

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

Band: 5 (1872)

Artikel: La science chrétienne

Autor: Valeton, J.-J.-P. / Chantepie de la Saussaye

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379135>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 08.02.2026

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

LA SCIENCE CHRÉTIENNE

PAR

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE¹.

II

Il semble que, en reconnaissant à côté de la science chrétienne le droit relatif de la science empirique, nous ayons posé deux voies menant à la connaissance de la vérité, et qu'ainsi nous ayons fait tort à notre thèse que la foi chrétienne seule est le chemin de la science. Pourtant il n'en est pas ainsi. Il faut remarquer que nous n'avons pas présenté la science chrétienne comme le savoir absolu. C'est là l'écueil sur lequel le dernier des systèmes spéculatifs, celui de Hegel, a sombré chez ses nouveaux disciples. Mettant dans son drapeau le savoir absolu, et dissolvant la religion dans la science, Hegel regarda le savoir de l'homme comme un savoir de Dieu dans l'homme, et imagina ainsi un Dieu qui, par le travail de la pensée, prend conscience de soi-même. La science chrétienne n'est qu'un effort, une tendance vers le savoir absolu, un effort qui, en quelque mesure qu'il soit satisfait, demeure pourtant toujours un effort, et trouve précisément dans cette satisfaction relative une nouvelle force en même temps qu'un nouvel objet pour son examen. Mais parce qu'elle risque de poursuivre l'idée en négligeant les faits et qu'elle est de sa nature idéaliste, elle a besoin

¹ *Christelyke Wetenschap*, étude insérée dans la revue hollandaise *Protestantsche Bydragen*. 1. Jaargang, 4. stuk, par M. D. Chantepie de la Saussaye, docteur en théologie et pasteur de l'église réformée à Rotterdam. — Voir livraison de janvier 1872.

d'être continuellement ramenée à la réalité ; c'est à cela que sert la science empirique. Il faut donc admettre un dualisme, non pas comme principe éternel, mais comme expédient temporaire. Or en disant cela, nous ne renonçons pas à notre thèse qu'on parvient à la véritable science pure, impartiale, non par l'examen empirique, mais uniquement en prenant pour point de départ le centre, Dieu.

Il est évident que, pour prouver cette thèse, nous ne pouvons pas recourir à un raisonnement *a priori*, celui-ci ne servant qu'à ceux qui sont d'accord sur le principe ; nous ne pouvons le faire qu'*a posteriori*, c'est-à-dire par la voie de l'histoire et toujours approximativement. Nous fixons donc l'attention sur la genèse de la notion de science, pour démontrer qu'elle doit sa naissance à la foi chrétienne. Nous renfermons notre démonstration dans cette triple thèse : ce qu'on nomme, dans les temps modernes, la science, — une puissance absolue, infaillible, qui, sans être représentée dans un homme quelconque, marche fermement, au milieu de la lutte des opinions et des passions, de découverte en découverte, s'approche toujours plus de son but, quoique sans l'atteindre jamais, — la science, disons-nous, est une notion inconnue à l'antiquité, née sur le sol chrétien, mais qui, après avoir quitté ce sol, s'est lancée dans une direction opposée à son but.

1. Inconnue à l'antiquité. Nous ne parlons pas de l'Orient ; plus on apprend à le connaître, plus on voit qu'il était entièrement dominé par la religion¹. Même dans les civilisations égyptienne et indienne, pour ne pas parler de celles des Chinois, des anciens Sémites, des Assyriens et des Babyloniens, on n'était pas parvenu à cette séparation de la religion et de la science qui doit nécessairement précéder leur union durable. Les prêtres y sont les seuls savants, et tout ce qui est découvert dans le domaine de la nature et de l'histoire, est immédiatement absorbé dans les religions traditionnelles et en explique les métamorphoses. Tout au plus peut-on voir dans la transition des croyances populaires et naïves à la symbolique qui y cherche une idée, et de celle-ci aux applications allé-

¹ Voir le livre excellent de Trottet, *Le génie des civilisations*.

