

Théologie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **3 (1870)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BULLETIN

THÉOLOGIE

J. DREYDORFF. — PASCAL, SA VIE ET SES COMBATS ¹.

L'auteur nous avertit que plusieurs personnes se scandaliseront de son livre, faute d'y trouver les idées généralement reçues sur Pascal. Profitant de tous les travaux récents, Dreydorff discute les points les plus importants de la vie du célèbre polémiste, se réservant de consacrer bientôt un nouveau volume aux *Pensées*. Le pasteur de Leipzig cite avec prédilection les opinions de Baur, le chef de l'école de Tubingue; il reproche surtout au jansénisme sa conception dualiste de l'univers et ne paraît pas lui-même admettre de surnaturel.

Jusqu'en 1646 Pascal demeure un fils soumis de l'Eglise, un orthodoxe traditionnel qui ne se rend pas compte de sa foi, d'ailleurs fort peu gênante. Il n'a pas des besoins religieux qui ne trouvent pleine et entière satisfaction dans les formules courantes de la piété ecclésiastique. Le jeune homme ne soupçonne nullement qu'il puisse s'élever le moindre conflit entre la foi et la science; aimant le travail, il se livre avec grand zèle à l'étude des sciences vers lesquelles il se sent porté par ses goûts et par ses talents extraordinaires. Il n'a nul pressentiment d'une morale pouvant porter le moindre obstacle à son désir de renommée et de gloire dans le champ des sciences profanes. Son esprit jeune, riche et productif, trouve au contraire dans ces études une pleine satisfaction. Pascal est d'une nature distinguée; sa culture et ses occupations lui permettent de se priver sans grande lutte des plaisirs sensibles ou même de les mépriser. Il faut cependant que son premier développement, sous le toit paternel, n'ait pas été très heureux; que certains besoins essentiels n'aient pas été satisfaits; sans cela on ne comprendrait pas la crise violente qui sépare sa vie en deux moitiés fort dissemblables.

¹ *Pascal, sein Leben und seine Kämpfe*, von Dr. Joh. Georg Dreydorff Pastor der reformirten Kirche zu Leipzig. 1 vol. grand in-8, de VIII et 462 pages. Leipzig, Verlag von Duncker et Humblot, 1870.

Vers le commencement de l'année 1646, Pascal fait la connaissance des jansénistes. Sa sœur, M^{me} Périer, a conclu à tort qu'à dater de ce qu'on a appelé sa première conversion, Pascal renonça à toutes ses études profanes. Peut-être les regarda-t-il avec moins de complaisance, mais en tout cas il ne les abandonna pas. Il est constant en effet que ses principales découvertes physiques eurent lieu en 1647 et en 1648. C'est aussi en 1647 que Pascal eut sa première conversation avec Descartes. Il n'en demeure pas moins certain que, vers cette époque, une nouvelle phase de développement s'ouvre ou du moins se prépare pour notre auteur. Il apprend des jansénistes que la religion est d'une importance absolue pour l'individu. La lecture des livres édifiants de Jansénius et de Saint-Cyran réveille sa conscience religieuse. Habitué jusque-là à laisser à la mère-église le soin de son salut, le jeune homme apprend qu'il en est lui-même responsable ; il est mis en demeure de décider s'il est pour ou contre Jésus-Christ. Les hommes qui ne vivent que pour les sciences sont aussi bien des idolâtres que ceux qui s'abandonnent aux plaisirs des sens ; ce qui importe en effet, ce n'est nullement l'acte extérieur, mais la disposition intérieure. Saisi de la pensée que la religion doit transformer l'homme intérieur, Pascal forme promptement des projets de réforme. Il est toutefois plus préoccupé de ses parents que de lui-même ; il décide sa sœur Jaqueline, aussi belle que spirituelle, à se sacrifier à sa foi janséniste, en se faisant religieuse. Tandis que la sœur laissera bientôt en arrière le frère qui l'a poussée au couvent, celui-ci manifestera de nouveau son zèle pour la religion d'une manière tout à fait extérieure. Il y avait à Rouen un pauvre capucin, Jaques Forton, appelé aussi St. Ange, qui passait pour avoir pénétré fort avant dans la connaissance des mystères divins. A entendre ce mystique, la foi d'autorité n'est qu'à l'usage de la multitude ; tandis que les esprits philosophiques, partant de l'hypothèse que Dieu est le but final et surnaturel des choses, peuvent construire et comprendre spéculativement les mystères particuliers au moyen de la doctrine de la Trinité, fort intelligible elle-même. Pascal et quelques jeunes amis vont rendre visite au rêveur solitaire ; ils le font causer ; rient dans leur barbe en l'écoutant, et n'ont rien de plus pressé que d'aller dénoncer le pauvre hérétique. Le père de Pascal dut intervenir pour étouffer cette triste affaire. Ce capucin avait publié des *Méditations théologiques* et un traité sous ce titre : *De l'alliance de la foi et du raisonnement*.

Cette dénonciation odieuse, l'insistance passionnée, et peut-être un

peu intéressée, que Pascal met à faire prendre le voile à sa sœur, sont les fruits les plus authentiques de ce qu'on a appelé sa « première conversion. » La foi d'autorité, objective et substantielle, tourne à un piétisme d'une orthodoxie d'ailleurs irréprochable. Il y a progrès, puisque la foi tend à devenir subjective, mais, comme à l'ordinaire, elle se manifeste par l'intolérance.

Il ne resta bientôt plus trace de cette première conversion, qui n'avait jamais été qu'un pieux désir. De 1640 à 1654, Pascal se plonge dans ce qu'il appellera plus tard les divertissements ; il fait la connaissance d'Epictète et de Montaigne, pour subir surtout l'influence de ce dernier. Menant la vie joyeuse des jeunes gens de l'époque, il trouve moyen de contracter des dettes, après avoir dissipé une partie du patrimoine de Jaqueline, avant même que celle-ci soit entrée au couvent. C'est lorsqu'il mène ainsi ce train de vie des honnêtes gens de Paris que Pascal est surpris par la triste nouvelle de la mort de son père. La lettre pleine de piété, de chaleur et d'intimité qu'il écrit à cette occasion pour consoler sa sœur aînée, montre que si Pascal n'était pas encore janséniste en 1651, il n'avait cependant pas entièrement renoncé aux idées chrétiennes. Sa conversion définitive n'eut lieu qu'en 1654, sous l'influence de chagrins de cœur dont le remarquable fragment sur *les passions de l'amour* nous a trahi le secret. L'accident du pont de Neuilly ne paraît, au contraire, avoir exercé aucune influence. Des aventures de ce genre, fort communes d'ailleurs, n'ont jamais converti un homme qui ne fût déjà ébranlé et intérieurement préparé. Après s'être représenté une vie commençant par l'amour et finissant par l'ambition, comme ce qu'il y a de plus heureux, il ne reste à ce cœur désabusé de lui-même et du monde qu'à se tourner vers Dieu.

