

OLK 7750d

NekrD

0022

Zentralbibliothek Zürich

LE

PROFESSEUR DIODATI

1789-1860

NOTICE BIOGRAPHIQUE

PAR

✓
ERNEST NAVILLE



GENÈVE

JOËL CHERBULIEZ, LIBRAIRE, RUE DE LA CITÉ

—
1861

1997

1997

1997

1997



1997

LE
PROFESSEUR DIODATI

NOTICE BIOGRAPHIQUE

PAR
ERNEST NAVILLE

GENÈVE

JOËL CHERBULIEZ, LIBRAIRE, RUE DE LA CITÉ

—
1861

AVANT-PROPOS.

Les pages suivantes ont été publiées dans la *Bibliothèque Universelle* de février 1861. Les directeurs de ce recueil m'ayant accordé l'autorisation d'en tirer quelques exemplaires à part, je profite de cette circonstance pour réparer quelques omissions et corriger quelques fautes.

A la liste des œuvres de M. Diodati, pages 5 et 6 (note), il faut ajouter :

ÉCRITS PUBLIÉS : Lettres d'un ami de la religion sur les discussions théologiques du moment ; brochure in-8° de 35 pages. Genève, 1817.— (A la même époque, M. Diodati doit avoir inséré des articles sans signature dans un journal publié à Nîmes par M. le pasteur Vincent.)

Idées italiennes sur quelques tableaux célèbres, par Constantin, compte rendu dans la *Bibliothèque Universelle* de janvier 1841.

Compte rendu de l'ouvrage intitulé : Maine de Biran, sa vie et ses pensées, dans la *Bibliothèque Universelle*, avril 1857.

MANUSCRITS : Une étude sur le pasteur et professeur Duby, consacrée d'une manière spéciale à l'influence religieuse exercée par cet homme excellent.

M. Diodati avait cultivé la poésie. Ses vers avaient obtenu l'approbation d'un bon juge, Xavier de Maistre. Ils sont toutefois restés inédits, à

l'exception d'un fragment publié par M^{me} Caroline Olivier, dans un volume intitulé : *Poésie chrétienne recueillie de divers auteurs* (Genève, 1857). Ce fragment est reproduit sous forme d'appendice à la suite de la présente notice.

Fautes à corriger.

- Page 1, note, au lieu de 17 juillet, lisez 31 juillet.
« 3, ligne 18, au lieu de Depuis, lisez De.
« 6, ligne 20, au lieu de in-12, lisez in-8°.
« 26, ligne 18, au lieu de je crois, M. de Voltaire, lisez Boileau (Satire XII).
« 48, dernière ligne, au lieu de tenté lisez tentées.
« 49, ligne 6 en remontant, au lieu de accréditées, lisez accrédités.

LE PROFESSEUR DIODATI.

Le samedi 14 juillet 1860, un convoi funèbre quittait le village de Perroy, au canton de Vaud, et s'acheminait le long d'un vallon verdoyant vers un cimetière de campagne. Une menace d'orage venait de se dissiper, comme pour respecter la pieuse cérémonie. Il y avait là un adieu solennel et de la tristesse, mais rien de lugubre. Pour qui croit en l'éternel avenir, et lorsque c'est une âme pieuse qui vient de quitter sa dépouille terrestre, le spectacle de la mort émeut l'âme sans la déchirer. Il évoque du fond de notre nature les accents d'une haute poésie, sévère et douce à la fois; en présence d'une tombe qui s'ouvre et se referme, les puissances intérieures de l'âme s'éveillent, et rendent témoignage à l'homme qu'il n'est pas le fils de la poudre, et que ces jours que le temps emporte ne sauraient être la limite de ses destinées.

A la nature des personnes rassemblées au cimetière de Perroy, aux paroles prononcées, il était facile de reconnaître que l'homme qui venait de disparaître était de ceux qui occupent une place et laissent un vide senti. Tel était, en effet, M. Edouard Diodati, qui, à l'âge de 71 ans, après avoir présenté ces symptômes fâcheux qui peuvent faire craindre une lente et pénible déchéance, avait eu le privilège de mourir avant de s'éteindre¹.

Qui aurait pu suivre, au près et au loin, l'effet produit par la nouvelle de cette mort, aurait été frappé de la diversité des personnes qui l'ont reçue avec un douloureux intérêt. Il aurait

¹ Alexandre-Amédée-Edouard Diodati, né à Genève le 17 juillet 1789, mort à Perroy le 12 juillet 1860.

entendu des savants et des hommes de lettres, des théologiens et des artistes, des femmes sérieuses et des femmes du monde, des personnes enfin placées dans les conditions sociales les plus distantes et engagées dans les vocations les moins semblables se réunir dans l'expression d'un même regret et d'un même sentiment d'affection et d'estime. Ce fait seul nous révèle immédiatement deux des traits distinctifs de la physionomie morale de M. Diodati : d'abord sa grande bienveillance dans ses rapports avec les personnes, son cœur large et bien haut élevé au-dessus des petits préjugés mondains ; puis la richesse et la variété des dons qu'il avait reçus. Tout ce qui était grand, pur, élevé, tout ce qui portait quelque reflet de beauté ou quelque vive trace d'intelligence trouvait un écho dans son âme : il était de cette noble famille d'esprits dont le divin Platon demeure, pour l'historien, le chef le plus illustre. M. Diodati laisse des écrits importants ; mais ceux qui ne l'ont pas connu n'auront jamais de lui qu'une idée incomplète. C'était dans la conversation que se déployaient le mieux les richesses variées de sa nature. Placé successivement dans des réunions différentes, il pouvait prendre part aux entretiens, toujours avec distinction, et souvent en marquant sa place au premier rang.

Littérateur d'un goût sûr, sans être exclusif, épris surtout des œuvres sérieuses et vraiment classiques, sans dédaigner des productions plus légères ou plus aventureuses, il connaissait les lettres françaises jusque dans des productions bien éloignées du courant actuel. On l'a vu rechercher, en dernier lieu, et se procurer, non sans peine, ces longs romans du dix-septième siècle, dont les satires de Boileau conservent le souvenir. Les grandes productions du génie anglais lui étaient familières, et il s'était initié, autant que le lui permettait l'ignorance de la langue, aux œuvres principales de l'Allemagne. Ses connaissances et ses aptitudes littéraires étaient si notoires que, en 1839, l'académie de Genève lui avait confié la chaire d'esthétique et de littérature moderne qu'un autre appel lui fit abandonner au bout d'une année.

L'art était un de ses domaines de prédilection. Il avait passé de longues heures à Rome¹ devant les fresques de Raphaël et les autres œuvres de la peinture italienne, que sa mémoire lui retraçait encore, bien des années après, jusque dans leurs détails. Musicien pratique, il avait cultivé successivement la flûte et le violoncelle, et souvent pris part à ces concerts d'amateurs que n'ont pas oublié les anciens habitués du Casino de Genève. Son goût, sous ce rapport, avait l'intensité d'une véritable passion profonde et parfois exclusive. Il avait une idée si haute du langage des sons et de sa puissance pour exprimer les mouvements de l'âme, que la musique lui semblait se dégrader lorsqu'elle prenait le caractère d'une simple récréation de l'oreille. Admirateur véhément des œuvres des grands maîtres du passé, il avait quelque dédain pour les productions brillantes des compositeurs modernes, et Rossini lui-même se trouvait enveloppé dans cette proscription.

La nature ne parlait pas moins que l'art au cœur de M. Diodati. Depuis sa terrasse de Perroy, il savourait cette vue splendide qui réunit dans un harmonieux ensemble tout le bassin du Léman, les riches dentelures de ses rives, et la grande couronne des Alpes. Les sommités l'attiraient vivement ; son genre de vie ne se conciliait pas avec l'habitude des excursions alpestres, mais il disait, naguère encore, que l'impression particulière que l'on éprouve sur les montagnes était supérieure pour lui, même aux jouissances de la musique.

Les hautes spéculations de la pensée ne l'attiraient pas moins que les sommités des Alpes. Un cours fait à l'académie de Genève sur la philosophie de la renaissance, des articles sur la philosophie de Reid, insérés dans la *Bibliothèque Universelle*, demeurent comme les témoignages de son goût pour les matières métaphysiques, et de son aptitude à les traiter autrement qu'en simple amateur.

La vie de M. Diodati a été relativement longue. Toutefois,

¹ M. Diodati a passé à Rome l'hiver de 1830 à 1831.

pour comprendre tout ce qu'il a pu embrasser de lectures et de pensées, malgré des fonctions actives assez multipliées, il faut savoir qu'à une prodigieuse mémoire, à un goût dominant pour la retraite, il joignait une de ces organisations exceptionnelles qui permettent de veiller la moitié des nuits avec un livre ou une plume à la main.

Cette culture immense et variée avait un centre, une unité de direction. L'intérêt religieux fut l'intérêt suprême qui décida de l'emploi de la vie de M. Diodati, et fit converger ses pensées vers un même but. Les étrangers instruits qui ont visité Genève de 1820 à 1845 l'ont rencontré à la bibliothèque publique, dont il était directeur; ils ont pu remarquer souvent qu'il était lui-même un livre vivant, plus utile et plus agréable à consulter que nombre des volumes confiés à sa garde. Mais les fonctions de bibliothécaire ne furent qu'un incident dans une vie essentiellement consacrée aux intérêts de la piété.

Issu d'une famille honorable de Lucques, réfugiée à Genève pour cause de religion, Edouard Diodati embrassa l'état ecclésiastique, vers lequel le poussait une vocation décidée. En 1811, âgé de vingt-deux ans, après avoir terminé ses études de théologie dans sa ville natale, il fut revêtu des fonctions du ministère évangélique. Quatre ans plus tard, il était chargé de la direction de la paroisse de Cartigny, village du canton de Genève. Rentré à Genève, en 1819, il réunit les fonctions volontaires de la prédication à la direction de la bibliothèque, et se fit surtout apprécier comme prédicateur par les intelligences développées unies à des cœurs pieux. Enfin, en 1840, il fut appelé à la faculté de théologie. Il a conservé pendant vingt années cet enseignement auquel il allait renoncer, en présence de la maladie, lorsque la mort l'a surpris.

Cette vie, à l'envisager dans ses éléments d'activité extérieure, fut donc une vie assez pleine. Mais elle n'offrit nul incident remarquable, aucune de ces circonstances frappantes qui éveillent la curiosité et dont le récit se recommande à l'atten-

tion. Pour la pratique, M. Diodati s'en tint à l'obligatoire, au devoir accompli. Il ne prit que par exception une part considérable aux travaux des assemblées délibérantes dont il faisait partie, et ne chercha pas les occasions volontaires d'une activité extérieure. Ce qui prédominait en lui d'une manière marquée, c'était l'homme d'étude et de cabinet, le penseur ; et les questions de théologie générale et de philosophie religieuse étaient le but central de ses études et de ses réflexions. A de tels hommes ce qu'on demande, c'est la manière dont ils ont résolu l'énigme de la vie, leur réponse au problème éternel que se pose l'humanité. C'est sous ce rapport que je désire étudier ici et présenter au lecteur la figure morale de M. Diodati. Comme écrivain, le moment d'apprécier complètement son œuvre n'est pas venu, puisque le plus grand nombre de ses travaux sont encore inédits¹. Ce qu'on peut faire dès main-

¹ Voici la liste provisoire des œuvres de M. Diodati telle que j'ai pu la dresser. Pour en avoir la liste définitive, il faudrait des recherches assez longues. M. Diodati, en effet, a publié divers articles sans signature dans des recueils périodiques, et l'inventaire de ses volumineux papiers n'est pas encore achevé.

ÉCRITS PUBLIÉS : Sermons de Thomas Chalmers, traduits de l'anglais, 1 vol. in-8°. Paris, 1825. — Quelques réflexions sur les écoles d'enfants, broch. in-8°. Genève, 1826. — De l'enseignement primaire : le Père Girard, dans la *Bibliothèque Universelle*, juillet et août 1830. — Essai sur le Christianisme, envisagé dans ses rapports avec la perfectibilité de l'être moral, 1 vol. in-8°. Genève et Paris, 1830. — Sermon sur 1 Cor. II, 2, dans le volume : *Jubilé de la Réformation de Genève*, Liturgies et Sermons, 1835. — Œuvres complètes de Thomas Reid, publiées par Jouffroy, compte rendu dans la *Bibliothèque Universelle*, février, mars et avril 1837. — Histoire du pape Grégoire VII et de son siècle, par Voigt, traduite de l'allemand par l'abbé Jager, compte rendu dans la *Bibliothèque Universelle*, février, mars et avril 1838. — Discours d'introduction d'un cours sur l'histoire de la philosophie, pendant la période de la renaissance des lettres, dans la *Bibliothèque Universelle*, décembre 1838. — Port-Royal, par Sainte-Beuve, dans la *Bibliothèque Universelle*, juin 1840. — La vie du pasteur Cellérier, en tête du nou-

tenant c'est de marquer à grands traits et fidèlement, s'il est possible, sa place dans le mouvement général des idées religieuses. Je voudrais le faire ici, moins encore en consultant les pages imprimées par M. Diodati, que mes vivants souvenirs d'un homme avec lequel j'ai eu le privilège d'avoir, pendant près de trente années, ces relations précieuses que l'on soutient avec ceux qui marchent devant vous, dans la carrière de la vie, comme des maîtres aimables et des amis respectés.

Aux questions les plus graves que puisse agiter l'âme humaine, la réponse de M. Diodati n'était pas douteuse : il était

veau recueil de ses Sermons. Paris et Genève, 1843. — Notice sur la vie et les travaux de François-M.-L. Naville, dans la *Bibliothèque Universelle*, août et septembre 1846. — Rapport sur le règlement organique présenté au Consistoire, le 16 novembre 1848, par la commission chargée d'en préparer le projet (MM. Cramer, ancien syndic, *président*; Cellérier, professeur; Des Arts; Dufour, Edouard; Gautier, professeur; Odier-Céard; Diodati, *rapporteur*); broch. in-8°. Genève, 1849. — Augustin, compte rendu dans la *Bibliothèque Universelle*, août 1852. — Discours religieux (ouvrage posthume, précédé d'une notice de M. le pasteur Coulin fils), 1 vol. in-12. Paris, 1861.

MANUSCRITS : (M. Diodati lisait ses leçons, en sorte que ses cours forment des ouvrages complètement rédigés.) Sermons, nombreux. — Cours sur l'histoire des premiers siècles du Christianisme, fait au Casino de Genève (cours public), janvier à avril 1833. — Cours sur l'histoire du Christianisme au moyen âge (comme le précédent), décembre 1834 à avril 1835. — Cours académique sur l'histoire de la philosophie, à l'époque de la renaissance, 1838. — Cours académique sur l'histoire de la littérature moderne, 1839. — Cours d'homélétique, de théologie pratique et d'apologétique, faits à la Faculté de théologie, 1840 à 1860. — *Vingt-huit méditations sur l'épître aux Éphésiens*, ouvrage complet, mais qui porte en divers endroits l'indication de remaniements à opérer; 1149 pages. — *De l'individualisme religieux*, ouvrage entièrement terminé; 246 pages. — *Essai de dogmatique*, ouvrage très-incomplet, formé d'une masse assez considérable de matériaux. On y remarque une rédaction achevée de cinquante-six pages sur les *Anlino mies évangéliques*. — *Degrés de la V.* (de la vérité? de la vie?); manuscrit de 370 pages qui paraît complet. — *Lettres sur l'autorité de l'Écriture sainte*; manuscrit inachevé (six lettres), 272 pages.

chrétien. Indépendant par sa position, et plus encore par son caractère, il avait librement choisi la vocation ecclésiastique. Appelé à un enseignement littéraire tout à fait conforme à ses goûts et à ses facultés, il l'avait librement abandonné pour dire aux futurs ministres de l'Eglise comment ils devaient annoncer l'Evangile. Nul motif de convenance, aucune nécessité matérielle, rien en un mot, si ce n'est sa conviction même, ne l'avait placé et maintenu dans la situation qu'il occupait. Dès qu'on connaissait sa nature personnelle et ces circonstances, il aurait fallu une prévention bien aveugle pour ne pas reconnaître que cette parole : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé » était l'explication, et, s'il est permis de dire ainsi, le mot d'ordre de sa vie.