goriques à la vie morale et sociale, la marche vers cette séparation de la science et de la religion, quelques signes du besoin de faire droit à la pluralité des phénomènes et de ne pas les sacrifier au Moloch de l'absolu. Ce n'est que chez les Grecs qu'on parvient à cette séparation ; ce peuple étant vraiment l'avant-coureur de la science, sa littérature est un facteur aussi indispensable que la littérature d'Israël de la civilisation moderne, qui ne saurait se contenter du dualisme entre la religion et la science. Le christianisme est né de la jonction de ces deux fleuves : Christ a fait de ces deux principes un homme nouveau. (Ephés. II, 15.) La base de la civilisation grecque est l'humanisme et de celle d'Israël la religion ; or ces deux principes s'excluent si peu, qu'au contraire ils ont besoin l'un de l'autre : l'homme vrai est celui en qui Dieu vit¹. — Les écoles ionienne et éléatique cherchent à expliquer, l'une la nature, l'autre l'esprit ; ce n'est cependant qu'avec Socrate que la philosophie prend vraiment la direction de l'humanisme, et que la parole, prononcée déjà plus tôt, devient vraie : l'homme est la mesure des choses. Certes la religion ne fut pas méprisée ; mais quoique Socrate et Platon fussent des esprits religieux tels qu'on en trouve rarement parmi les défenseurs officiels de la tradition, il y eut pourtant du vrai dans l'instinct du peuple d'Athènes lorsqu'il accusa le premier d'irréligion. Socrate attendit par

¹ C'est pour cela que nous regarderions comme une grande faute d'enfermer la faculté de théologie dans un séminaire, si cela contribuait à éloigner la science théologique des études humanistes. Or ce danger peut aussi exister en conservant la faculté de théologie à nos universités, si les études littéraires ne sont considérées que comme les *furcae caudinae* sous lesquelles il faut passer pour arriver aux champs élysées de la science ecclésiastique, qui en ce cas deviennent facilement le désert aride de la scolastique. Dieu voulut qu'au seizième siècle la Grèce et Israël sortissent en même temps de la scolastique et de la hiérarchie romaines. Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. Les facultés littéraire et théologique ont besoin l'une de l'autre, elles sont des sœurs, malgré les luttes domestiques qui les divisent souvent. Voir l'article du professeur Dr Valeton : la *Propædeutique de la théologie*, 1871, discours d'ouverture pour ses cours académiques, et l'écrit du professeur Dr W.-G. Brill : *Sur l'organisation des gymnases (Over de inrichting der gymnasien)*, dans lequel la nécessité des études classiques est clairement démontrée. L'auteur nomme son écrit un plaidoyer pour la foi à l'inspiration.

la foi le monde inconnu qui est d'en haut, et chercha cependant à pénétrer le monde connu. Les Idées de Platon et la métaphysique d'Aristote maintinrent l'existence d'un monde invisible, spirituel, divin ; seulement tout cela resta une attente, et le dernier surtout s'appliqua de toute l'énergie de son esprit et de toute la sagacité de son intelligence à comprendre le monde visible. On sentit péniblement l'existence d'un abîme entre la religion et la science, et c'est la grandeur de ces hommes d'avoir connu cette douleur et de n'avoir pas renoncé à l'idéal, malgré leur impuissance de le réaliser. C'est pourquoi ils ne voulurent pas se nommer des sages, mais des philosophes. L'aveu de ne pas savoir et de ne pas pouvoir savoir fait la sagesse de Socrate, la critique du savoir et la poésie de la foi, la grandeur de Platon, l'arrangement de ce qui était découvert en se réservant l'existence de principes encore inconnus, la prudence d'Aristote. Les grands historiens mêmes de la Grèce, Hérodote, dit le père de l'histoire, Thucydide, Xénophon, dans sa Cyropaedie, ont été les avant-coureurs de la science de l'historiographie, parce qu'ils n'étaient pas seulement des chroniqueurs, mais qu'ils cherchaient à approfondir la signification des événements et qu'ils aimait mieux être inexacts et incomplets que de renoncer à la poésie de l'histoire. La fiction, par exemple, dans les discours de leurs héros est même plus vraie que la réalité. C'est la philosophie non pas la science, la passion non pas de la réalité mais de la vérité, qui fait la grandeur de la littérature grecque dans sa période florissante. Cette période devait être courte, le dualisme est toujours une souffrance, et s'il ne vient pas de délivrance, l'homme et l'humanité succombent sous ce joug. La philosophie devient sophistique, c'est-à-dire qu'elle renonce à l'idéal ; l'histoire devient politique, c'est-à-dire qu'elle va servir des positions ou des hommes, et finit en panégyrique. La littérature grecque trouve encore un bel écho chez les Romains, qui devinrent les disciples de leurs vaincus et apprirent à connaître un autre enthousiasme que celui des armes ; mais ce ne fut que pour très peu de temps. Le dernier des philosophes classiques est Cicéron déjà éclectique, le dernier historien est

Tacite déjà sceptique. Suit la corruption de la littérature de l'empire.