On a voulu trouver dans l'amulette de Pascal la preuve d'une vision qu'il aurait eue à cette occasion. Mais comment, lui qui attachait une si grande importance à la preuve tirée des miracles, aurait-il gardé le silence sur celui-ci, qui ne fût connu qu'après sa mort ? Il ne faut voir dans cette pièce qu'une affaire purement personnelle, une espèce de symbole de l'alliance que Pascal contracta alors avec Dieu. « Soumission totale et douce à Jésus-Christ et à mon directeur, » dit Pascal dans ce *Memorandum*. Jésus-Christ et le directeur sont mis sur le même pied ; se soumettre à son confesseur, c'est obéir au chef invisible de l'Eglise. Mais qu'arrivera-t-il si la conscience religieuse individuelle entre, malgré elle, en conflit avec l'autorité ecclésiastique qu'elle aura d'avance eu le tort de confondre avec celle de Jésus-

Christ lui-même ? On prévoit les angoisses que l'avenir réserve aux messieurs de Port-Royal et surtout à Pascal. Le traité sur *La conversion du pécheur*, qui respire l'ascétisme vers lequel la piété de l'auteur dévi^{ra} toujours plus, doit être de la même époque. Le pénitent justifie ce qu'il est à la veille de faire, s'il ne l'a déjà fait.

Jaqueline, la première confidente de son illustre frère, le remet entre les mains de M. Singlin, qui n'accepte qu'après beaucoup d'hésitation et de prières la direction d'un pénitent de cette importance. L'entretien avec M. de Sacy, sur Epictète et Montaigne se rattache aussi à la conversion de notre auteur. Dreydorff l'analyse et le caractérise. La philosophie rend des services incontestables au christianisme en ce que ces deux principales écoles, le dogmatisme et le scepticisme, se renversent réciproquement, « de sorte qu'ils ne peuvent subsister à cause de leurs défauts, ni s'unir à cause de leurs oppositions, et qu'ainsi ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Évangile. » Du reste, c'est du côté de Montaigne que penche Pascal. Au fond, cette conversation n'est qu'une enquête sur le compte de deux hérétiques, dont Pascal est l'avocat d'office, naturellement un peu nonchalant, et se bornant à plaider les circonstances atténuantes. Il a été d'ailleurs atteint par le scepticisme : c'est contre ses suggestions qu'il appellera plus tard le cilice à son secours.

Dès que Pascal entre définitivement en rapport avec Port-Royal, sa piété prend le caractère qu'elle a dans cette maison. L'ascétisme, qui provient d'une conception dualiste de l'univers n'est pas considéré comme un remède pouvant servir à maintenir la domination de l'esprit sur le corps et contribuer ainsi à rendre l'homme libre ; il est recherché pour lui-même, comme une disposition excellente. Notre auteur n'étant pas de ceux qui font rien à demi, nous le voyons tomber dans les plus fâcheuses exagérations. Toujours préoccupé de la recherche de la seule chose nécessaire, il ne croit pouvoir l'atteindre que par la méthode grossière de la renonciation. La terre n'est plus pour le pèlerin une première patrie, comme le parvis du ciel, mais une simple prison qu'on ne saurait rendre trop triste et trop sombre. Pascal méconnaît entièrement l'idée fondamentale de la piété évangélique, qui nous enseigne que la seule chose nécessaire peut se trouver partout comme Dieu lui-même. Il pousse si loin le dualisme qu'on est tenté de se demander s'il ne place pas le mal dans la matière. La chasteté lui paraît impossible en dehors du célibat ; le mariage est considéré comme la plus périlleuse et la plus basse des conditions du christianisme ; la pauvreté est recherchée pour elle-même.

Cette piété sacrifie sans cesse l'activité morale à l'activité spécifiquement religieuse, tandis que l'Évangile ne les sépare jamais.

A l'occasion des *Provinciales*, qu'il analyse fort longuement et dont il propose une nouvelle division plus en rapport avec la marche des idées, l'auteur allemand montre la possibilité historique du jésuitisme dans le fait que l'Église n'a jamais compris les rapports entre Dieu et l'homme que comme un contrat, une espèce de marché. Le jansénisme considère également le péché et la rédemption sous le même point de vue juridique. Voilà pourquoi la controverse ne pouvait pas aboutir.

Le plus heureux et sans contredit le meilleur moment de la vie de Pascal fut celui qu'il consacra aux *Provinciales*. Tandis que sa vertu a été jusqu'ici essentiellement négative et qu'il a méconnu ses devoirs envers la société et envers sa famille, il va consacrer ses plus beaux talents à défendre messieurs de Port-Royal, une famille spirituelle, dans leur lutte suprême contre les jésuites. Malheureusement le vigoureux champion qui a si bien engagé le combat en sort tout meurtri, presque désespéré. Pascal tombe dans une contradiction flagrante lorsque, tout en dénonçant les maximes scandaleuses des jésuites, il persiste à soutenir que le sol sur lequel elles ont germé, l'Église catholique, est une terre sainte. C'est là ce qui explique pourquoi ces lettres n'eurent pas une action plus générale et plus prompte. Cette fausse position nous fait comprendre pourquoi Pascal, qui jusque-là a été accusateur, prend tout à coup l'attitude d'un accusé, au début de la quinzième provinciale. Il se demande pourquoi le public ne prend pas plus décidément parti contre les jésuites. Et il ne trouve d'autre raison que le respect que l'on a pour la célèbre compagnie. On croit vraiment rêver, car il y a longtemps que Pascal ne néglige rien pour les rendre aussi méprisables que possible. Comment peut-il donc dire que c'est grâce au respect qu'ils inspirent qu'ils ne succombent pas à ses coups redoublés ? Les révérends pères ont habilement fait dévier la polémique du terrain moral sur le terrain ecclésiastique et dogmatique : ils ont découvert le talon d'Achille chez le rude joûteur. Tu appartiens à Port-Royal, disent-ils, tu es un janséniste et partant un hérétique ; quel besoin avons-nous d'autre témoignage ? Le grand polémiste se débat inutilement sous le coup de cette terrible attaque ; comme la suite de la controverse ne le prouve que trop, il était désarçonné, frappé à mort.

