sont puisées, je ne fais que constater l'état présent d'une difficulté méconnue par ceux qui croient affirmer sous ce nom quelque chose de bien défini et d'univoque. Mais ai-je dit nulle part que jamais cette difficulté ne serait résolue? Je dis : on est *actuellement* victime d'un état de confusion mentale en croyant avoir *une* idée de Dieu. Mais comment pourrais-je dire qu'on ne l'aura jamais? D'abord, je ne suis pas prophète. Et surtout pour dire qu'on ne l'aura pas, *il faudrait que je l'aie déjà!* Pas plus que M. Lalande, dans son étude si intelligente, n'a pensé me réfuter (v, 46-47), pas davantage je ne prétends m'inscrire d'avance en faux contre ses conclusions, qui supposent mes prémisses. La fusion s'opèrera, dit M. Lalande. C'est donc qu'elle n'est pas déjà opérée. Et comment s'opèrerait-elle d'une manière vraiment consciente si l'on ne commence par se rendre compte des hétérogénéités? Il fallait donc d'abord les bien faire ressortir. C'est à quoi j'ai tâché.

M. Bois peut maintenant saisir combien mon attitude diffère de celle qu'il m'a très gratuitement attribuée. L'esprit de foi affirme d'abord, et attend qu'on le réfute; réfutation qui peut être singulièrement difficile. Mais

elle n'est pas nécessaire aux yeux de l'esprit critique. Car celui-ci a précisément pour règle d'attendre pour affirmer d'avoir des raisons suffisantes d'affirmer et surtout quelque chose de suffisamment déterminé à affirmer. Jusque-là il ne nie rien, mais il refuse de se prononcer. C'est à celui qui affirme qu'incombe l'*onus probandi*; ce n'est pas à celui qui attend la preuve qu'incomberait l'*onus negandi*. Car encore une fois on ne nie pas ce qu'on ignore et on n'ignore pas tout à fait ce qu'on nie.

Peut-être enfin — mais j'ose à peine susciter cette question personnelle — si M. Bois se fût mieux rendu compte de ce caractère critique de mon étude — n'eût-il pas dénoncé, comme il l'a fait (III, 413; IV, 542, etc.), le caractère superficiel de mon exposé ou même (III, 415) les ignorances qu'il soupçonne de ma part. Car si mon étude devait être courte pour être nette et pouvoir être embrassée d'un coup d'œil, comme j'y tenais expressément, elle ne prétendait pas résoudre les problèmes qu'elle ne voulait que poser. Il semble que M. H. Bois ait attendu de moi des réfutations de dogmes, de théories sur l'expérience religieuse, etc. J'ai expliqué que tel n'était pas mon but. La solution des problèmes que je posais, je ne l'offre pas, je la demande. J'attendais — et j'attends encore.

2. Je n'entre donc pas non plus ici, à plus forte raison, dans le fond de la discussion de la solution que M. H. Bois tire de l'Expérience religieuse. Le sujet est trop grave et trop délicat, et je fais trop grand cas de certaines de ses réponses, en particulier de celles qu'il fonde sur la comparaison de l'expérience religieuse avec les autres formes de l'expérience (v, 54 sqq.), pour les traiter à la légère. C'est seulement encore à quelques remarques de méthode que je veux me borner.

C'est d'abord beaucoup pour moi d'avoir amené le savant théologien à reconnaître qu'en dehors d'une

« expérience de Dieu », les idées, soit traditionnelles, soit philosophiques, que ce nom évoque, ou manqueraient d'objet certain, ou surtout n'arriveraient pas à se rejoindre. C'était, en effet, mon but critique d'amener la question de Dieu à cette position : que, en dehors d'une *donnée* qu'on puisse appeler Dieu, les *représentations* ou les *concepts* auxquels on applique le même nom manquent et de contenu suffisant et de connexion. On me donne donc au moins partiellement raison en reconnaissant que le problème se concentre sur ce point : Y a-t-il une expérience religieuse, et si oui, est-elle de nature à servir et de fondement et de moyen de jonction aux autres modes de connaissance auxquels on peut rapporter l'affirmation de la divinité? Seulement à cette question M. Bois répond affirmativement, trouvant ainsi une solution là où je vois l'occasion de difficultés nouvelles. N'importe : l'adoption de cette solution équivaut à l'aveu essentiel que le problème, tel que je le posais dès le début, était réel et motivé, et que quiconque n'arrive pas à l'expérience religieuse, telle que l'entend M. Bois, mieux encore, à une véritable perception de Dieu, restera embarrassé des difficultés que j'ai soulevées. C'est déjà un résultat considérable.

3. Quelle pourra être en effet la portée de cette solution? Il me semble qu'elle ne serait décisive que si vous pouviez dire que « l'Expérience religieuse » est une expérience directe de Dieu. A cette condition seule elle fournirait enfin cette *intuition* que Kant considérait déjà comme le complément indispensable (mais suivant lui absent) de toutes les preuves spéculatives de l'existence de Dieu, et que personne, ce me semble, ne peut confondre avec les représentations imaginatives fournies par la tradition extérieure. Or, dirai-je à M. Bois, vous avouez que l'expérience religieuse n'est justement pas une expérience directe de Dieu (IV, 547 ; V, 36), mais des effets de Dieu sur nous. Mais alors toute la difficulté

renait, car il devient évident que nous ne possédons plus le fait central qui serait *donné, objectif*, mais une *théorie* sur certains faits *subjectifs*. Ma question subsiste donc : *Comment pouvons-nous savoir* que ces effets que nous saisissons sont les effets de la *cause Dieu*, et que *voulons-nous dire* par là? Car ce dernier vocable ne peut plus dès lors désigner que ce que la pensée philosophique ou la tradition sociale mettent sous ce nom, puisque par elle-même l'expérience religieuse ne nous donne plus aucun *contenu nouveau* à y mettre. Cette *cause*, quelle sera-t-elle? Le Parfait cartésien? La Substance spinoziste? Le Jéhovah jaloux et sanguinaire de certains textes bibliques? Le Dieu-Père du Christ? (Cette dernière difficulté, du point de vue religieux même, a frappé un de vos correspondants (v, 53), qui pourtant n'en est pas arrivé à sentir combien est obscure l'idée que ce soit « le même Dieu »). Le Christ lui-même? Car vous voulez que l'expérience religieuse soit chrétienne (1, 203), c'est-à-dire qu'une expérience dont, par essence, le contenu serait unique et universel, ne se produise que par l'intermédiaire d'une donnée historique particulière, celle de la personne du Christ. Et alors à quoi reconnaîtra-t-on que cette expérience est « authentiquement » chrétienne? Car, en dehors de croyants-inaccessibles au doute critique, combien de personnes vous accorderont que « nous avons bien la *connaissance* des relations que Jésus-Christ et les Prophètes *ont eues* avec Dieu » (v, 59), alors que nous savons à peine, par une pénible exégèse, quelles sont celles qu'ils *ont prétendu* avoir? Que de difficultés! Je les résume en disant : 1° D'une part, il faudrait pour votre thèse que l'expérience religieuse fût en effet une expérience de Dieu, une expérience directe capable de mettre sous ce mot une réalité *donnée*; vous en parlez parfois en ce sens et une bonne partie de vos thèses ne vaudrait que s'il en était ainsi; et cependant, à l'analyse, vous reconnaissez que cette

expérience est indirecte et n'atteint que des *effets*, mais alors elle reste, comme je le disais, purement interne et psychologique; 2^o D'autre part, tantôt, pour me répondre au sujet des religions populaires, vous êtes amené à présenter l'expérience religieuse (mystique) comme un fait universel, inhérent à toute religion, fondement premier et immanent de toute religion (ce qui est bien discutable en soi); tantôt au contraire vous ne reconnaissez valable que l'expérience « authentiquement chrétienne » dont les bénéficiaires seraient évidemment, selon vous-même, en nombre bien restreint dans l'ensemble de l'humanité.

4. Et ceci m'amène à une nouvelle série de questions. Pour répondre au problème de la jonction entre les représentations théologiques populaires et l'expérience religieuse, M. Bois étend cette dernière notion à toute piété, à tout sentiment religieux. Voilà qui paraîtra bien risqué. Passons condamnation sur les religions inférieures qui visiblement doivent bien peu de chose à un sentiment intérieur du divin et consistent surtout en croyances plus ou moins grossières et matérielles et en pratiques cérémonielles, les unes et les autres imposées du dehors. Mais considérons les religions les plus avancées et le christianisme lui-même. Est-il déplacé de rappeler que ce ne sont pas seulement des hommes irréligieux « prévenus contre le christianisme » ni même de simples théistes philosophes, mais des croyants et des chrétiens qui en grand nombre tiendront en suspicion la solution du problème fondé sur l'expérience religieuse? Kant lui-même, si chrétien d'inspiration, et qui a tant fait (un de ses critiques contemporains le lui reproche assez âprement) pour préparer certaines formes modernes de pragmatisme matériel et religieux en subordonnant « le savoir au croire » et la raison théorique à la foi morale, Kant n'écarte-t-il pas l'idée d'une intuition de Dieu comme une véritable *Schwärmerei*? Et

que dire du catholicisme? Dans les études si documentées de M. Gout sur l'*Affaire Tyrrel*, que je lisais à côté de celle de M. Bois, je trouvais mainte preuve nouvelle de la constante défiance du catholicisme et de la papauté à l'égard de toute prétention à « l'Expérience religieuse ». Et dans une récente conférence de *Foi et Vie*, j'entendais M. Delbos, à son point de vue de philosophe et de catholique, faire à cet égard les plus fortes et les plus expresses réserves. De fait, ne peut-il pas y avoir une piété qui prétende « connaître, aimer et servir Dieu » sans prétendre le toucher pour ainsi dire du dedans et l'expérimenter? Voilà donc une expérience religieuse qu'un nombre considérable d'hommes de foi écartent systématiquement et qui leur apparaît surtout comme une source d'hérésies, c'est-à-dire d'opinions purement individuelles, comme si le propre d'une *expérience* n'était pas : 1° de s'imposer invinciblement à tous les individus normaux; 2° de les mettre d'accord en présence du fait irrécusable qui décide par dessus les interprétations et les conceptions indéfiniment diverses? Mais voici qui est plus fort encore : Qu'est-ce qu'une expérience qui aurait besoin qu'« on la cherche au moyen d'un dogme » (IV, 564), comme l'a déjà indiqué M. Le Roy? Ne ressemble-t-elle pas terriblement à une autosuggestion? Se battre les flancs pour *arriver à trouver vrai un dogme* obscur et à donner un sens personnel à cette fourniture toute extérieure, ou travailler, à force de méditer un dogme, à *se donner à soi-même une expérience* qui ne se présente pas, laquelle de ces deux opérations solidaires ressemble à une recherche sérieuse de la vérité? Quel est le savant qui obtiendrait le moindre crédit s'il appliquait à ses recherches une pareille méthode? Certes, je ne mets pas en doute la sincérité de ceux qui la pratiquent en matière religieuse; mais je puis bien me demander si leur sens critique n'est pas en défaut et si en toute autre matière que dans celle-ci où ils tiennent



à sauver quand même, par cette merveilleuse combinaison une croyance traditionnelle, il leur viendrait à l'esprit d'en faire usage et de la conseiller.

5. Et ici qu'on me permette d'ajouter une note personnelle. Il le faut bien puisqu'il s'agit « d'expérience ». Avec toutes les formes que lui suggère sa courtoisie — et je puis lui assurer que je n'en ai été nullement blessé — M. H. Bois en vient à me considérer comme une sorte d'« aveugle » parce que je manquerais d'un sens dont il a le bonheur d'être doté, et qui lui donne « l'expérience religieuse » (I, 199 et IV, 553). Il me serait aisé de lui répondre avec le regretté Rauh (j'emprunte à M. Bois lui-même cette indication [I, 204]) que si celui qui ne voit pas ce que tous aperçoivent est un aveugle, celui qui voit ce que la plupart des autres ne voient pas est un « halluciné ». Je prie à mon tour M. Bois de ne pas m'en vouloir de ce mot, inévitable pendant du sien. Et l'on pourrait se demander lequel est le plus près de l'état normal, de celui dont l'expérience comporterait une lacune ou de celui chez qui elle présenterait un excédent. Mais sans parler du caractère pénible de tels arguments *ad hominem*, nous pourrions discuter indéfiniment sur ce terrain sans aboutir, puisqu'on ne pourrait même se flatter de trancher un tel débat par un appel à la majorité.

Mais j'ai mieux à répondre : c'est que ce trop facile argument de M. Bois repose sur une erreur de fait : il a préjugé sans preuve mon inexpérience et mon incompetence religieuses. Je le comprends : un croyant sent si vivement le bienfait de sa foi qu'il lui est impossible de supposer que l'ayant eue on puisse l'abandonner. Pourtant, si tout sentiment religieux un peu profond constitue, comme il l'indique, une expérience religieuse, je ne suis pas l'aveugle de naissance qu'il suppose, et il ne lui reste qu'à se rejeter sur l'hypothèse d'une cataracte sénile. Mais je puis et je dois ici lui af-

firmer que j'ai connu et profondément ressenti de tels sentiments. Mon éducation a été sévèrement et fortement religieuse; et cette religion je l'ai prise, comme il était dans mon caractère, tout à fait à cœur et au sérieux. Elle ne m'est pas restée, comme il arrive parfois, tout extérieure. J'ai éprouvé, en dehors de toute contrainte, et même sans souci, probablement à côté, d'une rigoureuse orthodoxie, des élans d'ardente piété. C'est donc à tort, et par une arbitraire conjecture, que M. Bois a supposé sur ce point mon incompetence. Il se trompe du tout au tout quand il pense que je n'ai jamais pu considérer le Christianisme que du dehors et d'un « œil prévenu » (IV, 542). C'est juste le contraire qui est vrai : j'ai été pendant vingt ans, par toutes les méthodes d'enveloppement et de séduction, d'autorité ou de persuasion que l'on devine, *prévenu en faveur* du Christianisme, et qui plus est, j'ai fait, plus que loyalement, avec sincérité, avec abandon, quoique sans servilité, l'essai personnel de ce qu'on peut en tirer. Mais voici : la réflexion et l'étude, impitoyablement sincères de ma part à l'égard de toute croyance, des miennes comme de celles d'autrui, m'ont obligé à reconnaître que de tous ces états intérieurs et affectifs, si intenses qu'ils aient pu être, si avantageux qu'ils aient pu paraître pour ma paix intérieure ou pour ma tranquillité sociale, il n'y avait absolument rien à tirer en faveur de la vérité objective des représentations ou des dogmes auxquels ils s'accrochaient, et qu'il est impossible de les considérer comme la révélation d'une réalité transcendante à eux. Ainsi non seulement j'ai eu l'expérience à laquelle mon contradicteur m'a cru étranger, mais j'ai en outre l'expérience qu'on peut dépasser cet état et s'en affranchir. C'est une grande force pour un libre penseur que de ne l'avoir pas toujours été. Il peut mesurer la portée d'un état d'âme par lequel il a passé; il peut apporter un témoignage qui n'est pas simplement négatif et qui a la va-

leur d'une épreuve complète, d'une cross-examination, comme celle qu'exige une pensée vraiment critique. L'avantage lui reste de pouvoir dire que c'est lui qui possède l'expérience psychologique la plus étendue et la mieux contrôlée, de pouvoir dire que son indépendance d'esprit n'est pas un simple fait que les circonstances ou sa propre nature lui auraient imposé, mais qu'elle est une conquête de sa réflexion, et qu'elle lui a coûté. C'est lui qui est en droit d'attendre que les autres en arrivent où il est parvenu.