En un sens, et ce sens est le plus sérieux, tous les témoignages que les âmes humaines rendent à la foi qui fait leur vie, ont une égale valeur. L'esprit qui dédaigne ou néglige la parole du plus humble de ses semblables disant en sincérité : « là j'ai trouvé la force et la paix, » est un esprit léger, ou un esprit rendu sot par l'orgueil. Mais tous les témoignages sont égaux en un sens seulement. Une pauvre femme de Savoie, en proie à toutes les souffrances de la maladie aggravée par la misère, étonnait par sa patience joyeuse une personne compatissante qui la visitait, et lui révéla un jour le secret de son inaltérable douceur par ces simples mots : « Notre Seigneur en a bien plus souffert. » La parole de Pascal n'aurait pas eu plus de portée. C'est là, c'est dans l'expérience intérieure et dans ses manifestations que règne l'égalité. Mais il n'en est plus ainsi dans l'ordre des constructions et des luttes de la pensée. Egaler comme argument, dans le domaine de la science, le fait de la conversion du philosophe Augustin, et l'entrée dans l'Eglise d'un pauvre artisan de Rome, serait un paradoxe manifeste. La foi proprement dite ne se trompe pas, et rend témoignage de la puissance de son objet. Mais dans les âmes dépourvues de culture intellectuelle, et plus encore peut-être

dans les âmes dont la culture est superficielle, l'objet réel de la foi et des idées accessoires et sans importance, s'unissent souvent par un lien indissoluble ; de la même manière à peu près que, dans l'ordre des affections humaines, les lieux où l'on a vécu auprès d'un être aimé, les objets matériels qui tenaient à sa personne, peuvent devenir pour le cœur l'objet d'un amour qui se discerne à peine du sentiment réel et premier dont ils sont le reflet. Le plus humble des croyants ne se trompe pas, au fond, sur ce qui fait l'objet fondamental de sa croyance ; mais dès qu'il veut s'expliquer avec les autres, et même avec lui-même, il peut confondre sa conviction réelle avec ce qui n'en est que le vêtement ou l'accessoire ; car, selon la profonde remarque de Descartes, « croire et savoir qu'on croit sont deux opérations distinctes de l'entendement. » Dans les débats de la pensée, et de la pensée religieuse en particulier, la valeur du témoignage qu'un homme rend à sa conviction est donc proportionnelle à la culture générale de son esprit, au degré de ses habitudes d'analyse et de réflexion.

Estimée à cette mesure, la parole de M. Diodati avait un grand prix. Peu d'hommes ont plus réfléchi et autant lu que lui ; si l'expression est permise, on peut dire que toutes ses fenêtres étaient ouvertes. Sur le problème que soulève la vie humaine, il avait écouté les principaux philosophes dont les œuvres lui étaient familières. Sans parler des anciens, Descartes et Spinoza chez les modernes, étaient non-seulement des docteurs qu'il avait écoutés, mais des hommes dont la vie purement dévouée au culte de la pensée lui inspirait la plus vive sympathie. Il avait beaucoup vécu avec Rousseau, dont la véhémence éloquente avait, aux jours de sa jeunesse, captivé son imagination. Des traductions barbares ne l'avaient pas arrêté dans son désir de s'initier à la connaissance de la doctrine de Kant, et des systèmes de ses successeurs¹. A côté des phi-

¹ Les grands systèmes de la philosophie allemande ont donné lieu récemment en France à des travaux très-estimables de traduction et d'ex-

philosophes de profession, il avait cherché dans les poètes illustres cette autre philosophie sans laquelle les œuvres de l'art n'ont qu'une valeur éphémère. Il pouvait apprendre aux contempteurs superficiels et suffisants de l'auteur d'Athalie et de Britannicus tout ce qui se cache de profonde science du cœur humain sous le flot harmonieux des vers de Racine. Les éclairs du génie de Shakespeare l'avaient vivement frappé, et les torts de la vie de lord Byron ne l'avaient pas empêché de prêter une oreille attentive aux accents du grand poète anglais. Non-seulement il avait lu ces auteurs, dont les œuvres heurtaient si vivement parfois ses propres convictions, mais il les avait compris. Il possédait le don rare de savoir se placer au point de vue des autres, et d'allier la fermeté de principes fixes avec une sympathie réelle pour les âmes disposées autrement que la sienne. Il aurait donc eu le droit de dire, en affirmant sa foi de chrétien : « J'ai tout examiné, et je n'ai rien trouvé de meilleur que Jésus-Christ. » Mais, en s'appropriant cette parole d'un autre, il aurait dû la modifier pour la faire pleinement correspondre à sa pensée. L'Évangile n'était pas seulement à ses yeux la meilleure des religions : mais la religion au sens absolu de ce mot ; la vérité de Dieu, c'est-à-dire la vérité vraie. C'était là le sens général de la vie de M. Diodati, celui qu'il n'aurait pas hésité à lui attribuer lui-même, à titre de désir et de sincère intention. Tout ce qu'il possédait de lectures, d'études, de réflexions, de savoir, d'intelligence, de sentiment de la beauté, de développement de la conscience, il souhaitait, pour user d'une locution qu'il n'aurait pas repoussée, le déposer comme un humble hommage au pied de la croix du Calvaire. Un hommage *humble*, je le dis à dessein, M. Diodati avait le sentiment de sa valeur ; on en aurait eu la preuve, au besoin, dans la sorte d'impatience que lui causaient les succès faciles et les médiocrités triomphantes. Mais, autant qu'il est permis

position. Mais les études philosophiques de M. Diodati furent antérieures aux publications de MM. Wilm, Tissot, Barni, Véra, etc., etc.

aux hommes de prononcer de tels jugements, il était humble véritablement, dans le fond de sa conscience et en présence de Dieu.

Il faut reconnaître et subir les nécessités de l'époque où l'on vit. Le terme de chrétien n'a pas toujours eu, au même degré qu'aujourd'hui, besoin de commentaire. Dans l'état actuel du monde intellectuel, dans la phase d'anarchie que traversent les idées religieuses, dire d'un penseur qu'il était chrétien est, plus que jamais, une désignation insuffisante de ses vues. Il faut donc être explicite et précis en de telles matières. M. Diodati était orthodoxe, au sens large de ce terme. Le péché et le pardon, la misère de l'homme et la miséricorde suprême, manifestée dans le ministère de l'homme-Dieu; la restauration de l'âme dans l'ordre et dans la paix, sous l'influence de l'Évangile, et par l'action de l'Esprit-Saint : telles étaient les bases de sa foi. Le regard fixé sur les grandes vérités et les grandes promesses de l'Évangile, il n'attachait qu'une importance médiocre aux points secondaires de doctrine qui divisaient les chrétiens. Aussi toutes les sources de la vie religieuse lui demeuraient largement ouvertes. Si, de Fénelon et de Pascal, dont il parlait comme on parle de ses maîtres; de Bossuet et de Bourdaloue, dont il avait fait une profonde étude, il passait aux écrits modernes de Vinet, dont il aimait à parler souvent, ou aux discours du pasteur Rochat, pour lequel il professait la plus haute estime, le sentiment de la foi commune à ces croyants prévalait en lui sur le sentiment des diversités qui leur font des places diverses dans le domaine de la culture religieuse.

Une telle largeur de vue est devenue rare de nos jours. Beaucoup d'esprits éprouvent même quelque peine à la comprendre, tant a été vif, ces dernières années, le réveil des luttes confessionnelles, des passions qui s'en excitent et des préventions qui en découlent. La pensée religieuse de M. Diodati s'était formée et assise avant cette recrudescence de l'esprit

de controverse qui s'est tristement unie à un renouvellement véritable de l'intérêt religieux. Il avait retenu quelque chose de ce besoin de rapprochement qui s'était manifesté chez les hommes pieux des diverses Eglises, en présence de l'incrédulité du dix-huitième siècle. Il n'appartenait à la génération actuelle, ni sous ce rapport, ni sous quelques autres qu'il convient d'indiquer.

Dans le mouvement religieux de la Suisse française, tel qu'il s'est produit en dernier lieu, il est deux courants distincts qu'il est plus facile de discerner qu'il ne l'est d'en prévoir l'influence définitive et dernière. L'un qui, le premier, s'est fait sentir avec puissance, vient de l'Angleterre, et nous apporte, avec le besoin des œuvres pratiques, des organisations extérieures et des assemblées fréquentes, le goût des formules précises et des doctrines aux contours arrêtés. L'autre courant, d'origine plus récente et qui nous arrive d'Allemagne, roule à la fois dans ses flots deux éléments contraires en quelque mesure : le désir ardent de la science régulièrement construite selon toutes les lois de la spéculation philosophique, et une disposition à se contenter de preuves mal définies, à prendre les nuages qui flottent dans l'entendement humain pour la manifestation légitime des mystérieuses profondeurs de l'existence infinie. Ces deux directions de la pensée étaient étrangères à M. Diodati, qui connaissait peu les productions littéraires de la piété allemande, et qui ne goûtait guère les récentes importations religieuses de l'Angleterre. Il n'appartenait pas non plus à cette école, dont Genève fut un des centres principaux, qui, en présence de l'incrédulité du dernier siècle, fut conduite à réduire le christianisme à sa moindre expression, et ne vit guère plus dans la personne de Jésus-Christ qu'un docteur inspiré, venant éclaircir, compléter et sanctionner par son autorité surnaturelle cet ensemble de doctrines sur Dieu, la morale et la vie à venir, qui composent ce qu'on est convenu d'appeler la religion naturelle. Les antécédents de

M. Diodati se trouvent ailleurs. S'il fallait lui nommer un ancêtre spirituel, le nom le mieux choisi serait sans doute celui du vénérable pasteur Cellérier dont il a écrit la vie, et auquel il a dédié son principal ouvrage. « M. Cellérier de-
« vait, soit à sa nature, soit à l'époque à laquelle il avait
« commencé sa carrière, un grand fond de tolérance et une
« disposition prononcée à insinuer partout l'esprit de l'Evan-
« gile plutôt qu'à mettre en relief les doctrines formulées par
« la théologie. Rien d'hostile par conséquent pour des convic-
« tions étrangères dans une prédication presque toujours pu-
« rement et simplement chrétienne. On raconte, et le fait n'a
« rien que de vraisemblable, que tel de ses discours a été tra-
« duit en italien et prêché au delà des monts par le curé d'une
« paroisse. Sous ce rapport, M. Cellérier représente sous son
« meilleur aspect l'époque de ses premières années, cette
« époque où, en présence des attaques d'une incrédulité ab-
« solue, les âmes pieuses regardaient bien plus aux espé-
« rances communes à tous les chrétiens qu'aux doctrines qui
« les divisaient. D'un autre côté, il avait éprouvé le besoin d'un
« christianisme plus positif et plus précis que celui qu'il
« avait généralement rencontré autour de lui; et il accor-
« dait dans son développement religieux aux vérités spéciale-
« ment chrétiennes une place plus considérable qu'on ne le
« faisait généralement à cette époque. » Ces lignes, écrites il
« y a plusieurs années, dans l'intention de marquer la place de
« M. Cellérier au sein du mouvement religieux de sa patrie, me
« semblent caractériser non moins fidèlement la situation reli-
« gieuse de M. Diodati, et désigner le christianisme élevé, mais
« précis, large et tolérant, mais ferme et positif dont il a tou-
« jours fait profession. »
Telle fut sa foi. Sur quelles preuves la justifiait-il aux yeux
des autres, et avant tout à ses propres yeux? Comment ren-
dait-il raison de sa croyance?
M. Diodati donna, en 1830, son *Essai sur le christianisme*,

qui est, sans comparaison, le plus important de ses écrits publiés. « L'idée de ce livre, disait Vinet en rendant compte de ce volume, est aussi simple que grande, et l'ordonnance pleine de clarté. Fixer l'état de notre nature morale d'après l'Evangile et d'après l'expérience; établir la nécessité d'une régénération, chercher dans la révélation chrétienne l'élément régénérateur, l'observer dans son action, décrire le caractère nouveau qu'il produit: telle est la substance de ce bel ouvrage. » L'écrivain se défend dans sa préface de l'intention d'établir directement une preuve de la divinité de l'Evangile; il a voulu seulement, nous dit-il, en attirant l'attention sur l'influence morale des doctrines chrétiennes, conduire l'esprit du lecteur sérieux à se poser cette question: « Une ressource que tous les efforts de la philosophie n'ont pu découvrir, qui réalise ce que toute la sagesse des siècles n'a réussi qu'à entrevoir, vient-elle des hommes ou de Dieu? » Une question posée de la sorte est plus qu'à moitié résolue. Ne craignons donc pas, malgré la déclaration de l'auteur, de demander à l'*Essai* les preuves sur lesquelles M. Diodati appuie sa croyance à la divinité de l'Evangile. Il va nous répondre lui-même dans sa conclusion lorsque, entraîné par le propre courant de sa pensée, il franchira la limite qu'il s'était marquée au début, et résoudra la question qu'il ne voulait que poser. « C'est donc un trésor infini de sagesse et de sainteté que l'Evangile. C'est une grande erreur, autant qu'une grande ingratitude que de le négliger. L'étudier, le méditer, le sonder, selon l'expression même du Sauveur, c'est-à-dire s'en pénétrer et s'en nourrir, c'est la tâche habituelle imposée à la vie du chrétien; c'est aussi le devoir que doit se prescrire, sous peine d'inconséquence, tout homme qui aspire sérieusement à perfectionner la partie morale de son être, tout ami sincère de la vertu. Toutes les lumières sont là; toutes les ressources sont là; toutes les espérances sont

« là. C'est du sein de cet Evangile, comme d'un foyer divin,
 « que le plus grand amour se réfléchit dans le cœur, pour y
 « produire l'amour qui ne doit point périr, et qui doit devenir
 « l'aliment de notre véritable vie. Plus nous approfondirons le
 « livre divin, plus nous trouverons cette doctrine d'immortalité
 « en harmonie avec la dignité de l'âme humaine ; et, plus nous
 « la trouverons en harmonie avec la dignité de l'âme humaine,
 « plus nous pourrons nous assurer d'en avoir mieux saisi le
 « sens, d'avoir avancé davantage dans l'intelligence de la Pa-
 « role sainte, de l'avoir reçue dans sa plus grande pureté. Il y
 « a dans ce saint caractère quelque chose de divin qui saisit
 « l'âme, et à quoi le philosophe sincère ne résistera pas long-
 « temps. *L'expérience de l'Evangile lui révélera la divinité de*
 « *l'Evangile.* Lorsqu'il ne serait pas appuyé sur tant de bases
 « inébranlables et marquées du sceau ineffaçable de la divinité,
 « il y a tant de puissance dans l'action morale du christianisme
 « sur l'âme ! C'est une doctrine si digne de Dieu que celle qui
 « se résume en quelque sorte dans ces mots si simples, si purs,
 « si touchants, inscrits sur toutes les pages de l'Evangile :
 « sainteté, amour et bonheur ! »

Ces paroles sont la conclusion du livre. Un des éléments de la même pensée se trouve exprimé ailleurs¹ sous cette forme vive : « Voulez-vous rendre le chrétien malheureux ? Vous n'avez qu'un moyen. Otez-lui sa croyance. »

C'est donc l'action morale du christianisme qui est la preuve fondamentale de la vérité du christianisme. C'est dans la parfaite correspondance de l'Evangile avec notre besoin de sainteté et notre besoin de bonheur, c'est dans la pleine satisfaction qu'il accorde aux aspirations les plus élevées de la nature humaine qu'éclate le mieux sa divinité. La culture de la conscience, dans le sens le plus large de ce mot, est la voie royale qui conduit à la foi.

Ces pensées sont anciennes dans l'Eglise, et se sont mani-

¹ Page 346.

festées plus ou moins à toutes les époques de son développement. Quelques modernes ont cru réaliser un progrès en déclarant exclusives et seules bonnes ces preuves morales dont on ne saurait contester la légitime prééminence. « Les considérations les plus importantes à faire valoir en faveur de la vérité religieuse sont tirées de l'ordre moral : » c'est le sens des paroles que nous venons de transcrire. « Les preuves morales ont seules de la valeur ; tout le reste n'est rien : » c'est la thèse que plusieurs soutiennent de nos jours. L'esprit humain aime naturellement l'unité et la simplicité, et les philosophes dignes de ce nom sauraient dire pourquoi sans l'impulsion de cet amour la science ne serait pas née. Mais c'est l'unité de l'harmonie qui est le mot de l'univers ; l'unité, à la base et au sommet de la multiplicité indéfinie des existences. Or, par faiblesse, nous laissons souvent notre pensée s'arrêter à une unité inorganique et morte, à une simplicité qui ne s'obtient que par le sacrifice d'une large part de la réalité, au lieu de s'élever, comme elle le doit, à cette simplicité supérieure qui rassemble les éléments variés des choses dans l'harmonie de leur être et dans l'unité de leur principe. Les défenseurs de la religion ont suivi cette tendance et cédé à cette tentation lorsque, pour rendre leur tâche plus facile, ils ont proclamé, non pas la légitime suprématie des preuves morales et l'unité organique qui en résulte dans l'apologie de l'Evangile, mais la valeur exclusive de ces preuves. Ils ont donc laissé de côté ou même poursuivi de leurs dédains tous les arguments puisés dans le domaine de l'histoire. La pensée de trouver un terrain solide, en dehors des attaques d'une critique négative, a contribué pour sa part à les affermir dans leur pensée. Nous connaissons les débuts de cette voie, et nous n'en connaissons que trop le terme. On commence par affirmer l'Evangile, et l'Evangile dans ses traits les plus caractéristiques, au nom de la conscience, seul critère de la vérité, et seule source d'arguments sérieux. On finit par substituer à

l'Évangile, dont on retient le nom, des doctrines qui se distinguent à peine du déisme, ou des manifestations de la pensée et du sentiment humain, tellement insaisissables, qu'il est impossible de dire si elles conservent encore quelques restes de convictions positives.