Ce n'est pas à dire que Pascal faiblisse. Il a toujours le sentiment

de défendre la vérité ; il fait appel à tous ses talents et à toute sa verve pour porter encore de rudes coups à ses adversaires. Mais il n'en est pas moins réduit à défendre sa propre crédibilité. C'était s'en aviser un peu tard. Un témoin suspect doit être examiné avant de déposer. Et puis quelle garantie pouvait offrir un accusateur qui tenait à rester anonyme ? On a de la peine à comprendre que Pascal n'ait pas senti qu'il allait faire fausse route en laissant prendre ainsi au débat un caractère purement personnel. C'est que le coup des adversaires a porté ; l'avocat de Port-Royal est lui-même hors d'état de répudier le principe catholique au moyen duquel les jésuites comptent bien se débarrasser de lui une fois pour toutes : le témoignage d'un hérétique n'est pas admissible dans les questions religieuses. Pour parer le coup, Pascal est réduit à prouver qu'il est orthodoxe et que ses adversaires sont des calomniateurs. Cela nous explique pourquoi les dernières provinciales insistent tellement sur l'idée que les jésuites sont des menteurs, des calomniateurs. Il n'y a pas la moindre gradation dans l'attaque, car Pascal leur a déjà fait des reproches beaucoup plus graves ; il est condamné à prendre ses représailles en repoussant l'accusation d'hérésie par celle de calomnie. Je ne saurais être un hérétique, ami lecteur, car les jésuites qui l'affirment sont de grands menteurs. Ce n'est pas assez encore. Pour mieux se laver du reproche d'hérésie, qu'il redoute par dessus tout, Pascal se laisse aller à affirmer qu'il n'est pas en rapport avec Port-Royal ; ce qui était donner une entorse à la vérité et se montrer jésuite en un point. Comme si cette réponse ne le satisfaisait pas, il s'engage dans une démonstration qui lui tient encore plus à cœur : il prétend prouver que les jansénistes eux-mêmes ne sont pas hérétiques.

Voilà comment le grand polémiste est obligé d'entrer à son tour dans la triste controverse sur les cinq propositions. Il voit à merveille que la répulsion des jésuites contre la doctrine d'Augustin sur la grâce a sa cause dans le relâchement de leur morale. Néanmoins, il devient plus réservé, il se met simplement sur la défensive. C'est que si le pape n'a pas pris sous sa protection la morale des jésuites, il s'est prononcé pour eux dans la controverse sur la grâce. La réhabilitation des jansénistes est donc devenue impossible ; car Pascal est plein de respect pour l'autorité du pape ; il n'ose ni dire, ni peut-être penser du siège de Rome ce qu'il a dit de la célèbre société. Mis en demeure d'opter entre des principes que sa conscience déclare vrais et l'Eglise qui les condamne, Pascal manqua du courage, de l'abné-

gation qui font les réformateurs. N'ayant pas vu Rome comme Luther, l'auteur des *Provinciales* n'a pas eu occasion de perdre sa bonne opinion des hommes qui y dominent. Tenant les représentants du saint siège pour aussi orthodoxes que les messieurs de Port-Royal il ne peut s'expliquer la condamnation du jansénisme que comme un malentendu qui doit être imputé aux jésuites. Lorsque sa confiance en l'orthodoxie romaine commença à être ébranlée, Pascal put croire qu'en prenant toujours plus l'attitude de la résistance passive, il mettrait ses adversaires dans un grand embarras. Car, enfin, comment atteindre les jansénistes sans frapper St. Augustin, de l'autorité duquel ils ne cessaient de se couvrir? Mais la prudence des jésuites sut parer le coup. Le pape, répliquent-ils, a condamné la doctrine du jansénisme et nullement celle de la grâce efficace; il faut donc que la doctrine du jansénisme diffère en quelque point de celle de l'Eglise.

C'est ainsi que Pascal, condamné à battre toujours plus en retraite, en essayant de réconcilier ce qui est irréconciliable, est obligé de revenir à la distinction éminemment précaire et subtile entre le *fait* et le *droit*. Le pape peut bien condamner les cinq propositions, mais il est incompétent pour décider si elles se trouvent dans le livre de Jansénius. C'est ici une pure question de fait qui ne saurait relever de l'autorité papale. Port-Royal condamnera donc les cinq propositions, tout en demeurant fidèle à la doctrine de Jansénius, qui est en réalité autre que celle contenue dans les cinq propositions! Mais les jésuites ne tardent pas à enlever cette ressource à leurs adversaires. Ils font déclarer, en 1656, que la doctrine des cinq propositions n'est pas de St. Augustin, mais bien de Jansénius. Les messieurs de Port-Royal sont sommés de signer le formulaire de condamnation.

Pascal n'a plus alors qu'une échappatoire. Il prétendra que les papes et les conciles peuvent errer dans les simples questions de fait, comme l'enseigne le jésuite Bellarmin. Puis il en vient à parler des papes qui ne cherchent « qu'à éclairer les différends des chrétiens, et non pas à suivre les passions de ceux qui veulent y jeter le trouble. » Cette distinction entre une papauté idéale, pour ne pas dire imaginaire, et une papauté empirique, le conduit bientôt à distinguer entre la vraie Eglise catholique et une église empirique qui ne serait pas entièrement vraie. Encore un pas et Pascal aura franchi la limite qui sépare le catholicisme du protestantisme; il admettra la distinction entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible.

Mais l'auteur des *Provinciales* n'alla jamais jusque-là. Ses amis de

Port-Royal, qui tiennent avant tout à ne pas rompre avec Rome, ne tarderont pas à s'alarmer. Bientôt il se trouvera à l'avant-garde presque seul avec quelques nonnes, tandis que le gros de l'armée désavouera *in petto* un défenseur si compromettant. Les jésuites firent comprendre à ces messieurs qu'en persistant à distinguer strictement les questions de fait et les principes de foi, ils arriveraient à contester les décisions des plus anciens conciles et logiquement l'autorité des saintes Ecritures. La réserve d'Arnauld, qui ne voulait à aucun prix laisser la critique s'étendre aux faits révélés, devenait alors sans portée pratique. Les jansénistes ne pouvaient permettre au débat de s'étendre et de prendre une haute portée que s'ils étaient décidés à aller jusqu'au bout, c'est-à-dire à se laisser excommunier, plutôt que de renoncer à leurs convictions. C'était là le pire des dénouements qu'ils étaient bien décidés d'éviter à tout prix, dût la sincérité être entamée. Il ne leur restait plus alors qu'à restreindre toujours plus la controverse, à la laisser traîner en longueur, dans l'attente journalière d'événements extraordinaires.