Je ne me flatte pas ici de l'espoir qu'ils y viennent. Je sais que j'offenserais. Je reconnaitrai d'ailleurs volontiers que nous sommes peut-être ici à une impasse. Car le croyant ne franchirait cette étape que s'il consentait à mettre l'exigence critique de l'affirmation légitime au-dessus des besoins religieux auxquels il a suspendu sa vie morale. C'est toute la question du pragmatisme qui va se poser; et peut-être est-elle insoluble s'il n'y a aucun moyen d'établir que la certitude soit un bien supérieur à ceux que le croyant tire de ses croyances. Encore faudrait-il supposer, ce que je ne tiens pas pour démontré, ni même pour pensable, que ce culte de la certitude implique la perte de ces autres biens que le croyant met dans la dépendance de la foi religieuse. Mais il faut bien voir que tel est l'aboutissement de la question. Et puisque précisément on m'oppose quelque part le témoignage de W. James, je crois pouvoir remarquer que par son pragmatisme, ce grand analyste et apologiste de l'Expérience religieuse me paraît bien près de réduire Dieu à une « idée utile ». Cela peut-il satisfaire le croyant? Je laisse chacun en juger à sa guise. Mais c'est une conclusion à laquelle on ne peut guère échapper si l'on avoue que de Dieu nous n'expérimentons que les effets sur nous. Je reconnais qu'un idéalisme extrême auquel le Pragmatisme aboutit après être parti d'un réalisme naïf, peut rester indifférent à cette conclusion. Pour moi, cepen-

dant, il m'a semblé jusqu'ici que la règle élémentaire de la méthode critique, celle qui a défini tous les progrès de l'esprit humain et déterminé toutes les conquêtes de la connaissance positive, celle dont la reconnaissance distingue l'esprit enfant ou primitif de la pensée adulte, réfléchie et expérimentée, c'est de ne pas confondre nos états d'esprit personnels avec la réalité. On me pardonnera si je crois devoir encore m'y tenir.

GUSTAVE BELOT.

Réponse à M. Belot

Les lecteurs de la *Revue* se joindront bien certainement à moi pour remercier M. Belot des pages si franches, si claires, si courtoises qui précèdent. Malgré l'intérêt qui s'attache à tout ce qu'il écrit, je ne voudrais point me laisser entraîner à reprendre une discussion à laquelle — c'est lui qui le souligne — j'ai déjà donné une ampleur peut-être excessive: Je ne puis pourtant pas ne pas ajouter encore quelques mots — quand ce ne serait que pour montrer à mon distingué contradicteur le cas que je fais de sa bienveillante réplique et l'importance que j'attribue à ses diverses remarques, et pour lui témoigner, de la meilleure manière sans doute, ma très sincère reconnaissance.

Si j'ai méconnu le caractère *critique* de la position de M. Belot pour lui donner à tort un caractère *négalif*, je lui en fais toutes mes excuses. Il est certain d'ailleurs qu'à mon point de vue religieux, j'aimerais bien mieux voir en lui un simple douteur qu'un négateur décidé. Je lui donne acte très volontiers de ces paroles qui semblent permettre l'espoir: « Je ne fais que constater l'état présent d'une difficulté méconnue par ceux qui croient affirmer sous ce nom quelque chose de bien défini et d'univoque. Mais ai-je dit nulle part que jamais cette difficulté ne serait résolue? Je dis: on est *actuellement* victime d'un état de confusion mentale en

croyant avoir *une* idée de Dieu. Mais comment pourrais-je dire qu'on ne l'aura jamais? » (P. 427.)

Toutefois, si j'ai commis, involontairement, un contre-sens, il me sera bien permis de plaider au moins les circonstances atténuantes — d'autant plus que M. Belot lui-même reconnaît que « sans doute l'erreur se comprend aisément ». (P. 425.)

Oui, elle se comprend aisément, et, pour la comprendre, il n'est pas même nécessaire de se reporter à la note sur la *Triple origine de l'idée de Dieu* : il suffit de lire avec quelque attention la présente réponse de notre aimable et ingénieux adversaire.

Lorsqu'il écrit : « La réflexion et l'étude, impitoyablement sincères de ma part à l'égard de toute croyance, des miennes comme de celles d'autrui, m'ont obligé à reconnaître que de tous ces états intérieurs et affectifs, si intenses qu'ils aient pu être, si avantageux qu'ils aient pu paraître pour ma paix intérieure ou pour ma tranquillité sociale, il n'y avait absolument rien à tirer en faveur de la vérité objective des représentations ou des dogmes auxquels ils s'accrochaient, et qu'il est impossible de les considérer comme la révélation d'une réalité transcendante à eux. Ainsi non seulement j'ai eu l'expérience à laquelle mon contradicteur m'a cru étranger, mais j'ai en outre l'expérience qu'on peut dépasser cet état et s'en affranchir » (p. 434); lorsque M. Belot écrit ces lignes, faut-il y voir un *simple doute* que le croyant aurait grand tort de « traiter en adversaire »? et ce qui s'exprime dans ce passage, est-ce donc une attitude qui diffère tant que cela de la négation directe, confiante, triomphante, dogmatique?

Lorsque M. Belot se défend d'avoir nié ou de nier Dieu en alléguant que l'athée dogmatique est un penseur bien inconséquent, puisqu'il confesse penser Dieu, tandis que lui, M. Belot, se garde de commettre un aveu si naïf et si maladroît, et l'évite en déclarant qu'il ne

sait pas ce qu'on affirme en affirmant Dieu : « Si je niais, c'est que *je saurais ce que je nie*, je saurais donc aussi ce qu'on affirme, et c'est ce que, pour le moment, je déclare justement ignorer; c'est même ce que j'essaye de montrer qu'on ignore » (p. 426), lorsque M. Belot répète que l'esprit critique « a précisément pour règle d'attendre pour affirmer d'avoir des raisons suffisantes d'affirmer et surtout quelque chose de suffisamment déterminé à affirmer » (p. 428), lorsque M. Belot insiste sur cette exclusion de « l'esprit critique » prononcée *a priori* contre quiconque, philosophe ou homme religieux, se permet de parler de Dieu et de croire en Dieu, est-ce vraiment se tromper que de trouver dans cette attitude la manifestation d'un athéisme qui, pour se croire supérieur à l'athéisme dogmatique, pour se dire critique, n'en est pas moins athée et dogmatique dans le fond?

Voyons, dire à l'homme religieux : « Votre religion n'est pas vraie », ou lui dire : « Votre religion n'a pas de sens, on ne peut même pas la discuter », comme résultat pratique, n'est-ce pas équivalent? Et la seconde attitude ne risque-t-elle pas d'aggraver la négation de la première en lui ajoutant, qu'on le veuille ou non, une apparence de dédain?

Et ce dédain, très dogmatique, est-il vraiment justifié? Suffit-il, pour le justifier, de le baptiser... critique? Sans doute il est possible, en cherchant, de trouver, soit chez les philosophes, soit chez les hommes religieux, des conceptions qui nous paraissent aujourd'hui impensables. Encore est-ce une question de savoir s'il existe réellement au monde une doctrine philosophique ou théologique quelconque qui soit totalement et radicalement impensable, et à laquelle, en l'étudiant avec sympathie et pénétration, en en recherchant les origines et la genèse, en la replaçant dans son cadre, on ne puisse découvrir une parcelle je ne dis pas même de vérité,

mais je dis simplement de signification. Et encore est-ce une question de savoir si, au cas où une doctrine paraîtrait réellement impensable, quand elle a de glorieux états de service et quand elle est encore pensée... par des penseurs de premier ordre, il ne conviendrait pas d'indiquer pourquoi on la juge impensable et de ne pas se borner à prononcer du bout des lèvres : elle n'a pas de sens!

Vraiment le Dieu de Malebranche, de Leibniz, de Berkeley, de Renouvier, — pour parler des philosophes, — est-il quelque chose de tellement indéterminé qu'on ne saurait seulement le penser? Vraiment le Dieu des prophètes hébreux, de Jésus-Christ, — pour parler des hommes religieux, — est-il quelque chose de si peu défini qu'on ignore ce que *cela* peut seulement signifier?... Vraiment l'attitude « critique » consisterait à attendre paisiblement que Malebranche, Leibniz, Berkeley, Renouvier, que les prophètes et Jésus-Christ — ou du moins leurs disciples et leurs adeptes — veuillent bien venir établir qu'ils ont pensé et pensent quelque chose; car à eux « incombe l'*onus probandi* ». Il leur faudrait commencer par prouver qu'ils pensent seulement quelque chose : on verrait après!... Vraiment l'attitude critique consisterait à affirmer — sans le prouver — qu'aucune des démonstrations déjà données n'a de sens et à répéter qu'« on attendait et qu'on attend encore » une démonstration!... Il est clair que rien ne sera plus facile à ce compte que de continuer à attendre toujours... Et l'on pose toutes ces thèses dogmatiquement, *a priori*, et l'on fait de la souscription préalable à ces thèses la condition *sine qua non* de toute prétention légitime à « l'esprit critique »!...

En vérité, si M. Belot pense avoir constaté plus d'une fois chez les croyants, même les plus libres, une impossibilité de comprendre une attitude rigoureusement critique, il me permettra de lui dire que, pour mon compte,

ce n'est pas la première fois que je constate chez les libres-penseurs, même les plus libres et les plus penseurs, même les plus bienveillants et les mieux intentionnés, une impossibilité de prendre et de garder une attitude rigoureusement critique dans les questions religieuses. Ils peuvent être critiques d'intention, de désir, mais ils ne tardent pas à devenir négateurs très dogmatiques de fait. C'est bien être négateur dogmatique que de poser d'entrée cet axiome : depuis qu'il y a des philosophes et qui pensent, depuis qu'il y a des hommes religieux et qui réfléchissent, jamais jusqu'au jour d'aujourd'hui n'a été présentée une seule conception, une seule idée, une seule définition de Dieu qui ait seulement un sens quelconque¹.

1. Il est vrai que M. Belot fait une réserve. Mais laquelle? Après avoir noté que « les preuves cartésiennes de Dieu se ramènent essentiellement à ceci : l'homme *pense effectivement Dieu* », il ajoute : « Et je suis très porté à admettre que cela peut être vrai de quelque sens du mot Dieu, qui est précisément celui auquel le Cartésianisme et le Spinozisme se sont attachés. » On le voit, il n'y a de pensable, pour M. Belot, que le Dieu abstrait, spéculatif, impersonnel, panthéiste, celui du Cartésianisme (tel que M. Belot l'interprète) et du Spinozisme, celui qui est aux antipodes du Dieu de la piété chrétienne. Autre indice du parti-pris peu critique de notre auteur. — Je n'ai pu d'ailleurs me défendre d'un certain étonnement en lisant la suite de ce développement : « Mais si ce mot a plusieurs sens très hétérogènes, cela ne saurait être également vrai de tous ; et c'est cette pluralité de sens, sur laquelle j'ai insisté, qui fait renaitre tout le problème. A-t-on réduit cette pluralité? Il ne me le semble pas. En tout cas l'étendue même des articles et les efforts pénétrants de M. H. Bois prouvent que la difficulté est réelle. Me réfuter, c'eût été établir que le problème était illusoire. Qui le soutiendrait? Moins que personne M. H. Bois, puisqu'il s'est donné tout ce mal pour opérer les jonctions que je souhaitais, avec quelque succès qu'il ait pu le faire. » (P. 426-427.) Je n'ai jamais songé pour mon compte à « réduire » le Dieu de Spinoza ou de Hegel et le Dieu de Malebranche ou de Leibniz, ou les dieux du Shintoïsme et du Bouddhisme et le Dieu de l'Évangile. C'est cela qui me paraît « un problème illusoire »! Si M. Belot trouve un sens au Dieu de Spinoza et semble en accepter la notion tandis qu'il écarte les autres idées de Dieu comme inintelligibles, je fais l'inverse. Je rejette la notion spinoziste non comme proprement impensable, mais comme fausse. Et je ne vois réellement pas au nom de quelle logique je serais appelé à réduire à l'unité la vérité et l'erreur (ou du moins ce qui me paraît tel). Non pas que l'erreur soit jamais absolue. Il y a quelque élément de vérité dans les conceptions les moins acceptables de Dieu. Mais enfin je ne me crois réellement pas tenu de mettre toutes les notions de Dieu sur le même plan, de les traiter toutes comme des puissances de même ordre et de même rang, et de les réduire ensuite à l'unité. Il y a là une fréquente équivoque dans la façon dont M. Belot énonce son problème. Je pose en fait quant à moi qu'il y a *actuellement* harmonie entière dans la pensée de tel homme religieux

Pour se défendre de discuter à fond la solution que je tire de l'expérience religieuse, M. Belot veut bien écrire ces lignes dont je le remercie : « Le sujet est trop grave et trop délicat, et je fais trop grand cas de certaines de ses réponses, en particulier de celles qu'il fonde sur la comparaison de l'expérience religieuse avec les autres formes de l'expérience pour les traiter à la légère. » (P. 428.) Il eût été bon cependant d'examiner la valeur de cette comparaison. Car *si elle est valable*, d'abord l'idéal de l'attitude critique sera différent de celui auquel s'arrête M. Belot.