M. Diodati resta, à cet égard, dans une position ferme et bien déterminée. La preuve morale était bien pour lui la grande preuve; mais il n'oublia jamais que la nature des arguments est nécessairement déterminée par l'objet qu'on se propose de démontrer, et que la dispensation évangélique s'étant produite dans le monde sous la forme d'un fait historique, vouloir séparer son étude d'une manière absolue du domaine de l'histoire, c'est tenter une entreprise chimérique.

Chargé d'enseigner l'apologétique à la faculté de théologie de Genève, il s'efforça donc de ne négliger aucune ressource et de présenter les preuves *externes*, aussi bien que les preuves *internes* de la divinité de l'Évangile. Les circonstances théologiques qui se produisirent pendant le cours de son professorat, et sur lesquelles nous aurons à revenir, fixèrent son attention d'une manière spéciale sur les preuves de la première espèce. Il leur accorda une importance plus grande qu'il ne l'aurait fait dans d'autres circonstances, et qu'il ne le faisait peut-être à l'époque de la rédaction de l'*Essai sur le christianisme*. Ses préoccupations à cet égard réagirent même sur ses conceptions philosophiques. Le caractère moral du kantisme avait produit sur sa pensée une impression profonde, et on a pu l'entendre dire : « Si j'acceptais une philosophie, ce serait celle de Kant. » Mais il avait le sentiment qui portait Abélard à s'écrier : « Je ne veux pas être philosophe d'une manière qui me sépare de Christ, » et comme il ne pouvait méconnaître que la doctrine de Kant compromettait toute la partie objective de la religion, il lui arrivait, dans les derniers temps, de se prononcer plutôt en faveur de la philosophie plus modeste des Écossais.

En acceptant, en relevant ainsi qu'il le faisait la valeur des preuves historiques de la divinité de l'Evangile, M. Diodati n'en continua pas moins à considérer l'ordre moral comme le fondement le plus solide des convictions. Le fait religieux fut toujours pour lui essentiellement l'action de la croyance sur l'âme. Il ne reconnaissait de foi proprement dite que lorsque le cœur et la volonté avaient été atteints. « C'est dans « l'expérience que l'âme fait de leur empire, que la réalité des « doctrines saintes se révèle complètement. Dès qu'elles sont « dévoilées à l'intelligence, elles doivent au même instant exercer une action purifiante sur le cœur. Sans cela, on ne les « a pas reçues; on ne les croit pas. On n'a tout au plus qu'un « commencement de croyance¹. » On ne peut donc légitimement isoler le dogme de la morale et la morale du dogme. « Ce « sont deux corrélatifs qui se supposent nécessairement, et « n'ont plus rien de complet dès qu'on les sépare... Le chrétien qui comprend sa vocation réelle et qui veut y demeurer « fidèle n'a qu'une ressource sûre pour y parvenir, et cette « ressource, c'est sa croyance². »

Ce n'est jamais qu'en tremblant qu'il est permis de poser le pied sur le terrain de la vie intérieure des âmes, et de porter un jugement sur ce sanctuaire caché où le regard du Tout-Puissant peut seul pénétrer avec assurance. Qu'il soit permis de dire cependant que la vie de M. Diodati portait les traces de ce travail intérieur de la foi, dont il exprimait théoriquement la valeur avec tant de fermeté. La bonté, la mansuétude dont il a laissé le souvenir, la direction sérieuse de sa vie et de sa pensée n'étaient pas chez lui des dons de nature, mais des fruits de l'Evangile. Ceux qui l'avaient connu dans sa jeunesse, ceux qui, dans le commerce d'une amitié intime, discernaient parfois encore les manifestations de son caractère pri-

¹ *Essai sur le christianisme*, page 330.

² *Essai sur le christianisme*, page xxiii.

mitif, ne pouvaient s'y tromper. Ils ne s'y trompaient pas non plus, ceux qui étaient à même d'apprécier le nombre et l'étendue des tentations qui, pour un chrétien, résultaient de la richesse des dons de M. Diodati et de tous les entraînements de l'art et de la pensée qui pouvaient sortir de ces dons. Pendant longtemps, il avait placé dans son cabinet une inscription en gros caractères, portant en grec ces paroles de l'Evangile de saint Jean : « *Le maître est ici, et il t'appelle.* » La valeur d'un fait de cette nature est bien diverse, selon les circonstances et la manière d'être de celui qui en est l'auteur. Cette inscription avait un caractère singulièrement sérieux et touchant pour ceux qui savaient la profonde antipathie de M. Diodati pour tout étalage, on pourrait presque dire pour toute manifestation extérieure de piété. C'était bien à lui et à lui seul qu'il adressait cet appel, cette marque visible et toujours présente de l'engagement qu'il avait pris de consacrer sa vie au service du maître qu'il avait librement choisi. Lorsqu'il représentait la religion comme étant, dans la foi qui la réalise, l'union indissoluble de la croyance et de la volonté, l'action permanente de la conviction sur l'âme entière, il ne faisait qu'exprimer le travail intérieur qui était le fond de son existence.

La religion n'est donc ni pensée de l'entendement, ni pratique extérieure; elle est la vie de l'âme. L'âme chrétienne est chrétienne par une vie dont la croyance est la sève nourricière, et que la pratique extérieure qui la manifeste concourt aussi à entretenir et à fortifier. Ici encore M. Diodati maintient avec fermeté sa pensée, à l'abri de vues extrêmes qui séduisent par le prestige d'une dangereuse simplicité. En partant de cette pensée, profondément juste, que la croyance n'a de valeur qu'autant qu'elle agit sur la volonté, et que les actes de la volonté ne revêtent un caractère moral qu'en vertu de l'état intérieur dont ils sont la manifestation, certains esprits arrivent à proclamer la valeur de la vie de l'âme, dans un sens qui l'isole du dogme et de la pratique. C'est à peu près la tentative d'un

naturaliste qui voudrait séparer le principe vital de l'organisme qui le maintient et le manifeste. Il y a là une erreur pleine de périls. Du dédain de la pratique naît une fausse spiritualité; au mépris légitime pour des formes extérieures, vaines et mortes, succède peu à peu la négation des droits et du rôle de la volonté dans le monde intérieur de l'âme. On enlève ainsi à l'homme un de ses plus fermes appuis : l'emploi de l'habitude pour agir sur l'état moral et intellectuel; on dépouille notre faible nature d'un de ses remparts les plus utiles. Si la pratique ne vaut qu'en raison de la source d'où elle émane, c'est à la pratique qu'il appartient de développer les germes d'une vie intérieure qui vient de naître. Les vrais sages le savent et les vrais chrétiens le pratiquent. D'un autre côté, en proscrivant ce qu'on appelle l'*intellectualisme*, on en vient au fond à proclamer le mépris de l'intelligence; et la raison, à laquelle on refuse la satisfaction de ses exigences légitimes, n'a plus de refuge contre un doute envahissant que dans les attrait équivoques d'un mysticisme sans contrôle. C'est ainsi qu'en établissant la valeur exclusive de la *vie*, au détriment de la pensée et de la volonté, on prive effectivement cette vie de tout appui, pour la réduire à un sentiment fugitif et qui facilement s'évapore.

M. Diodati enseigna toujours avec netteté que la vie de l'âme ne saurait être séparée des croyances qui l'alimentent et des œuvres qui la manifestent. C'est dans ce christianisme sain et complet que se trouve le secret de l'heureuse influence qu'il a exercée soit sur les auditeurs assemblés au pied de sa chaire de prédicateur, soit sur les étudiants auxquels il adressait la parole.

Nous avons déterminé la foi de M. Diodati et les preuves qu'il invoquait à l'appui de ses croyances : c'est la part du chrétien. Un autre champ s'ouvre maintenant à notre examen. Comme protestant, comme ecclésiastique et professeur de théologie, M. Diodati occupait dans la chrétienté une position dé-

terminée et dont il faut faire la part. Une remarque essentielle doit nous servir d'introduction à cette nouvelle partie de notre étude. La foi qui fait le chrétien doit être soigneusement distinguée de la méthode particulière qu'il adopte, des principes à l'aide desquels il développe sa croyance et s'en rend compte. La méthode divise souvent ceux qui s'unissent, pour l'essentiel, dans les mêmes pensées et les mêmes sentiments. C'était ici une des vues favorites de M. Diodati. Cherchons à la revêtir d'expressions qu'il n'aurait pas désavouées. C'est lui qui va parler.

« Au problème de la vie, dirait-il, vous avez trouvé une solution. Vous croyez au Dieu saint, dont l'amour est l'essence, et qui vous a créé pour le bonheur. Dans le sentiment de votre misère morale et sous les reproches de votre conscience, vous avez trouvé la paix dans la promesse du pardon acquis par le Rédempteur. En face des douleurs de la vie, vous vous relevez dans le ferme espoir d'un séjour de lumière et de joie qui vous attend. Ces grandes vérités satisfont votre esprit, calment votre conscience, mettent votre cœur en repos. Vous sentez que la vérité est là. Vous n'avez pas seulement entendu l'Evangile ; vous croyez à ses promesses, et chaque jour davantage vous faites l'expérience qu'il est la source de la lumière et de la paix : vous êtes chrétien. Toutefois nous n'avons ici parlé ni de Rome, ni de Genève, ni de l'Eglise grecque ni de l'Eglise anglicane. Il y a donc une foi chrétienne que nous pouvons constater en dehors de ce qui divise les chrétiens de diverses dénominations. Sur ce terrain vous pouvez tendre la main à tous ceux qui partagent vos convictions. A la vérité, il est des questions importantes que vous ne pouvez laisser dans l'oubli. L'un professe la méthode de l'autorité, l'autre adopte la voie de la liberté. Ces vérités qui font la vie des âmes, l'un dit les avoir reçues de l'Eglise de Rome, un autre affirme les avoir librement reconnues dans l'Ecriture. Les méthodes sont diverses ; en elles-mêmes elles sont contradictoires et irrécon-

cilliables en apparence. Si vous regardez à la méthode, vous serez éternellement en désaccord. Regardez d'abord à la foi commune qui vous unit, et mettez au second rang ce qui est secondaire.»

Ainsi parlait souvent M. Diodati. La violence des controverses confessionnelles l'affligeait; et, dès 1830, il écrivait les lignes suivantes dans l'introduction de son *Essai sur le christianisme*. Après s'être désigné comme protestant il continue: « Nous nous flattons cependant que les membres d'une « Eglise ou d'une société chrétienne étrangère à la nôtre, qui « liraient cet écrit, n'y rencontreraient rien qui pût blesser « leurs sentiments. Affligé de cette multitude de barrières « élevées dans le *champ du père de famille*, qui séparent les « enfants innombrables de ses miséricordes, tandis qu'ils devraient se réunir pour les abattre, et se tendre fraternellement la main sur le terrain sacré de l'Evangile, nous aurions horreur de contribuer, même par le plus léger tribut, « à jeter une pâture à des passions qui ne sont que déjà trop « soulevées. »

M. Diodati était donc chrétien avant tout, et à ses yeux c'était là l'essentiel. Il était ensuite protestant, et protestant très-convaincu, dans un sens qui doit être déterminé.

L'œuvre accomplie par l'ancienne chrétienté au travers des siècles avait ses sympathies. Il avouait hautement sa prédilection pour quelques-unes des grandes figures du catholicisme, et les cérémonies du culte romain ne lui inspiraient pas une répulsion aussi vive qu'à plusieurs de ses coreligionnaires. Il n'avait nulle objection rationnelle contre des mystères, tels que celui de la *présence réelle*, par exemple, qu'il n'estimait pas plus insondables pour la pensée de l'homme que quelques-uns de ceux qui faisaient partie de sa foi. Enfin, il voyait d'une vue nette et ferme la ligne de démarcation qui sépare les intérêts passagers de la vie sociale des intérêts éternels de l'âme religieuse. Son protestantisme n'était donc ni un terme moyen

entre la croyance chrétienne et le rationalisme, ni une idée traditionnelle passivement acceptée, et plus ou moins mélangée de préjugés politiques ou nationaux : c'était une opinion réfléchie. La nature et les bases de cette opinion nous offrent une étude digne d'intérêt.

La réformation du seizième siècle, considérée à son début et dans son ensemble, se présente à l'historien comme l'œuvre d'hommes qui accusent Rome de suivre une tradition altérée et particulière, et en appellent comme d'abus à la vérité chrétienne, représentée dans le monde par la sainte Ecriture et la tradition vraie. La pensée de l'unité et de la communauté de la foi est fortement empreinte dans les anciens symboles des Eglises protestantes. Ces symboles longs et détaillés ne posent pas seulement les bases essentielles de la vérité chrétienne, ils tranchent de plus, en vue des circonstances de l'époque, des questions dogmatiques que le texte des Ecritures soulève sans les résoudre d'une manière explicite. Peu à peu ces confessions de foi théologiques perdirent leur autorité et furent en quelque sorte abolies en fait, sinon en droit. A l'idée que les réformateurs se faisaient de leur œuvre, succéda une vue nouvelle du protestantisme : celle qui se résume dans cette formule consacrée par l'usage : *la Bible et le libre examen*. On protesta dès lors contre Rome, moins au nom de la foi une et vraie, qu'au nom de l'Ecriture et de la liberté d'interprétation. L'Ecriture, reçue comme la révélation divine, devint, dans la théorie, la source unique des croyances de l'individu, et le lien doctrinal unique aussi de la communauté religieuse. Ce mouvement des esprits s'est dégagé et formulé à Genève plus nettement qu'ailleurs. *Biblia fidei et rationi restituta*, disait la médaille du jubilé célébré en 1835.

M. Diodati trouva cette manière de voir établie dans la tradition locale, au sein de laquelle se développa sa pensée. Après l'avoir reçue, il l'accepta, et en devint un des défenseurs les plus convaincus. Un manuscrit considérable reste dans ses pa-

piers comme le témoignage du soin scrupuleux et de la patiente attention qu'il accorda aux vues de méthode dont il s'était fait le représentant. Dans ce travail, il s'était appliqué à formuler avec précision les principes de son protestantisme et à en déduire logiquement toutes les conséquences. *L'individualisme religieux* était le titre de ces pages ; et l'auteur s'excuse dans sa préface de l'emploi de ce néologisme. Cet écrit, dont il est difficile de préciser la date, est fort ancien ; je le crois de 1826, et l'on peut affirmer, en tout cas, que les pensées de M. Diodati s'étaient formées parallèlement aux pensées analogues de Vinet, et d'une manière tout à fait indépendante. Ces rencontres n'étonnent pas ceux qui savent combien elles sont fréquentes dans l'histoire des sciences ; et ici la rencontre était aimable pour deux hommes qui professaient l'un pour l'autre une affectueuse et profonde estime. La comparaison des idées du pasteur genevois et du professeur de Lausanne offrirait à tous une étude intéressante si le public avait dans les mains l'écrit de M. Diodati, qui, publié vers 1826, aurait fait une vive sensation, mais dont l'impression serait peut-être moins opportune après toutes les études qui ont eu lieu dès lors sur le même sujet. On possédera, du reste, dans ce que nous allons dire, les principaux éléments de la comparaison indiquée.

Le principe de l'individualisme, tel que l'expose M. Diodati, est que, dans l'emploi de la vraie méthode religieuse, il n'existe rien entre l'individu et l'Ecriture, ni tradition qui soit un véhicule légitime des idées, ni société religieuse qui ait un rôle nécessaire dans la vie spirituelle de chacun de ses membres. L'ouvrage que nous examinons débute par ces lignes : « L'écrit « que nous offrons au public religieux suppose que deux « choses sont accordées : l'une que la divinité s'est révélée « aux hommes et que ces révélations sont contenues dans le « livre des saintes Ecritures, l'autre que tout homme est en « possession du droit d'interpréter ces révélations. Nous ne

« prouvons point ces deux principes, nous les posons. » La Bible, l'individu, tels sont les deux facteurs de la religion. Le terme du développement spirituel est bien une société, la société éternelle des saints, l'Eglise invisible ; mais c'est une erreur grave que de considérer une société religieuse existant dans le temps comme un élément fondamental du christianisme. La religion, dans son essence, est un fait purement individuel. L'association religieuse est une conséquence du principe de sociabilité qui existe naturellement dans l'homme. Elle subsistera tant que l'homme conservera ses instincts. Elle est utile ; en contester les avantages serait faire preuve de peu de clairvoyance ; mais elle ne découle en aucune manière de l'idée de la religion ; elle n'est à aucun degré nécessaire. On peut légitimement concevoir un chrétien complet en dehors de toute association. Faire choix d'une Eglise, ou rester en dehors de toute communauté, est une alternative dont aucun des termes n'est obligatoire. En un mot, l'association religieuse peut être une convenance, elle n'est pas un devoir ; c'est un fait naturel et humain, mais qui, pour user d'un terme d'école, est et demeure *accidentel* quant au christianisme. M. Diodati invoque l'histoire à l'appui de ses vues. Il affirme que dans la première Eglise aucune objection n'aurait été soulevée par la conduite d'un chrétien préférant l'isolement à la communauté. Il estime même que, sous un rapport essentiel, les institutions religieuses ont beaucoup perdu de leur importance depuis que nous avons la facilité de mettre la Bible à la portée de chacun. Il écrit que, dans l'institution première, « l'évêque ou le pasteur était le dépositaire des Ecritures, chargé de les enseigner, institution nécessaire dans les temps où les manuscrits étaient rares..... Les plus pauvres purent entendre habituellement les Ecritures que l'invention de l'imprimerie nous permet aujourd'hui d'en- voyer dans leurs demeures. » On a souvent observé qu'il existe un lien intime entre la découverte de l'imprimerie et

l'œuvre des réformateurs. A-t-on jamais sondé, dans toute sa profondeur, le fait que la notion du protestantisme moderne (la Bible et le libre examen) ne peut subsister, comme méthode générale, que sous la double condition de l'imprimerie et de l'enseignement primaire universellement répandu ?