Sainte-Beuve a mis en œuvre toute sa sagacité pour montrer que Pascal aurait définitivement rompu avec le docteur Arnauld, qui dirigeait le parti des politiques. De sorte que nous aurions dans Pascal à la veille de sa mort, un personnage qui différerait tout autant de l'auteur des *Provinciales* que le pénitent de M. Singlin du ci-devant disciple de Montaigne. On éprouve presque du regret à montrer que ce n'est là qu'une pure fiction. D'abord l'intimité de Pascal avec les chefs de file de Port-Royal ne paraît avoir jamais été aussi grande qu'on est disposé à le croire. En second lieu, sa brillante défense ne provoqua guère qu'une réserve anxieuse. Cette polémique, qui avait au début été trop légère et trop mondaine, parut ensuite trop vive ; il avait le tort de trop passionner le débat. « S'humilier, souffrir et dépendre de Dieu, est toute la vie chrétienne, » aux yeux de messieurs de Port-Royal. Bien loin d'être portés à la controverse « ils sont trop heureux de n'avoir qu'à prier et à se soumettre. » Cette piété fataliste et stérile, qui empêchait d'être ouvrier avec Dieu, n'était pas le seul mobile qui les retint. On voulait rester catholique à tout prix ; on ne concevait pas la possibilité d'une vie agréable à Dieu en dehors de la communion avec l'autorité ecclésiastique. Saint Cyran, l'oracle de Port-Royal, s'était clairement expliqué à cet égard. « Il tenait qu'il fallait supporter non-seulement tous les plus grands désordres, mais la mort même plutôt que de se séparer de l'autorité, parce que cette séparation était le plus grand des maux. » La polémique

passionnée de Pascal était sans doute bien intentionnée, mais elle menaçait de provoquer une rupture dont on ne voulait à aucun prix « M. de Sacy, gémissant souvent de voir des esprits si inquiets, si peu affermis dans la foi, se crut obligé de faire rentrer ces personnes dans le devoir, de faire changer en prières tous ces discours d'animosités et de plaintes, et de déclarer qu'on le blesserait beaucoup si à l'avenir on manquait le moins du monde de respect pour ceux dont on se plaignait, et que pour lui, il avait et voulait toujours avoir pour ces personnes un fond de respect qui ne se démentît jamais. » Exiger de Pascal du respect pour ces jésuites qu'il venait d'appeler menteurs et calomniateurs ! c'était un peu violent. Bien loin d'entrer dans cette idée, inspirée par une piété éminemment fataliste, il se borne à répondre que si les *Provinciales* étaient à refaire, il les ferait plus fortes. Il ne se fait pas d'illusion sur le motif qui empêche d'aimer sa polémique : « Port-Royal craint, dit-il, et c'est une mauvaise politique. » Ces messieurs ne craignent pas seulement Rome, la cour, les jésuites, et Pascal lui-même, à qui ils ne peuvent pardonner de les avoir défendus d'une manière trop éclatante. Timides et étroits, ils ne savent apprécier la polémique de leur brillant et éloquent secrétaire qu'au point de vue du plus ou moins de sûreté de leur monastère. Quant à Pascal, il répudie et censure ce petit esprit de clocher ; il estime avoir rendu un grand service à la religion ; il a de la peine à comprendre comment les messieurs de Port-Royal, « à qui les jésuites donnent tant de sujets à parler, peuvent demeurer dans le silence. » « ... Jamais les saints ne se sont tus ;... il faut crier plus haut qu'on est censuré injustement.... Je le vois (Port-Royal) si religieux à se taire, que je crains qu'il n'y ait en cela de l'excès. »

On le voit, Pascal n'est plus sous la tutelle de Port-Royal. Est-ce à dire qu'il ait également secoué le joug du pape et de l'Eglise ?

Il est allé aussi loin qu'il pouvait, sans franchir la limite fatale qui aurait fait de lui un schismatique. Aussi allons-nous voir notre héros succomber avec ses amis les jansénistes, qu'il a si bien défendus malgré eux. C'est en vain que Pascal veut échapper à la redoutable alternative d'avoir à opter entre Dieu et le pape ; il espère contre espérance ; il fait d'incessants efforts pour réconcilier ce qui est incompatible.

Les choses en étaient là lorsque eut lieu le prétendu miracle de la sainte épine. Après avoir longuement discuté cette guérison et l'avoir signalée comme une fable qui s'est formée en pleine époque historique, M. Dreydorff montre comment elle a hâté la défaite de Pas-

cal et des jansénistes qui y virent une intervention de Dieu en leur faveur. L'auteur des *Pensées* conçut alors l'idée de faire reposer tout son édifice apologétique sur la preuve tirée des miracles. Il est vrai que les jésuites entendirent la chose un peu autrement. Le père Annat, dans son *Rabat-Joye*, tout en admettant la réalité du miracle, y voit un dernier essai pour gagner les rénitents. Dieu se sert d'une relique teinte du précieux sang de son fils versé pour le monde entier, et rappelant son humilité et son obéissance absolue, afin de voir s'il pourra amener les jansénistes à ces deux vertus, qui leur sont jusqu'à présent inconnues. Et puis, à quoi bon les miracles ? Ils ne sont plus nécessaires, disent les jésuites, parce qu'on en a déjà. Les juifs et les sarrasins en ont aussi, sans que cela implique la vérité de leur doctrine. Dieu en tout cas ne saurait en faire contre le pape, son représentant authentique. Le miracle de la sainte épine devait prouver l'orthodoxie de Port-Royal ; les jésuites réclament une preuve plus concluante.

Pascal cherche à parer le coup en répliquant qu'un miracle parmi les schismatiques n'est pas tant à craindre ; « car le schisme, qui est plus visible que le miracle, marque visiblement leur erreur. » Il veut cependant maintenir sa force probante alors qu'il y a dans le sein de l'Eglise diversité d'opinion n'ayant pas encore abouti au schisme, comme dans le cas présent ; « mais quand il n'y a point de schisme et que l'erreur est en dispute, le miracle discerne. » Les jésuites répondent victorieusement que tel n'est pas le cas : la vérité n'est nullement en question, quoi qu'en disent une poignée de jansénistes et quelques nonnes exaltées, car l'Eglise a parlé. Il ne vous reste donc qu'à vous soumettre ou à sortir, car enfin vous ne pouvez pas croire à une vraie église hors de laquelle il n'y a point de salut et qui cependant ne serait pas en possession de la vérité ?

Nul ne sentit plus que Pascal la grave contradiction dans laquelle Port-Royal était engagé. La crainte de Dieu et la conscience ne permettent pas de se soumettre à l'autorité de l'Eglise, et toutefois on veut encore moins rompre avec elle, car on est convaincu qu'il n'y a qu'erreur hors de son sein. Que faire ? Pour que la contradiction éclate dans tout son jour, la bulle d'Alexandre VII, qui coupe court à toute négociation avec les jansénistes, est publiée au moment même où ils font grand fond sur le miracle de la sainte épine ! Dieu se prononce pour et le pape contre Port-Royal !