Supposez que Dieu soit une personne — je demande pardon à M. Belot d'employer un langage qui lui est, paraît-il, incompréhensible, mais vraiment je n'en ai pas d'autre à ma disposition, et puis... j'aime à me persuader qu'il me comprendra tout de même un peu plus qu'il ne veut bien l'avouer — supposez que Dieu soit une personne dont le moi soit distinct du moi de son adorateur. Supposez que la religion, ainsi que l'a dit Vinet, « ne soit autre chose qu'un rapport entre le moi suprême et le moi de chacun de nous ». Supposez qu'avant de faire de la philosophie ou de la théologie j'aie été déjà religieux, et que je continue de l'être au moment où ma pensée débute dans la spéculation. Je me trouverai dans une position analogue à celle de tout philosophe en ce qui concerne par exemple l'existence de ses semblables. Et si on vient me dire : « Il vous faut commencer par douter de l'existence de Dieu, il vous faut même la rejeter jusqu'à ce qu'elle ait été prouvée

qui interprète son expérience religieuse en la rapportant à l'influence d'un Dieu personnel entendu au sens de Malebranche, Leibniz, Berkeley, Renouvier, et envisagé comme le Dieu-Père de Jésus-Christ. *M. Belot n'a pas montré que cette harmonie n'existait pas.* Il s'est borné à alléguer qu'il ne savait pas ce que pouvait bien signifier le Dieu personnel et qu'il ne comprenait rien au Dieu-Père, ce qui pouvait avec quelque légitimité le faire soupçonner de ne pas savoir non plus très bien ce que c'est que l'expérience religieuse...

par raisonnement apodictique », je pourrai répliquer : « Et vous, il vous faut douter de l'existence de vos semblables, il vous faut même la rejeter jusqu'à ce qu'elle ait été prouvée par démonstration contraignante. » Si on vient me dire : « Pour avoir l'esprit critique, il vous faut commencer par convenir que vous ignorez ce que c'est que Dieu, que c'est là un mot obscur pour désigner un je ne sais quoi de vague et d'indéfini », je pourrai répliquer : « Et vous, pour avoir l'esprit critique dont vous vous targuez, il vous faut commencer par convenir que vous ignorez ce que c'est que votre semblable, que l'idée d'existences distinctes de la vôtre et analogues à la vôtre est une idée inconsistante, une pseudo-idée. »

En se plaçant à ce point de vue, peut-être s'apercevrait-on que l'attitude de l'homme religieux peut mériter l'épithète de *critique* aussi bien que celle du philosophe non religieux comme M. Belot. Pour avoir l'esprit critique, celui qui a fait et qui continue de faire des expériences religieuses doit se comporter dans le problème de Dieu autrement que celui qui n'en a jamais fait ou que celui qui, en ayant fait jadis plus ou moins, a depuis des années complètement cessé d'en faire. Ce dernier n'a vraiment pas le droit logique ni moral de prétendre monopoliser pour lui et ses pareils la possession du vrai esprit critique.

Restons toujours placés au point de vue dont M. Belot a reconnu qu'on ne devait pas le « traiter à la légère ». Il nous paraîtra surprenant que notre éminent interlocuteur veuille imposer à l'expérience religieuse ce dilemme : être une expérience directe de Dieu... ou n'être rien.

Qu'entend-il par « une expérience directe de Dieu » ?

Avons-nous une expérience directe de nos semblables ?

Non, mais simplement de l'action de nos semblables sur

nous. Faudra-t-il conclure que, du moment que nous n'expérimentons, de nos semblables, que leurs effets sur nous, nous ne pouvons guère échapper à la conclusion qu'il faut réduire nos semblables à « une idée utile »?... C'est pourtant là le curieux raisonnement que fait M. Belot en ce qui concerne Dieu. (P. 435.)

Réellement, il serait contradictoire à la notion même du Dieu personnel, du Dieu Père, que nous ayons, en fait d'expérience de ce Dieu, autre chose que l'expérience de son action sur nous. Et je ne vois pas comment M. Belot peut bien envisager comme « le fait central » (p. 430) qui serait décisif, un fait qui, s'il existait, serait contradictoire avec l'idée même du Dieu personnel, ou plutôt qui serait, lui, vraiment incompréhensible, impensable?

Mais alors... nous ne possédons qu'« une *théorie* sur certains faits *subjectifs* »! (P. 430.) Disons plutôt : une interprétation de certains faits subjectifs, et remarquons d'abord que nous n'avons pas autre chose en ce qui concerne l'existence de nos semblables et du monde extérieur, et ajoutons encore que *nous ne devons rien avoir d'autre* si vraiment il y a un Dieu personnel. Et concluons qu'il n'y a pas moyen de découvrir comment et pourquoi il découlerait de là que l'expérience religieuse ne nous donne aucun contenu nouveau à mettre sous le nom de Dieu.

Restons toujours placés au même point de vue. Il nous sera des plus aisés de résoudre l'espèce de contradiction que croit pouvoir relever M. Belot : « Tantôt, pour me répondre au sujet des religieux populaires, vous êtes amené à présenter l'expérience religieuse (mystique) comme un fait universel, inhérent à toute religion, fondamentalement premier et immanent de toute religion..., tantôt au contraire vous ne reconnaissez valable que l'expé-

rience « authentiquement chrétienne » dont les bénéficiaires seraient évidemment, selon vous-même, en nombre bien restreint dans l'ensemble de l'humanité. » (P. 431.)

Je crois, en effet, que l'expérience religieuse est un fait universel — bien que, chez plusieurs, elle puisse être réduite à un état voisin de celui d'un organe atrophié ou à l'état de virtualité pure. Mais je n'envisage pas l'expérience religieuse comme une sorte d'entité identique et immuable, se reproduisant telle quelle aux époques diverses chez les peuples divers et les divers individus. L'expérience religieuse est un rapport entre le moi de l'homme religieux et Dieu. Ce rapport est variable : Dieu n'agit pas sur tous, à tous moments, de la même façon, et tous ne réagissent pas toujours de même. Rien n'est plus indiqué à cet égard que d'admettre des progrès comme des régressions, et d'envisager un certain ensemble d'expériences définies, telles que les expériences chrétiennes, comme présentant le type le plus complet, le plus pur, le plus moral, le type parfait de l'expérience religieuse¹.

M. Belot se refuse à étendre la notion de l'expérience religieuse à toute piété, à tout sentiment religieux. Je ne puis me ranger à son avis. Il me paraît réserver à tort l'étiquette d'expérience religieuse à certaines expériences mystiques d'ordre très spécial; ces expériences mystiques ne sont qu'une espèce — de valeur discutable — dans le grand genre expérience religieuse.

Plusieurs des témoignages que M. Belot produit en faveur de son opinion me laissent assez indifférent.

1. Voir, pour le développement de ces vues, mon étude sur *La valeur de l'expérience religieuse* (seconde édition. Nourry, 1908). Chapitre vi : La variété des expériences religieuses et l'universalité de l'expérience religieuse. Chapitre vii : La continuité des expériences religieuses.

L'autorité de Kant, en fait de piété positive proprement chrétienne, est sujette à caution, quelque forte qu'ait été sur lui l'influence du piétisme. Pour mon compte, j'ai beau me considérer moi-même comme un kantien ou un néo-kantien en philosophie, je ne pourrais accorder que la doctrine du maître de Kœnigsberg sur les formes de la sensibilité, les catégories et l'intuition, soit impeccable de tous points; il s'en faut à mon sens. J'ai essayé de le montrer ailleurs¹.

Il n'est pas surprenant que le catholicisme orthodoxe se défie de l'expérience religieuse. M. Belot lui-même en a entrevu la raison : c'est que l'expérience religieuse « lui apparaît surtout comme une source d'opinions individuelles ». M. Belot dit : *purement* individuelles. Ceci est inexact. Non, pas *PUREMENT* individuelles. Car il peut y avoir, il y a des expériences communes à des groupes d'individus et qui donnent naissance à des opinions collectives. Mais bien individuelles en ce sens qu'au lieu d'être imposées du dehors par l'autorité extérieure et la hiérarchie, elles jaillissent librement du dedans, elles sont postulées par les réalités intimes qui palpitent au tréfond de l'âme, elles s'accordent et s'harmonisent spontanément avec elles, elles trouvent là en définitive soit leur origine, soit leur consécration — leur autorité véritable, autorité véritablement intérieure. Le motif même qui rend l'expérience religieuse suspecte au catholicisme la recommande à nos yeux.

A la question que pose M. Belot : « Ne peut-il pas y avoir une piété qui prétende « connaître, aimer et servir Dieu » sans prétendre le toucher pour ainsi dire du dedans et l'expérimenter? » (p. 432), je réponds catégoriquement : non, il ne peut y avoir une semblable piété².

1. Cf. notre volume sur *la Valeur de l'expérience religieuse*, p. 68 sq.

2. A condition naturellement d'entendre *toucher* et *expérimenter* dans le sens défini par nos remarques sur le caractère indirect de l'expérience religieuse. Ne confondons pas les « prétentions » de l'expérience religieuse en général avec les « prétentions » d'une certaine mystique.

En tout cas, ce n'est pas la piété chrétienne toute fondée sur la grâce de Dieu, sur l'influence directe que Dieu exerce par Christ sur l'âme du croyant. Ce n'est pas la piété de la prière. Et qu'est-ce qu'une piété sans prière? Et qu'est-ce qu'une prière sans certitude intime, sans conscience d'exaucement, non pas seulement possible et futur, mais réel, passé et présent, c'est-à-dire qu'est-ce qu'une prière sans action intime de Dieu sur une âme qui ressent cette action? « Connaitre, aimer et servir Dieu » n'est religieusement possible que si Dieu se révèle, non pas une fois, mais sans cesse, que si Dieu aime le premier et manifeste toujours de nouveau son amour, que si Dieu ordonne dans le détail de la vie et communique à chaque instant la force d'obéir. Et comment cela pourrait être possible sans une continuité de relations personnelles intimes entre l'âme et Dieu, c'est-à-dire sans expériences religieuses, c'est ce qu'il n'est guère possible d'apercevoir.

Faut-il revenir sur les objections que M. Belot adresse encore à l'expérience religieuse? D'après lui, le propre d'une expérience est de s'imposer invinciblement à tous les individus normaux. Donc... Mais il oublie d'ajouter une clause capitale : pourvu qu'ils réalisent certaines conditions définies. Aussitôt la clause rétablie, la similitude de l'expérience religieuse avec tout ce que l'on appelle expérience devient évidente. Non pas qu'il n'y ait, à côté des expériences religieuses susceptibles d'être universalisées, des expériences religieuses particulières purement individuelles. Mais il y a aussi des expériences sensibles particulières, purement individuelles; je dirais presque, malgré le heurt apparent des mots, qu'il y a aussi des expériences sociales purement individuelles.

Et que les expériences religieuses communes aux individus qui réalisent certaines conditions aient le pou-

voir de les mettre d'accord par dessus les interprétations et les conceptions indéfiniment diverses, c'est ce dont témoigne de plus en plus l'histoire même de la pensée et de la vie chrétienne à travers les âges.

« Voici qui est plus fort », déclare M. Belot. « Qu'est-ce qu'une expérience qui aurait besoin qu'on la cherche au moyen d'un dogme »?... Ce que c'est? Mais, cher monsieur, comment ne l'avez-vous pas reconnu? c'est le pendant exact et précis de... l'expérience scientifique. Quiconque aura jeté un coup d'œil sur la *Logique de l'hypothèse* d'Ernest Naville ne pourra qu'être profondément surpris de vous entendre proclamer qu'il n'y a rien là qui « ressemble à une recherche sérieuse de la vérité » et de vous voir, accusant les défaillances du sens critique des hommes religieux, leur déclarer avec sévérité : « Je puis bien me demander si en tout autre matière que dans celle-ci où ils tiennent à sauver quand même par cette merveilleuse combinaison une croyance traditionnelle, il leur viendrait à l'esprit d'en faire usage et de la conseiller. » (P. 432-433.) Mais certainement oui. C'est la méthode scientifique elle-même par excellence. M. Boutroux le rappelait naguère. En science, « le point de départ nécessaire, c'est une question, c'est-à-dire une hypothèse; car toute question enveloppe une affirmation, au moins conditionnelle. Voir pour voir, c'est se condamner à ne pas voir. L'astronome, qui sait ce qu'il doit voir, le voit, quelquefois même sans que l'objet se présente en réalité. Mais l'ignorant, qui attend de l'objet seul la sensation qu'il doit éprouver, ne voit que des formes confuses, ou même ne voit rien du tout. Une observation scientifique, c'est la confrontation d'une idée préexistante avec l'expérience¹ ». Eh bien! voilà l'expérience religieuse : *la confrontation d'une idée*

1. Boutroux, Conférence sur *Morale et Religion*, publiée dans *Foi et Vie*, 16 septembre 1910.

préexistante (c'est le sens même que j'attachais au mot *dogme* dans la phrase citée) *avec les faits*. Cette confrontation amène la vérification de l'hypothèse, de l'idée. La doctrine traditionnelle vérifiée par l'expérience individuelle et, s'il y a lieu, modifiée au contact de cette expérience : qu'y a-t-il donc là de contraire en quoi que ce soit au *sens critique*? J'avoue que j'échoue à m'en rendre compte. « Quel est le savant qui obtiendrait le moindre crédit s'il appliquait à des recherches une pareille méthode? » (p. 432), demande M. Belot. Et je réponds : tout ce qui a jamais obtenu du crédit en fait de savants n'a jamais appliqué une méthode différente.

* * *

M. Belot termine en discutant « le trop facile argument » auquel j'ai eu recours en insinuant que le philosophe non religieux serait incompétent pour parler de l'expérience, faute de l'avoir faite lui-même. Y avait-il là dans ma pensée un « *argument* »? Il y avait plutôt, il y a... un état de fait. Si je suis aveugle à votre jugement, rétorque M. Belot, aux yeux de M. Rauh et aux miens vous êtes, vous, un halluciné. Soit. Il est entendu que ni M. Belot ni moi ne nous formalisons de ce que ces termes peuvent avoir au premier abord de choquant. Cela nous met à l'aise pour nous exprimer en toute liberté. Je dis donc que l'emploi même de ce terme d'« halluciné » pour faire symétrie au terme d'« aveugle » n'est pas une réfutation, il est une confirmation. Il souligne le fait qu'entre le chrétien et le non-chrétien il n'y a pas une différence d'intelligence ou d'instruction, de logique ou de raison, ou même d'« esprit critique » — du moins s'il y en a, ce n'est pas ce qui importe — il y a une différence d'un autre ordre, plus profond, il y a une différence de l'ordre vital, essentiel, intime, affectif, moral, personnel, expérimental. Étant ce qu'il est, et tant qu'il restera ce qu'il est, le non-religieux ne peut

pas faire autrement que de considérer comme illusoires et vaines des réalités qui lui sont étrangères. Étant ce qu'il est, et tant qu'il restera ce qu'il est, l'homme religieux ne peut pas faire autrement que de proclamer des réalités aussi certaines pour lui que l'existence du monde extérieur ou de ses semblables ou que sa propre existence.