Tout à coup le mot science (*gnose*), employé jusqu'ici rarement et seulement pour exprimer des connaissances particulières, acquiert une signification universelle, et, au milieu d'une civilisation mourant dans le scepticisme et le luxe, on entend dans l'Orient un cri qui retentit dans l'Occident : il y a une connaissance supérieure à celle des événements passagers, des actions héroïques et des guerres ; il y a une sagesse supérieure à celle de la politique et de la rhétorique ; il y a une connaissance du principe de toutes choses, une connaissance des choses humaines et divines dans leur unité. Le gnosticisme des deux premiers siècles de notre ère est un phénomène universel. A quel fait doit-il sa naissance ? Ce n'est pas que les mystères d'Eleusis, ni la sagesse égyptienne, ni les traditions occidentales aient acquis, sans subir une influence intérieure, une nouvelle vitalité, et aient communiqué des forces nouvelles à la société énervée. Une civilisation qui a porté ses fruits, qui a atteint son hiver, ne peut plus retourner au printemps. Si une fleur nouvelle s'est montrée, c'est que la plante a reçu du dehors une nouvelle vitalité. Le gnosticisme est la réaction contre le christianisme et emprunte sa force à la puissance contre laquelle il réagit.

2. La notion de la science est née sur le sol chrétien ; on la trouve pour la première fois dans les écrits de saint Paul et de saint Jean. Le premier peut être considéré comme le créateur de la science chrétienne. Déjà avant sa conversion, il était pénétré de la signification centrale d'Israël, de la vocation de ce peuple à être le conducteur des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, l'instituteur des insensés, le docteur des ignorants. Mais cette conviction, chez les prophètes le fruit de l'inspiration, chez Paul, comme chez tous les pieux Israélites après l'exil, une croyance basée sur l'autorité de la parole inspirée, n'avait pris ni chez les uns ni chez les autres un caractère scientifique, car ni l'inspiration, ni la foi d'autorité ne sont la science. Elle était une conviction religieuse. Il n'en est plus ainsi depuis que saint Paul a reconnu, dans l'homme crucifié,

le Messie en qui l'idéal d'Israël est réalisé. Dès lors, il comprend les indications prophétiques ; le plan de Dieu dans l'histoire lui est révélé ; la signification centrale d'Israël se manifeste clairement à ses yeux ; et la conversion des peuples païens n'est plus pour lui une simple adjonction de ceux-ci à Israël, mais une véritable union des uns et des autres sous le même chef. (Eph. I, 10.) Dès lors l'idée de l'humanité, du règne de Dieu dans l'humanité, est trouvée ; le dualisme entre le ciel et la terre, entre Dieu et l'homme, entre l'idée et la réalité, qui avait été la souffrance des philosophes grecs, et qui n'avait pas été dépassé chez les prophètes d'Israël, est vaincu en principe ; et dans l'esprit pénétrant et profond de l'apôtre naît, sur le sol de la foi, la science chrétienne, la gnose du Saint-Esprit. Le mystère qui s'était présenté aux philosophes, aux législateurs, aux prophètes comme une infranchissable barrière, s'est maintenant fait connaître ; la vie de Dieu dans le monde (l'immanence), est non-seulement sentie mais véritablement reconnue. — Saint Jean finit ce que saint Paul avait commencé. Au lieu de remonter comme celui-ci de la relation d'Israël et des peuples étrangers au plan éternel de Dieu, en se basant sur la médiation du Christ, saint Jean, reconnaissant la vie éternelle encore plus dans la profondeur du cœur que dans l'extension du règne de Dieu dans le monde, prend son point de départ dans la vie éternelle elle-même, et trouve l'origine de l'histoire dans l'éternité, l'origine de l'humanité en Dieu. Le Verbe qui est devenu chair, était au commencement auprès de Dieu, et était Dieu¹.