On se demande si Pascal qui avait d'abord été ultramontain, n'a pas un instant songé à l'expédient qui fait résider l'autorité ecclé-

siastique dans les conciles et dans le pape réunis. En tout cas, il persiste à espérer contre toute espérance. Seulement, au lieu de reprendre l'offensive, en se mettant à la tête de tous les adversaires des jésuites pour leur déclarer une guerre à mort, il se fait, lui l'homme de génie, le secrétaire de quelques vulgaires curés qui soutiennent que l'unité dans la foi est encore beaucoup plus importante que la pureté de la morale!! C'est alors que l'auteur des *Provinciales* se livre à discrétion et chante la palidonie. Ce n'est pas assez qu'il ait eu recours à toutes les subtilités possibles pour établir une distinction imaginaire entre lui et les calvinistes qu'il ne connaît pas, il s'oublie jusqu'à relever les jésuites, qu'il ne connaît que trop et qu'il a traînés dans la boue. « Il n'y a point de proportion entre eux et on peut dire avec vérité que les hérétiques sont en un si malheureux état, que pour leur bien il serait à désirer qu'ils fussent semblables aux jésuites. » Gardons-nous avant tout « d'élever autel contre autel... il n'y a jamais de juste nécessité de se séparer de l'unité de l'Eglise. »

A peine Pascal avait-il soutenu ces belles thèses que ses clients, les curés, reviennent en arrière et abandonnent le parti des jansénistes pour ne pas être enveloppés dans la même condamnation. Arnauld fait à son tour défection; il se montre disposé à signer le second formulaire, qui prononce une condamnation évidente du jansénisme pour quiconque ne veut pas recourir à des subtilités d'a vocat qui rappellent la morale des jésuites. Le mot d'ordre à Port-Royal, pour parler avec Fontaine, est « de baisser autant que la vérité pouvait le permettre et de chercher des paroles si bien mesurées et si bien compassées qu'elles pussent en même temps contenter Dieu et les hommes. » Quelques nonnes seules ont conservé assez de sens droit pour résister à tous ces sophismes : elles se révoltent à la seule pensée d'avoir l'air, en signant, de déclarer Saint-Cyran hérétique.

Pascal aussi reste la tête haute. Il est de ceux qui « voulaient, par un zèle plein de feu, qu'en évitant tout ce qui pouvait avoir la moindre apparence d'une sagesse timide, on ne pensât qu'à donner des marques de fermeté. » Il fait d'abord exhorter les nonnes à tenir ferme, par une remarquable communication que sa sœur Jacqueline adresse à la mère Angélique de Saint-Jean. On admet généralement, avec Sainte-Beuve, que cette lettre serait de Jacqueline elle-même qui, une fois encore, au terme comme au début de sa carrière, aurait remis son illustre frère dans le chemin de la vérité. Mais ce roman ne résiste pas à la lecture attentive de cette lettre, éminemment théologique, qui rappelle à chaque ligne la dialectique et l'esprit de Pascal.

Il doit l'avoir inspirée à Jacqueline. Cette supposition permet seule de comprendre l'attitude de Pascal dans le dernier acte de ce triste drame.

Les *Provinciales* venaient d'être brûlées, le 14 octobre 1660, par la main du bourreau. Les dernières espérances des jansénistes s'étaient donc évanouies ; Pascal n'avait plus aucun motif de ménager ses amis, qui s'ingéniaient à inventer de nouvelles distinctions toujours plus subtiles. C'est alors qu'il se prononce plus énergiquement que jamais contre l'inquisition, la censure, contre la lâche politique de Port-Royal, et qu'il en appelle à un pape futur et finalement au chef invisible de l'Eglise. Ce qu'il condamne dans ses lettres, il le sait, est condamné dans le ciel. Aussi aimerait-il les refaire plus fortes. Jacqueline refuse d'abord de signer et résiste à l'autorité des évêques avec les armes que son frère lui fournit. On sait qu'elle finit par céder ; mais elle expia dignement sa faute en mourant de chagrin.

Pascal fut sur le point d'avoir la même fin, mais sans avoir failli. Le pape et les jésuites coalisés insistent pour que Port-Royal donne une signature, qui est une condamnation manifeste de la doctrine de la grâce. Ces messieurs se réunissent chez Pascal pour aviser. Les partisans d'Arnauld y apparaissent dans l'attitude d'accusés. Pascal a parlé de manque de droiture, de lâcheté, de trahison de la vérité. Bien que ces messieurs sacrifient au bon ton et aux exigences de la politesse plus encore que la haute société de l'époque, on s'aperçoit que la séance a été orageuse. Pascal, qui aimait la vérité par-dessus tout, fit des efforts pour gagner les autres à son opinion, qui était qu'il ne fallait pas signer. S'exprimant avec beaucoup d'énergie, malgré sa faiblesse corporelle, il se sentit tout d'un coup si pénétré de douleur, qu'il se trouva mal, sans parole et sans connaissance. Quand son frère fut revenu à lui, M^{me} Périer s'enquit de ce qui avait causé cet accident. « Quand j'ai vu, répondit-il, toutes ces personnes-là que je regardais comme étant ceux à qui Dieu avait fait connaître la vérité, et qui devraient en être les défenseurs ; quand je les ai vu s'ébranler et donner les mains à la chute, je vous avoue que j'ai été saisi d'une telle douleur que je n'ai pas pu la soutenir, et il a fallu y succomber. » Pascal paraît grand en face de ses amis pusillanimes, mais il succombe au sentiment de leur faiblesse et de la sienne. Luther se montre grand en présence de puissants adversaires : son excommunication est certaine, son martyre vraisemblable ; il ne s'en écrie pas moins, la face tournée vers le ciel : « Me voici, je ne puis autrement ! »

Après avoir rappelé que Pascal passa ensuite les derniers jours

qui lui furent accordés dans les pratiques les plus excessives de l'ascétisme, Dreydorff termine son ouvrage par une dissertation philosophico-religieuse sur le jansénisme et le jésuitisme.

H.-M.-F. Otto. — LE SACRIFICE DE LA CÈNE DANS LES PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE ¹.

Nous regrettons que notre langue ne se prête pas à une traduction plus littérale, ou plutôt à une paraphrase du vrai titre de ce savant opuscule. L'auteur ne se limite pas au cadre chronologique que rappelle le mot d'antiquité chrétienne, et sa dissertation appartient tout aussi bien au double domaine de la dogmatique et de la théologie pratique qu'à celui de l'archéologie ecclésiastique. M. Otto s'est proposé de mettre en relief et de remettre en vigueur dans l'Église l'idée d'un sacrifice offert dans la cène. Quoique le lecteur puisse être tenté de mettre cette idée sur le compte d'un luthéranisme réactionnaire et ritualiste, il pourra voir, par notre courte analyse, qu'il ne s'agit nullement des points controversés entre les deux confessions protestantes, et que s'il y a quelque polémique, c'est seulement contre le romanisme.

Le culte de l'Église primitive se composait, comme on le sait, de deux parties: la prédication, destinée aux infidèles et aux catéchumènes, la cène, aux fidèles seulement. La cène formait le centre du culte; elle n'avait point le caractère individualiste qu'elle a pris dans l'Église romaine, et conservé à quelques égards dans le culte protestant. C'était un acte essentiellement collectif et qui avait pour caractère particulier sa nature eucharistique.

Cet acte se présentait sous le double aspect d'un *sacrement* et d'un *sacrifice*. La dogmatique et la théologie ascétique protestantes ont surabondamment parlé du côté sacramentel. Elles ont abandonné au catholicisme ou à une phraséologie vide l'idée antique du sacrifice. Ont-elles bien fait?