Mais, me dit là-dessus M. Belot, *j'ai été* authentiquement religieux. Et il croit devoir ajouter : « M. Bois a préjugé sans preuve mon inexpérience et mon incompetence religieuse. Je le comprends : un croyant sent si vivement le bienfait de sa foi qu'il lui est impossible de supposer que l'ayant eue on puisse l'abandonner. » (P. 433.) Cette explication, prendrai-je à mon tour la liberté de faire observer à M. Belot, « repose sur une erreur de fait ». J'ai fait plus que supposer la possibilité des déconversions, des dissolutions de la foi : j'en ai entrepris l'étude psychologique¹, que, malheureusement, diverses circonstances m'ont empêché de continuer dans des écrits publiés, quoique dans mes cours j'aie, depuis, examiné de près les phases de la dissolution de la foi dans une âme qui semble bien avoir été authentiquement chrétienne, celle de Scherer. Qu'il faille faire pour M. Belot une fiche spéciale dans la collection des cas de ce genre, cela n'a donc vraiment rien de déconcertant pour moi. Hélas! il n'est ni le premier ni le seul...

Alors..., je n'ai plus à ce compte qu'à me « rejeter sur l'hypothèse d'une cataracte sénile », puisque M. Belot n'est pas « l'aveugle de naissance » que j'ai eu l'air de supposer?... Cataracte sénile! eh oui! peut-être; s'il en était ainsi d'ailleurs, M. Belot ne serait pas en trop mauvaise compagnie à son propre point vue, puisqu'il se trouverait avec Darwin². Mais maintes autres hypo-

1. Cf. *Foi et Vie*, année 1901, numéros des 16 juin, 1^{er} et 15 juillet, 1^{er} août, 1^{er} et 16 septembre, 1^{er} et 16 octobre, 1^{er} et 16 novembre.

2. Darwin a raconté comment dans les vingt ou trente dernières années de sa

thèses seraient encore possibles. Car enfin, on peut perdre la vue par accident; on peut la perdre par suite de quantité de maladies fort diverses : Galien estimait que l'œil peut être atteint de 112 maladies différentes. On peut perdre la vue, moins gravement, parce que, étant en état de transe hypnotique, on a reçu une suggestion de cécité : on ordonne à un sujet de ne pas voir dans un texte imprimé la lettre A, il lit en sautant tous les A, qu'il ne voit effectivement plus. On peut perdre la vue encore plus simplement, parce qu'on a mis des lunettes opaques, ou parce qu'on a un bandeau sur les yeux... Il m'est interdit de conjecturer quelle analogie il faudrait suivre pour caractériser adéquatement l'état de M. Belot. Car il faudrait avoir de lui une confession autobiographique infiniment plus détaillée, que je n'ai ni le droit ni l'indiscrétion de lui demander.

vie, il perdit, en même temps que la foi à la révélation divine, le goût autrefois très prononcé de la poésie, de la peinture et de la musique : « La curieuse et lamentable perte des goûts esthétiques que j'ai éprouvée, dit-il, est d'autant plus bizarre que les livres d'histoire, les biographies et les voyages (indépendamment des faits scientifiques qu'ils peuvent contenir), les essais sur toutes sortes de sujets m'intéressent autant qu'autrefois. Il me semble que mon esprit est devenu une espèce de machine propre à extraire des lois générales d'une grande multitude de faits, mais je ne puis concevoir pourquoi cette faculté a causé l'atrophie de cette partie du cerveau dont dépendent les jouissances et goûts en question. La perte de ces goûts est une perte de bonheur, elle peut être nuisible à l'intelligence, et probablement au caractère, en affaiblissant la capacité d'émotions que notre nature peut ressentir. » Et M. Marcel Hébert, à qui j'emprunte cette citation, ajoute à bon droit : « Jamais, sous n'importe quelle forme, aucun mysticisme ne jaillira d'un esprit devenu une simple « machine à extraire des lois... » Et si l'on prétend constater un progrès dans cette exclusive spécialisation de l'esprit devenu « machine à extraire des lois », nous répondrons que Darwin, lui, ne paraît pas rassuré à ce sujet. Il n'oublie point que si, *par abstraction*, le savant, comme savant, ne doit faire fonctionner que cette « machine » et ne se préoccuper que de rapports généraux, en tant qu'homme, il a bien d'autres tendances et aspirations, et voit sa vie remplie par des rapports d'individu à individu, à la réalisation desquels répondent bien mal de simples « lois générales ». (Marcel Hébert, *Le Divin*, p. 73-75). Je n'ai pas besoin d'assurer que je n'assimile nullement le cas de M. Belot à celui de Darwin, et que je n'ai garde ni de dire ni d'insinuer que M. Belot ait perdu, lui aussi, les goûts esthétiques. Je n'ai pas la moindre information sur ce point. Si j'ai cité ces lignes, c'est parce qu'il m'a paru intéressant de relever deux faits : 1^o que dans l'ordre esthétique aussi il y a une chose telle qu'une cataracte sénile, 2^o que la cataracte sénile se trouve parfois liée au développement exagéré d'un certain intellectualisme, à l'exercice excessif... d'un certain « esprit critique... »

Au demeurant peut-être cela importe-t-il assez peu ici. Je ne pense pas avoir dit, comme semble le croire mon contradicteur : M. Belot *n'a jamais pu* considérer le christianisme que du dehors et d'un œil prévenu. Je ne me rappelle pas m'être exprimé ainsi. Si je l'avais fait, ou si, sans l'avoir fait, je m'étais exprimé pourtant de façon à suggérer une telle pensée, rien ne me serait plus aisé que de passer condamnation sur ce qui serait une erreur matérielle de détail sans importance décisive dans le débat.

Ce que j'ai dit, et ce que, je l'avoue, je suis prêt à redire encore, c'est que *actuellement* M. Belot est personnellement étranger à toute vie proprement religieuse (cela, ne le reconnaît-il pas?) et qu'il y a là, en dépit de la pénétration et de la force de sa pensée et de son très remarquable talent philosophique, une présomption d'incompétence relative en matière de philosophie et de psychologie religieuse. Et j'ajoute : quand bien même M. Belot aurait fait sous sa forme normale, complète et pure, l'expérience religieuse *jadis* (ce que je ne suis pas en état de contrôler), il y a beau temps qu'il ne la fait plus. Or, à mesure que l'expérience religieuse cesse d'être une réalité vivante et s'enfonce dans les brumes du souvenir, avec elle s'efface aussi la compétence pour en parler du dedans, avec elle s'estompe et disparaît l'intelligence interne, vivante, pénétrante de cette réalité. C'est cette absence d'intelligence par le dedans qui m'avait frappé dans l'étude de M. Belot. Et je crois que n'importe quel homme religieux, mis à même de la lire, en aurait été frappé comme moi.

Dirai-je que je trouve d'ailleurs une confirmation de cette impression spontanée dans l'insistance même avec laquelle M. Belot dit et répète qu'il ignore ce que *Dieu* peut bien signifier, qu'il lui est absolument impossible de penser Dieu. Dans l'âme du chrétien qui vit en communion avec Dieu par Christ, la pensée de Dieu

ébranle toutes les facultés, condense toutes les aspirations, résume toute la conscience; elle fait battre le cœur, elle bande les nerfs pour l'action, elle coalise toutes les forces et rend possibles, non seulement les mille devoirs obscurs de chaque jour, mais encore, s'il y a lieu, tous les héroïsmes de l'apostolat et toutes les résignations du martyr. La pensée de Dieu est la plus pleine et la plus forte de toutes. Pour M. Belot, la pensée de Dieu est une pensée abstraite, isolée, sans contact avec les autres, qui ne fait rien vibrer intérieurement, une pensée froide et sans vertu. L'excès d'une certaine réflexion a usé pour ainsi dire les contours de cette idée qui maintenant n'engrène plus avec les autres, et les impressions suscitées par cette pensée se sont atténuées et déformées, à mesure qu'il les analysait, se laissant de moins en moins saisir. Visiblement, pour lui, les formules religieuses ne sont, en effet, aujourd'hui que des formules verbales sans contenu, vides de sens et de réalité. Cela n'équivaut-il pas à dire que, de la religion, il n'a retenu, pour en discourir et la rejeter, qu'une très mince écorce extérieure, et que si jadis il a connu et possédé le noyau intime, il l'a bien véritablement perdu, et, perdant la réalité, il en a perdu le sens. Il l'a perdu bien plus profondément et intégralement que Jouffroy par exemple qui, abandonnant la religion positive, avait conservé un résidu de christianisme, une sorte de religion naturelle. M. Belot, lui, a si bien lâché tout ce qui est de près ou de loin religieux que ce ne sont pas seulement les croyances de la religion positive, mais même les croyances de la religion simplement naturelle qui, pour lui, ont cessé d'avoir une signification appréciable. Évidemment il est très sincère lorsqu'il insiste sur cette absence totale de signification *pour lui*. Mais comment ne voit-il pas que plus il multiplie ce genre d'assertions, plus il achève de démontrer aux hommes religieux son incompétence religieuse *actuelle* résultant

de son dénûment *actuel* de toute expérience religieuse explicite.

Il se comprend que M. Belot lui-même, estimant qu'il s'est « affranchi » de la religion, se flatte de posséder « une expérience psychologique plus étendue », puisqu'il connaît et l'expérience religieuse et une expérience supérieure. Il nous faudrait un peu plus de détails sur ces deux expériences pour juger s'il y a vraiment supériorité de l'une sur l'autre. Ce qui caractérise la seconde, d'après le peu qui nous en est rapporté, c'est surtout — comme dans le cas de Darwin — la prédominance de l'élément intellectuel. Y a-t-il eu progrès dans la vie proprement morale, dans la vie intérieure? Le silence le plus complet est gardé sur ce point, et je n'aurai pas l'impertinence d'agiter la question. Tout au plus me risquerai-je à faire observer à M. Belot, en le remerciant de la sincérité, de la simplicité et j'ose dire de la confiance avec laquelle il a bien voulu nous entretenir de lui-même et de sa vie personnelle, que son silence sur ce sujet n'est pas pour produire sur l'homme religieux une présomption très favorable, au bénéfice de l'expérience dite supérieure : faudrait-il croire que les préoccupations de vie morale, de vie intérieure, y auraient passé au second plan?... Mais y a-t-il eu au moins progrès au point de vue intellectuel lui-même? La conception des prétendues « exigences critiques de l'affirmation légitime » à laquelle s'est arrêtée M. Belot est-elle rationnellement bien satisfaisante? Son idéal, sa théorie de la certitude nous paraît philosophiquement des plus discutables. En ce qui nous concerne, nous n'admettons pas qu'il y ait antinomie véritable entre « le culte de la certitude » bien comprise et les affirmations religieuses bien entendues¹. Nous ne voyons pas la nécessité de

1. Peut-être bien ne trouverions-nous notre compte personnel ni dans les affirmations religieuses de M. Belot jadis ni dans sa conception de la certitude aujourd'hui...

choisir entre ces deux termes : nous les prenons ensemble tous les deux.

« C'est une grande force pour un libre-penseur, s'écrie M. Belot, que de ne l'avoir pas toujours été. » Mais comme il ne manque pas de chrétiens qui se sont convertis adultes, passant de la « libre-pensée » à la foi, ils pourraient, eux aussi, dire de leur côté : C'est une grande force pour un chrétien que de ne l'avoir pas toujours été. Eux aussi sont persuadés qu'on peut « dépasser l'incrédulité » et s'en « affranchir ». Eux aussi peuvent mesurer la portée d'un état d'âme par lequel ils ont passé, et apporter un témoignage qui n'est pas simplement négatif et qui a la valeur d'une épreuve complète, d'une cross-examination, comme celle qu'exige cette pensée vraiment critique dont la préoccupation ne cesse de hanter M. Belot... Et savez-vous ce que ces chrétiens-là diront à M. Belot? Le voici : ce peut être une grande faiblesse pour un libre-penseur que de ne l'avoir pas toujours été. Car précisément parce qu'il ne l'a pas toujours été, il s'imagine qu'il est aussi ou plus compétent que l'homme religieux en matière religieuse, alors que son incompetence est foncière, car ou bien il n'a eu jadis qu'une expérience religieuse incomplète, mêlée, douteuse, tronquée, ou bien s'il a eu l'expérience authentique, pleine, intégrale, il l'a si bien perdue qu'il ne lui en est rien resté : tel un Français qui aurait plus ou moins bien su l'allemand jusque vers 15 ou 20 ans, et puis ne l'aurait plus jamais ni lu, ni parlé, ni entendu parler, et s'imaginerait à 50 ou 60 ans sonnés pouvoir dissenter de la langue allemande comme s'il la connaissait familièrement... Ce peut être une grande source d'illusion pour un libre-penseur que de ne l'avoir pas toujours été.

HENRI BOIS.

Analyses, Comptes Rendus, Variétés

FRANTZ LEENHARDT, **L'Évolution, Doctrine de Liberté**. Un volume in-16 de 155 pages. — *Foyer solidariste*, Saint-Blaise et Roubaix, 1910.

Peu d'hypothèses scientifiques ont soulevé autant de discussions que la doctrine évolutionniste. Présentée d'abord sous une forme théorique trop absolue, elle a été tout de suite accaparée par un certain nombre de savants qui, voulant en faire une arme contre les philosophies spiritualistes en général et le christianisme en particulier, ont surtout mis en relief son côté négatif. De là ces discussions âpres et passionnées, de là aussi ces malentendus douloureux qui, pendant de longues années, ont produit une sorte de malaise dans l'esprit de ceux qui abordaient l'étude des sciences naturelles.

Le conflit a perdu de son acuité aujourd'hui. L'évolutionnisme (en prenant ce mot dans un sens très général) a donné comme hypothèse de travail des résultats féconds. Il a perdu de son absoluité doctrinale sous l'influence des recherches nouvelles et des faits qu'il a contribué à mettre en lumière. D'autre part, ces faits eux-mêmes, plus étudiés et par conséquent mieux connus, sont apparus sous un jour tout nouveau, très différent de celui sous lequel on les présentait tout d'abord. Mieux interprétés au point de vue philosophique, ils ne paraissent plus en opposition avec le spiritualisme chrétien. Si quelques personnes sont encore troublées par ces questions, si elles éprouvent en les étudiant un malaise très compréhensible — parce qu'elles ne voient dans la doctrine évolutionniste que l'exaltation d'un déterminisme brutal — le livre de M. Leenhardt les éclairera en dissipant bien des malentendus, comme il ouvrira des horizons nouveaux à tous ceux que ces problèmes intéressent.