Répétons que M. Diodati, en élaguant la communauté religieuse de l'essence du christianisme, n'en méconnaît ni le caractère naturel, ni l'utilité relative. L'association admise en fait, il se demande donc quel sera le mode légitime de sa formation ? Ce mode ne sera autre que la volonté des individus qui s'associent librement, de même que librement aussi, et en tout temps, ils peuvent se séparer ; car la liberté est imprescriptible et ne peut s'aliéner elle-même par aucun contrat. Toute autre conception de l'Eglise est fausse, les principes du protestantisme admis, et conduit naturellement à l'Eglise catholique.

Quelle sera maintenant la raison d'être d'une association chrétienne ? Ce sera la communauté de la croyance. Jusqu'ici M. Diodati a marché d'accord avec Vinet. Arrivé à ce point, il s'en sépare. Vinet ne conçoit pas d'Eglise sans un symbole. S'il ne veut pas, de nos jours, des confessions de foi longues et subtilement théologiques qui répondaient à d'autres circonstances, et peut-être aux nécessités d'un autre âge, il demande que l'on inscrive dans le symbole du peuple de l'Eglise « les vérités par lesquelles on est chrétien, hors desquelles on « ne l'est pas..... les vérités dont pas une ne pourrait être « supprimée sans que le christianisme en fût blessé au cœur¹. »

¹ Voir l'*Esprit d'Alexandre Vinet*, par Astié, tome I, page 266. — Je saisis l'occasion d'attirer l'attention de mes lecteurs sur cette estimable publication de M. Astié. En réunissant les pensées les plus saillantes de M. Vinet, en les groupant méthodiquement, M. Astié a fait un livre que tout homme qui étudie sérieusement voudra placer dans sa bibliothèque à côté des œuvres de Vinet, comme leur table méthodique et raisonnée. Souhaitons qu'une seconde édition devienne promptement nécessaire, et

Ces vérités professées sont le lien de l'association chrétienne ; une Église sans foi n'est pas une Église, ce n'est plus « qu'un je ne sais quoi qui n'a de nom dans aucune langue¹. » C'est vainement qu'on attaquerait cette conception, au nom de la liberté, à moins que la liberté qu'on invoque n'ait pour essence de ne prendre jamais aucune détermination, et que le droit d'être libre entraîne le devoir de ne jamais rien affirmer. La profession libre d'une croyance commune constate l'acte de la liberté loin d'en détruire le principe.

M. Diodati ne nie pas ces principes. Ayant nettement posé les sociétés religieuses sur la base de la liberté, et admis qu'une croyance commune est leur raison d'être, il reconnaît à ces sociétés le droit de dresser un formulaire. Mais il n'admet d'autre formulaire convenable et, pour tout dire, légitime que « la Bible reconnue pour la parole de Dieu et le droit de libre interprétation. »

Tout protestant est pape une Bible à la main,
a dit, je crois, M. de Voltaire ;

Tout protestant est *libre* une Bible à la main,
est la devise de M. Diodati. Il est *libre* et non *pape*. Toute la différence est là. Et c'est précisément parce que, en formulant le sens de la Bible pour un autre, on se fait pape, du plus au moins, que tout formulaire est un abus. La liberté est un droit inhérent à la pensée humaine. Ce droit n'a qu'une seule limite : la rencontre de la vérité éternelle, la rencontre du livre « dicté par Dieu. » Substituer à ce livre une confession de foi, c'est vouloir faire mieux que Dieu même, qui s'est révélé

que cette édition nouvelle rappelle un peu plus que la première la charmante exécution typographique qui distingue le *Pascal* que M. Astié nous a donné il y a quelques années. — Depuis la rédaction de cette note, la *Bibliothèque Universelle* a publié (janvier 1864) une appréciation de l'œuvre de M. Astié due à la plume de M. Vulliemin.

¹ Voir l'*Esprit* d'*Alexandre Vinet*, tome I, page 265.

dans le saint volume. A tout homme, à toute Église, à toute tradition qui se présentera, l'individu, fort de son droit, répondra dans le sentiment du vicaire savoyard : « Que d'hommes entre Dieu et moi ! » et passera outre pour s'approcher de la source même de la lumière, de la Bible.

Tel est le système d'un protestantisme qu'il faut bien nommer moderne, puisque les hommes du seizième siècle l'ont démenti, par leurs actes au moins, d'une manière bien positive. L'auteur de l'*Individualisme religieux* eut le mérite de se placer résolument en face de cette doctrine, et de la conduire, avec une parfaite netteté de déduction, à ses conséquences dernières. Il en fut le défenseur convaincu et le défenseur le plus désintéressé. Sa foi était conforme à la grande tradition chrétienne ; j'oserais dire qu'elle était traditionnelle dans ses sources plus qu'il ne s'en rendait compte. Si donc il prenait si hautement le parti des droits de l'individu et de la libre interprétation, ce n'était pas qu'il cherchât, ni en le sachant, ni même par un secret instinct, à abriter derrière ses vues sur la méthode des pensées suspectes au commun des fidèles ou de hasardeuses nouveautés. Sa théorie était le résultat d'une réflexion pleinement désintéressée. Aucun intérêt personnel, aucune vue étrangère au domaine de la pensée pure, n'était intervenu dans ce travail de haute logique et de complète bonne foi.

Tels étaient les principes de M. Diodati. Nous allons maintenant le suivre dans des circonstances où il eut à les mettre à l'épreuve, appelé, comme il le fût, à prendre une part importante à la constitution d'un établissement religieux.

En 1846, vingt années environ après la rédaction de l'*Individualisme religieux*, une sédition victorieuse, achevant l'œuvre commencée cinq années auparavant, renversa d'une manière complète, et probablement définitive, toutes les institutions officielles de la vieille république de Genève. Cette destruction atteignit l'ordre ecclésiastique du pays pour autant

qu'il touche à l'ordre politique. Mais ici se manifestèrent des différences qui naissent de la nature même des choses. La révolution, il faut le dire à son honneur, maintint sans réserve la liberté des cultes. Les hommes nouveaux qui vinrent au pouvoir acceptèrent l'héritage de ces traditions de tolérance civile et de respect des consciences qui signalent d'une manière si honorable les actes de la magistrature genevoise depuis l'époque de la restauration.

Les communautés religieuses séparées de l'État ne furent inquiétées en aucune façon.

L'Église catholique se retrouva tout entière dans les ruines de la république. Il résulte, en effet, de sa nature même qu'elle ne peut qu'être ou n'être pas. Le pouvoir civil qui prétendrait régler par un coup d'autorité son culte, son dogme ou son organisation, ne modifierait pas l'Église catholique ; il placerait hors du sein de cette Église tous ceux de ses administrés qui obéiraient à ses ordres. Le nouveau gouvernement, maintenant la liberté, et ne prononçant pas la séparation absolue de l'ordre civil et de l'ordre religieux, ne pouvait donc qu'accepter le catholicisme tel qu'il est, et régler par voie de concordat les points où se rencontrent le temporel et le spirituel dans le système des Églises entretenues par l'État. Il fit ainsi.

Il en fut autrement, et par la force des choses, pour le protestantisme national. La distinction du temporel et du spirituel toujours maintenue, en faveur de l'Église du moins, par le catholicisme, fut gravement compromise, sous l'empire des circonstances, dans les établissements de la réformation au seizième siècle. A Genève, en particulier, le Conseil général de la république décida souverainement de l'organisation de l'Église, du dogme et de la discipline. L'Église protestante, surprise par la révolution de 1846, ne se rattachait donc à aucune institution extérieure au pays et distincte de l'établissement civil. Elle n'avait d'existence, comme corps organisé, qu'en vertu de la loi qu'on venait de renverser et de l'usage qu'on

voulait abolir. Il fallait la reconstruire sur le terrain déblayé de l'Église de Calvin, s'il est permis d'appliquer la dénomination d'Église de Calvin à une institution profondément modifiée dans ses bases, non moins que dans ses détails, par l'influence du temps et des circonstances. Qui devait procéder et procéda à cette reconstruction ? En fait, l'auteur ou les auteurs de la nouvelle constitution du pays. En droit, le peuple souverain. En effet, selon les usages et les nécessités de la démocratie, lorsqu'une sédition a renversé un édifice légal et inauguré un nouvel état de choses, il faut faire sanctionner l'événement à la totalité des citoyens, avec le degré de liberté que laisse aux populations, en pareille occurrence, l'empire des faits accomplis. Mais ici se présentaient des circonstances nouvelles qui ne permettent d'établir aucune analogie entre la conséquence des faits de 1846 et les modifications antérieures de l'Église de Genève. La vieille cité calviniste était devenue le chef-lieu d'un pays mixte. Les destinées de l'Église protestante étaient donc soumises au peuple qui devait voter la constitution, c'est-à-dire à un mélange de protestants, de catholiques, de juifs et d'hommes étrangers à tout culte comme à toute conviction. Ce peuple mixte avait à l'égard de l'Église protestante la même position et le même pouvoir que l'ancien Conseil général de la république, dont nul ne pouvait être membre sans professer la foi réformée et se montrer soumis à la discipline ecclésiastique. Le peuple mixte de l'État de Genève, tandis qu'il ne faisait que régler par voie de concordat les rapports de l'Église catholique avec le gouvernement, décidait en souverain de tout ce qui concernait l'Église protestante. Il pouvait la conserver, la modifier, ou la détruire pour la reconstruire à nouveau.

Pour éviter cette flagrante inégalité entre la position des deux cultes, cet état de choses qu'il est permis, quant à ses principes, de nommer monstrueux, il n'y avait que deux voies possibles. La première était la rupture complète du lien entre

l'État et l'Eglise, le système américain. La seconde était que des citoyens protestants, réunis spontanément en vertu de leur initiative individuelle, s'organisassent en communauté religieuse, réglassent librement les bases de leur constitution ecclésiastique, de leur croyance et de leur discipline, et se présentassent à l'État mixte, réclamant au nom de l'égalité civile pour *la* ou *les* communautés religieuses ainsi formées une position pareille à celle de l'Eglise catholique¹.

On n'entra ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux voies. Le peuple mixte de Genève décida en souverain des destinées de l'Eglise protestante et la créa à nouveau. Il eût été cependant étrange jusqu'au scandale que ce corps politique prononçât sur des questions de dogme ou de discipline, comme l'avait fait l'ancien Conseil général, sur les préavis de Calvin. Aussi la constitution de 1847, sans toucher à ce domaine, au moins en apparence, se borne à prescrire à l'Eglise protestante ses *formes organiques*. Elle lui donne un régime représentatif, décide le mode d'élection de son consistoire, la durée des fonctions de ses membres, la proportion de laïques et d'ecclésiastiques que renfermera ce corps, le mode d'élection des pasteurs et la qualité des personnes aptes à remplir les fonctions pastorales. Le corps officiel du clergé (Vénérable Compagnie des pasteurs), puissant dans l'ancienne Eglise, est privé de la plupart de ses prérogatives, et privé surtout de sa couronne d'honneur par un article qui exclut de son sein les pasteurs que l'âge ou la maladie ont contraints de renoncer à leurs fonctions actives. Tous ces points sont graves, et tous ces points, encore une fois, furent réglés, décidés en droit par la totalité du peuple genevois, formé d'hommes de tous cultes et de toutes convictions. Entrer dans un détail sera peut-être le

¹ Je prie les lecteurs genevois, qui savent quelle est pour les questions ecclésiastiques la position difficile faite à leur pays par les traités, de considérer que je n'agite que des questions de théorie. Rien n'est plus éloigné de ma pensée que d'aborder ici le terrain des applications pratiques.

moyen le plus efficace pour bien faire comprendre la nature et la portée de cet acte.

La Compagnie des pasteurs, depuis 1815, avait eu en fait dans les affaires de l'Eglise une omnipotence à peu près entière. En 1847, on lui enleva tout pouvoir administratif, lui laissant pour attributions la surveillance de l'enseignement religieux et théologique, le droit de prononcer sur l'admission des nouveaux membres du clergé, et le droit de formuler des préavis sur les mesures convenables aux intérêts de l'Eglise. Ces fonctions importantes réclament avant tout la lumière de l'expérience et la maturité de la réflexion; ce sont visiblement celles d'un Conseil d'*anciens*. Or, le même acte qui donnait ce rôle à la Vénérable Compagnie, la déchargeant de toute administration, ce même acte excluait de son sein, comme on vient de le voir, les vétérans du clergé. La valeur de cette mesure n'est pas ce qui est en cause ici; il suffit de comprendre que cette valeur est contestable. Eh bien, pour changer cet état de choses, ce point si parfaitement étranger aux rapports de l'Eglise et de l'Etat, il faudra soumettre sa modification, à qui? aux membres de l'Eglise protestante, sans doute? Non, à tous les citoyens du canton de Genève, protestants, catholiques, juifs... Ceci n'est qu'un exemple.

Une pareille situation faite à l'Eglise protestante dans ses rapports avec l'Etat mixte, est un fait sérieux; et pourtant, ce n'était pas tout. On peut presque dire que ce n'était rien encore.

Malgré le rôle important que M. Diodati devait jouer dans l'organisation de l'Eglise nouvelle, ces détails seraient sans doute ici hors de place, s'ils n'avaient d'autre intérêt que celui que peut offrir l'histoire intérieure d'une communauté religieuse. Mais dans les faits qui nous occupent se trouvent engagés des principes qui se rattachent aux questions les plus générales que soulève l'histoire de l'humanité. La crise qu'a traversée Genève menace tous les Etats de l'Europe, et les at-

teindra dans la proportion où ils seront envahis par les révolutions profondes qui brisent avec le passé, et soumis aux reconstructions de la démocratie. En étudiant ici des événements dont il ne faut pas mesurer l'importance à l'étendue du théâtre où ils se sont produits, je n'ai, du reste, nulle intention de m'écarter des vues générales qui intéressent tout homme qui pense, pour aborder l'appréciation de l'Eglise de Genève à un autre point de vue. Je n'ai pas à me faire ici l'avocat de cette institution, moins encore son juge ou son accusateur. Qu'il me soit toutefois permis de le dire : depuis sa nouvelle organisation, et par un ensemble de causes dont il reste acquis, dans tous les cas, que cette organisation n'a pas paralysé l'action, l'Eglise nationale de Genève semble avoir gagné sous plusieurs rapports. L'intérêt pour les œuvres religieuses et pour les connaissances chrétiennes, l'activité bienfaisante paraissent avoir fait des progrès, et un mouvement sensible de rapprochement entre les membres de l'Eglise nationale et les chrétiens qui appartiennent à d'autres communautés protestantes, s'est manifesté sur le terrain de la foi et de la pratique. Ce n'est pas un médiocre avantage que d'aborder l'examen des principes sur lesquels repose une institution, lorsque cette institution est calme dans son existence et respectable dans son personnel. La discussion théorique de ses bases revêt alors, sans difficulté, le caractère d'une discussion paisible et facilement impartiale.