Ces deux grands génies ayant tracé ainsi les lignes entre lesquelles l'historiographie et la spéculation chrétiennes doivent nécessairement se mouvoir, il ne faut pas les considérer comme des phénomènes isolés. On ne peut pas se façonner un christianisme en dehors de leurs pensées, pas plus qu'on ne peut les séparer de la communauté dans laquelle ils vivaient, et dont la vie était leur vie. Les efforts de la science empirique pour

¹ Voir trois sermons de M. Ch. de la Saussaye (1867) sur le prologue de l'évangile de saint Jean, dans lesquels il en développe les riches pensées.

dépouiller le Christ de l'habit royal et sacerdotal dont parlent saint Paul et saint Jean, pour ne lui laisser que la tunique synoptique , aboutissent par la force des choses à lui ôter aussi la tunique et le laisser, entièrement dépouillé, expirer sur la croix. Saint Paul et saint Jean sont comme tous les grands hommes le fruit de leur temps, aussi bien qu'ils donnent une expression à l'esprit de ce temps. Ils expriment dans leurs écrits ce qui vit dans l'église en même temps qu'ils le font comprendre à l'église. L'esprit qui les fait parler est l'esprit qui vit dans l'église et qui la fait exister. Ce qui étonne le monde païen, ce n'est pas de trouver parmi les chrétiens des hommes qui, par la profondeur de la pensée, peuvent rivaliser avec les sages de la Grèce, mais de voir que ces pensées sont la vie d'une communauté nouvelle complètement différente de la civilisation gréco-romaine aussi bien que de la civilisation orientale, d'une communauté qui possède une fermeté de conviction et d'action, une conscience de la vie éternelle, entièrement inconnues jusque-là. La certitude de posséder la vie éternelle et de connaître Dieu , voilà dans le monde ancien le miracle du christianisme. Une réaction eut lieu, et, comme réveillés en sursaut par un choc électrique, l'Orient et l'Occident voulurent s'emparer à l'envi du phénomène nouveau et l'encadrer dans les religions et les systèmes usés. De là le gnosticisme, le néo-platonisme, et tous ces phénomènes dans lesquels le monde païen cherchait à prolonger sa vie en face du monde nouveau.

Sans nous occuper davantage de cette lutte, nous constatons donc que la science, la connaissance de l'absolu dans le monde, est née avec le christianisme , fondée sur l'expérience de la vie de Dieu dans l'église.

L'église comme institution (*Kirche*) a obscurci cependant la vérité de ce principe ; ne pouvant le tuer, elle a entravé le développement du corps de Christ (*Gemeinde*), la vitalité du plan divin, la croissance inépuisable de la vie du Saint-Esprit, en attribuant à ses formules de la vérité le caractère absolu qui ne revient qu'à la vérité elle-même. Quelque fertile que fût au commencement la science ecclésiastique, la scolastique, elle ne put échapper au sort de la philosophie grecque ; elle sombra

sur ses propres contradictions, et finit par le nominalisme et par la sophistique. La science pourtant ne pouvant pas mourir, sa vie devait se manifester par ses efforts pour s'émanciper de l'église. Ce besoin se réveilla en même temps que la Réformation, et c'est une de ces coïncidences qui témoignent du gouvernement de Dieu; mais ce ne fut pas un mérite de la Réformation. Celle-ci, née de besoins religieux, n'aurait pas réprouvé la scolastique, si l'on ne s'en était pas servi contre elle. Elle forma même une nouvelle scolastique, et rendit une nouvelle émancipation nécessaire. Cette émancipation se produisit vers la moitié du siècle dernier ; la science sembla abandonner l'église, et chercha à remporter sur elle sous la forme de la philosophie une victoire complète. Il faut cependant remarquer que l'idée de pouvoir connaître la vérité absolue prouve qu'on n'avait pas abandonné le sol chrétien, la foi à Dieu et à l'humanité. La soi-disante incrédulité du XVIII^e siècle est plus chrétienne que la soi-disante foi de l'orthodoxie ecclésiastique. Cependant l'attitude irrésolue de la philosophie speculative à l'égard du christianisme est la cause de sa stérilité¹.

Par réaction contre elle s'est levée la science empirique, qui, en rejetant non-seulement les hardiesse idéalistes mais aussi les éléments de foi, bases de la philosophie speculative, force le chrétien à prendre le parti de celle-ci.