Dans ce petit volume d'une admirable concision, M. le professeur Frantz Leenhardt, qui est non seulement un naturaliste éminent mais aussi un philosophe, expose ses idées sur l'évolutionnisme. Fruit de longues années de recherches et de méditations, sa théorie, essentiellement originale, concilie une certaine notion évolutionniste avec l'idée chrétienne de la création, qui, loin de lui être opposée, la complète. Ce n'est point une œuvre d'imagination ou de vulgarisation scientifique faite dans un but apologétique (en donnant à ce mot un sens étroit), c'est la conception d'un savant indépendant, mais profondément chrétien, qui, comme il le dit lui-même : « a voulu conserver l'unité de sa pensée sans rien sacrifier ni des sciences qu'il cultivait, ni des données morales dont il vivait ».

Son étude se divise en deux parties assez différentes, mais qui se complètent tout naturellement. La première traite de l'idée d'évolution telle qu'elle paraît se dégager de plus en plus du développement des sciences biologiques. La deuxième est une application de cette théorie à l'humanité.

I

Cette première partie est une vue générale de philosophie scientifique. Elle renferme, en même temps que la critique des principaux systèmes en vogue, des aperçus tout à fait originaux et très suggestifs sur l'évolution. Nous regrettons vivement que M. le professeur Leenhardt n'ait pas donné plus de développement à cette partie. Les ouvrages de philosophie naturelle sont très rares en France, et un livre comme celui-là pourrait exercer une heureuse influence sur l'orientation des jeunes naturalistes.

Depuis les travaux du botaniste de Vries — qui oppose à la théorie de Darwin sur la *continuité des espèces et leurs variations lentes*, la théorie des « mutations » qui admet la *discontinuité des espèces et leurs variations brusques* — il s'est produit un certain désarroi doctrinal, qui a fait dire à M. Le Dantec que le « darwinisme traversait une crise grave ». Il est bien certain — sans pousser les choses aussi loin — que les travaux de M. de Vries ont montré que la théorie évolutionniste n'était pas aussi simple que ses partisans le croyaient. C'est donc bien le moment de

faire connaître une théorie qui, faisant une large place à la spontanéité des êtres et non plus seulement au déterminisme, peut ouvrir une voie nouvelle à la spéculation et à l'expérimentation.

Pour exposer sa manière de voir, M. Leenhardt est obligé de faire quelques critiques aux théories les plus répandues : « l'hypothèse créationniste » d'une part et « l'hypothèse évolutionniste », telle du moins que le professeur Hæckel l'a popularisée dans ses ouvrages. Bien que ces arguments ne soient pas présentés d'une façon systématique, ils valent la peine d'être mis en relief.

Les naturalistes partisans de l'hypothèse *créationniste* ou traditionaliste admettent que les espèces animales ou végétales sont invariables, immuables dans le temps et dans l'espace. Subissant encore l'influence de la philosophie réaliste, ils voient dans les différentes espèces des entités réelles. Ces espèces, ou en tout cas les prototypes de ces espèces, auraient été créées avec les caractères que nous leur voyons aujourd'hui. Dieu les aurait formées tout d'une pièce dans une série de créations successives. L'univers aurait été exécuté d'après un plan rigide. Dieu aurait agi comme un architecte ou comme un ingénieur qui exécute les plans de construction d'un édifice ou d'une machine compliquée en prévoyant à l'avance les moindres détails.

Cette théorie ne laisse pour ainsi dire point d'initiative, point de liberté aux créatures qui sont obligées de se plier de gré ou de force aux lois inflexibles de Dieu et d'exécuter fatalement ses mystérieux desseins. Si on l'examine de près, on voit qu'elle porte une certaine atteinte à la sagesse de Dieu; car enfin, comment expliquer ces multiples formes intermédiaires, ces espèces bizarres ou monstrueuses aujourd'hui disparues et dont la géologie nous révèle l'existence dans des périodes antérieures à la nôtre?

Pour Cuvier, le Créateur aurait détruit à chaque phase géologique ce qu'il avait terminé dans la phase précédente. Il se serait livré à une sorte de jeu de massacre dont nous n'entrevoions pas le sens profond — à moins d'admettre qu'il a hésité, tâtonné, comme un sculpteur inhabile qui fait plusieurs ébauches imparfaites avant de réaliser son chef-d'œuvre. — Les

horribles reptiles du secondaire et les énormes mastodontes du tertiaire ne seraient que les grossières maquettes des créatures actuelles! « Pourquoi — écrivait il y a quelques années dans cette même *Revue M.* le professeur Leenhardt — Dieu, qui est toute sagesse et toute puissance, n'a-t-il pas créé de suite cette demeure parfaite telle qu'il la voulait? Pourquoi l'a-t-il produite par une série indéfinie de créations et d'anéantissements? Pourquoi les êtres qui nous entourent ne sont-ils apparus que sur les hécatombes de leurs prédécesseurs? Pourquoi l'homme a-t-il été placé sur une terre toute imprégnée du sang de millions et de millions de victimes? Questions angoissantes que pose l'athéisme scientifique, objections d'autant plus graves contre le Créateur qu'elles sont faciles à saisir, que les faits sont là, évidents et palpables! »

Pour les *évolutionnistes*, au contraire, l'espèce n'est pas immuable. Entre deux espèces voisines, on rencontre des types intermédiaires qui permettent de passer de l'une à l'autre par des transitions à peine sensibles. Il y a donc entre toutes les espèces un lien commun, une communauté d'origine. Toute matière vivante renferme une force organisatrice capable de perfectionnement, qui peut la faire évoluer et qui lui permettra de produire des formes de plus en plus élevées comme organisation. Cette force préexiste dans le protoplasme primitif dont elle est une des propriétés fondamentales, elle produira les espèces supérieures par une sorte de déroulement fatal et sans l'intervention d'aucune autre puissance.

Poussant cette théorie dans ses dernières conséquences, Hæckel décrit les 30 stades qui permettent de s'élever de l'hypothétique monère à l'homme. Il construit l'arbre généalogique de l'espèce humaine avec une logique implacable, et lorsqu'un échelon paraît lui manquer dans la classification, il le postule.

Ce qui frappe dans ce système, c'est son caractère de nécessité. Tout est dans la première cellule vivante dont les perfectionnements et les progrès sont obligatoires. C'est le déterminisme absolu orienté par un aveugle hasard. M. Leenhardt montre par une analyse pénétrante qu'il ne suffit pas d'affirmer l'existence d'une force évolutive et de la caractériser abstraitement. « Quand on parle évolution, il faut dire ce qui évolue et

par le point d'arrivée déterminer ce qu'il y avait au point de départ, on ne peut pas séparer l'idée d'évolution de l'idée de germe. Le terme évolution, si on ne le détourne pas de son sens naturel par des compromissions philosophiques qui le font synonyme de devenir éternel, implique un Créateur de ce qui se déroule; et si, dans l'évolution généralisée, ce qui se déroule aboutit à l'esprit, il faut dire ce qu'était cet esprit avant qu'il se reproduisit par cette évolution même, c'est-à-dire ce qu'il était en acte avant d'être en puissance. »

Nulle part la paléontologie ne nous laisse entrevoir cet arbre généalogique si cher à Hæckel et qui est une pure vue de l'esprit. Au lieu d'un développement progressif, on constate ici des arrêts de développement qui deviennent le point de départ d'organisations nouvelles, là des régressions, ailleurs des adaptations imprévues, dystéléologiques!...

« Au lieu de cette majestueuse « Évolution » transformant la monère en homme par une série d'étapes progressives, qu'entrevoyons-nous maintenant? Une évolution encore, c'est-à-dire un développement de dedans en dehors, qui fait toujours de la nature actuelle et passée un organisme, mais une évolution qui comporte une marche irrégulière et incertaine, à tel point qu'on ne peut plus, à proprement parler, dire une évolution, car il s'agit de l'histoire d'un ensemble d'évolutions partielles qui peuvent être successives ou simultanées, divergentes ou convergentes, progressives ou régressives, formant un tout inextricablement complexe. L'histoire du passé des êtres est pleine de lignes qui ne se prolongent pas ou qui aboutissent à des impasses dans la nature actuelle; qui réalisent, si on veut ainsi parler, des formes souvent très différentes d'évolution, tendant à des fins très diverses et même opposées. »

Pour M. Leenhardt, les progrès des sciences de la nature entraînent l'impression de plus en plus irrésistible que l'évolution ne peut être ni le développement d'un germe au sens ordinaire, ni la réalisation d'un plan rigide. Les deux théories les plus répandues sont donc insuffisantes pour expliquer le processus évolutif, chacune d'elle ne met en lumière qu'un côté de la vérité.

Si l'œuvre du Créateur tend à ressembler à celle d'un être tout-puissant à coup sûr, mais qui a été aux prises avec des dif-

ficultés qui l'ont obligé à modifier son plan primitif, cela tient à l'existence d'un facteur dont la théorie traditionaliste, pas plus que la théorie évolutionniste, n'a tenu aucun compte. « Son action vient expliquer ce qu'on ne saurait attribuer ni à une intelligence toute-puissante, aussi bien dans une œuvre de création que dans une œuvre de restauration, ni à une puissance d'évolution qui fait sortir les êtres les uns des autres comme le poussin de l'œuf... Cet élément nouveau, ce facteur dont l'action ne semble pouvoir se constater qu'*a posteriori*, puisqu'elle ne se révèle que par des irrégularités ou des accidents, c'est l'*activité propre des êtres*.. S'il s'agissait de l'histoire de l'humanité, un tel facteur s'appellerait la liberté, quelle que soit l'idée qu'on se fasse de celle-ci; mais dans l'histoire de la vie nous ne pouvons la désigner de ce nom qui implique des facteurs moraux. Seulement cette réaction propre ne doit pas être comprise comme celle purement organique, qui est nécessaire pour une action quelconque, *mais comme une activité propre de l'être, telle qu'elle ait pu ouvrir une voie plutôt qu'une autre à l'évolution*, et produire ainsi au cours des âges ces singularités qu'aucun artiste ne revendiquerait pour son œuvre et qu'*a fortiori* on ne peut attribuer à l'artiste suprême. » Pour M. Leenhardt, cette spontanéité propre à chaque être, ses virtualités complexes et innombrables ont été voulues par le Créateur. Même chez les organismes inférieurs, elle peut s'exercer obscurément à travers les automatismes de toutes sortes.

Est-ce qu'une pareille conception ne diminue pas le Créateur en limitant sa puissance?

M. Leenhardt prévoit l'objection et nous paraît y répondre victorieusement. « Comme le Créateur doit arriver à ses fins par l'activité même de la créature, il faut qu'il ait un moyen de diriger en quelque manière cette activité, tout en lui laissant son caractère de spontanéité vraie. L'homme peut provoquer certaines réactions des organismes vivants et les diriger dans la mesure bien infime encore où il les connaît; c'est sur ce pouvoir que reposent l'élevage, la sélection, les cultures. Le Créateur qui connaît les ressorts les plus intimes des organismes, a-t-il, *mutatis mutandis*, employé des procédés analogues pour amener les organismes disparus à se modifier par eux-mêmes, de manière à assurer dans ses très grandes lignes

la marche, d'ailleurs irrégulière et capricieuse, de l'évolution vers un but déterminé? »

II

L'activité plus ou moins spontanée des êtres qui ont précédé l'homme a été, d'après M. Leenhardt, le moyen dont Dieu s'est servi pour préparer indirectement « les conditions d'une liberté, relative si l'on veut, mais très réelle et suffisante pour assurer le sentiment de responsabilité nécessaire au développement propre de l'humanité, insuffisante cependant pour que l'œuvre de ce Créateur puisse être entièrement compromise par cette liberté même ».

L'homme a pris conscience de lui-même et de sa liberté, et dès ce moment un abîme le sépare de l'animal. « Chez les animaux supérieurs, le sujet et l'objet sont bien représentés, mais ils s'y trouvent à l'état d'indifférence, sans action l'un sur l'autre; chez l'homme, ils vont se trouver opposés l'un à l'autre, et saisis comme tels dans la conscience qu'un sujet prend de lui-même dans le mot *moi*. » C'est cet acte de personnalisation qui fait de l'homme une création spéciale, qui introduit dans le monde un élément nouveau, *l'élément moral*. L'évolution à travers le règne animal vient s'épanouir dans la vie psychique sur laquelle s'édifie la vie morale de l'homme. Celle-ci, fin de l'évolution naturelle, ouvre la voie à une nouvelle phase de l'évolution : l'évolution éthique.

Dans l'évolution morale comme dans l'évolution biologique, il n'existe pas, comme quelques philosophes le prétendent, un développement continu amenant un progrès fatal. L'évolution éthique aboutit elle aussi à des impasses et à des régressions. C'est que « l'homme à ses débuts, après s'être affirmé comme sujet, et par là être sorti de l'animalité, s'est laissé aller à vivre au gré des activités organiques dont son corps et son système cérébro-psychique était le théâtre, assistant en quelque sorte au développement naturel de son propre organisme personnel, au lieu de le façonner et d'en prendre la direction pour des fins toujours approuvées de lui. Dès lors, ce développement s'est fait dans le sens de l'évolution naturelle dans laquelle l'homme se trouvait déjà engagé. Cette évolution a produit les merveilles

de l'esprit humain et de la civilisation, mais en laissant au fond le moi lui-même réduit au rôle de serviteur des passions inférieures ».

C'est ce *développement anormal*, véritable accident moral voulu par l'homme, qui a constitué la chute; comme, dans un autre domaine, l'accident organique provoqué par la spontanéité animale a pu produire une modification du plan divin.

Cette théorie de la chute émanant d'un naturaliste est fort originale. D'une façon générale, en effet, les philosophes évolutionnistes n'admettent pas une chute morale à l'origine de l'humanité. Ils pensent qu'elle est en contradiction avec l'idée même d'évolution. L'homme s'étant dégagé lentement de l'animalité par des étapes insensibles, cette descendance animale a dû créer une lourde hérédité qui a pesé sur les tendances humaines et les a influencées. De plus, à ces époques lointaines, l'homme avait à lutter contre les grands fauves du quaternaire, beaucoup plus puissants que lui; pour défendre sa vie ou leur disputer leurs proies, il a dû employer la ruse, la force, la violence, et, par conséquent, il a contribué à développer et à entretenir ses instincts naturels, sauvages et mauvais.

M. Leenhardt montre qu'on a beaucoup exagéré l'influence de la concurrence vitale comme moyen de sélection, et qu'un grand nombre de biologistes réagissent aujourd'hui contre ce point de vue trop étroit. L'homme primitif devait ressembler à nos sauvages actuels, qui ne sont pas toujours brutaux et féroces.