L'Etat mixte réglait donc d'autorité l'organisation intérieure de l'Eglise protestante, et ce n'était rien encore, avons-nous dit. La question capitale était de savoir qui était membre de l'Eglise protestante. Dès que cette Eglise ne s'était pas organisée spontanément, il fallait que la constitution tranchât la question. Elle le fit. La constitution déclare l'Eglise *nationale*, en ce sens qu'en faire partie est un droit inhérent à la qualité de citoyen, en l'absence de toute condition soit de croyance professée, soit de moralité extérieure. L'Eglise, en un mot,

est établie en dehors de toute idée de dogme et de discipline. C'est ici que se manifeste entre l'ancien Etat de Genève et l'Etat nouveau une différence plus profonde encore que celle qui résultait du fait qu'un pays protestant était devenu un pays mixte. Depuis l'époque de la Réformation, la liberté religieuse avait fait son apparition et porté tous ses fruits; les croyances n'avaient plus aucun effet sur la position civile et politique des individus. De là un changement absolu dans les conditions d'une Eglise nationale. Suivons à l'étude de cette idée; nous en verrons sortir des conséquences qui ne se seraient pas moins produites lors même que des territoires catholiques n'auraient pas été réunis à la cité protestante. Au seizième siècle, à Genève comme ailleurs, la religion était loi de l'Etat; un citoyen se refusant à professer la croyance adoptée par le corps politique cessait de faire partie de ce corps, et même perdait le droit de résider dans le pays. Le Conseil général, « assemblé au son de la trompette et grosse cloche, » avait adopté, sur le préavis des pasteurs et ministres de l'Eglise, une police ecclésiastique jugée conforme à l'Evangile de Jésus-Christ¹. L'identification entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel était complète. Le dogme et la discipline étaient votés au même titre, par le même corps, et sous les mêmes sanctions pénales que les lois civiles : unité grosse de conflits futurs, mais unité parfaite en principe. Il n'y avait pas alors, à proprement parler, d'Eglise nationale; il y avait une nation protestante, Eglise et Etat tout ensemble, qui acceptait un dogme formulé par des théologiens, parce que la nation jugeait ce dogme conforme à l'Evangile. On peut dire indifféremment, selon le point de vue où l'on se place, ou que le temporel absorba le spirituel, ou que le spirituel absorba le temporel. D'une part, en effet, le corps politique décida en souverain du dogme et de la discipline, ce qui est l'absorption du spirituel. D'autre part,

¹ Voir les Ordonnances ecclésiastiques de 1576.

la nation genevoise s'imposa, comme la première de ses lois, la loi de maintenir intacte la vérité de l'Evangile, ce qui est la soumission entière de l'ordre politique à l'idée religieuse, et en quelque manière, l'absorption de l'Etat par l'Eglise.

Avec la liberté religieuse, tout change d'aspect; on va le comprendre. Le caractère propre d'une Eglise nationale est que « tout citoyen est de droit membre de l'Eglise. » Interprétons cette formule équivoque; elle va nous livrer deux sens pleinement contradictoires. Au seizième siècle, elle signifie que pour être citoyen de l'Etat, il faut être membre de l'Eglise: un Genevois pouvait être banni de la ville non-seulement pour motif de doctrine, mais pour le simple fait de ne pas fréquenter la Sainte-Cène¹. Au dix-neuvième siècle, la formule signifie que pour être membre de l'Eglise il suffit d'être citoyen de l'Etat. Mais le citoyen est libre dans sa croyance. Puis donc qu'il est membre de l'Eglise, par droit de naissance ou par acquisition de bourgeoisie, ses opinions et sa conduite ont le droit d'être et de se manifester dans l'Eglise; il en reste membre, quoi qu'il fasse ou professe publiquement. C'est l'Etat politique qui établit l'Eglise, et l'Etat moderne ne prononce plus sur le dogme et la discipline. C'est ainsi que la liberté religieuse étant admise, une Eglise, en tant que nationale, passe du système où l'Etat a une foi positive à sa base, au système où une Eglise ne professe aucune croyance. La transition d'un système à l'autre a été ménagée et masquée à Genève par cet état intermédiaire où le corps du clergé a concentré de fait tous les pouvoirs religieux entre ses mains.

Qu'est-ce donc, dans le système de la liberté, qu'une Eglise nationale (non dans le sens d'une Eglise unie à l'Etat, mais d'une Eglise établie par l'Etat)? C'est un établissement religieux dont on fait partie par le simple fait d'être citoyen et de vouloir user de son droit. Qui sont les membres de l'Eglise nationale de Genève? Des *chrétiens* qui acceptent...? Non. La

¹ Ordonnances ecclésiastiques, article 91.

constitution de 1847 répond explicitement : « L'Eglise nationale protestante se compose de tous les *Genevois* qui acceptent les formes organiques de cette Eglise. » (Art. 114.) Or, dans ces formes organiques, pures formes administratives, il ne se rencontre rien qui, de près ou de loin, concerne la croyance religieuse, ou renferme un engagement quelconque relatif à l'ordre moral. L'article de la constitution signifie donc de la façon la plus précise : « Sont membres de l'Eglise protestante tous les *Genevois* qui veulent l'être. » Or, les protestants ainsi définis sont les électeurs du Consistoire, les électeurs des pasteurs, c'est-à-dire les souverains de cette Eglise fondée sur le suffrage universel. Ainsi, non-seulement l'organisation de l'Eglise, dans ses bases fondamentales, est soumise au peuple mixte ; mais la marche intérieure de l'Eglise est soumise à tous les citoyens de l'Etat qui le veulent, sans aucune distinction de croyance. Poussons les choses à l'extrême. Si un *Genevois* appartenant d'une manière effective et notoire à l'Eglise romaine ou à la synagogue, se sentait libre vis-à-vis de lui-même de déclarer que comme citoyen, s'intéressant aux institutions du pays, il accepte les formes organiques de l'Eglise nationale protestante, et demande place au nombre des électeurs de cette Eglise, il serait difficile, impossible peut-être, aux termes de la constitution de 1847, de lui refuser l'objet de sa demande. Quant aux descendants des anciens bourgeois de Genève, qui afficheraient à l'égard de toute croyance chrétienne l'incrédulité la plus hostile et la plus déclarée, la question ne se pose même pas pour eux : ils sont électeurs ecclésiastiques de droit, et le sont de fait, s'ils ne s'excluent pas eux-mêmes par pudeur ou par indifférence.

Une Eglise ne professant aucune doctrine peut paraître une contradiction dans les termes. La contradiction est réelle si on prend le terme Eglise au sens usuel de ce mot. Mais il n'est pas tout à fait impossible de justifier théoriquement un établissement religieux de cette nature.

La religion, d'après une philosophie assez répandue de nos jours, n'est qu'un fait psychologique, la présence dans l'âme humaine de certaines aspirations qui ne prouvent rien, sinon qu'elles existent. Au point de vue de la foi, la source de la croyance est une révélation de Dieu. Dans cet autre point de vue, la source de la croyance est dans l'âme humaine, qui satisfait elle-même à ses besoins religieux par les créations variables et mobiles de la pensée et de l'imagination. Chaque peuple, chaque époque se crée une religion qui répond à son développement. Aucune religion n'est vraie ; toutes sont bonnes selon les temps, les lieux et les circonstances. S'il en est ainsi, l'Etat peut accepter la tâche de satisfaire aux exigences du sentiment religieux de ses administrés, par un établissement ecclésiastique en dehors de tout élément de doctrine, de même que l'Etat peut protéger le développement des arts, sans prendre parti pour une école particulière de peinture ou de musique.

Pour réduire ainsi l'ordre religieux à n'être qu'une simple fonction de la machine sociale, il faut n'y voir qu'un fait humain et purement naturel. S'il existait, en effet, une foi donnée de Dieu, et par conséquent fixe dans ses bases, ainsi que l'a toujours admis la chrétienté, il est manifeste que cette foi serait le fondement et la raison d'être de l'Eglise. Instituer une Eglise sans rien statuer sur le dogme (dans le sens le plus général du mot), peut donc être, malgré les apparences, la décision dogmatique la plus considérable qui se puisse imaginer, puisque ce peut être la négation de l'idée même de la révélation divine. Attribuer de telles pensées au législateur genevois serait téméraire, sans doute ; mais il est des faits gros de théories que les auteurs de ces faits peuvent ne pas reconnaître distinctement. L'organisation d'une Eglise faite à nouveau, et déclarée officiellement sans croyance quelconque, est peut-être jusqu'ici un fait unique dans l'histoire de la chrétienté, et mérite une sérieuse attention. Répétons une dernière fois que c'est l'inévi-

table conséquence, sous le régime de la liberté, non pas d'une Eglise unie à l'Etat, mais d'une Eglise organisée et fondée par le pouvoir civil. Une Eglise qui possède sa propre organisation et en reste maîtresse, peut passer un concordat avec un gouvernement, et conserver son dogme et sa discipline. Mais si c'est l'Etat qui organise l'Eglise, il ne peut le faire que d'après le principe de l'égalité de tous les citoyens. De quel droit exclurait-il au nom d'une croyance, dès que la liberté de croyance est une des plus précieuses prérogatives des habitants d'un Etat libre? Il organisera donc un établissement semblable à celui que nous venons de caractériser, c'est-à-dire un établissement qui, par respect pour la liberté de la pensée et l'égalité civile, mettra à la base de l'Eglise la négation même du fondement à la fois rationnel et historique de toute communauté religieuse.

En réalité, ce qu'on avait édifié à Genève ne pouvait s'appeler une Eglise au sens historique et chrétien de ce terme. L'Eglise traditionnelle avait été détruite; les esprits n'étaient pas mûrs pour des résolutions qui auraient rompu brusquement avec tout le passé; la révolution qui avait renversé l'édifice ne pouvait en construire un autre. Elle éleva, conformément aux principes de l'ordre politique, une institution qui, envisagée comme Eglise, n'est qu'un de ces hangars provisoires où se réfugie, en attendant une nouvelle demeure, une famille dont la maison vient d'être emportée par un torrent, ou dévorée par un incendie. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger avec équité, sous le rapport de la pratique et de la convenance, un établissement sur lequel on prononcerait, au nom des principes, un jugement d'une sévérité injuste. Les principes finissent toujours par se manifester dans les faits. Mais toute réalité est complexe, et l'histoire ne marche pas avec la rapidité et la netteté d'allures d'un syllogisme qui tend à sa conclusion. On pouvait discuter les avantages et les inconvénients, en fait, de la nouvelle Eglise de Genève, mais il était

impossible à un croyant de faire sa théorie. C'est en présence de cette tâche impossible que devait se trouver M. Diodati.

Aux termes de la constitution un consistoire fut nommé par tous les Genevois qui voulurent user du droit qui leur était offert. Une commission de ce consistoire eut mission de préparer un règlement organique, ou constitution intérieure pour l'Eglise, et M. Diodati, membre de cette commission, fut chargé du rapport sur le projet. Le 7 juin 1849, le Consistoire adopta le projet et le rapport, et présenta ces deux pièces au public sous la garantie de son autorité officielle ¹.

Le rapporteur, avec une sûreté de vue qui n'étonne point de sa part, commence par constater le vrai caractère des actes qui venaient de s'accomplir, et, tandis que plusieurs n'y voyaient qu'une simple modification de l'Eglise, il déclare que l'établissement à organiser est une *Eglise nouvelle*, qui ne tient plus guère au passé que par « le lien sacré des souvenirs. » Il ajoute cette réflexion, marquée au coin de la sagesse vraie : « Nous « entrons dans une ère jusqu'à ce jour inconnue, dans un « chemin dont les issues se dérobent même à nos prévisions, « et sur lesquelles une expérience qui n'est pas faite pourra « seule nous instruire. » Le Consistoire accepta ces vues. Il ne se fit aucune illusion sur l'absence de toute base de foi dans l'Eglise organisée par la constitution. « Aucune condition religieuse n'était indiquée ou du moins spécifiée, » observe le rapport. Mais le Consistoire, en même temps qu'il reconnaissait un fait si grave, éprouva le besoin de remédier à cet état de choses. Il sentit que toute Eglise professe une foi, et adopta le symbole de l'établissement auquel succédait celui qu'il était chargé d'administrer. Le terme *protestant* étant employé par le législateur, le Consistoire l'interpréta en ce sens que protestan-

¹ *Règlement organique pour l'Eglise nationale protestante de la république et canton de Genève*. Genève, imprimerie Fick, 1849. — *Rapport sur le règlement organique présenté au Consistoire le 16 novembre 1848*. Genève, Fick, 1849.

tisme signifiait : le droit de libre interprétation appliqué à l'Ecriture reconnue comme Parole de Dieu. Le règlement organique porte : « Article 1^{er}. — L'Eglise nationale protestante de Genève reçoit comme la Parole de Dieu et comme divinement inspirées les saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. — Article 2. Fondée sur cette base, elle reconnaît à chacun de ses membres le droit de libre examen. » Ainsi, la tradition rompue se trouvait renouée sur un point essentiel : le Consistoire conservait « les bases à la fois pieuses et libérales sur lesquelles l'Eglise de Genève reposait depuis « plus d'un siècle¹. »

Les sentiments les plus honorables poussèrent le Consistoire à formuler une déclaration que demandait sans doute la conviction des membres de ce corps, et que demandait non moins énergiquement l'opinion publique du peuple fréquentant les églises et réclamant les secours du ministère ecclésiastique. Mais, en droit, il est manifeste que le Consistoire ne pouvait revenir sur la base même de l'Eglise dont il était le mandataire. Il n'avait pas plus à reconnaître à ses électeurs le droit de libre examen qu'il ne pouvait le leur contester. Et lorsqu'il limitait ce droit par l'autorité des Ecritures, il excédait visiblement son pouvoir, puisque la définition du membre de l'Eglise était précise dans la constitution, et ne renfermait rien de pareil. Si le Consistoire avait pu déclarer la foi de l'Eglise, dans un sens obligatoire, il aurait pu priver de la qualité d'électeur ecclésiastique tout homme se prononçant contre cette foi d'une manière directe et publique. Ce n'était pas le cas, puisque tout citoyen était membre de l'Eglise de plein droit, et sans aucune autre condition que sa propre volonté.

L'Eglise légale, instituée pour satisfaire les besoins religieux des citoyens genevois, sans aucune autre détermination, et l'Eglise du Consistoire, « instituée pour l'avancement du règne

¹ Rapport du Consistoire de 1848 à 1849, page 7.

« de Dieu par la foi en Jésus-Christ », se trouvaient donc en contradiction l'une à l'égard de l'autre. En réalité, l'Église du Consistoire prévalut, parce que le Consistoire se trouva représenter le troupeau, c'est-à-dire les hommes qui suivent le culte ou s'y intéressent en quelque degré. Les éléments traditionnels repriront place dans le nouvel édifice, et l'Église de la Constitution, l'*Eglise-peuple*, comme l'appelle justement M. Diodati, resta à l'état de principe et de menace dans un établissement qui prit en fait un autre caractère. Mais, encore une fois, au point de vue de la théorie, les faits couvraient une contradiction. Cette contradiction éclate en maint endroit du rapport, où l'on sent le développement logique de la pensée fléchir sous les exigences d'une situation dont la logique ne pouvait trouver l'issue.

Jusqu'à quel point M. Diodati eut-il le sentiment du contraste que présentait l'édifice en construction avec la base sur laquelle on le posait? Il est difficile de le dire. Il a écrit le rapport au Consistoire. Mais ce rapport n'est pas son œuvre, c'est une œuvre collective, et il existe une différence profonde entre l'adhésion complète qu'un homme accorde à ses propres idées, et cette adhésion indirecte et souvent pleine de réserves qu'il accorde aux vues d'un corps dont il consent à se faire l'organe et l'interprète. Il est vraisemblable que M. Diodati ne vit pas de suite et avec netteté toutes les difficultés de la situation. Il est des pensées qui se révèlent facilement à l'œil d'un observateur qui ne fait que de la théorie à distance, et qui, non moins facilement, se voilent aux regards des hommes qui se trouvent jetés au milieu des préoccupations inséparables de l'exécution pratique d'une œuvre. Ce n'est peut-être pas trop s'aventurer que de dire que M. Diodati crut que la nouvelle Église de Genève réalisait, au moins en quelque mesure, ses propres principes. C'est bien l'auteur de l'*Individualisme religieux* qui trace ces lignes du rapport. « Depuis que le protestantisme existe, tout

¹ Article 3 du *Règlement organique*.

« fidèle qui s'y rallie par sa croyance, a dû faire, implicitement
 « ou explicitement profession de reconnaître : l'autorité divine
 « de la Parole sainte, exclusivement obligatoire pour lui, comme
 « son Devoir; le privilège de l'interpréter et de ne se sou-
 « mettre qu'à l'enseignement de Dieu comme son Droit. C'est
 « là le point de départ de l'individualité tendant à la foi¹. » La
 Bible et pas de formulaires : c'était bien la théorie que M. Dio-
 dati avait reçue de l'ancienne Église de Genève, et qui reparais-
 sait dans la nouvelle. De plus, le fait que l'Église étant nouvelle,
 chacun était appelé à l'apprécier pour se rendre compte s'il l'ac-
 ceptait ou non², avait une apparence d'analogie avec ses thèses
 favorites. L'idée de la libre association comme base d'une com-
 munauté religieuse était réalisée en apparence par une institution
 démocratique, tandis qu'elle disparaissait entièrement dans une
Eglise-clergé telle qu'était devenue, en fait, l'institution de Cal-
 vin. Mais, après les explications qui précèdent, il est facile de
 comprendre combien était trompeuse l'analogie entre les vues
 de M. Diodati et les faits dans lesquels il crut peut-être en trou-
 ver la réalisation. La libre association n'était en aucun sens à
 la base de l'Église, puisque tout citoyen en était membre de
 droit, et ne pouvait sortir de ses cadres qu'en faisant un acte
 formel d'adhésion à l'Église romaine ou à la synagogue.