3. La science ayant quitté le terrain chrétien, s'est lancée dans une direction opposée à son but.

Nous avons déjà reconnu le droit relatif de la méthode empirique; tant qu'elle observe les limites de sa tâche, elle conserve l'équilibre dans la marche de la science, et il ne faut pas en ce cas regarder sa sobriété et sa modération comme une désertion du christianisme, ni les attribuer au scepticisme. L'école de Locke n'est pas moins que les systèmes de Descartes et de Spinoza contre lesquels elle réagit, un facteur dans le développement de la philosophie, et si d'un côté elle dégénère dans le scepticisme de Hume, elle contribue de l'autre à former l'idéa-

¹ Ce fait est démontré avec évidence dans le livre érudit de Ch. Bartholomèe : *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*.

lisme de Leibnitz et le criticisme de Kant. Le fait que plusieurs individus qui admettent la méthode empirique sont pourtant très orthodoxes, prouve aussi que cette méthode est compatible avec une foi personnelle. Mais en séparant ainsi la foi et la science, on abaisse la foi parce qu'on ne la pose pas comme principe de la connaissance, et en même temps on néglige la base la plus profonde du savoir. C'est un compromis entre deux facteurs, qui, si du moins l'homme est un être indivisible, doivent avoir une origine commune.

Le fait est que généralement l'empirisme repousse sciemment et de plus en plus toutes les présuppositions qui le ramèneraient sur le terrain de la philosophie spéculative, et qu'il croit avoir trouvé maintenant le vrai chemin de la science.

Nous affirmons le contraire pour les raisons suivantes.

D'abord le motif moral qui pousse à l'examen scientifique, est paralysé; la science devient un jeu frivole sans aucune importance pour la vie spirituelle. C'est la noblesse de la nature humaine de ne pas vivre inconsciemment, mais d'avoir le sentiment de tout ce qui la fait vivre, c'est-à-dire de le connaître. C'est la loi du vrai développement humain que ce qui est purement naturel, ce qui n'appartient qu'à l'instinct, disparaîsse toujours plus et que la vie devienne l'expression de la raison et de la volonté. La science est donc la fleur la plus relevée de la vie humaine, une fleur produite par un long travail, car ce qui est le plus relevé est aussi le dernier. La vie éternelle est de connaître Dieu, ce qui est impossible si Dieu ne se révèle pas. Or le but moral de la science est de comprendre cette révélation dans la nature, l'histoire, la vie individuelle, et ce but est complètement perdu de vue, si l'homme demeure indifférent en face de cette masse de choses dans lesquelles se trouve cette révélation. Mais de même que le libre arbitre dans le sens de *l'indifferentia ad velle aut non velle*, est une impossibilité, de même aussi il est impossible que l'homme soit indifférent aux résultats de son examen. Il ne l'est jamais, bien que l'empirique prétende l'être. Il ne l'est pas dans son examen de la nature. Soit qu'il envisage un but pratique, ou qu'il soit inspiré seulement de la soif d'épier le secret de la

vie de la nature, son motif est une noble passion, le contraire de l'indifférence. Si cette passion disparaît, la science devient une tâche servile, un moyen de satisfaire les passions ignobles de l'ambition ou de l'avarice; l'amour de la vérité est éteint. Mais si cette indifférence est absurde dans le domaine des sciences naturelles, elle l'est encore plus dans le domaine des sciences spirituelles. Qu'est-ce qui nous pousse à connaître l'histoire de l'humanité, sinon le fait que nous sommes des hommes et que nous nous sentons en rapport personnel avec l'humanité entière? Qu'est-ce qui nous pousse à examiner ce qu'il y a de plus intime dans l'humanité, l'histoire de ses idées, de sa science, de sa poésie, de sa religion, sinon le fait que l'humanité vit en nous et que nous réfléchissons, sentons, combattons avec elle? Eh bien, s'il en est ainsi, ce qu'aucun homme vraiment scientifique ne niera, pourquoi donc ne pas admettre dans la théorie ce qui est inévitable dans la pratique, pourquoi s'imposer le rôle de contemplateur froid et hautain, comme si l'on venait d'un autre monde? Il y a de l'orgueil dans cette prétention, mais un orgueil qui se punit lui-même. La théorie rend la pratique entièrement stérile.