M. Leenhardt insiste sur ce fait que, si la première créature humaine était placée dans des conditions extérieures très analogues aux nôtres, elle était dans des conditions morales absolument différentes, puisqu'elle était à l'origine même de son développement moral; « ses déterminations, vierges en quelque sorte par leur côté moral, ne se rapportent encore qu'à des éléments psychiques plus ou moins enfantins, qui les revêtent d'un caractère de très grande relativité ». Il ne s'agit donc pas, en l'espèce, d'un acte de liberté abstraite, mais de déterminations d'ordre pratique qui, « prises à l'état naissant du moi

1. Certains anthropologistes, s'appuyant sur l'étude de l'évolution dentaire, prétendent même que les premiers hommes étaient frugivores (?).

moral », ont eu une portée toute spéciale et des conséquences d'une extrême gravité.

Cet accident moral, cette chute (au sens théologique du mot) doit être placée « tout entière et uniquement dans le domaine propre de l'homme »; elle ne touche en rien le monde animal.

Le résultat de cette première détermination malheureuse a modifié le cours de l'évolution humaine ultérieure. Si, dans le premier usage moral de la liberté, « l'homme avait affirmé sa maîtrise du soi dans une affirmation du moi en fonction d'une obligation; s'il avait, dans tel cas donné, choisi la voie qu'il se sentait obligé d'approuver, il aurait été s'affranchissant de son organisme psychique et le transformant en un instrument docile toujours mieux approprié à son développement harmonique et normal ».

Tout semble donc s'être passé comme si l'activité psychique de l'homme, au lieu de s'élever à la maîtrise de soi, avait été « l'origine d'une nouvelle forme d'automatisme très supérieure sans doute à celle que nous voyons chez l'animal, mais du même ordre ».

L'évolution humaine aboutit donc à ce fait étrange « d'un développement très avancé dans la plupart des domaines de l'activité humaine, et cependant dévié, manqué, altéré même sur le point central, celui qui marquait la ligne maîtresse de l'évolution ». Cette discordance se traduit dans chaque individu par une lutte tragique et douloureuse qui montre que l'homme n'est pas ce qu'il devrait être.

L'évolution humaine est donc inachevée, déviée. Un être pourtant, parmi les hommes, a réalisé le type idéal de l'évolution morale; c'est Jésus-Christ. L'apparition de cet être unique marque une phase nouvelle de l'histoire; car tous les témoignages — individuels ou collectifs — montrent que sur ses traces, avec lui, par lui, d'autres ont fait l'expérience de l'affranchissement du dualisme intérieur qui tourmente tous les hommes. En suivant le Christ dans la voie qu'il a ouverte, l'humanité pourra recommencer sa marche ascensionnelle vers la formation d'êtres vraiment spirituels, ce qui est l'aboutissement dernier de l'évolution morale.

Le titre de l'ouvrage de M. Leenhardt, *L'Évolution, doctrine de liberté*, qui paraissait paradoxal, est donc bien la pensée maî-

trousse de tout l'ouvrage. Toute sa théorie a pour fondement : *la liberté*. Celle-ci n'est pas considérée comme un principe abstrait surajouté à la nature des êtres, mais comme la réalité ultime qui puise son origine dans l'organisme physique lui-même. Elle naît avec la première cellule vivante, dans laquelle elle se traduit par une obscure spontanéité pour s'élever, chez l'homme, à la liberté dans l'ordre moral qui est sa plus haute manifestation.

L'évolution, loin d'être une doctrine de nécessité et de matérialisme fataliste qui exclue Dieu de l'univers, est le processus qui permet à la liberté de naître, de s'accroître et de s'épanouir. Processus choisi par Dieu lui-même, puisque c'est le seul moyen qui permet à la fois de sauvegarder la liberté de l'homme et la toute-puissance du Créateur.

L'évolution ne nous apparaît plus comme une loi d'airain, triomphe de la force, menant les créatures vers je ne sais quel but lointain déterminé par le hasard. C'est une loi de progrès libérateurs orientés par Dieu vers un but précis qui est la création d'un règne nouveau : le *règne de l'esprit*.

Cette conception est vraiment grandiose ! L'auteur par ses belles inductions éclaire d'un jour tout nouveau les questions complexes soulevées par l'évolutionnisme scientifique et découvre des horizons insoupçonnés jusqu'ici. Espérons que ses idées trouveront de l'écho chez de nombreux philosophes et naturalistes trop enclins à ne voir partout que du déterminisme. Cette conception sera utile aussi à la théologie, car elle vient confirmer par des arguments biologiques ses grands postulats moraux. Elle montre que Dieu crée librement ses créatures par un acte d'amour, et c'est par un acte libre aussi qu'il veut que ses créatures s'unissent à lui. Sans liberté il ne pourrait y avoir de sainteté !

Qu'il nous soit permis en terminant cette brève analyse de formuler un vœu : c'est que M. le professeur Leenhardt continue à nous exposer ses idées sur les grandes questions de philosophie scientifique qui préoccupent notre époque ; tous ses anciens élèves et le protestantisme français lui en seront reconnaissants.

L. PERRIER.

**De titulo epistolæ vulgo ad Hebræos inscriptæ.
Le Problème de Dieu et la théologie chrétienne depuis la Réforme.**

Ce sont là les titres de deux thèses que M. V. Monod vient de présenter à la Faculté de Montauban pour l'obtention de la licence.

Ces deux travaux sont pleins de promesses, et l'on peut s'attendre à ce que le nouveau licencié fournira une carrière distinguée et utile.

La première thèse ne s'occupe que du titre de l'épître aux Hébreux. Comme chacun sait, l'épître aux Hébreux ne porte pas de nom d'auteur; elle est insérée dans le Nouveau Testament à la suite des épîtres de Paul; mais cette place même indique l'incertitude où l'on était au sujet de celui qui l'avait écrite. Si l'on avait pensé qu'elle fût de Paul, elle aurait pris rang parmi les grandes épîtres, avant les Galates en raison de sa longueur, tandis qu'elle vient modestement après les plus courtes, après celle à Tite qui n'a qu'un chapitre. C'est qu'on ignore quel en fut l'auteur, et qu'on ne l'a rangée à la suite des épîtres de Paul qu'en raison de la parenté qu'on croyait voir entre ses idées et celles de l'apôtre.

La dernière hypothèse, celle de Harnack, c'est qu'elle serait l'œuvre collective d'Aquila et de Priscille. M. V. Monod hésite plutôt entre Apollos et Barnabas. Le plus sûr c'est de dire avec Origène que Dieu seul sait qui a composé cette épître.

Mais ce n'est que subsidiairement que M. V. Monod s'occupe de cette question; son travail tout entier roule sur le titre de l'ouvrage: qui sont ces Hébreux auxquels l'épître a été adressée?

On a pensé aux Juifs de la Palestine ou aux Juifs de la dispersion. M. V. Monod écarte ces deux thèses et s'approprie l'opinion du théologien allemand Thiele qu'il défend avec beaucoup d'habileté.

Le mot *Hébreux* serait pris ici dans un sens figuré et désignerait purement et simplement les *chrétiens*, ceux qui forment l'Israël véritable, ceux qui cherchent une autre patrie, ceux qui se considèrent ici-bas comme étrangers et voyageurs. M. V. Monod dérive le mot *Hébreu*, non du nom du patriarche *Heber*, mais du verbe « Habar » qui signifie en hébreu « traverser » et

que les Septante traduisent $\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ (Gen. xiv, 13), mot appliqué à Abraham et que nos versions traduisent « hébreu ». Abraham quitta son pays et fut toute sa vie étranger et voyageur, à la recherche du pays de la promesse.

Les croyants de la Nouvelle Alliance répondent à cette idée plus encore que ceux de l'Ancienne; ils cherchent une cité permanente qui est à venir, qui n'est point ici-bas. Ce sont là les vrais Hébreux. Les anciens Hébreux ont eu pour chef Moïse; notre chef à nous c'est le Christ; de là la comparaison des deux alliances où l'auteur de l'épître fait ressortir la supériorité de la Nouvelle. Soyons de vrais Hébreux : suivons le chef et le consommateur de la foi pour un jour avoir part au repos qui reste pour le peuple de Dieu.

M. V. Monod relève très bien les traces de l'influence de Philon, ce maître de l'allégorisation, dans cette épître qui a dû être écrite à Alexandrie, ce qui serait favorable à la thèse qui lui assigne pour auteur l'Alexandrin Apollos.

L'idée de M. V. Monod est ingénieuse, et, quoiqu'il ne l'ait pas eue le premier, il a su la faire sienne par la façon dont il l'a défendue; il la servirait bien mieux s'il voulait l'exposer en français.

D'autant qu'il écrit en français très clair et très agréable, témoin sa thèse française : *le Problème de Dieu*.

M. V. Monod a su nous promener sur les plus hauts sommets de la pensée depuis Calvin jusqu'à Secrétan en passant par Kant et Schleiermacher, tout en restant toujours clair : c'est sans doute un tour de force dont il faut lui faire honneur. On sort de cette lecture content de soi, donc content de l'auteur, parce qu'on a compris. Il y a tant de philosophes aujourd'hui qui ont l'air (pardon de l'expression peu relevée) de se payer notre tête : on se la prend à deux mains en les lisant et l'on se dit : Je dois être bien bouché!

M. V. Monod nous donne une meilleure opinion de nous, et je l'en remercie. Je me réjouis d'avance de lire tout ce qu'il nous promet d'écrire, car ce n'est ici qu'un commencement : ce volume sur le problème de Dieu est numéroté I. Cette revue historique et critique sera suivie « d'une étude systématique du

grand problème que nous avons vu abordé, dit-il, avec une fortune diverse par tant de grands et sincères esprits ». (P. 160.) « Il est regrettable, dit-il encore à la fin de son livre, que Secrétan ait abandonné la sûre et prudente méthode psychologique de Kant et de Schleiermacher au profit d'une spéculation aventureuse. Mais il n'en demeure pas moins que le philosophe de Lausanne a labouré dans tous les sens le sol rocailleux de la théodicée; il a également mis à jour des pierres de scandales nouvelles : l'œuvre entreprise par ce robuste ouvrier ne peut être considérée comme achevée, et c'est aux hommes d'aujourd'hui de la poursuivre sans défaillance. »

Ainsi, M. V. Monod s'offre à continuer, sinon à achever, l'œuvre du grand penseur vaudois : nous en acceptons la promesse.

Nous voyons à peu près dès maintenant dans quel sens M. V. Monod va s'orienter : Kant et Schleiermacher semblent devoir être ses patrons. Qu'il s'en défie, quand il s'agit de Dieu. Kant me paraît insuffisant et Schleiermacher aussi, le premier parce qu'il réduit Dieu au rôle d'utilité et de postulat et qu'il ne le fait guère intervenir qu'à la fin pour régler le compte de chacun, le second parce que, faisant consister la religion dans le sentiment de la dépendance absolue, il identifie beaucoup trop Dieu et l'univers.

Je n'essaierai pas de plaider auprès de M. V. Monod la cause de Calvin, je serai sûr de ne pas la gagner. Cependant Calvin avait du bon, beaucoup de bon; seulement il a compromis une thèse juste, celle de la souveraineté absolue de Dieu, par les exagérations de la prédestination qu'il a poussée jusqu'à la rendre blessante pour la conscience. Mais c'était à bonne intention : Calvin était préoccupé d'ôter à l'homme tout mérite; il voulait qu'il fût entendu que le salut était absolument gratuit; il fallait réduire à rien la part de l'homme; Calvin voulait par là que le salut, ne dépendant que de Dieu, donnât toute sécurité, ne fût pas soumis au hasard de notre faiblesse. Mais à force de vouloir fortifier l'assurance du salut, il le rendait plutôt incertain; puisqu'il ne dépend que du bon plaisir de Dieu et que l'on ne sera tout à fait sûr de ce bon plaisir que lorsque les livres seront ouverts et le secret des décrets éternels dévoilé, qui peut jusque-là savoir s'il est élu? qui ne doit pas craindre de se

faire illusion? M. V. Monod a bien raison de dire : « Qui pourra se savoir élu si l'élection ne se manifeste pas par ce que l'homme appelle une vie sainte? » (P. 69.)

Et pourtant l'assurance du salut, si nous devons l'avoir, ne peut reposer que sur le bon plaisir de Dieu. « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? » L'apôtre Paul n'aurait pas pu entonner son chant de triomphe du chapitre VIII des Romains s'il n'avait fait fond que sur lui-même. Mais est-il nécessaire que nous soyons élus à l'exclusion de qui que ce soit? Notre assurance du salut ne peut-elle pas s'appuyer fermement sur la volonté connue de Dieu de sauver tout le monde? Ai-je besoin de savoir que moi je suis un objet spécial de l'amour de Dieu plus que les autres?

C'est que Calvin, sachant bien que tous ne seraient pas sauvés, ne pouvait pas admettre que Dieu eût formé à l'égard de quelqu'un un dessein qui n'aboutit pas. Calvin répugnait à mettre cet échec de la volonté de Dieu au compte de la liberté de l'homme qui ainsi se trouverait plus puissant que Dieu. Mais n'avait-il donc pas lu ce que Jésus lui-même dit des pharisiens qu'ils avaient rendu vain le dessein de Dieu à leur égard (Luc VII, 30)?

L'avaient-ils anéanti pour cela? Et souvent il est arrivé que la rébellion des hommes a donné occasion aux desseins de Dieu de s'accomplir, si bien que tel écrivain sacré pourra dire que Dieu, qui a pris avantage de la rébellion, en a été l'auteur. Dieu a endurci Pharaon, dira-t-il; mais est-ce là autre chose qu'une façon de parler, et Pharaon ne s'est-il pas endurci tout seul? Ainsi, un psalmiste dira : « Dieu envoya Joseph en Égypte », quand même Joseph y soit allé pour avoir été vendu par ses frères, ce que Dieu ne leur avait certainement pas commandé (Ps. cv, 17).

Ainsi la rébellion des hommes n'empêche pas Dieu d'arriver à ses fins; mais il est sûr que chacun peut s'exclure du conseil de Dieu, l'anéantir pour ce qui est de lui, en perdre le bénéfice. C'était trop pour Calvin qui trouva plus simple de supprimer la liberté de l'homme pour conserver l'absoluité de Dieu, afin que ni l'élu ni le réprouvé ne pût rien rapporter à lui-même; il ne recula pas devant cette conséquence extrême qu'il formule ainsi : « Nous appelons prédestination le conseil éternel de Dieu par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme,

car il ne crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle et les autres à éternelle damnation. » (P. 61.)

Était-il nécessaire d'en venir là par souci non seulement de l'absoluité de Dieu, mais aussi de l'assurance du salut? Je ne le pense pas, et l'on comprend la réaction d'Arminius.