On a reproché à Vinet d'avoir confondu les questions ecclé-
 siastiques avec les questions de foi, et d'avoir fait de la posi-
 tion extérieure du chrétien un cas de conscience. Si Vinet a
 exagéré l'importance des questions de cet ordre, ne peut-on
 pas dire que M. Diodati en a atténué la gravité, et qu'il a re-
 légué un principe de première classe au nombre des vues se-
 condares et presque indifférentes ? « Les relations de l'Église
 « et de l'État, de nos jours sujet de tant de préoccupations et
 « de débats, ne lui semblaient pas mériter en elles-mêmes
 « toute cette attention et ces efforts; il y voyait plus une ques-

¹ Page 19 du *Rapport*.

² Page 21 du *Rapport*.

« tion de position et de circonstances particulières, pouvant
« être résolues diversement, selon les cas, qu'une question de
« principe¹. » Ce que M. Diodati paraît ne pas avoir observé,
à l'époque de la rédaction de son rapport, c'est que, ainsi que
nous l'avons expliqué, une Église reliée ou non à l'État par
voie de concordat, peut rester une Église ; tandis que, dans les
conditions de la société moderne, une Église établie par l'État
devient nécessairement une société anonyme ayant vaguement
pour but la satisfaction des besoins religieux des citoyens.

Eut-il, après la rédaction du rapport, une vue plus dis-
tincte de la situation ? Peut-être. En fait, après avoir pris une
part active et influente dans l'organisation de l'Église nouvelle,
il refusa de faire partie du second Consistoire, nommé en
1851, et cessa de plus en plus de s'occuper de l'administra-
tion ecclésiastique. Il est possible qu'un motif de découragement
ait eu quelque part dans cette résolution. Il put reconnaître
par la réflexion que, dans un établissement religieux institué
par l'État, ses principes ne pouvaient se réaliser. D'autre part,
les Églises libres qu'il voyait se former sur divers points de
l'Europe, se groupaient autour de ces formulaires de doctrine
qu'il n'aimait pas. Ainsi se disjoignaient, en fait, et peut-être
dans sa pensée, les deux éléments de sa théorie. Il avait pro-
fessé la doctrine que la libre association des individus accep-
tant l'autorité de la Bible était la seule base convenable d'une
Église. Là où était la libre association, il voyait des formu-
laires ; là où la Bible remplaçait tout symbole, il voyait des
Églises nationales dont le caractère de nationalité ne compor-
tait pas, en droit, l'admission de l'Écriture comme règle de
foi. Le fait certain est qu'il abandonna à la fin de sa vie d'une
manière indirecte, mais assez précise toutefois, sa théorie ec-
clésiastique : « Il n'y a pas d'*Eglise*. Les formes sont indiffé-
rentes. Il doit y avoir une mission perpétuelle pour annoncer

¹ Notice de M. le pasteur Viguet dans le *Chrétien évangélique* du 10
août 1860.

l'Évangile. Et les missionnaires de la bonne nouvelle n'ont besoin que de la liberté de leur parole; le reste doit leur être indifférent. » Telle fut, avec des formes un peu moins arrêtées peut-être, la dernière manifestation de sa pensée sur les questions de cet ordre.

En quittant définitivement l'administration de l'Église et en renonçant à peu près à la même époque à la publicité littéraire, M. Diodati se donna d'une manière de plus en plus sérieuse à sa grande tâche de professeur de théologie. D'autres ont redit et rediront encore le zèle consciencieux qu'il apportait à ses leçons, l'empressement aimable avec lequel il recevait ses étudiants, soit pour des conférences collectives, soit pour des entretiens individuels et intimes. Il a semé ainsi bien des germes heureux et laissé des souvenirs de pieuse reconnaissance que la nouvelle de sa mort a réveillés au près et au loin, dans l'Église de Genève et dans les Églises de France¹. Le bénéfice le plus sérieux que les étudiants tiraient de M. Diodati, résultait incontestablement de leurs rapports avec l'homme et le chrétien; du contact avec un esprit si richement cultivé uni à une âme si pieuse et si tolérante à la fois. Les résultats directs de son enseignement, pour réels et abondants qu'ils aient été, ne peuvent être égalés à cette influence vivante de sa personne. Son enseignement se composait de parties assez diverses. Il donnait les préceptes de l'éloquence sacrée, et tout le rendait parfaitement propre à cette tâche : l'amour de la chose, la connaissance intime des œuvres des maîtres, une admiration pour les grandes beautés de la parole chré-

¹ On peut consulter, entre autres documents, sur la vie de M. Diodati, avec la notice de M. Viguet dans le *Chrétien évangélique*, un article de M. le pasteur Ramu, dans la *Semaine religieuse* de 1860, n° 29; des articles de M. le pasteur Gaberel dans le *Lien* du 28 juillet 1860, et dans l'*Espérance*, à la même époque; la notice de M. le pasteur Coulin en tête du volume des *Discours religieux* de M. Diodati; enfin un article dans le *Journal de Genève* du 16 août 1860.

tienne, qui s'alliait merveilleusement en lui avec une inaltérable patience à entendre et faire corriger les essais imparfaits des débutants. La prudence pastorale, qu'il avait aussi charge d'enseigner, trouvait en lui, comme elle l'avait trouvé chez Vinet, un interprète qui suppléait à une pratique de peu de durée, par ce sens moral qui saisit et développe les conditions d'une vocation ecclésiastique acceptée comme elle doit l'être. La troisième et dernière branche de l'enseignement de M. Diodati était l'apologétique. Il apportait à cette tâche les ressources de la réflexion et les richesses de ses études philosophiques. Mais c'est sur ce terrain qu'il rencontra des préoccupations puissantes qui signalent la fin de sa carrière, et dont les causes et les circonstances réclament maintenant toute notre attention.

Au mois de juin 1849, à l'époque même où le Consistoire organisait la nouvelle Eglise nationale, un professeur justement estimé quittait la place qu'il avait occupée, depuis quelques années, dans l'école de théologie qui subsiste à Genève à côté de la faculté officielle. M. Edmond Scherer ne partageait plus, sur des points essentiels, les opinions de ses collègues, opinions pour la défense desquelles il avait été appelé à Genève. Tous ceux qui avaient l'avantage de le connaître apprirent sans étonnement qu'il n'avait pas hésité à faire aux exigences d'une conscience délicate, le sacrifice de sa position. Le dissentiment survenu entre M. Scherer et ses collègues était relatif à l'autorité des saintes Ecritures. Il en sentait la gravité et croyait cependant qu'il n'était question, après tout, que d'une controverse de théologie et d'école qui ne touchait pas aux bases essentielles de la foi. D'autres le croyaient aussi. « Ce qui est en question, écrivait à ce sujet M. le pasteur Verny¹, ce n'est pas une vérité religieuse, ce n'est pas un fait évangélique, ce n'est ni le fait d'une communication extraordinaire de l'Esprit de Dieu aux premiers disciples,

¹ *Revue de théologie de Strasbourg*, juillet 1850, page 47.

« ni même celui d'une action de cet Esprit sur les auteurs des « écrits contenus dans le Nouveau Testament. Ce qui est en « question c'est la *conception théologique* que les docteurs de « l'Eglise se sont formée de ce fait. »

Cette opinion pouvait jusqu'à un certain point se soutenir, en présence des premières manifestations de la pensée nouvelle de M. Scherer, lorsqu'il présentait ses vues théologiques comme un moyen de faire briller d'une lumière plus vive les grandes vérités de l'Evangile : la conscience du péché, le miracle de l'Homme-Dieu, la puissance de la foi, par laquelle l'âme croyante laissant tous les systèmes et se défiant des notions préconçues ne se fie qu'à Jésus-Christ seul et s'abandonne sans réserve à sa parole ¹. Mais ce ne fut là qu'une situation passagère, et comme un mouvement fugitif de la pensée. M. Scherer descendit rapidement une pente qui le conduisit là où il ne pensait point aller. Sa démission eut un retentissement qui seul aurait suffi à prouver qu'il faisait plus qu'émettre une thèse de théologie spéciale. Il devint le chef d'une école dans le public religieux de langue française ; une revue fondée à Strasbourg se fit l'organe du mouvement ², et bientôt chacun put comprendre qu'il ne s'agissait point d'une dispute scolastique, mais d'une crise plus profonde, plus sérieuse peut-être que toutes celles qu'offre dans le passé l'histoire du protestantisme. En effet, la manifestation des pensées de M. Scherer était un éclat, mais en aucun sens un point de départ. C'était l'apparition, au grand jour, des résultats d'un lent et profond travail accompli dans les écoles de théologie de l'Europe, et de

¹ *La critique et la foi*, deux lettres par Edmond Scherer. Paris, 1850.
— La connaissance de cet écrit est indispensable pour avoir une vue nette et d'ensemble du développement des idées de M. Scherer.

² *La Revue de théologie et de philosophie chrétienne de Strasbourg* se présenta au public comme un recueil scientifique ouvert à la manifestation de convictions diverses. En fait, elle est devenue l'organe d'une tendance très-déterminée, le journal d'un parti.

l'Allemagne particulièrement. La rapidité du mouvement qui s'est produit dans le protestantisme français, la précipitation de ses phases montra bien qu'on n'était pas en présence d'un germe scientifique se développant organiquement, selon ses lois propres, mais de la transplantation d'une souche déjà vigoureuse et dont les racines étaient dès longtemps formées. Des questions d'histoire et de critique, la controverse passa bientôt à la discussion, à la négation des éléments les plus essentiels de la croyance chrétienne, pour arriver enfin à la tentative de renverser d'un même coup tout l'édifice de l'Evangile, en sapant la base même sur laquelle il repose, la croyance à la libre intervention de l'amour de Dieu pour le salut de l'homme pécheur. L'ordre surnaturel fut nié dans un sens beaucoup plus voisin du panthéisme que du déisme du dernier siècle. Les partisans de ces vues les présentaient sous le patronage de la science moderne et de l'esprit du temps. Devant une tendance très-déterminée, identifiée avec la pensée moderne dans sa généralité, et devant la pensée moderne identifiée plus hardiment encore avec la vérité, ils affirmaient que tout devait céder et disparaître. Ils désignaient par des épithètes qui n'étaient pas exemptes de quelque nuance de dédain, les hommes qui prétendaient rester en dehors du courant que descendait leur pensée ou résister à son entraînement. M. Scherer avait honorablement quitté une école de théologie qui avait des bases dogmatiques très-arrêtées. Les hommes qui partagèrent ses vues demeurèrent au sein d'écoles ou d'Eglises qui offraient une plus grande liberté. De pareilles tendances se manifestant dans les Eglises, et sous le nom de théologie, il fallut bien indiquer par un mot l'abîme qui les sépare de la théologie chrétienne, telle qu'elle a existé depuis son origine jusqu'à nos jours. On adopta le terme de *nouvelle théologie*¹, et ses secta-

¹ Les mots de *nouvelle théologie* sont employés dans des sens divers, et qui réunissent des esprits placés à des points de vue différents. Ces

teurs se groupèrent sous la désignation collective d'*Ecole critique*. Ainsi subsistent dans le sein du protestantisme européen, et, par suite, dans l'enceinte matérielle de la chrétienté, des vues scientifiques auprès desquelles les pensées du vicaire savoyard sont visiblement marquées du sceau d'une foi bien positive encore ¹.

M. Diodati fut pris à l'improviste, par l'éclat d'un orage dont les signes précurseurs n'avaient guère fixé son attention. Les nuages qui crevaient autour de lui s'étaient formés sur les terres de l'histoire et de la critique; et ces terres il les avait peu visitées. Esprit spéculatif, âme tournée vers l'idéal, la foi, l'art et la philosophie répondaient à ses besoins et attiraient ses sympathies; l'emploi de la loupe et du scalpel appliqués à l'analyse des textes et des faits étaient peu conformes à son génie. Il éprouva donc un réveil subit et douloureux. Il sentit gronder et monter autour de lui un flot, ou, pour mieux dire, un torrent de pensées nouvelles dont il n'avait pas reconnu la source et suivi les accroissements successifs. Et ce torrent, formé sur des terres étrangères, se jetait sur son propre domaine et bruissait autour des fondements de sa foi, de ses espérances, de ses plus chères pensées. Une fois averti, il suivit avec un triste et vif intérêt les progrès de la nouvelle école; la *Revue de Strasbourg* le compta au nombre de ses lecteurs les plus assidus, et l'on peut dire que la situation nouvelle de la théologie protestante fut pendant les dix dernières années de sa vie sa pensée de tous les jours. Que se passa-t-il en lui? Il fut à la fois troublé et

mots, en effet, désignent tantôt des conceptions religieuses qui s'éloignent de celles du seizième et du dix-septième siècle, tantôt des doctrines directement contraires à la foi chrétienne, telle qu'elle existe depuis les apôtres. Je prends les mots dans ce second sens, et sans le confondre avec le premier.

¹ Voir, entre autres documents, les *Actes de la Société pastorale suisse*, vingtième réunion annuelle tenue à Saint-Gall les 16 et 17 août 1859; brochure in-8° de 142 pages. Neuchâtel, 1860.

profondément calme : le calme et le trouble siégeaient donc dans deux régions distinctes de son âme. C'est ce fait dont je voudrais fournir l'explication. Quelques considérations générales sont nécessaires pour atteindre ce but.

Le courant d'idées qui a produit la *nouvelle théologie* a des sources diverses, et qu'on ne pourrait reconnaître qu'en remontant loin dans l'histoire. En dernier lieu, et sous sa forme spéciale, il nous arrive d'Allemagne. Dans ce pays, théâtre du dernier grand déploiement de la pensée européenne, deux phénomènes intellectuels considérables se sont produits à peu près simultanément : un puissant éveil de l'esprit critique dirigé sur les monuments écrits de la pensée religieuse, et un éveil non moins puissant de la spéculation philosophique.

La critique religieuse a eu des représentants pieux et savants à la fois, qui ont rendu des services considérables à la cause de la vérité chrétienne. Bien des préjugés ont disparu devant la lumière de l'histoire ; bien des conceptions fausses et nuisibles ont été balayées. Les saintes Ecritures, trop souvent altérées dans leur sens et dénaturées par les constructions des théologiens, ont reparu dans leurs proportions vraies, et se sont présentées sous un jour nouveau, comme un édifice qui semble renaître lorsqu'on le dégage des constructions abusives dont on avait encombré ses abords. Un jour, lorsque le mal aura été surmonté par le bien, on reconnaîtra la valeur des éloges accordés par Leibnitz à « cette importante critique, « nécessaire à discerner le supposé du véritable et la fable « de l'histoire, et dont le secours est admirable pour les « preuves de la religion ¹. »

Le mouvement philosophique qui s'est produit en Allemagne parallèlement à l'éveil des études critiques a donné au monde le spectacle d'une des aventures les plus hardies qu'ait tenté l'esprit humain. Mais, son développement général s'est

¹ *Discours touchant la méthode de la certitude*. Edition Erdmann, page 172.

produit dans un sens profondément hostile à la foi au Dieu vivant et vrai. Il a fini par se diviser en deux rameaux, dont l'un a porté les fruits brillants et vides d'un idéalisme abstrait, tandis que l'autre plongeait ses extrémités dans les bas-fonds du matérialisme. L'Allemagne contemporaine a produit, comme la France du dernier siècle, des hommes employant toutes les ressources de leur esprit à nier les hautes facultés dont ils fournissaient la preuve par ces négations mêmes. La critique religieuse et la philosophie réveillées en même temps, n'ont pas coulé toujours dans deux lits séparés. Du mélange d'une partie de leurs eaux s'est formée une science mixte, une théologie dominée par une doctrine métaphysique. Puisqu'il s'agit d'un mélange, on comprend qu'il se présente à des degrés divers. Mais la philosophie, par sa nature même, tend toujours à absorber les éléments qu'on lui associe ; et, peu à peu, la critique religieuse, chez quelques-uns de ses représentants, s'est présentée comme le simple corollaire de théories incrédules. On a dit souvent que, pendant la période du moyen âge, la philosophie avait été la servante de la théologie. C'est donc par un retour des choses d'ici-bas (mais on ne peut le qualifier de juste), qu'une certaine théologie est devenue la servante d'une philosophie hostile à toute foi positive, et souvent hostile à l'idée même de Dieu. La nouvelle théologie, dans ses manifestations extrêmes, est le résultat de ce mélange de l'étude historique des documents chrétiens, avec des vues métaphysiques négatives de toute révélation. Ce n'est ici ni une interprétation arbitraire, ni une hypothèse. Les représentants les plus accrédités de cette tendance déclarent avec une franchise qui les honore, et que quelques-uns de leurs adeptes peuvent regretter, qu'ils ont abordé l'étude et l'examen des saintes Ecritures, avec cette règle souveraine que tout fait donné pour surnaturel est faux par cela même. On comprend dès lors que pour détruire les bases historiques de la foi chré-

tienne tous les arguments leur soient bons. En oubliant le principe directeur de leurs études on pourrait les accuser d'assertions téméraires et présomptueuses. Mais ces reproches tombent, ou du moins changent de nature, si l'on ne perd pas de vue que, pour eux, toute croyance à la réalité de l'ordre surnaturel est une donnée superstitieuse, et qui, à la lettre, ne mérite pas les honneurs de la discussion.