C'est là notre seconde raison. La science, privée de ce motif moral, demeure stérile dans la pratique et se réduit entièrement à la critique. On s'arrête dans la nature aux atomes, dans l'humanité aux forces impénétrables; mais en ne voulant pas reconnaître Dieu on n'aperçoit pas l'harmonie de l'ensemble. On ne voit pas que la nature possède une histoire, et l'on tombe partout sur des phénomènes qu'on n'avait pas prévus et qui agrandissent toujours le domaine des choses inconnues, en rapetissant celui des choses connues; et enfin on se trouve devant toute la masse des phénomènes qu'on avait voulu expliquer et dont une série renverse toujours une autre. C'est comme si voulant pénétrer avec un esprit profane dans le sanctuaire de la nature, on en était rejeté par elle-même. Cette impuissance se montre surtout dans l'examen de ce qu'on nomme l'esprit. Si l'on ne reconnaît pas ce qu'il y a de divin dans l'homme, on ne comprend ni la cause la plus intime des actions humaines, ni le plan de l'ensemble. Le développement des idées demeure

inexpliqué; l'antithèse entre le bien et le mal, la vertu et le péché, disparaît, ce sont autant de phases d'un développement naturel. Tout est aplani et devient éternellement uniforme. En voici un exemple. Quel chrétien n'éprouve pas dans son cœur l'influence toute-puissante du Christ? Quel historien ne s'arrête pas avec admiration devant cette révolution effectuée dans le monde par le christianisme, révolution qui embrasse les siècles et n'est pas encore accomplie? Eh bien, la science chrétienne attribuera à celui qui en est l'auteur un caractère en harmonie avec ces effets. La science empirique révoquera toute l'histoire évangélique en doute, à cause de l'incertitude des documents, et avec l'aide d'une théorie naturaliste elle reléguera la personne de Jésus-Christ comme une impossibilité historique dans le domaine des légendes et des mythes.

Cela nous amène à la dernière raison. La soi-disant science empirique ne veut pas partir d'un principe; elle le fait pourtant malgré elle; elle ne veut rien savoir d'une théorie sur l'univers (*Weltanschauung*) et pourtant elle en a une. Qu'indiquent ses termes favoris de développement régulier, de lois de causalité, de procès naturel, sinon un système, un principe? Elle se sert de nombres vraiment étonnantes pour tâcher de réduire à une unité la pluralité des phénomènes, sans admettre Dieu comme principe. Elle crée un temps infini, pour échapper au Créateur éternel. Le dualisme étant complètement contraire aux besoins de l'esprit, aux lois de la pensée, on préfère dériver la civilisation de la barbarie, l'esprit de la nature, et considérer la nature comme une série infinie de transformations d'un principe indivisible, originel, inexplicable, auquel on ne saurait donner un nom, à s'arrêter, comme l'empirisme l'exigerait, à la simple description des phénomènes. Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, la pensée est moniste. Seulement le monisme se nomme chez les uns la nature, chez les autres Dieu. Le principe de la science chrétienne est le monde parfait en Dieu, le fait éternel exprimé Gen. I, 1. Toute la révélation sort du fait de la création. Le chrétien qui, partant de la foi que Dieu est et qu'il est un rémunérateur de ceux qui le cherchent, l'a trouvée en Christ, ne pose rien avant Dieu, ni au-dessus de Dieu,

ni à côté de Dieu. Sa foi est le principe de sa science, le mobile et le critère de son examen. En dehors de cette foi on peut parler de religion, mais non pas de Dieu. Tout est alors phénomène, rien n'est principe ; mais ce qui est au-dessous de ces phénomènes, ce qui est admis comme unité, c'est la chose inconnue, impénétrable, indescriptible, qu'on nomme la nature. Or cette notion est aussi spéculative que celle de Dieu. Mais voici la différence qu'il y a entre ces deux sortes de monisme. Le monisme naturaliste ne voit pas de verbe dans la nature, l'esprit se tait. Le monisme chrétien reconnaît le verbe dans la création et entend la parole de l'esprit. La science chrétienne cherche à comprendre et à expliquer cette parole de Dieu dans le monde. Elle peut le faire, parce que cette parole n'est pas loin, qu'il ne faut pas la chercher en haut dans le ciel, ni en bas dans l'abîme, mais que Christ l'a mise dans le cœur. La vieille maxime : l'homme est la mesure des choses, est devenue vraie, depuis qu'en Christ l'homme est apparu comme l'image de Dieu. Cette science sait que sa tâche est infinie, et que son but est à la gloire de Dieu; c'est pour cela qu'on peut dire de cette connaissance qu'elle n'enorgueillit pas, mais qu'elle édifie.

Dr J.-J.-P. VALETON fils.