Oui, a-t-on dit en rappelant l'abolition des anciens sacrifices. Mais

¹ *Das Abendmahlsopfer der alten Kirche, ein Beitrag zum Verstændniss und Aufbau des Alterlebens der Kirche Jesu-Christi, von H.-M. Friedrich Otto, diakon zu St. Bonifacio in Langensalza. — 1 vol. in-12 de 102 pag. Gotha, F.-A. Perthes, 1868.*

cette abolition devait-elle être radicale au point d'exclure absolument toute idée d'un sacrifice transformé, spiritualisé et perpétué ? M. Otto ne le pense pas. L'exégèse des prophéties habituellement citées ne prouve que contre l'*opus operatum* judaïque et les anciennes formes. Malachie parle de la permanence glorieuse du sacrifice dans une économie nouvelle. L'esprit des grandes prophéties et l'idée biblique du sacrifice présentée comme centre du culte offert à Dieu militent contre des inductions complètement négatives.

Le Nouveau Testament a proclamé la sacrificature universelle des chrétiens. Il a développé cette idée jusques dans ses corollaires pratiques, en parlant des sacrifices à offrir à Dieu. Ces sacrifices sont « spirituels. » Ils consistent en bonnes œuvres, aumônes, confession du nom du Seigneur. Le Nouveau Testament fait particulièrement ressortir l'idée du sacrifice offert par la prière. Pensée vraie et profonde, la prière n'étant parfaite que lorsque nous nous offrons nous-même à Dieu pour faire sa volonté.

La célébration de la sainte cène, sans être expressément désignée dans le Nouveau Testament, comme rentrant dans la catégorie des sacrifices spirituels, y rentrait pleinement : 1° à cause du mode de consécration des espèces, admis aux temps apostoliques. (Voyez la liturgie dite de St. Jacques, dont l'origine remonte à cette époque.) Ce mode ne consistait pas dans le prononcé de la formule sacramentelle, mais dans une prière ; 2° parce que, dans cette prière, l'Eglise s'adressait à Dieu en s'appuyant sur le sacrifice de Christ, et en le présentant de nouveau (d'une manière commémorative) : « Nous nous souvenons de sa croix salutaire, et nous t'offrons, ô Seigneur, ce sacrifice innocent. » La liturgie de Marc et divers passages des Pères rappellent les mêmes idées. La signification doublement symbolique des espèces comme emblèmes des premiers dons de Dieu dans la nature, et de la mort expiatoire du Sauveur, conduisaient aussi à la notion du sacrifice eucharistique.

Est-ce là ce que nous trouvons plus tard dans le sacrifice de la messe ? Nullement. Le trait distinctif de la doctrine romaine, c'est la répétition et la continuation du sacrifice expiatoire et non pas eucharistique de Jésus-Christ. Au lieu de voir en Golgotha seulement ce qui nous a été donné en Golgotha, le catholicisme a imaginé la doctrine d'un sacrifice expiatoire perpétué. D'après Oswald, la mort de Jésus ne serait que le point initial et génétique, tout au plus l'accomplissement virtuel de son œuvre expiatoire. Cette mort sainte serait, aux sacrifices ultérieurs offerts dans la célébration de la messe, ce que

la création d'Adam a été à la formation de tout le genre humain. Les conséquences de la théorie romaine sont : l'importance objective donnée à la consécration de l'hostie et la valeur indépendante que conserve le sacrifice quelle que soit la part qu'y prend l'assemblée. C'est là, selon la remarque d'Abeken, qu'est le grand abîme de séparation entre le catholicisme et le luthéranisme. Au point de vue protestant, la participation du fidèle est la condition essentielle, la grande affaire en pratique. Au point de vue catholique, le sacrifice est l'affaire du prêtre investi de son sacerdoce spécial.

Le sacrifice de la cène n'est pas un sacrifice matériel, il n'est pas non plus une *nuda commemoratio*.

Il n'est pas un *opus operatum* ; il ne s'accomplit que par la prière. La présence du Christ dans la cène tire son importance des effets subjectifs et non comme transsubstantiation.

Les Pères des premiers siècles avaient compris ainsi le sacrifice de la cène. Sur ce point, comme sur d'autres, l'opuscule de M. Otto présente beaucoup de citations que nous ne pouvons reproduire. Parmi les plus frappantes, nous mentionnerons celles d'Irénée. Il oppose la spiritualité du sacrifice chrétien de la cène au caractère matériel des sacrifices juifs; d'autre part, ses paroles sur le pain et le vin, produits de la nature consacrés à Dieu, sont en rapport de connexité avec sa tendance anti-dualiste. Plus tard, Eusèbe et Augustin mettent en saillie, l'un le caractère commémoratif du sacrifice eucharistique, l'autre son caractère figuratif, de manière à nous montrer qu'on était encore bien loin de la messe au IV^e et au V^e siècle. La formation graduelle du dogme de la transsubstantiation devait métamorphoser la doctrine du sacrifice comme celle du sacrement. Il importe néanmoins de remarquer, dans Thomas d'Aquin, le reflet des anciennes idées eucharistiques. Ce partisan célèbre de la transsubstantiation fait ressortir dans la cène trois caractères fondamentaux en rapport avec la spiritualité de l'ancienne doctrine: 1^o un caractère commémoratif; 2^o un caractère communicatif; 3^o un caractère préfiguratif en relation avec l'idée de l'union future des fidèles avec Christ dans le ciel. La notion catholique moderne d'une expiation répétée échappe à cette classification.

Avant de montrer ce que l'idée du sacrifice de la cène est devenue dans le protestantisme, l'auteur revient à son point de départ exégétique. A ses yeux, cette idée a des racines profondes dans l'épître aux Hébreux. Christ est sacrificateur éternellement. On n'a pas épuisé les richesses de cette doctrine. On a considéré trop exclusive-

ment l'intercession, faisant abstraction de ce qui lui sert de fondement, la présentation perpétuelle du sang expiatoire. M. Otto n'entre point dans la théorie réaliste et littéraliste de Bengel et d'Ættinger sur le « sang impérissable » de Christ, idée déduite de la sublime antithèse de Pierre (1 Pier. I, 18-19), et renouvelée avec plus de spiritualité par Delitzsch. Cette présentation du sang, c'est l'acte perpétuel par lequel Christ glorifié fait valoir devant son Père le sacrifice qu'il a consommé une fois pour toutes. Tout son ministère d'intercession est en rapport avec les titres que lui donne l'expiation accomplie. L'Eglise, en s'appropriant le bienfait de ce sacrifice et en le faisant valoir devant Dieu, exerce un ministère sacerdotal en rapport avec celui de Christ, en même temps que ce sacrifice qu'elle présente conserve, en ce qui la concerne, son caractère essentiellement eucharistique. L'expression « venir au sang de l'aspersion qui dit de meilleures choses que celui d'Abel, » appartient, ainsi que toute l'épître, à cet ensemble d'idées.