Cette situation est parfaitement dessinée. Mais, malgré les déclarations explicites des chefs de la nouvelle théologie, leurs disciples et le public tombent à cet égard dans une perpétuelle confusion. La critique et l'histoire étant l'objet direct de ces savants on oublie « leur pensée de derrière la tête, » et l'on attribue à l'histoire et à la critique, comme des résultats, la négation religieuse qui n'est que la conséquence d'un parti pris métaphysique.

Newton, lors de son immortelle découverte, se trouvait le contemporain de Locke. Il jugeait les principes de son compatriote avec une sévérité extrême¹. Néanmoins l'Europe s'habitua à dire : Locke et Newton ; ces deux noms assemblés passèrent le détroit et détruisirent le règne de Descartes : la splendeur d'une immense découverte accrédita une pauvre philosophie. Une confusion de même nature se produit au bénéfice de la nouvelle théologie, lorsqu'on dit : science et négation, comme on disait Newton et Locke. L'imposante autorité de l'histoire, le prestige de l'impartiale critique, accréditent des conclusions qui ne sont que les conclusions logiques d'une philosophie profondément hostile à la vérité chrétienne.

L'abus est grave ; on ne saurait trop le signaler. Mais de cet abus il ne faut pas abuser. L'histoire vraie, la critique impartiale, les résultats incontestables d'une science sérieuse ne doivent pas être dépréciés parce qu'une école scientifique a abusé

¹ *Isaac Newton*, par M. J.-L. M., broch. in-12. Genève, 1861, p. 41. Je recommande en passant cette intéressante biographie.

de ces nobles études. Il est faux que l'histoire produise des négations qui appartiennent à une philosophie déterminée. Mais la révélation divine s'est produite dans le temps ; elle est par là même un objet d'étude historique ; et nier, au nom d'une doctrine préconçue, des faits bien constatés, serait une grave et dangereuse erreur. Non-seulement il faut se garder de confondre les critiques pieux ou impartiaux, avec les hommes qu'inspire un esprit de négation ; mais encore il faut être prêt à discerner dans l'œuvre de la critique la plus destructive la part de vérité de fait qu'elle peut avoir mise en lumière. La vérité reste toujours la vérité.

Ces distinctions établies, il est possible de comprendre la situation de M. Diodati, au milieu des débats qui préoccupèrent la fin de son existence.

Il fut troublé. « Où allons-nous ? » disait-il souvent avec une tristesse inquiète. En effet, la nouvelle théologie savait toujours plus ouvertement la croyance à l'ordre surnaturel, et il voyait d'une vue nette que la foi chrétienne a pour objet direct et fondamental l'acte divin d'amour, de pardon et de grâce dont Jésus-Christ est la manifestation. Les négations de la philosophie produites comme telles, sur le terrain des conceptions métaphysiques, ne lui auraient occasionné aucune inquiétude. Il n'ignorait pas l'incrédulité de cet ordre et se sentait en mesure de lui répondre. L'appel fait par les novateurs à l'autorité de l'esprit du siècle et de la culture moderne, dans un sens général, n'était pas de nature à l'ébranler ou à lui causer de l'embarras. Esprit cultivé s'il en fut, admirateur sincère des travaux de Kant et des poésies de lord Byron, on ne pouvait le taxer d'avoir vécu en dehors du courant général des idées de son époque. Il savait bien d'ailleurs que pour celui qui croit à la vérité l'esprit du temps est une idole et son culte une superstition. « La règle de nos pensées, aurait-il volontiers répété, ne doit être ni le vieux, ni le neuf, mais le vrai et le bon. » Le trouble de M. Diodati naissait de ce mélange des études historiques avec

les éléments d'une incrédulité systématique, qui caractérise la théologie nouvelle. Il protestait contre les résultats de cette tendance et il avait le droit de le faire. Mais cette protestation légitime, suffisante pour le fidèle, ne répondait pas d'une manière complète aux exigences de sa position comme professeur. Dans le domaine de la science, il fallait appuyer sa protestation sur une base raisonnée, et pour cela analyser le mouvement théologique, y faire la part de la science réelle des faits, et des infiltrations de doctrines préconçues. Ni ses travaux, ni la direction de ses pensées ne l'avaient préparé à l'œuvre qui se dressait ainsi devant lui. Parvenu à cette période de la vie où l'on n'aborde pas des études longues et nouvelles, il avait fait son œuvre. Il avait rendu témoignage de sa foi, et mis au service de l'Évangile de salut ses labeurs et ses hautes facultés. A chaque jour suffit sa peine et à chaque homme sa tâche. M. Diodati a paru sentir le désaccord qui s'établissait ainsi, en quelque mesure, entre sa position extérieure et sa situation dans le monde des idées. Rien n'honore plus son caractère et ne démontre mieux l'intérêt sérieux qu'il portait aux étudiants confiés à ses soins que l'inquiétude qu'il éprouvait à cet égard.

Mais il y avait ici plus que l'absence d'une culture spéciale dans l'immense variété de ses connaissances. Au fond, et c'était la gravité de la situation, l'éveil des études critiques, et les résultats certains d'une étude historique attentive, sans porter atteinte à la foi de M. Diodati, élevaient de graves objections contre sa méthode religieuse. L'étude critique aurait eu sans doute pour résultat d'augmenter la difficulté au lieu de la résoudre. L'admission de l'Écriture comme base suffisante d'une Église, comme lien des membres d'une communauté religieuse, avait été singulièrement compromise par la liberté des interprétations des théologiens. L'illustre Kant avait recommandé aux interprètes de la Bible¹ de préférer les interpré-

¹ *De la religion dans les limites de la raison*, partie III, chap. vi.

tations *forcées* qui donnent un résultat utile aux interprétations littérales, c'est-à-dire exactes, qui n'offrent pas un pareil avantage. On n'avait pas attendu son avis pour procéder de la sorte, et c'est, je pense, l'habileté de certains théologiens à tirer d'un texte autre chose que ce qui s'y trouve qui a fait dire à Talleyrand que « rien ne prépare à la diplomatie comme la théologie. » Ce fait a toujours fourni un argument aux défenseurs des confessions de foi. Ils ont fait observer que l'Ecriture n'est pas un symbole réel, puisque « il s'est trouvé dès les premiers jours de l'Eglise chrétienne des hommes qui, tout en reconnaissant l'autorité des Livres saints, ont prétendu sur ce fondement commun élever les doctrines les plus essentiellement opposées ¹. » M. Diodati n'avait pas jugé qu'il eût là un motif suffisant pour abandonner sa théorie. Mais il ne voyait plus seulement se produire des interprétations diverses de l'Ecriture, il voyait s'élever dans le sein de la chrétienté, les discussions les plus vives sur la nature et la valeur du recueil sacré. C'était au nom du libre examen appliqué à l'Ecriture, c'était au nom de l'individualisme, que des docteurs déistes ou panthéistes n'hésitaient pas à se déclarer membres légitimes des Eglises protestantes, et même les seuls vrais représentants d'un protestantisme logique et fidèle à lui-même. Au point de vue de M. Diodati, rien de plus facile, il peut le sembler d'abord, que l'issue d'une telle situation. L'admission de la divinité, et, par suite, de l'autorité absolue de l'Ecriture était précisément, à ses yeux, la base de la foi, l'élément constitutif du chrétien. Mais c'est ici qu'était, au contraire, toute la difficulté.

La méthode du protestantisme moderne est de faire du livre des Ecritures l'élément primitif, le point de départ des phénomènes religieux, et de la rencontre de la Bible et de l'individu la base première sur laquelle s'édifiera l'Eglise, par voie de libre

¹ *Confession de foi des Eglises de la Suisse*, édition de 1819 (Genève).
Préface des éditeurs.

association. La question d'être chrétien ou de ne pas l'être se pose et se résout à l'occasion du volume sacré ; ce qui suppose que, dans l'ordre de la science, la divinité de l'Écriture peut être l'objet d'une démonstration directe, qui devient la démonstration religieuse fondamentale. Ces vues ne peuvent subsister devant l'histoire. En fait, la société chrétienne et la tradition chrétienne ont existé avant le recueil du Nouveau Testament. La rencontre de la Bible et de l'individu préexistant à l'Église est une hypothèse toute pareille à celle du *Contrat social* de Rousseau, et qui ne supporte pas mieux l'examen. De même que l'individu politique naît dans la société et ne lui préexiste pas, de même le croyant reçoit de la société chrétienne les éléments de foi auxquels s'applique ensuite son travail personnel. C'est la société chrétienne qui a recueilli, choisi, après des débats prolongés sur quelques points secondaires, les Écritures qu'elle a mises à part comme renfermant la source pure et les documents authentiques de sa foi. Il y a eu dans la formation du canon des Écritures un lent développement de faits qui appellent l'attention de l'histoire et les investigations de la critique. Ce qu'il importe de bien entendre (et, pour le faire, il faut souvent dégager sa pensée du lien d'anciennes et profondes habitudes), c'est que les questions d'histoire et de critique, la question du livre, la question bibliographique, pour tout dire, n'est pas la question première. Le fait primitif chrétien n'est pas la rencontre de l'individu avec la Bible ; c'est la rencontre de l'âme avec l'Évangile, c'est-à-dire avec Jésus-Christ, son œuvre et ses promesses, rencontre qui, au sein de la société religieuse, se produit dans des circonstances diverses. Ce n'est que lorsque la foi est née de cette rencontre, que les documents écrits prennent leur valeur. En un mot, c'est l'autorité de l'Écriture qui est basée sur la foi, et non la foi sur l'autorité de l'Écriture.

Ce qui trompe à cet égard, c'est que l'Écriture a été et demeure le moyen principal de conservation de l'Évangile, et la

source principale de sa connaissance. Mais il y a ici deux positions diverses de l'Écriture, qu'il est important de distinguer. Supposons un homme sérieux, étranger à la foi chrétienne, mais désireux de s'éclairer à son égard ; que fera-t-il ? Il connaît le christianisme d'une manière générale par les vérités que la chrétienté professe. Pour en faire une étude plus attentive, il ira le chercher à sa source et dans le livre que la chrétienté lui présente d'un commun accord, comme les annales authentiques de sa foi. Cet homme, supposé sans parti pris, lira, examinera, critiquera avec les lumières dont il pourra s'entourer, comme il le ferait pour tout autre document. S'il estime, après examen, que l'Écriture est un recueil de légendes superstitieuses, indigne de son attention, son parti sera pris et sa recherche terminée. C'est pourquoi les chrétiens *subjectifs* qui affirment que l'Évangile est indépendant de toute question historique, tombent dans une manifeste erreur. Mais, en dehors de ce point de vue, pourvu qu'il résulte seulement de l'examen que le Nouveau Testament est un document historique respectable, l'œuvre d'une critique préalable et neutre sera achevée. Le jugement de l'investigateur demeurera suspendu sur une foule de points et de points assez graves, mais la question suprême se posera pour lui. L'Évangile, gardé dans l'Écriture et gardé dans l'Église, l'Évangile qui a transformé le monde, est-il de Dieu ou des hommes ? La décision prise (et l'étude historique n'a pu détruire le problème et ne saurait suffire à le résoudre), l'Écriture se présentera, dans tous les cas, sous un nouvel aspect, et réclamera une nouvelle étude. Alors, selon la détermination de l'âme et sous l'empire de cette détermination même, se dérouleront deux sciences des Écritures qui, pour le fond, seront contradictoires : la critique de la foi, qui reviendra aux documents sacrés, les voyant éclairés de la lumière dont la divinité de Jésus-Christ est la source ; la critique du rationalisme, qui élaguera des documents tout élément surnaturel, comme une trace de crédulité superstitieuse. Après la critique

purement historique vient donc la critique religieuse, qui doit être *loyale* (ce qui est un devoir de morale), mais qui n'est jamais *impartiale*, à la rigueur du terme. Elle ne peut l'être, en raison même de la manière dont les problèmes se présentent. Elle ne l'est pas en fait. Les théologiens négatifs proclament le principe qui les dirige, et loin de s'accuser de ce parti pris, ils se glorifient d'être fidèles par leurs négations à une saine philosophie. Les chrétiens doivent reconnaître aussi leur situation véritable, et loin de se défendre d'un principe de foi comme d'un lien qui enchaîne leur science, ils doivent être prompts à déclarer que, pour avoir trouvé la lumière, ils n'ont pas avoir perdu la liberté.

Observons bien que cette distinction établie entre la vérité chrétienne, objet direct et premier de la foi, et l'Écriture, qui nous en garde le dépôt, n'est point une séparation arbitraire; c'est le fait. L'Église s'est organisée et développée avant de posséder le Nouveau Testament. Il n'existait pas une ligne du recueil sacré, lorsque Etienne mourant remettait son âme au Sauveur, et adressait à Dieu pour ses bourreaux la prière d'une âme transformée par la puissance de l'Évangile. Avant la formation du canon, Christ était mort, ressuscité, annoncé; des générations de martyrs avaient scellé leur foi de leurs souffrances et de leur sang. Les âmes étaient attirées, touchées, converties; elles croyaient au Dieu saint, à l'amour du Rédempteur, à la puissance de l'esprit, à la vie éternelle. L'Église avait une foi et la professait hautement. Il y avait des chrétiens, des chrétiens complets, à une époque où la question ne pouvait certes se poser au sujet du saint volume qui n'existait pas encore. Voilà l'histoire. La succession qu'elle établit dans les faits se reproduit avec une évidente nécessité, comme succession logique des idées, dans une science bien conduite. Je ne veux entrer ici dans aucune considération particulière, ni prendre parti pour ou contre aucune des doctrines qui partagent la chrétienté. Pour tout chrétien qui réfléchit, protes-

tant ou catholique, luthérien ou grec, il y a un centre commun par lequel il faut passer, auquel aboutit le travail de la pensée qui cherche la foi, et d'où part le travail de la pensée croyante. Ce point central, cet objet primitif de la foi, n'est pas, ne peut pas être l'Écriture ou l'Église, c'est Jésus-Christ, c'est Dieu manifesté en Jésus-Christ. Là est le rayon à sa source; l'Église ou l'Écriture ne peuvent s'illuminer que d'une clarté réfléchie. C'est Jésus-Christ qu'il s'agit de démontrer en premier lieu, dans le sens où la démonstration religieuse est possible. Vouloir démontrer directement l'Écriture, pour aller ensuite de l'Écriture à Jésus-Christ, est une entreprise impossible, et contre laquelle le Nouveau Testament, s'il est permis de le dire, proteste à toutes ses lignes. Partout il renvoie à Celui dont il raconte l'histoire, rapporte les paroles, explique l'œuvre. Chacune de ses pages dit bien haut que la question première n'est pas une question bibliographique, mais la question de savoir ce qu'était ce fils de Marie que les Juifs ont crucifié comme blasphémateur, et dont les apôtres ont prêché la résurrection, annonçant en son nom la rémission des péchés et la vie éternelle. Or, la solution du problème ne se trouve pas dans la science du théologien. Lorsqu'on a reconnu Jésus-Christ, tout ce que Jésus-Christ suppose et tout ce qu'il réclame, l'âme l'accepte ou le repousse par des motifs qui sont identiques, au fond, chez le savant et chez l'homme sans culture. Que la science n'ait pas le pouvoir de résoudre par elle-même le problème religieux, c'est ce qu'établit, ce me semble, une observation bien simple. En dehors de l'emportement des passions et de l'obstination des préjugés, le croyant le plus absolu dans ses idées est bien forcé de reconnaître qu'il est des incrédules très-savants, et l'incrédule le plus hautain n'oserait affirmer, d'une manière précise, qu'il n'existe pas des chrétiens aussi versés que lui dans la connaissance des découvertes scientifiques.

Il est donc des bases de foi qui ont été historiquement sé-

parées de l'Écriture, et qu'il est indispensable d'en séparer en droit, dans l'édifice de la science chrétienne, afin de commencer par le commencement.