M. V. Monod va continuer dans la même ligne, il nous l'annonce : « Il faut que l'homme soit libre, artisan héroïque de sa destinée, et ces pensées me mettent, dit-il, dans la ligne des préoccupations d'Arminius, de Kant, de Secrétan, de tous ceux qui ont voulu donner à Dieu *un autre juge que lui-même*, à l'autorité divine une autre solution que son éminence intrinsèque. » (P. 165.)

Je crains seulement que M. V. Monod n'aille trop loin dans cette direction quand je l'entends dire : « L'idée que l'homme, en tant qu'homme et parce qu'il est homme, a droit au libre épanouissement de sa personne et ne peut reconnaître comme légitime qu'une autorité juridiquement constituée se substituait partout à l'éminence intrinsèque de la Souveraineté. » (P. 102.)

A la bonne heure quand il s'agit d'une autorité humaine, mais je crains que M. V. Monod n'ait dans l'esprit d'imposer à Dieu une charte que nous aurions consentie. Écoutez plutôt : « Au Dieu mystérieux et terrible de Calvin, au Dieu froid calculateur de Zanchi et de Gomar allait succéder un Dieu vraiment *constitutionnel* dont les droits et la responsabilité seraient définis. » (P. 89.)

Et encore : « Les droits de l'homme en face des droits de Dieu. Si Louis XIV a pu dire : « L'État c'est moi », le Dieu des calvinistes pourrait avec plus de raison encore dire : Le monde c'est moi. Une telle représentation de l'univers n'est qu'une amplification des prétentions du roi absolu. » (P. 99.) « Affirmez que l'homme est une conscience morale jugeant celui qui l'a créé, et vous comprendrez qu'il occupe le rang suprême dans l'ordre des grandeurs et qu'il ait quelque droit à revendiquer quelque place dans la préoccupation de Dieu. » (P. 101.) Certes, cela passe encore; mais ceci : « La raison humaine, loin de s'incliner *a priori* devant la majesté divine, allait citer Dieu à sa barre. La théologie allait devenir une théodicée, un jugement de Dieu. » (P. 103.)

Encore une citation significative : « De même que pour Co-

pernic la terre, loin d'être le pivot du mouvement des astres, décrit une ellipse autour du soleil immobile, de même pour Kant les objets qui constituent le monde extérieur, loin de déterminer la connaissance, subissent des lois imposées par l'esprit. Cette image pourrait être reprise pour marquer la manière dont la théologie kantienne s'oppose à la théologie du XVI^e siècle. Dieu n'est plus l'astre central du domaine religieux; il n'est qu'un satellite, un postulat de l'esprit; le point de départ, c'est le sujet pensant. » (P. 108.)

On voit la pensée de M. V. Monod : Calvin s'était représenté Dieu sous l'image d'un souverain absolu dont la volonté était la loi suprême. Depuis Kant le centre du monde s'est déplacé, comme depuis Copernic le centre du monde physique. Le centre du monde ce serait le moi humain et Dieu serait réduit au rôle de *satellite*. Mais peut-être cette expression dont M. V. Monod se sert ne rend-elle pas sa propre pensée et ne veut-il que l'appliquer à celle de Kant. Du moins il semble bien entendu que, pour lui, Dieu doit se contenter de n'être qu'un *Dieu constitutionnel*. Il règne et ne gouverne pas, et qui sait si, continuant le mouvement, nous n'allons pas le détronner et instituer la République ?

Du moins M. V. Monod entend bien que Dieu est justiciable de notre conscience et que nous le jugeons. A la fin Dieu va se trouver sur la sellette. Heureusement il trouvera des avocats pour plaider en sa faveur les circonstances atténuantes, car il est entendu pour certains qu'il n'est plus tout-puissant; alors on dira qu'il a fait ce qu'il a pu et qu'il mérite quelque indulgence.

Si c'est dans ce sens que s'oriente la pensée de M. V. Monod, je le regretterai. Calvin a pu exagérer la souveraineté de Dieu, ou plutôt la mal entendre, mais il n'y faut pas toucher; il n'y a de Dieu que s'il est souverain, n'ayant de compte à rendre à personne, ou du moins si foncièrement juste que, si nous voulions plaider avec lui sur mille articles, nous ne pourrions répondre à un seul. La charte sous laquelle il gouverne le monde c'est son amour, et il suffit que Dieu soit fidèle à lui-même; n'en demandons pas davantage, pensons à être fidèles à notre tour, et en fait de jugement n'en exerçons que sur nous seuls.

La terre peut bien n'être pas le centre du monde, et elle ne

l'est pas en effet, et rien n'a bougé quand on s'en est aperçu ; mais Dieu ne peut pas être dépossédé de sa place centrale ou éminente pour devenir le satellite du moi humain, il n'y consentirait pas.

Ce qui s'est passé dans le monde humain, où l'on a dépouillé les rois du pouvoir absolu, ne peut pas avoir son retentissement, quoi qu'en pense M. V. Monod, dans le monde spirituel, dans nos rapports avec Dieu. La distance entre les rois et leurs sujets n'est pas grande ; les rois sont aussi des hommes qui ont leurs intérêts et leurs passions : le pouvoir absolu ne leur convient pas. Mais Dieu ne peut pas se comparer à un roi ; nous n'avons pas de précaution à prendre contre lui, nous ne le pourrions pas. Notre meilleure garantie c'est lui-même ; et qu'on ne parle pas de religion si l'on ne veut pas accorder à Dieu cette confiance absolue.

Mais peut-être me suis-je mépris sur la pensée de M. V. Monod. C'est pourquoi j'attendrai avec d'autant plus d'impatience le second volume, où il exposera ce qu'il entend par la constitutionnalité de Dieu et où il nous dira comment il sauve à la fois la dignité de Dieu et la dignité de l'homme, la liberté de l'un et la souveraineté de l'autre.

M. V. Monod est jeune et vaillant ; il aborde les questions en face. Nous pouvons espérer qu'il va nous donner sinon la solution de ce difficile problème, du moins quelques clartés qui nous permettront d'attendre plus patiemment le jour où nous connaissons comme nous avons été connus.

P. FAREL.

Une Vie de Jésus selon la foi et selon la science historique¹.

Chaque *Vie de Jésus* qui paraît réalise le mot du vieillard Siméon sur le fils de Marie : « Cet enfant sera en butte à la contradiction. » Et l'on sait si les *Vies de Jésus* sont nombreuses. La liste s'en allonge sans cesse. Un des derniers numéros de

1. *Histoire de la vie de Jésus, la chronologie, les origines, les débuts et l'activité publique de Jésus*, par Auguste Wabnitz, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montauban. Un beau volume in-8°, 580 pages ; chez l'auteur, à Montauban. Publié en 1906.

cette *Revue* nous en signalait encore deux nouvelles : *Jésus de Nazareth*, par Étienne Giran, et *Jésus historique*, par C. Piepenbring.

Traduites de l'anglais ou de l'allemand, ou dues à la plume d'un écrivain français; catholiques ou protestantes; animées d'un esprit rationaliste, positiviste, sans être franchement impie, ou dictées par l'hostilité la plus déclarée, parfois la plus haineuse, à tout ce qui, de près ou de loin, est religieux, toutes ces *Vies de Jésus* ou, pour être plus exact, tous ces travaux sur la vie de Jésus ont ceci de commun : c'est de montrer qu'en religion tout se ramène, en somme, à la personne de Jésus de Nazareth et à l'idée que l'on s'en fait.

Le Christ historique qui a paru en Palestine au premier siècle de notre ère est le bastion avancé de la forteresse religieuse. Celle-ci tombe ou se maintient, selon que le Christ n'est qu'un homme, entaché de toutes nos tares, ou qu'il est le Fils de l'homme, contemplé par Daniel dans une vision, venant sur les nuées des cieux, donc d'origine céleste, et devant régner à jamais.

Et il arrive ceci, qui paraît étrange à première vue : c'est que les historiens de Jésus qui se réclament le plus haut de l'école strictement historique, par où ils entendent exclusive de tout élément surnaturel, n'arrivent jamais à résoudre le problème que posent la personne et l'œuvre de Jésus. Eux les rationalistes, eux les ultrahistoriens, eux dont l'histoire est la chose, la propriété personnelle, ils sont condamnés à enfreindre violemment les lois de la logique et celles même de l'histoire en refusant de mettre dans la cause, c'est-à-dire en Jésus de Nazareth, ce qui est dans l'effet, c'est-à-dire dans l'influence exercée par Jésus sur l'histoire du monde, sur les nations et sur les consciences individuelles.

Que font-ils, en effet? Ils nous forgent un Christ pécheur, un Christ qui se prête à la supercherie, un Christ fanatique, ou bien un Christ malade, névropathe ou même dément; et le Christ galiléen est une source inépuisable de sainteté, de véracité, de largeur dans les sentiments et dans les jugements, de sagesse, d'équilibre, de santé physique, intellectuelle et morale. Peut-on imaginer plus parfaite contradiction?

Ou bien ils nous forgent un Christ doux rêveur, âme poéti-

que, ou encore un Christ philosophe éclairé, philosophe spiritueliste; un Christ qui serait digne vraiment d'occuper une chaire au Collège de France ou à l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses; en un mot, ils nous forgent un Christ à leur image, un Christ humanitaire, éclectique, qui leur ressemble comme un frère et qui, en tout cas, paraît leur élève beaucoup plus que leur maître; ils nous forgent ce Christ tout moderne, et, en vertu de je ne sais quelle malchance, il se trouve que les premiers disciples de ce Christ, ceux qui avaient bu à même aux sources de sa parole, de son regard, de ses entretiens intimes, de sa vie, se sont obstinés à vouloir l'adorer; ils se sont obstinés à voir en lui le Roi qui reviendra et règnera vraiment, le Sauveur qui ne l'est pas seulement en peinture, mais qui sauve réellement; le Fils de Dieu qui met les âmes en relation directe avec Celui qu'il appelle son Père. Et il se trouve que, de siècle en siècle et jusqu'en l'an 1910, c'est ainsi que Jésus est compris de l'immense majorité des chrétiens. Explique qui pourra, résolve qui voudra ces foncières contradictions qui, pour les *Vies de Jésus* rationalistes, exclusives du surnaturel et des influences supra-terrestres, sont la cartouche de dynamite qui les fait voler en éclats!

Et, d'autre part, que voyons-nous chez ceux qui ne se représentent pas l'histoire, spécialement l'histoire religieuse, comme nécessairement fermée aux communications supraterrrestres! Que voyons-nous chez ceux qui ne considèrent pas *a priori* comme une impossibilité historique que Jésus de Nazareth ait été ce qu'il a dit être : un véritable envoyé du Père, un vrai Christ oint de l'Esprit qui vient d'En-Haut! Nous voyons ces écrivains, ces savants, ces penseurs, — car ils sont souvent tout cela, — nous voyons ces hommes, que d'aucuns voudraient mettre hors de la science, hors des sciences historiques, en tout cas, dans le domaine du rêve et de la haute fantaisie, nous les voyons rendre compte des réalités de la vie de Jésus, de ses effets immédiats et de ses effets séculaires, infiniment mieux que ceux qui s'intitulent les vrais, les seuls historiens. Et voici, grâce à l'acte de foi initial qui fait admettre à ces esprits impartiaux d'abord la possibilité, puis la réalité d'une révélation, d'une communication d'En-Haut; grâce à cet acte substitué à l'acte de non-foi du préjugé rationaliste, l'histoire de l'Église, l'histoire

du christianisme et celle des consciences chrétiennes, l'histoire d'un Saul de Tarse, d'un Augustin de Tagaste, d'un Martin Luther, d'un Jean Calvin, d'un Blaise Pascal, d'un Alexandre Vinet, toutes ces histoires s'expliquent et s'éclairent; elles s'enchaînent; elles ne sont plus, comme le prétend le rationalisme naturaliste, des non-sens, de purs et de simples non-sens qui obligent l'historien à récuser les témoignages les plus positifs des plus fermes esprits et des plus beaux génies. La porte de l'histoire religieuse n'est plus une porte à crocheter, à enfoncer ou à voir devant soi obstinément barrée, faute d'une clé pour l'ouvrir. La clé est trouvée, et la porte s'ouvre à merveille... Ne serait-ce pas une preuve que cette clé est la vraie clé du temple, celle du propriétaire, celle du constructeur..., et que les soi-disants historiens qui s'obstinent à écarter cette clé-là se mystifient eux-mêmes et d'autres avec eux?

« Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché concernant la parole de vie, car la vie a été manifestée et nous l'avons vue, et nous en rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était avec le Père et qui s'est manifestée à nous, — ce que nous avons vu, dis-je, et ce que nous avons entendu, c'est ce que nous vous annonçons! » Voilà le langage du véritable historien de Jésus, de l'historien de première main, qui a été témoin de ce qu'il raconte. C'est le langage de l'apôtre Jean.

Homme du XIX^e et du XX^e siècles, M. Auguste Wabnitz ne peut, sans doute, s'exprimer comme un des premiers témoins de Jésus; mais, dans son *Histoire de la vie de Jésus*, il n'en fait pas moins œuvre d'historien en remontant sans cesse aux sources évangéliques, en même temps qu'il puise à pleines mains dans les écrits contemporains juifs et païens, dont il a une connaissance exceptionnelle, pour mettre les idées et les événements en plein cadre historique. M. Wabnitz est historien encore en ne s'enfermant pas dans le cachot étouffant de préjugés étroits, soit dogmatiques, soit antidogmatiques. M. Wabnitz est un esprit libre parce qu'il est un libre croyant. Il ne soumet pas sa raison à sa foi, ni, encore moins, sa foi à sa raison; mais il les contrôle l'une par l'autre, et sa foi est, en somme, une raison plus haute, qui voit plus loin que la pure raison ratiocinante,

parce qu'elle sait recourir aux lumières d'En-Haut. Avoir fait l'expérience de la vie sainte, supérieure, céleste, en un mot, dont vivait Jésus-Christ, c'est la condition nécessaire pour écrire une *histoire* de la vie de Jésus, de même que, pour écrire avec compétence l'histoire d'un militaire ou d'un musicien de haute marque, il est utile — je dirai même : il est indispensable — d'avoir vécu soi-même de la vie des camps ou de celle de l'artiste.

« Toutes choses m'ont été remises par mon Père, et 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. » Cette déclaration solennelle de Jésus sur lui-même et sur ceux qui entreprennent de parler de lui en connaissance de cause pourrait servir d'épigraphe au volume de M. Wabnitz, et nous n'en saurions imaginer de meilleure.

Après cette ascension sur les sommets d'où l'on domine le sujet, descendons dans le sujet lui-même.