La formule : « Faites ceci en mémoire de moi, » qu'un certain subjectivisme remplace inconsciemment et mentalement par celle-ci : « Recevez ceci en mémoire de moi, » nous rappelle également que la cène n'est pas seulement un sacrement, qu'elle est aussi un sacrifice commémoratif et eucharistique.

Quoique rappelée dans les écrits de Luther, respectée dans plusieurs liturgies, très spécialement accentuée dans le rituel des églises épiscopales d'Ecosse et d'Amérique, cette idée du sacrifice eucharistique avait plus ou moins disparu de la théologie évangélique. De nos jours on a commencé à la tirer de l'oubli. Bunsen en a tenu compte dans sa liturgie, Hengstenberg, Kœnig, Schœberlein, en ont montré l'importance.

L'auteur a cru devoir suivre les traces de ces théologiens. Selon lui, l'idée du sacrifice eucharistique, rappelée à la piété des fidèles, peut rendre au culte des éléments de vie qu'il a perdus depuis que la prédominance de la prédication et une conception trop individualiste des bénédictions attachées aux sacrements ont fait oublier le rôle de l'assemblée dans les actes liturgiques ; elle accentue la notion du bienfait reçu de Christ, elle est un préservatif contre des tendances pélagiennes, elle répand enfin sur la célébration de la cène une atmosphère de joie sainte qui ne peut que contribuer à la rendre plus édifiante et solennelle.

J.-J. DUFOUR, pasteur.

REFORMBLÆTTER ¹ (1869).

Nous n'avons encore donné que la première partie du travail de M. Kampli sur le *Christianisme et la question sociale*. Résumons aussi brièvement mais aussi clairement que possible, les vingt-huit pages qu'il consacre à l'étude des autres faces de son sujet.

a) *Tentative ecclésiastique de résoudre la question sociale.*

Désireux non de suivre pas à pas le développement historique des idées sociales empruntées au christianisme, mais de montrer quels sont les points où celui-ci avoisine les éléments du problème et d'insister sur la valeur qu'il faut donner aux efforts tentés dans cette direction, l'auteur passe tour à tour en revue : — l'essai manqué de *communisme* à Jérusalem ; — les fruits de l'esprit de charité répandu dans le monde par l'Évangile, et la tentative malheureuse de Julien l'apostat de récolter ces fruits sans avoir planté l'arbre ; — la dégénérescence du principe de *charité* qui devient peu à peu l'*aumône* ; — l'oppression des basses classes sous le régime féodal, adoucie par la sollicitude de l'Église (hôpitaux, asiles, cloîtres), et les bienfaits que le monde dut à l'institution monastique dont le principe fondamental était, ni plus ni moins, un principe de l'ordre social, la communauté des biens, ce qui mérite de fixer l'attention.

La loi de l'amour *servant* (der dienenden Liebe) donnée par Christ fut bientôt comprise d'une autre manière, et l'on se jeta dans le vœu d'obéissance, témoin les Jésuites. — Bon gré mal gré la *Réforme* montra l'union intime existant entre les idées religieuses et les idées sociales, et l'opposition au principe d'autorité provoqua, comme on le sait, la guerre des paysans. Leurs réclamations étaient trop avancées pour l'époque. L'issue tragique du système des *Anabaptistes* fit également voir combien étaient encore peu mûres les questions sociales dans l'Allemagne régénérée. D'autre part, grâce à la solidarité qui avait été déjà reconnue exister entre la vie religieuse et la vie matérielle, les conceptions libres du protestantisme valurent à l'industrie et au commerce un essor qui étonna les puissances catholiques².

¹ Suite et fin. Voir le numéro précédent, pag. 624.

² Me sera-t-il permis de faire observer en passant que l'auteur est victime d'une confusion fâcheuse, ou tout au moins que sa théorie est incomplète ? Les Réformés de *Hollande*, par exemple, durent à la puissance de leurs convictions cet individualisme énergique qui triompha des obstacles et les lança sur la voie du progrès. Il n'était pas tant question alors de conceptions libres. Ce terme conviendrait mieux à notre époque.

Rentrées à l'arrière-plan, durant la première moitié du XVII^{me} siècle, les questions sociales reparaissent avec l'impulsion salutaire donnée par le piétisme. Nouvel essor de la charité chrétienne. (*Franke.*) (*Communauté de Herrnhut.*)

M. Kampli remarque aussi avec justesse que le remède apporté à la plaie hideuse de l'esclavage en Amérique le fut au nom des principes chrétiens, et que les *methodistes* se sont beaucoup occupés des classes pauvres. (*Wilberforce.*)

b) *La question sociale, question brûlante.*

Malgré les fautes de la Révolution française, fautes dont le despotisme ne profita que trop bien, la question sociale fut toujours plus avec notre siècle à l'ordre du jour ; voyons-y le réel héritage de la grande crise qui remua la France et l'Europe. Si l'invention des *machines* ne détermina pas une crise moins forte sur un autre terrain que le terrain politique ; si la conséquence en fut l'écrasement de la petite production au profit des puissants capitaux ; si l'ouvrier devint en quelque sorte machine lui-même, ne pouvant lutter par son propre travail contre les engins formidables de la nouvelle industrie ; s'il s'en est suivi une espèce de divinisation de la richesse avec cette formule très incomplète que *plus un homme peut satisfaire ses besoins, plus il est heureux*, là toutefois n'était pas le danger, là n'était pas le côté redoutable et angoissant du problème. Autrement dit, ce qui a modifié la situation, c'est non le fait de la misère des classes travailleuses, mais le fait qu'elles sont arrivées de plus en plus à la conscience de cette misère. Or, le principe fondamental de la pauvreté sociale, comment le combattre, si ce n'est par une radicale transformation de la *notion du bonheur* et par l'influence du christianisme ?

Une science était encore à naître : les besoins du temps la réclamaient. D'abord conservatrice avec son fondateur *Adam Smith*, l'économie politique trouva ensuite, dans l'école de Manchester, l'air le plus défavorable à son développement normal, et la doctrine (soi-disant religieuse) de l'harmonie préétablie des intérêts fut, pour l'égoïsme humain, une alliée des plus précieuses. Tournons quelques pages du livre de l'histoire, et voici, comme réaction violente, les théories *communiste* et *socialiste* revêtant trois formes : Abolition de la propriété, — St. Simonisme, — Fourriérisme. Fidèles à ce que nous croyons être le vrai, mais en reconnaissant néanmoins ce que le socialisme a remué d'idées dont le progrès fera son profit, nous dirons avec M. Stuart-Mill, « que dans l'état actuel des choses ce n'est pas

l'abolition de la propriété individuelle, mais son amélioration et la participation de chacun au bien-être de la société qui doivent être recherchées.»

c) *Ce qui se fait pour la solution de la question sociale et ce que l'on devrait faire.*

Au point de vue qui nous occupe, l'Eglise n'est point restée, ces derniers temps, entièrement inactive. On songe aussitôt à *Wichern* et à la *Mission intérieure* ; mais M. Kambli n'hésite pas à voir, dans cet effort généreux, un des essais les moins dignes d'encouragement, en ce qu'il joint le principe de l'amour, principe humain, à l'exaltation du dogme orthodoxe, et absorbe dès lors la question de philanthropie dans une question de parti.