La séparation entre la foi et l'Écriture est réelle, mais le lien est intime. Dès que Jésus-Christ est reçu, il devient manifeste que « les deux Testaments regardent à lui, » comme dit Pascal. L'acte de foi qui reçoit la manifestation de Dieu en la personne du fils de Marie, fait du livre qui renferme l'histoire de son attente, de sa venue et de son œuvre un écrit qui, en raison de son contenu même, ne peut être confondu avec aucun autre, de même que le Seigneur ne peut être confondu avec aucun des enfants des hommes. C'est le livre par excellence, unique entre tous les livres, la BIBLE. Mais les révélations de Dieu, dont Jésus-Christ est le centre et l'Écriture l'exposition, se sont produites dans des temps, des lieux, des circonstances diverses. De là une étude historique dirigée par la foi, étude qui sera d'autant plus libre qu'elle sera plus croyante, n'ayant d'autre règle que de constater fidèlement comment Dieu s'est révélé, de reconnaître ce qu'il a fait, sans prétendre lui dicter jamais ce qu'il aurait dû faire. Cette position d'une science libre parce qu'elle est fidèle, et affranchie parce qu'elle est soumise, se perd lorsque la Bible est considérée comme un symbole, et comme l'objet premier et direct de la croyance. La Bible, envisagée comme un symbole, est trop ou elle n'est rien. Elle est trop, si, prenant chacune de ses paroles pour un enseignement, sans distinguer la foi de son expression, on part de l'Écriture pour condamner Galilée. Elle n'est rien, si, dans la théorie du libre examen, poussée à ses conséquences dernières, être chrétien signifie étudier un livre, quel que soit l'usage dernier qu'on fait de sa lecture et le sens qu'on lui attribue. Dans ce point de vue, il faut refuser tout à la critique, comme si la Bible sans formation historique était, de même que l'incarnation du Sauveur, la manifestation directe et première de l'acte de la miséricorde éternelle; ou il faut lui accorder

tout, comme si la science qui arrive à nier l'Évangile restait une science chrétienne, parce que le Nouveau Testament est son objet matériel.

Tout change d'aspect lorsqu'on reconnaît qu'il est une foi qui fait le chrétien et sépare la science qui croit de la science qui nie. C'est cette foi qui est à la base de l'Église, à la base de la théologie, à la base de la pensée chrétienne dans toutes ses manifestations. Or cette foi, puisqu'elle est, est susceptible d'être déclarée : pouvoir s'exprimer est un attribut essentiel de toute conviction. De là la nécessité d'une profession de foi expresse ou tacite, orale ou écrite, mais réelle, comme expression première de la croyance chrétienne. On confond presque toujours une confession de foi théologique, hérissée de formules métaphysiques, ayant pour but de préciser le sens des Écritures, et une confession de foi posant les bases de croyance à partir desquelles seulement il est possible de donner à l'Écriture son sens général, sa valeur et son autorité. On confond les formules sur lesquelles peuvent discuter des théologiens croyants, et la foi du peuple chrétien qui n'est chrétien que par cette foi même. Cette confusion appartient essentiellement à la période théologique, pendant laquelle M. Diodati avait jeté les bases de ses théories, et les partisans comme les adversaires des symboles ont travaillé à la faire naître et à la maintenir avec un succès égal.

A la lumière de l'expérience, lumière parfois douloureuse, mais toujours utile, nous pouvons mieux reconnaître aujourd'hui la nécessité absolue de considérer à part et dans leur isolement les vérités centrales de l'Évangile et de les professer distinguées (sans qu'elles puissent s'en séparer entièrement) des questions historiques et secondaires. Et c'est vainement que l'on objecterait que la prétention de déclarer la foi ne peut se soutenir si l'on n'accepte pas toutes les vues de l'Église de Rome. Nous pouvons constater historiquement ce qu'était, dans ses éléments essentiels, la foi de la société chrétienne à

sa première origine. Nous pouvons retrouver la trace de cette foi dans la tradition vivante de la chrétienté, en dehors et au-dessus des déchirements qui la partagent. Nous rencontrons ici, non-seulement une solution aux difficultés que l'avènement de la critique semait sur la route de M. Diodati, mais de plus une grande vérité trop méconnue dans le développement moderne de la pensée religieuse ; je veux parler de l'importance de la tradition, beaucoup trop sacrifiée aux vues logiques de l'individualisme.

Les adversaires de la tradition, et parfois ses partisans, ne la conçoivent que comme la transmission suspecte du récit de certains faits, ou la répétition de formules plus ou moins comprises que le cours du temps roule dans son flot, comme des débris morts du passé. Les légendes historiques et les formules métaphysiques présentent parfois ce caractère. Mais autre est le caractère de la tradition qui conserve et perpétue l'Évangile, au sens primitif et propre de ce mot. La bonne nouvelle renferme sans doute un récit et des idées, mais c'est plus que cela. L'Évangile ne passe pas d'homme à homme et de génération à génération, comme une simple parole qui se répète, sans que la bouche qui la prononce fasse autre chose que la répéter en l'altérant plus ou moins. Les âmes rendent témoignage à l'efficacité de la parole qu'elles ont reçue et qu'elles reproduisent. L'Évangile est une tradition qui se justifie incessamment par les œuvres qu'elle opère. Les bouches qui l'annoncent, comme il doit être annoncé, ne reproduisent pas seulement un récit d'il y a dix-huit siècles ; elles affirment que le récit de l'œuvre ancienne produit chaque jour l'œuvre nouvelle de fruits de paix, d'espoir et de sanctification. Ainsi, et sans même recourir aux promesses de Jésus-Christ, à l'annonce de la permanence de l'opération de l'Esprit saint, et pour rester dans le point de vue de la pure histoire, ainsi subsiste à côté de la parole écrite, où elle s'entretient, s'alimente et se purifie, une parole vivante, parlée par les âmes des

croissants qui conserve et répand l'Évangile. Et cette parole reçue et donnée, acceptée et reproduite, cette communion des âmes dans la paix, l'espérance et la charité, qui découlent de la foi en Jésus-Christ, cette tradition chrétienne, en un mot, est le lien fondamental ou, pour mieux dire, l'expression permanente de la société chrétienne. L'âme qui a saisi cette foi commune et qui en vit, qui en éprouve la puissance, entre par cela même dans la communion de l'Église universelle. Elle ne sera pas troublée par les débats de la critique, parce qu'un sentiment direct et presque instinctif lui affirme ce que la réflexion et l'étude confirment à celui qui étudie, c'est que le problème de la foi, dans ses données essentielles, se pose et se résout dans une sphère qui n'est pas celle de la science.

Ces longs développements, justifiés peut-être dans tous les cas par l'importance du sujet, m'ont paru nécessaires, soit pour bien entendre les atteintes portées à la méthode de M. Diodati, par les circonstances nouvelles du mouvement théologique, soit pour reconnaître l'importance de la crise que traverse le protestantisme.

Il serait difficile de nos jours, devant les résultats de l'étude des faits, de voir dans la Bible l'acte immédiat et premier de la révélation divine, et dans les premiers pasteurs des espèces d'archivistes préposés à la conservation du volume sacré. Dès que le mode réel de la formation de ce volume est mise en lumière, il faut bien reconnaître que la tradition et la société chrétienne ont précédé l'Écriture. Dès lors il est indispensable de reconnaître aussi que la foi peut et doit être reconnue et déclarée, dans ses bases essentielles, en dehors des questions qui appellent l'attention de la critique. Or c'est précisément là ce que la méthode de M. Diodati ne l'autorisait pas à faire; l'individualisme et le libre examen, tels qu'il les concevait, étaient incompatibles avec cette déclaration. Ce n'était pas seulement la position d'un homme, c'est la position de toute une école. Les sectateurs du protestantisme moderne sont pla-

cés, par le réveil des études historiques, dans l'alternative ou de laisser leurs principes compromettre leur foi, ou de remettre leurs principes à une nouvelle étude, à la lumière de cette foi même. Il est digne de remarque que Vinet et M. Diodati ont développé leurs vues parallèles, en dehors du mouvement de la science critique et avant son apparition dans le public français. Vinet a quitté ce monde sans avoir vu des hommes se réclamant de son nom, et placés en quelque mesure sous son influence, nier, au nom des principes qu'il a défendus, la foi qui était la vie de son âme. Des douleurs amères sans doute lui ont été épargnées. M. Diodati vécut assez pour sentir la gravité de la situation nouvelle. De là son trouble. Mais pourquoi, au sein même de ce trouble, demeura-t-il calme, profondément calme dans les plus hautes parties de son âme ? Interrogé à ce sujet, il aurait répondu, je le suppose : « Je m'afflige de l'état actuel de la science ; la situation du protestantisme me remplit d'alarmes pour son avenir ; mais pour moi, je ne suis point ébranlé. Ce que je pensais, je le pense encore ; le mouvement actuel des esprits est funeste et illégitime ; je le déplore, mais il ne m'atteint pas. » Était-ce là tout ? Sera-t-il téméraire d'avancer que M. Diodati possédait une source de paix plus profonde que la fermeté avec laquelle il continua à professer ses règles de méthode, telles qu'il les avait posées ? Je ne le pense pas, et j'oserai dire : M. Diodati était calme, parce que les bases des distinctions que nous avons établies existaient toutes dans sa pensée. Ainsi que nous avons dû le constater, dès le début de ces pages, il était chrétien avant tout. Il n'avait jamais confondu sa foi avec ses principes. Il mettait assurément un grand prix à ses vues sur l'individualisme ; mais au moment même où il en était le plus préoccupé, où il les développait avec complaisance dans un long ouvrage, il écrivait, dans cet ouvrage même : « Si l'individualisme produisait le scepticisme, « ou même s'il devait le favoriser, quelque force logique que « nous ayons cru trouver dans la déduction qui l'établit comme

« une conséquence légitime de principes vrais, nous ne pourrions nous défendre d'entrer dans une grande défiance de notre théorie. » Il reconnaissait donc que, même dans un sens tout à fait général, la croyance, lorsqu'elle est réelle, sérieuse, est la pierre de touche des principes, et que si la déduction logique de nos principes contredit notre croyance sérieuse, ce n'est pas la foi qui doit disparaître devant la méthode, mais la méthode qui doit être réformée à la lumière de la foi. Il était le défenseur zélé et convaincu des théories du protestantisme moderne, mais il avait insisté sur la pensée que le protestantisme est une méthode et n'est pas une religion. « Ne faisons pas descendre le christianisme des hauteurs sacrées qu'il habite pour l'identifier avec des principes qui reposent sur une base humaine, pour le mêler aux réclamtions souvent passionnées de nos droits. Il doit demeurer au-dessus et à l'abri du contact de toutes ces discussions qui tiennent de trop près à la terre. Les vérités religieuses ont leur domaine que l'âme ne doit aborder qu'avec recueillement, après s'être éclairée sur la route la plus sûre pour y parvenir. »

M. Diodati était donc tout préparé, dans l'ébranlement de sa méthode, à trouver, lorsqu'il se serait senti dans l'obligation de le chercher, un refuge au centre même de sa foi. Il y était d'autant mieux préparé que sa méthode n'était pas à lui, ne venait pas de son propre fond. Il l'avait acceptée, conduite avec une rare vigueur de logique à ses conséquences dernières; il n'en avait pas éprouvé les bases. Il possédait donc, dans la région la plus intime de son âme, de sereines hauteurs où il pouvait prendre pied au-dessus des vagues débordées des contestations théologiques.

Rappelons, en effet, qu'en reconnaissant que la cause de l'Évangile ne peut être séparée d'une manière absolue des débats historiques, puisque l'Évangile s'est produit dans l'histoire, M. Diodati plaçait en première ligne, entre les preuves

de la religion, la rencontre de la conscience avec l'œuvre et les promesses de Jésus-Christ. C'est là sans doute ce qu'il désigne comme « le domaine propre des vérités religieuses que l'âme ne doit aborder qu'avec recueillement. » Rappelons encore qu'il se sentait en communion de croyance et de sentiments avec les représentants de la tradition évangélique de tous les âges, et qu'il retrouvait les croyances qui faisaient la vie de son âme dans le témoignage séculaire de la chrétienté. Lorsqu'il s'attachait à sa méthode, il ne voyait que l'individu en face de l'Écriture, et le chrétien n'était caractérisé que par le fait extérieur de reconnaître l'autorité de la Bible : dès lors toutes les recherches de la critique intervenaient légitimement à la base même de sa foi, et l'état actuel du protestantisme devenait pour lui un objet de vive et pénible préoccupation. Mais lorsqu'il se tournait vers sa foi, il y rencontrait tous les éléments dont sa méthode laissait disparaître quelques-uns : la communauté de la foi, la tradition vivante de l'Évangile, et le chrétien caractérisé par l'adhésion de sa conscience aux grandes promesses et aux grandes œuvres de Dieu pour le relèvement de l'homme pécheur, à ces vérités immortelles que l'Esprit de Dieu garde et maintient, sans permettre toujours à notre logique de comprendre d'une manière complète le mode de son action. Pour dire d'un mot toute ma pensée, il y avait dans le christianisme de M. Diodati un côté profond, mystique si l'on veut, qui ne se retrouve pas dans sa théorie de l'individualisme et dans sa doctrine du libre examen.

Il y avait donc quelque désaccord dans l'ensemble de ses pensées ; mais ce désaccord, cette contradiction, si l'on veut user d'un mot dur, faisait au fond sa force et sa sûreté, parce que, entre sa foi de chrétien et ses vues de méthode, son choix était fait. Aussi, dans la crise qu'il traversait, l'ecclésiastique fut inquiet ; le professeur eut des moments de préoccupation pénible ; le chrétien resta ferme. En dehors de toutes les questions accessoires, il savait en qui il avait cru.

Le 10 avril 1860, trois mois avant sa mort, sentant les atteintes profondes d'un mal sur la gravité duquel il ne se faisait aucune illusion, M. Diodati traça les lignes suivantes, dans une circonstance solennelle : « Je meurs dans la foi en Jésus-Christ, Dieu Sauveur, venu dans le monde pour expier les péchés. En lui seul je mets tout mon appui et toute mon espérance pour le jugement où je vais comparaître. Dans une vie où Dieu m'a béni de beaucoup de bénédictions temporelles, mais où des épreuves de diverses espèces, et dans le nombre de bien douloureuses, ne m'ont pas épargné, si j'ai connu des consolations et des joies, je ne les ai dues qu'à cette foi même qui me reste aujourd'hui comme mon unique confiance. Je n'ai jamais été réellement malheureux que lorsque, par la misère de ma nature, il m'est arrivé d'y être infidèle. »

De telles paroles se passent de commentaire.

APPENDICE.

Il est de tristes jours, jours d'angoisse et d'alarmes,
Où, libre des chagrins qui font couler nos larmes,
Malade sans souffrance, abattu sans douleur,
L'homme d'un poids cruel sent accabler son cœur :
Sans sujet de gémir, gémit plein d'amertume ;
Dans de vagues regrets s'irrite et se consume ;
D'un œil découragé suit le cours du soleil,
Et de ses longues nuits a vu fuir le sommeil.
Alors plus de repos, plus d'espoir, plus de joie.
Quels que soient les trésors que le monde déploie,
Quel que soit des plaisirs le prestige flatteur,
Le char pesant du jour se traîne avec lenteur ;
Le monde est un désert sans onde et sans verdure,
Un reflet terne et pâle attriste la nature ;
Plus de vie ; et le cœur languissant, détrompé,
Étend sur l'univers l'ennui qui l'a frappé.
Tout est flétri pour l'homme, et la douce espérance
De son sourire en vain veut flatter l'existence.

Hélas ! qui n'a connu ce malaise du cœur ?
Ce fléau qui d'Éden exila le bonheur ;
Qui sur la race humaine étendant son ravage,
Fit du monde un exil, des jours un esclavage ;
Qui, composant ces jours de travail et de deuil,
Sous le joug de la mort asservit notre orgueil ;
Ce mal dont tout mortel a reconnu l'empire,
Par un tourment secret le trouble et le déchire ;
Coupable, il veut se fuir ; éloigné de son Dieu,
L'infidèle au repos a dit un long adieu.

Ainsi souffrait mon âme ; une langueur secrète
Décolorait pour moi le ciel et l'avenir.
O qui rendra la paix à ma vie inquiète !
Ce soleil, ce long jour ne doit-il point finir !

.....
Le trouble augmente ; hélas ! je résiste, il m'accable.
J'avais cru l'endormir ; il renaît plus affreux.
On peut tromper ses maux en se rendant coupable,
Mais tromper ses douleurs est-ce donc être heureux !
Non ; le cœur n'admet point ce honteux stratagème.
Il venge le devoir bravé pour le guérir.
On peut fuir la vertu ; peut-on se fuir soi-même ?
Quand l'âme est plus malade a-t-on moins à souffrir !
Lassé d'aigrir toujours ma triste inquiétude,
J'ai laissé les cités ; rêvant la solitude,
J'ai cherché le désert ; et de sauvages bords
M'ont vu traîner mon trouble et subir mes remords.
J'ai dit : d'un cœur blessé bannissons l'espérance.
Le secours nous trahit ; acceptons la souffrance.
Je murmure ; ai-je donc mérité de guérir ?
Hélas ! même ai-je donc mérité de mourir ?
.....
Un rayon émané de la sainte lumière
De mes yeux aveuglés inonda la paupière ;
Dans cet éclat divin une croix se fit voir ;
Un horizon nouveau s'ouvrit à mon espoir ;
Et, sans retour, laissant le doute et les alarmes,
Je levai vers le ciel des yeux mouillés de larmes.

Zentralbibliothek Zürich



ZM03412792