Ne pouvant ni parler de tout, ni donner une analyse complète des 580 pages que j'ai devant moi, je me bornerai aux points qui m'ont le plus captivé et sur lesquels il m'est permis d'avoir une opinion.

Je commence par les *récits sur la naissance de Jésus*. Ces récits de Noël, ces récits qui ont charmé notre enfance et qui, de tout temps, ont nourri les âmes pieuses, aujourd'hui, on le sait, sont relégués par la majorité des critiques dans le domaine de la légende. A les entendre, ce serait un roman composé par les premiers chrétiens pour glorifier le Messie donné d'En-Haut qu'ils voyaient en Jésus.

Après M. Frédéric Godet, dans son commentaire de Luc, M. Wabnitz défend, victorieusement selon nous, le caractère historique des évangiles de l'enfance. Leurs récits, si on les compare aux contes à dormir debout des évangiles apocryphes, se recommandent déjà par leur sobriété, et, ajouterons-nous, si l'on n'a pas de parti pris, ils se recommandent aussi par leur accord avec le reste du Nouveau Testament. Outre cela, ces récits nous sont donnés, soit par Matthieu, soit par Luc, pour réels et historiques, de sorte que, dans le cas contraire, il faudrait appliquer ici le fameux dilemme : Ou trompeurs ou trom-

pés. Ni l'une ni l'autre de ces suppositions n'est admissible ici. Les récits de l'enfance de Jésus se légitiment, d'ailleurs, en ce qu'ils portent de la façon la plus évidente et la plus complète le reflet du milieu où Jésus est né et spécialement des croyances messianiques de ce milieu. C'est ce dernier trait surtout qui paraît décisif à M. Wabnitz dans le sens de l'historicité. Le cantique de Marie, connu sous le nom de *Magnificat* (Luc 1, 46 à 55), est remarquable à cet égard. Quant à son origine, le récit de Matthieu provient du milieu dont Joseph fut le centre, tandis que le récit de Luc visiblement se rattache à Marie, mère de Jésus. Le surnaturel, les apparitions d'anges sont le grand reproche fait à ces récits. Mais quand donc Dieu agira-t-il, parlera-t-il et se manifestera-t-il si ce n'est au moment où paraît le Christ tant promis? Pour nous, le reproche se change ici en preuve.

Le chapitre intitulé : *Famille et jeunesse de Jésus*, et, dans ce chapitre, *Les dix-huit années qui séparent la jeunesse de l'activité publique de Jésus*, ne présentent pas moins d'intérêt. M. Wabnitz sait assaisonner d'humour, il sait égayer d'un sourire la gravité de ces sujets; par exemple, lorsqu'il nous dit : « On a beaucoup accentué l'influence de la belle nature de Nazareth sur l'enfance de Jésus. Ce serait elle qui lui aurait appris à voir son Père en Dieu. Mais cette belle nature était belle depuis des siècles, et jamais elle n'avait enseigné à un adolescent de Nazareth que Dieu était son Père dans un sens exclusif, comme le disent les expressions de Jésus. Les fleurs « prêchaient » depuis des siècles, et jamais elles n'avaient pu inspirer de semblables idées à un Israélite. »

« Quant à l'éducation de Jésus, M. Wabnitz conclut : « Il a été ce qu'on appelle un autodidacte. Il s'est instruit d'une manière tout à fait indépendante, et n'a été le disciple d'aucun rabbin, d'aucun helléniste, d'aucun philosophe. Comment l'aurait-il été, puisqu'il n'a pas, selon toutes les probabilités, quitté Nazareth pendant la période des dix-huit années de silence?... Il est resté Galiléen... Il a été l'idéal d'un Israélite; mais cet idéal a été, au fond, l'idéal de l'humanité... Un homme parfait ne saurait être un homme sans nationalité, sans patrie. Quand l'idéal devient concret, historique, il ne perd rien pour cela de son caractère idéal. »

Dans le chapitre sur la *Tentation de Jésus*, l'honorable professeur affirme le caractère personnel du Tentateur. Il faut du courage aujourd'hui, oui du courage, dans nos sphères théologiques protestantes, pour prendre cette position. On nage ainsi en plein contre-courant; on a contre soi la mode, qui n'est guère moins puissante pour déterminer les opinions que pour fixer la coupe des habits, la forme des chapeaux. Admettre l'existence personnelle de Satan, y pensez-vous? Vous serez un homme jugé, classé, condamné. Vous ne compterez plus. C'était bon pour Luther, pour Calvin, pour Adolphe Monod. Mais aujourd'hui!...

Quelle révélation nouvelle est donc survenue sur ce point, ou quelle démonstration? Néant!... Mais *magister dixit*, les maîtres se sont prononcés... Ça se faisait ainsi au moyen âge, et nous en sommes encore là. Aussi est-il consolant d'entendre un vrai maître, aussi éminent qu'indépendant, Keim, dire: « Nous envisageons cette question de l'existence d'une Puissance mauvaise comme absolument soutenable pour la science. »

M. Wabnitz, en vrai savant qu'il est, n'a cure de la mode et se prononce en toute liberté, selon sa foi au témoignage du Christ, selon son sentiment personnel, selon sa raison, pour l'existence personnelle d'une Puissance mauvaise.

Il précise peut-être plus qu'il n'en est besoin, en ne se contentant pas de la solution adoptée par Olshausen, Neander, Godet, de Pressensé, Weiss, Keim, etc., lutte réelle, suivie d'une victoire réelle sur Satan, mais lutte qui ne serait pas sortie de la sphère de la vie spirituelle. Il penche, lui, en faveur « d'un fait matériel, d'une rencontre visible, corporelle, entre Jésus et le Tentateur. » Celui-ci, pense-t-il, « serait apparu à Jésus comme un ange de lumière ». Nous sommes loin, on le voit, du Satan moyenâgeux, de ce Satan cornu, aux pieds fourchus, auquel en vérité personne ne croit plus, car il ne serait vraiment plus le Malin s'il était assez niais pour se présenter ainsi accoutré.

Laisant de côté maint trait intéressant, maint sujet de haute importance, tel que les paraboles et le sermon sur la montagne, venons-en au point de vue de notre auteur sur les *miracles de Jésus*, guérisons, démoniaques et exorcismes, pouvoir exercé sur les forces de la nature, enfin résurrections.

M. Wabnitz refuse de distinguer entre miracles absolus, miracles créateurs exigeant absolument l'intervention divine, et miracles relatifs, qui pourraient n'être que l'emploi d'une force psychique, d'une loi naturelle, habituellement cachée et inactive. Tous les miracles de Jésus sont absolus, aux yeux de M. Wabnitz, les guérisons comme les autres. Aucune explication, pense-t-il, ne suffit en dehors de celle-là, et « il faut admettre en Jésus, en dernière analyse, une puissance, un plein pouvoir (ἐξουσία), comme il le dit lui-même, qui n'avait pas d'analogie ici-bas; un pouvoir créateur et réparateur qui lui appartenait et qu'il avait reçu d'en haut, qui faisait partie de sa nature et de sa mission supraterrrestre ».

Ce sentiment n'est pas loin du nôtre. Jésus, évidemment, tenait de Dieu un don spécial, l'Esprit, qu'il avait dans sa plénitude; l'Esprit, qui faisait de lui le maître des esprits et le maître de la matière. Mais, au lieu de dire qu'en certains cas il agissait « en dehors des lois de la nature », ne serait-il pas préférable de remarquer qu'il agissait constamment en vertu de la loi suprême de la nature, la domination, la maîtrise absolue de l'Esprit sur la nature entière? Et ne peut-il pas y avoir en certains hommes quelque chose, quelque émanation, quelque effluve de ce pouvoir?

M. Wabnitz fait remarquer avec raison que les exorcismes, expulsion des puissances démoniaques qui, au temps de Jésus, tourmentaient l'humanité avec une intensité spéciale, ont été une partie essentielle de l'œuvre de Jésus. Par excellence, c'étaient des délivrances, et Jésus était par excellence un libérateur, un sauveur. Il était donc dans son rôle en exorcisant, et il n'est pas démontré — M. Wabnitz y insiste avec raison — que ce rôle dût être essentiellement temporaire. L'hypnotisme, la suggestion ne démontrent-ils pas, aujourd'hui même, qu'une volonté peut en asservir une autre? Pourquoi ne pourrait-elle pas aussi la libérer?

A propos de la multiplication des pains, à propos de la résurrection de Lazare, lorsque M. Wabnitz démontre le mal-fondé de toutes les explications naturelles, et lorsque, d'autre part, il refuse de donner du miracle aucune explication, nous sommes pleinement d'accord avec lui. On ne démontre pas un acte divin accompli par l'Esprit dans sa souveraineté; on le

constate. Tout au plus peut-on invoquer certaines analogies, comme M. Wabnitz essaie de le faire au sujet de la résurrection de Lazare.

J'en ai dit assez, je l'espère, pour montrer quel puissant intérêt s'attache au livre si substantiel et pourtant si vivant, si limpide, de M. Wabnitz.

Ses notes, où maintes fois il réfute, rectifie tel de ses devanciers, M. Edmond Stapfer, M. Albert Réville, offrent, elles aussi, un très vif intérêt.

En les lisant, nous nous sommes pris à souhaiter que M. Aug. Wabnitz veuille bien consacrer les loisirs que la retraite lui a créés à croiser le fer quelquefois, en champ clos, loyalement et fraternellement, avec M. Loisy, dont certaines hardiesses dans l'interprétation de nos évangiles déconcertent ceux qui sont aisés à déconcerter.

Telle qu'elle est, l'*Histoire de la Vie de Jésus*, par le savant, vaillant et pieux professeur M. Auguste Wabnitz, — le premier comme le second volume — est un véritable arsenal où prédicateurs, conférenciers, catéchistes, pasteurs et simples fidèles peuvent trouver des armes pour la sainte lutte. Cet ouvrage n'a pas encore obtenu la large diffusion qu'il mérite. C'est de l'artillerie, soit; quelquefois de l'artillerie de siège. Mais il en faut, dans la guerre actuelle entre la foi et l'incrédulité, à côté d'armes plus légères. N'est-ce pas l'artillerie parfois qui décide du sort des batailles?

PAUL VALLOTTON.

ERRATA

- N^o du 1^{er} juillet 1910, p. 352, ligne 11 d'en haut, au lieu de : par conséquent
3 feuilles, lire : composés chacun de 3 feuilles.
P. 360, ligne 15 d'en haut, au lieu de : Ode 9^e (v. 1), lire : Ode 9^e (v. 2).
P. 361, ligne 12 d'en haut, au lieu de : sa lumière est sortie, lire : une Lumière
est sortie, etc.
P. 361, ligne 16 d'en bas, au lieu de : Ode 17^e, lire : Ode 7^e, etc.
P. 361, ligne 2 d'en bas, au lieu de : (Odes 19^e, v. 1, et 25, v. 10), lire : (Odes
19^e, v. 2, et 23, v. 19), etc.
P. 364, ligne 18 d'en bas, au lieu de : l'Ode 7^e, lire : l'Ode 17^e, etc.
P. 366, ligne 5 d'en haut, au lieu de : de l'aveu de tous, etc., lire : de l'avis
de tous, etc.
A. W.

Le Directeur-Gérant : HENRI BOIS.

MONTAUBAN. — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE, 3, AVENUE GAMBETTA.



OUVRAGES REÇUS

ALEXANDRE VINET, *Discours sur quelques sujets religieux*. Texte de la dernière édition revue par l'auteur, accompagné des variantes des éditions plus anciennes, et précédé d'une préface, par A. Chavan. — Lausanne, Bridel; Paris, Fischbacher. 6 fr. 50.

GEORGES LAUGA, *Comment sortir des nécropoles. De la nécessité et des formes d'une apologie de l'évangile dans les régions normales*. — En vente au Foyer Solidariste, Saint-Blaise.

Le Père G. TYRRELL, *De Charybde à Scylla. Ancienne et nouvelle théologie*. Ouvrage traduit de l'anglais avec autorisation de l'auteur. — Vals-les-Bains, Imprimerie Aberlen.

HENRI-A. JUNOD, *Zidji. Étude de mœurs sud-africaines*. Saint-Blaise, Foyer Solidariste.

ÉMILE LOMBARD, *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires*. Étude d'exégèse et de psychologie. Préface de Th. Flournoy. — Lausanne, Bridel; Paris, Fischbacher.

Sommaire du numéro du 1^{er} octobre :

A nos lecteurs : Avis important, la Revue d'art. — MARIE DUTOIT : La Barrière (de M. René Bazin). — BENJAMIN COUVE : Pourquoi un protestant devient catholique. — E. DOUMERGUE : Une visite aux cinq Facultés calvinistes de théologie en Hongrie. — GASTON RIOU : A propos de la mort de Littré. — JACQUES KALTENBACH : William James : souvenirs personnels. — PAUL DOUMERGUE : Idées du jour : Pie X, le *Sillon* et la Démocratie. — D^r MARCEL LABBÉ : Notes et documents : Les colonies de Vacances. — Journaux, Revues et Livres.
Bureaux : 85, avenue d'Orléans, Paris (XIV^e). — France : 10 francs.

REVUE CHRÉTIENNE

Sommaire du numéro du 1^{er} octobre :

VÉGA : Poèmes. — M^{me} DE GASPARI : Lettres inédites. — CH. CORREVEON : Souvenirs d'un voyage en Ecosse. — M. B. : Eugène Bersier. — HENRI DARTIGUE : Bibliographie critique d'Auguste Sabatier. — E. J. : Genêt d'octobre. — M. A. DOY : Le savetier de la cité dorée. — ROGER BORNAND : Le dernier vol. — CLAUDE VIGNON : L'affaire Tyrrell. — CHARLES WAGNER : L'Ecole d'Aquitaine et Touraine. — S. HENRIQUET : Ton nom. — JOHN VIÉNOT : Le mois.

Bureaux : 83, boulevard Arago, Paris. — France : 10 francs.

REVUE DU CHRISTIANISME SOCIAL

Sommaire du numéro juillet-août :

AUG. DE MORSIER : Après Besançon. — ELIE GOUNELLE : Déclaration religieuse. — MIRIAM REINHARDT : Compte rendu de la conférence chrétienne-sociale. — H. KUTTER : Allocution. — L. RAGAZ : Allocution. — A. SIBLEYRAS : Les deux premières journées chrétiennes-sociales de Besançon. — DE BOYVE : La coopération au point de vue chrétien. — E. CORMOULS-HOULÈS : L'Assistance par le travail. — E. HOFFET : Ignorance n'est pas vertu. — W. MONOD : En lisant le *Temps*.

Bureaux : 2, Place d'Anvers, Paris. — France : 6 francs.