Un mot sur le socialisme chrétien de *Gustave Werner* (1846), qui créa des établissements industriels où le principe de la division du travail était mitigé par celui du dévouement de chacun pour chacun et de l'unité spirituelle. En 1860, vingt-quatre ateliers cheminaient assez bien, formant une société dont les membres recevaient de l'ensemble leurs moyens d'entretien. Mais la vie de famille était beaucoup trop noyée dans la vie collective. L'antithèse la plus naturelle du système de *Wichern* est fournie par celui de *Schulze-Delitzsch*, l'aide par soi-même (*Selbsthülfe*), récusant l'appui de l'Etat, tandis qu'un autre système, patronné par *Lassalle*, le réclame.

Voici maintenant ce qui nous paraît acquis et certain. Impuissants pour résoudre le problème, les changements partiels ou radicaux des conditions actuelles de la vie exigent comme corollaire qui leur procure quelque efficace, un renouvellement complet dans la vie spirituelle, religieuse et morale, plongeant ses racines dans les principes chrétiens que *l'individu* doit chercher à s'approprier par un acte de courage et de fière indépendance. « Un gouvernement ne peut pas trop faire pour stimuler les forces individuelles ; le mal commence lorsqu'il leur substitue sa propre activité. » (Stuart Mill.) Cette liberté n'excluant point la communauté, l'appelant au contraire, il faut saluer avec bonheur ce qui favorise l'esprit d'association. En outre, ce principe du *Selbsthülfe* ne sera efficace que par son union avec les idées religieuses et morales, union qui assurera à l'amour et à la charité l'influence bénie à laquelle ils doivent prétendre.

Jetant un coup d'œil d'ensemble sur les thèses et les conclusions de M. Kambli, je résume son travail comme suit :

Il existe une question sociale, reposant sur des faits et proposant un but à nos efforts de philanthrope chrétien.

Elle intéresse le christianisme; Jésus a formulé le principe du *renoncement*, par le fait même du prix infini qu'il donne à la *personnalité*. L'antiquité avait été impuissante sur ce terrain des questions sociales; le judaïsme s'était contenté de poser les linéaments d'une solution¹.

Les tentatives ecclésiastiques de résoudre le problème ont atteint leur plus grande force avec l'esprit d'individualisme développé par la révolution du XVI^e siècle.

De plus en plus brûlante, la question sociale est entrée, grâce à 89 et aux progrès industriels de notre époque, dans une nouvelle phase. Dirigée par la science *économique*, elle tend vers un idéal réalisable.

Enfin, c'est en dehors de l'esprit sectaire, qui confond la philanthropie avec les intérêts d'un parti dogmatique, qu'il faut chercher une solution garantissant à la fois la liberté et l'association dans le travail. Le principe chrétien satisfait à ces deux exigences; l'amour qui procède de lui substitue à l'égoïsme le sens du bien collectif.

J.-L. BOISSONNAS.

REVUES.

Zeitschrift fur die historische Theologie.

Quatrième livraison. — 1869.

C. J. TRIP. Henri de Zütphen.

FR. KOLDEWEY. J.-Fr. W. Jérusalem, un portrait biographique du siècle des lumières.

A. FREYBE. Un ancien drame de Noël.

A. BROHM. L'histoire de l'Eglise de Thorn depuis la promulgation de la doctrine luthérienne jusqu'à l'établissement officiel de la Réformation (1520—1557).

TH. ZAHN. Clément de Rome dans le plus ancien martyrologe de l'Eglise de Rome.

Première livraison. — 1870.

H. BITTCHER. Des écrits, la philosophie et l'éthique de Pierre Abélard.

H. RÆNSCH. Témoignages patriotiques sur le texte biblique.

Deuxième livraison.

H. NOBBE. Le docteur Jérôme Weller.

E. SCHURER. La controverse pascale du II^e siècle.

¹ Voir, pour ces deux premières thèses, le numéro précédent.

ancien, ce qui assurerait au manuscrit B une tout autre valeur que s'il n'était qu'une simple reproduction de A. M. Sigwart, se fondant sur cette considération, a cru devoir se servir des deux manuscrits pour rétablir le texte ; comme de droit, il accorde la préférence au plus ancien, mais en ayant égard partout aux variantes du second.

La traduction est faite d'après le même principe. Elle est destinée, d'une part, à rendre aussi exactement que possible le texte hollandais des deux manuscrits, et c'est pourquoi toutes les variantes de quelque importance ont été notées ; d'autre part, à reproduire, d'après ces deux manuscrits, le texte original. On espère donc qu'elle pourra en quelque mesure tenir lieu d'une édition critique du texte hollandais.

La traduction est précédée de prolégomènes qui ont pour sujet, en outre de ce qui vient d'être exposé, les questions relatives à l'authenticité des différentes parties du traité et au désaccord qu'on observe entre elles, ainsi que l'ordre chronologique des écrits de Spinoza en général, et la date de chacune de ses œuvres.

A la fin du volume, on trouve, sous le titre de « Parallèles et notes explicatives » plusieurs discussions sur des passages difficiles, et une collection assez complète de parallèles tirés, les uns de Descartes, les autres des écrits postérieurs de Spinoza. Ces parallèles font voir clairement comment se sont formées peu à peu les idées empruntées par Spinoza à Descartes, et qui ont servi de point de départ à ses propres spéculations ; mais en même temps, ils font ressortir ce qui ne peut pas être attribué à l'influence de Descartes. A sa place, on trouve alors Giordano Bruno, dont les passages, comparés à ceux de Spinoza, présentent un intérêt particulier. On y aperçoit, en effet, une ressemblance remarquable entre le système de Bruno et cette première forme de celui de Spinoza. M. Sigwart reconnaît cependant qu'on ne peut pas démontrer que l'un ait exercé sur l'autre une action directe.

Cet appendice est donc à la fois un complément et une reproduction du précédent écrit de M. Sigwart sur le même sujet ; aussi, cet écrit est-il désigné dans la préface comme pouvant servir d'introduction philosophique à la traduction aujourd'hui offerte au public.

ERRATA.

Page 169, ligne 12, en remontant, *au lieu de* : infidèles, *lisez* : fidèles.

Page 189, à la signature, *au lieu de* : F. C., *lisez* : F. B.